

N12<522893973 021



ubTÜBINGEN



Universität Tübingen

21. April 76
26
F
r

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

60. JAHRGANG
JANUAR 1976 · HEFT 1

Inhalt

Weihbischof Julius Angerhausen 65 Jahre 1 · HORST BÜCKLE: Das überzeitliche Korporative in afrikanischen Stammesreligionen 3 · RAINER FLASCHE: „Heil für den Einzelnen in der Gegenwart“ — am Beispiel afrobrasilianischer Neureligionen 16 · GERT NAUNDORF: Ignaz Köglers S. J. Elogium für Kilian Stumpf S. J. (1720) 29

Kleine Beiträge: MANFRED BÜTTNER: Religionsgeographie 51 · HANS WALDENFELS: „Anthropologia negativa“ 55

Aus der Praxis — für die Praxis: JEAN PAUL ESCHLIMANN SMA: L'image d'un bâtisseur de communautés 61

Berichte 64 · *Mitteilungen* 65

Besprechungen: Missionswissenschaft 66 · Religionswissenschaft 72 · Verschiedenes 79



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

U.-B. TUE

20. FEB. 1976

GK I 85

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 Jahresgesamtumfang 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. 26018. 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

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1976 · 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: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

60. Jahrgang
1976



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

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



Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 • 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: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

gk I 85

Inhalt des 60. Jahrgangs 1976

Abhandlungen

<i>Abeyasingha, Nihal:</i> The 1960—1961 school's crisis in Ceylon	217
<i>Baumgartner, Jakob:</i> Das Ringen um den Fortbestand einer Missionszeitschrift	110
<i>Bürkle, Horst:</i> Das überzeitliche Korporative in afrikanischen Stammesreligionen	3
<i>Dammann, Ernst:</i> Vorläufer einer afrikanischen Theologie	138
<i>Enang, Kenneth:</i> The concept of baptism in African Independent Churches	276
<i>Flasche, Rainer:</i> Das Jesusbild in der Lehre der Ahmadiyya-Bewegung	291
<i>Flasche, Rainer:</i> „Heil für den Einzelnen in der Gegenwart“ — am Beispiel afrobrasilianischer Neureligionen	16
<i>Mbefo, Luke:</i> Missionary activity in contemporary Nigeria	125
<i>Naundorf, Gert:</i> Ignaz Köglers S. J. Elogium für Kilian Stumpf S. J. (1720)	29
<i>Schmithausen, Lambert:</i> Die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘	241
<i>Stephenson, Gunther:</i> Zum Religionsverständnis der Gegenwart	181
<i>Stirnimann, Hans:</i> Afrikanischer Totenkult als agrarischer Manismus	267
<i>Waldenfels, Hans:</i> Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen“ als Beitrag zur Religionstheologie	161
<i>Waldenfels, Hans:</i> Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft	81
<i>Weber, Wilfried:</i> Der Umbdakult in Brasilien als außerchristliche Erneuerungsbewegung	91

Kleine Beiträge

<i>Büttner, Manfred:</i> Religionsgeographie	51
<i>Hajjar, Joseph:</i> Ostkirchenkunde	227
<i>Waldenfels, Hans:</i> „Anthropologia negativa“	55

Aus der Praxis — für die Praxis

<i>Eschlimann, Jean Paul: L'image d'un bâtisseur de communautés</i>	61
---	----

Berichte

Congresso internazionale di Missiologia (H. Frings/O. Noggler/G. Schückler)	64
Mitgliederversammlung des IIMF (J. Kuhl)	299

Mitteilungen

Prof. DDr. <i>Max Bierbaum</i> †	65
<i>Zeitschrift für Mission</i> (H. Waldenfels)	149
Arbeitstreffen von Missionswissenschaftlern (Sch.)	150
Promotion	151
P. <i>Siegfried Hertlein</i> Abt in Ostafrika	151
Habilitation	151

Besprechungen

Missionswissenschaft	66, 152, 232, 300
Religionswissenschaft	72, 156, 306
Verschiedenes	79, 313

Besprechungen

<i>Anneser, S.: Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen</i> (Rütli)	232
<i>Antes, P./Uhde, B.: Aufbruch zur Ruhe</i> (Waldenfels)	156
<i>Aus allen Völkern</i> (Schückler)	66

<i>Barnart, J. E.:</i> Die Billy Graham Story (Evers)	313
<i>Bäumler, Ch.:</i> Kirchliche Praxis im Prozeß der Großstadt (Glazik) . . .	314
<i>Baur, J./Goppelt, L./Kretschmar, G.:</i> Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft (Glazik)	314
<i>Bettscheider, H.:</i> Theologie und Befreiung (Kramm)	233
<i>Beyer, U.:</i> Entwicklung im Paradies (Fäh)	300
<i>Boland, B. J.:</i> The struggle of Islam in modern Indonesia (Hajjar) . . .	72
<i>Burke, T. P.:</i> Erste Schritte in der Religionsphilosophie (Schlette)	306
<i>Couto, F. J.:</i> Hoffnung im Unglauben (Evers)	66
<i>Dammann, E.:</i> Das Problem einer afrikanischen Theologie (Waldenfels) .	152
<i>Dammann, E.:</i> Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen (Bühl- mann)	300
<i>Dejung, K. H.:</i> Die Oekumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910 bis 1968 (Rütti)	315
<i>Dempff, A.:</i> Religionssoziologie der Christenheit (Haas)	74
<i>Dhavamony, M.:</i> Phenomenology of Religion (Waldenfels)	306
<i>Dworecki, T.:</i> Z kraju kamiennej siekiery (Glazik)	153
<i>Fabian, N.:</i> Protest gegen Ausbeuter (Rütti)	315
<i>Fischer, K. P.:</i> Der Mensch als Geheimnis (Waldenfels)	55
<i>Fried, P. G.:</i> Die Welt des Rolf Italiaander (Laumann)	157
<i>Ghazzali, A.:</i> Gedanken über die Liebe (Antes)	307
<i>Greschat, H.-J.:</i> Westafrikanische Propheten (Antes)	158
<i>Grohs, G./Neyer, H.:</i> Die Kirche und die portugiesische Präsenz in Afrika (Rauscher)	153
<i>Grohs, G./Tibi, B.:</i> Zur Soziologie der Dekolonisation in Afrika (Hoff- mann)	154
<i>Herzog, W.:</i> Church and Communication in Developing Countries (Glazik)	316
<i>Heijden, B. van der:</i> Karl Rahner (Waldenfels)	55
<i>Italiaander, R.:</i> Heißes Land Niugini (Waldenfels)	301
<i>Ivánka, E. v./Tyciak, J./Wiertz, P.:</i> Handbuch der Ostkirchenkunde (Hajjar)	227
<i>King, M. L.:</i> Testament der Hoffnung (Schückler)	316
<i>Klostermann, F./Zerfaß, R.:</i> Praktische Theologie heute (Waldenfels) . .	317

<i>Kreiser, K./Diem, W./Majer, H. G.</i> : Lexikon der Islamischen Welt (Waldenfels)	308
<i>Kronholm, T.</i> : Seder R. Amram Gaon. Part II, The Order of Sabbath Prayer (Böhl)	308
<i>Kuepers, J. J. A. M.</i> : China und die katholische Mission in Süd-Shantung 1882—1900 (Willeke)	68
<i>Kupisch, K.</i> : Kirchengeschichte (Glazik)	318
<i>Lanczowski, G.</i> : Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft (Tworuschka)	158
La Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli nel decennio del Decreto „Ad Gentes“ (Glazik)	302
<i>Loedding, W. J.</i> : Die schwarz-weiße Legion (Willeke)	69
<i>Lopes, F.</i> : Missões Franciscanas em Mocambique. 1898—1970 (Willeke)	302
<i>Lubac, H. de</i> : Glaubensparadoxe (Waldenfels)	79
<i>Mitterhöfer, J.</i> : Thema Mission (Rütti)	239
<i>Nagel, E. J.</i> : Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche (Schückler)	79
<i>Oberhammer, G.</i> : Offenbarung, geistige Realität des Menschen (Waldenfels)	309
Rassismus in Südafrika (Henschel)	234
<i>Ranger, T. O./Weller, J.</i> : Themes in the Christian History of Central Africa (Harding)	155
<i>Robertson, R.</i> : Einführung in die Religionssoziologie (Waldenfels)	74
<i>Rohner, P.</i> : Mitmenschlichkeit — eine Illusion? (Waldenfels)	311
<i>Sartorius, J.</i> : Staat und Kirchen im transchaphonen Schwarzafrika und auf Madagaskar (Harding)	237
<i>Schiffers, N./Schütte, H.-W.</i> : Zur Theorie der Religion (Waldenfels)	76
<i>Schmidt, Ch. D.</i> : Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit? (Haas)	160
<i>Schwind, M.</i> (Hg.): Religionsgeographie (Büttner)	51
<i>Sharpe, E. J./Hinnells, J. R.</i> : Man and his salvation (Antes)	78
<i>Shorter, A.</i> : African christian theology — Adaptation or incarnation? (Bühlmann)	235
<i>Sri Aurobindo</i> : Das Göttliche Leben (van Dijk)	236
<i>Sundermeier, Th.</i> : Wir aber suchten Gemeinschaft (Rütti)	305

<i>Stirnemann, H.:</i> Existenzgrundlagen und traditionelles Handwerk der Pangwa von SW-Tansania (Lautenschlager)	304
<i>Thomas, M. A.:</i> Weise den Weg (Schückler)	305
<i>Uhl, H.:</i> Europa — Herausforderung für die Kirchen (Glazik)	318
<i>Waack, O./Freytag, J./Hoffmann, G. (Hg.):</i> So sende ich euch (Booz)	70
<i>Waardenburg, J.:</i> Classical Approaches to the Study of Religion (Rütti)	312
<i>Wiederentdeckung des Heiligen Geistes (Schückler)</i>	319
<i>Zapłata, F.:</i> Współczesne dzieło misyjne kościoła (Glazik)	72
<i>Zauner, W./Erhardter, H.:</i> Schöpferische Freizeit (Demmer)	320

Weihbischof Julius Angerhausen 65 Jahre

Am 3. Januar 1976 vollendete Weihbischof JULIUS ANGERHAUSEN in Essen sein 65. Lebensjahr. Durch seine vielfältigen Beziehungen als Nationalkaplan der CAJ ist er sehr früh auf die großen Veränderungen in der Dritten Welt und in den alten Missionsgebieten aufmerksam geworden und war dann im Laufe der letzten Jahrzehnte einer der unermüdlichsten Anwälte der Anliegen der Weltmission in unserem Lande.

Nach seiner Teilnahme am ersten Katechetischen Kongreß für Schwarzafrika in Leopoldville 1955 hat es ihn immer wieder nach Afrika gezogen. 1956 begleitete er seinen Heimatbischof MICHAEL KELLER von Münster, der als erster deutscher Diözesanbischof in der Nachkriegszeit die Dritte Welt besuchte, auf seiner zweimonatigen Reise durch Kenia, Sansibar, Tansania, Südafrika, Sululung und Sesuto. Nach dieser Reise entstand sein Buch „Brückenschlag nach Afrika“.

Als JULIUS ANGERHAUSEN 1959 zum ersten Weihbischof im neuerrichteten Bistum Essen ernannt wurde, gehörte wohl zum ersten Mal in Europa ein afrikanischer Bischof, KAROLO MSAKILA aus Tansania, zu den Mitkonsekratoren. 1960 besuchte er ihn in seiner Diözese Karema, fuhr mit ihm zu all seinen Missionsstationen und erteilte einem afrikanischen Diakon und einem Priester in ihren Heimatdörfern die Weihe.

Mit Afrika verbindet ihn auch die Spiritualität CHARLES' DE FOUCAULD, dessen Herzzeichen er in seinem Bischofswappen trägt, dessen Lebensstätten in Nordafrika er 1963 und 1969 aufsuchte. Im ganzen war Bischof ANGERHAUSEN bis 1975 neunmal in Afrika.

Als sich während des 2. Vatikanischen Konzils Bischöfe aus den verschiedenen Teilen der Welt zu einer Bischofsfraternität im Geiste CHARLES' DE FOUCAULD zusammenfanden, war ANGERHAUSEN mit einer gewissen Selbstverständlichkeit einer von ihnen. Der briefliche Kontakt, der zwischen diesen Bischöfen üblich ist, wurde von selbst vertieft durch persönliche Besuche und Gespräche, die in allen Teilen der Welt, in Asien, in Lateinamerika, in Afrika, in Europa stattfanden.

Das persönliche Interesse des Bischofs an den Problemen der Dritten Welt, die vielfältigen Kontakte, die er im Laufe der Jahre anknüpfen konnte, seine Sprachkenntnisse, die ihn befähigen, die Anliegen von ausländischen und einheimischen Missionaren in französischer, spanischer, englischer Sprache unmittelbar aufzunehmen, waren Grund dafür, in ihm einen prädestinierten Vorsitzenden der Bischöflichen Kommission für Weltmission in der Deutschen Bischofskonferenz zu erblicken. Als solcher ist er seit 1967 tätig gewesen.

Es gibt wohl wenige Mitglieder des europäischen Episkopates, die mit gleicher Intensität die Vorgänge der letzten Jahrzehnte im Raum der Dritten Welt mit so wachem Auge verfolgt haben, wie er. Wenn in unseren Tagen sich der Übergang von Missionskirchen zu Jungen Kirchen vollzieht, wenn heute die Frage nach einheimischen Theologien, aber auch nach neuen pastoralen Strukturen zur Debatte steht, wenn die Kirche Europas gerade nach der letzten Bischofssynode in Rom 1974, an der

Bischof ANGERHAUSEN teilnahm, lernen muß, sich selbst zu bescheiden, wird man die Erfahrung eines Mannes, der all dieses mit offenem und sympathischen Blick verfolgt, nicht missen mögen.

Weil aber auch die Wissenschaft stets von der Praxis lernt und auch die Missionswissenschaft und Religionswissenschaft nur Bestand haben werden, wenn sie sich auf die ständig neuen Situationen in unserer Welt einstellen, möchte auch die Redaktion der ZMR und die hinter ihr stehenden Institute nicht im Kreise derer fehlen, die Weibbischof ANGERHAUSEN zu seinem Geburtstag ein herzliches „Ad multos annos“ im Dienste des Sendungsauftrags Christi zurufen.

DAS ÜBERZEITLICHE KORPORATIVE IN AFRIKANISCHEN STAMMESRELIGIONEN

von Horst Bürkle

Die Frage nach den Strukturen einer politischen Gemeinschaft hat sich in der mit dem Begriff der *social anthropology* bezeichneten Forschungsrichtung als bestimmend durchgesetzt. Wenn wir die (inzwischen klassisch zu nennenden) Untersuchungen zu dieser Frage bei Forschern wie A. R. RADCLIFF-BROWN, MAX GLUCKMANN, MONICA WILSON und anderen heranziehen, wird sofort deutlich, worin der neue Schlüssel zum Verständnis auch der afrikanischen Gemeinschaften und ihrer religiösen Verhaltensweisen liegt: Es geht wie M. GLUCKMANN in seinem Vorwort zu V. W. TURNERS Studie über die Ndembu im Nordwesten des heutigen Sambia sagt um „interdependente“ Bezugssysteme mit ihren „geregelten zwischenmenschlichen Verbindungen verschiedener sozialer und ökologischer Beziehungen und Glaubenshaltungen“¹.

Die soziologische Fragestellung hat in dieser Forschungsrichtung den Rahmen abgegeben für die notwendige Synopse und Interrelation von Phänomenen, die bis dahin in unbefriedigender Weise auseinanderzufallen schienen. Das Neue dieses Ansatzes lag darin, daß man sich nicht länger von Fragestellungen leiten ließ, die diesem vielfältigen Beziehungsfeld einer solchen organisch gegliederten Gemeinschaft im ganzen kaum gerecht werden konnten. Das gilt sowohl für das leitende Interesse des sog. „rationalistischen Positivismus“ eines EDWARD TAYLOR, wie er in seinem Werk „*Primitive Religion*“ zum Ausdruck kommt, als auch für THOMAS FRAZERS Arbeiten. Ihre vom Entwicklungsdenken geprägte Vorstellung von ‚unterentwickelten‘ („primitive culture“) Kulturen war das Ergebnis eines Vergleiches mit anderen, höher entwickelten Gemeinschaften. Hier interessierten ‚Urformen‘ und typologische Ansätze. Bestimmend für die Erfassung der Phänomene blieb die sich im Maßstab des ‚Höheren‘ ergebende Einstufung in die verschiedenen Stadien des sich noch Entwickelnden. Begriffe, wie ‚Animismus‘ und ‚Prä-animismus‘ verweisen auf dieses Schema, dem zugleich eine Art „Leib-Seele-Dichotomie“² zugrunde lag.

Aber auch die durch den Einfluß der modernen Psychologie bestimmten Forschungen eines BRONISLAW MALINOWSKIS und seiner Schüler vermochten in den überindividuellen Bezügen solcher Gemeinschaften lediglich die Reflexe bestimmter Aggressionen, Schuld- oder Haßmotivationen (oder was sonst im Bereich des Emotionalen menschliche Daseins-Interdependenz zu bestimmen vermag) zu sehen. Auf die Einseitigkeiten dieser aus der Psychoanalyse abgeleiteten Deutungsversuche der stammesreligiösen Bindungen hat FRIEDRICH GÖLZ in seiner Arbeit „*Der primitive Mensch*

¹ V. W. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester 1957) IX

² J. GOODY, *Death, Property and the Ancestors. A Study of Mortuary Customs of the Lo Dagaa of West Africa* (London 1962) 30

und seine Religion“, (Gütersloh 1963) hingewiesen. Hier war zwar das korporative Element in seiner die Gegenwart übergreifenden Bedeutung erkannt. Aber indem man dieses Element auf die Ebene einer Verhaltensforschung mit rein psychischen Motivationen reduzierte, wird es zum schieren Vorfeld individueller Konflikte. Entsprechend erfüllt die Religion in einer solchen Gemeinschaft nur noch Entlastungsfunktion für die vom Einzelnen auszutragenden Spannungen. Darum sichert für MALINOWSKI „Religion den Sieg der Tradition und der Kultur über die negative Antwort eines verdrehten Instinkts“³.

Die ethnosozilogische Forschung nimmt diesen von FREUD beeinflussten Aspekt auf, vertieft ihn aber durch das Interesse an den durch kollektive Konfliktsituationen bestimmten Strukturen der betreffenden Gesellschaften. Symbole und Riten, Ahnendienst und Geisterglaube erscheinen hier im Bezugsfeld einer Gesellschaft, die auf diese Weise den elementaren Erfahrungen des gemeinschaftlichen Lebens Ausdruck verleiht und sie darin beantwortet.

Richtig erkannt ist hier die enge Wechselwirkung von religiösem und gesellschaftlichem Motiv. Verkannt aber bleibt auch in dieser ethnosozilogischen Sicht die Eigenständigkeit religiöser Erfahrung, die sich nicht unter Hinweis auf ihre soziale Funktion eliminieren läßt. Wir werden darum bei einer Behandlung des überzeitlichen Charakters des Gemeinschaftszusammenhangs afrikanischer Stammesreligionen auf zwei Dinge zu achten haben. Zum einen auf eben diese Interdependenz von gesellschaftlichen Funktionen und religiösem Ausdruck. Insofern nehmen wir die sozio-ethnologische Methode auf. Zugleich aber müssen wir über sie hinausgehen, insofern wir an der ungeschmälernten Wechselbeziehung beider Aspekte — des religiösen und des soziologischen — festhalten. Dazu aber ist Voraussetzung, daß die religiösen Phänomene dieser afrikanischen Stammesverbände Primärerfahrungen einer Wirklichkeit sind, die sich nicht schon aus den Funktionen einer bestimmten Gesellschaftsstruktur ableiten läßt. Hier liegt das Spezifikum einer religionsgeschichtlichen Behandlung des Themas. Sie kann die Deutung der Phänomene nicht dem Zirkel der ethnosozilogischen Analyse überlassen. Vielmehr gibt es für sie das, was O. RAUM einmal etwas ‚steil‘ als „*transzendente Intervention*“ bezeichnet hat und worin er auch im afrikanischen Stammesglauben ein unverkennbares mystisches („mystisch“ i. S. von *μυστήριον*) Element zu finden meinte.

Die Priorität aller stammesreligiösen Erfahrung gegenüber den Erfordernissen der betreffenden Gemeinschaft kommt auch darin zum Ausdruck, was PLACIDE TEMPELS in seiner Bantu-Philosophie als unverkennbare Fremderfahrung herausgearbeitet hat⁴. Seine Kategorie der ‚lebensermöglichenden und lebenserhaltenden Kraft‘ (*force vitale*) ist keineswegs nur ein bloßes Beiprodukt geburtsgemeinschaftlicher Abläufe und Bezüge. Als religiöse Erfahrung verweist sie in die Nähe dessen, was in anderem

³ B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion* (New York 1954) 51f.

⁴ PL. TEMPELS, *Bantu Philosophy* (Paris 1959) 30

Zusammenhang bei RUDOLF OTTO den deutlichen Charakter eines *extra me* trägt. Eben darin ist sie als ein Überlegenes und dem Menschen Gegenüber tretendes — aber eben von ihm und seiner Gruppe auch wesentlich zu Unterscheidendes charakterisiert. Dieses *sui generis* gilt es auch in den gesellschaftlich einordbaren Abläufen und Strukturäußerungen einer afrikanischen Stammesreligion herauszufinden und in seinem Charakter zu definieren.

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, wollen wir uns im Folgenden diesen spezifisch-religiösen Charakter des überzeitlichen korporativen Elementes an einzelnen Aspekten verdeutlichen.

1. DAS LINEAGE-SYSTEM ALS PRINZIP DER ÜBERZEITLICHEN ZUGEHÖRIGKEIT

Der Mensch der afrikanischen Stammesreligion kennt sich nicht als Einzerner. Er versteht sich als integraler Teil einer größeren Gemeinschaft. Das innere Gefüge dieses den Einzelnen tragenden und ihn bestimmenden Ganzen sind die sog. „Verwandtschaftssysteme“ (*lineage-systems*). Ein solches Verwandtschaftssystem ist nach RADCLIFF-BROWN ein „dichtes Netz . . . , das seinerseits wiederum konstitutiver Teil jenes anderen Netzes gesellschaftlicher Zuordnungen ist, nämlich der Gesellschaftsstruktur“⁵. Wie eng beide — Verwandtschaftssysteme und Gesellschaftsstruktur — miteinander verflochten sind, läßt sich etwa an Hand des Forschungsmaterials erkennen, das EVANS-PRITCHARD über die Religion der Nuer im südlichen Sudan vorgelegt hat. Diese Gruppe nilotischer Stämme besteht primär aus Viehzüchtern, deren Leben bestimmt ist vom Wechsel der Regen- und Trockenzeiten. Die einzelnen Stämme sind in Gruppen und Untergruppen unterteilt. Jede dieser Gruppen entspricht in ihrer Struktur der Abstammung der einzelnen Klane, die im jeweiligen Gebiet des Stammes vorherrschen. Die kleinste Einheit, in der sich das gemeinsame Leben des Stammes korporativ manifestiert, ist der *cieng*, die Dorfgemeinschaft. An ihr läßt sich der Vorrang der Korporation vor den einzelnen Individuen am deutlichsten ausmachen. Sie ist immer beides zugleich: Verwandtschaftssystem und Funktionsgemeinschaft. Das wird am Beispiel der nomadisch lebenden Nuer besonders deutlich: Obwohl sie als Viehzüchter gezwungen sind, weit herumzuziehen, bleibt die ausschließliche Bindung an diese Gruppe bestehen, der sie durch Geburt und früheres gemeinschaftliches Leben organisch verbunden sind. Selbst nach langen Jahren der Abwesenheit kehren sie wieder in diese Gemeinschaft zurück. In jedem individuellen Streit mit Angehörigen anderer *cieng*-Gruppen, verhält sich die gesamte Gruppe solidarisch. Man arbeitet zusammen und teilt entsprechend die Nahrung. Was während der Zeit in der dörflichen Niederlassung noch getrennt nach Haushalten getan wird, wie Waschen, Kochen, Mahlen von Mais u. a., das geht während der Trockenzeit im Lager vollends in gemeinschaftlichen Verrichtungen

⁵ A. R. RADCLIFF-BROWN and DARYLL FORDE (Ed.), *African Systems of Kinship and Marriage* (London/New York 1964) 13

auf. Das enge Gemeinschaftsleben dieser *cieng*-Gruppen bei den Nuern hat zwei Komponenten: Es resultiert aus gemeinsamer Abstammung und realisiert sich in gemeinsamer Heimstatt. Vergangenheit und Gegenwart umgeben den einzelnen in Form eines komplexen Bezugssystems. Das Dasein ist nach beiden Richtungen transpersonal bestimmt.

Besonders deutlich kommt dieses Selbstverständnis des afrikanischen Menschen dort zum Ausdruck, wo es — wie bei einem der modernen Entwicklung gegenüber aufgeschlossenen Politiker, wie JOMO KENYATTA — um eine veränderte Situation geht. Er beklagt, daß „die Gikuyus nicht mehr sind, was sie einmal waren“ und daß „alles durcheinander ist“⁶. Der Grund dafür liegt in der Umkehr der traditionellen Orientierung des Stammesangehörigen. Während es von Hause aus die Gemeinschaft war, die ihn auch in seinem Personsein definierte, beginnt er jetzt von sich als Einzelnem auszugehen und die Gemeinschaft als die Summe der kollektiven Einzelwesen zu verstehen. An die Stelle des ursprungsbestimmten korporativen Verständnisses der afrikanischen Gemeinschaft rückt das sich primär aus seinen Funktionen bestimmende kollektive Verständnis. Die Feststellung, daß der Gikuyu nicht mehr ist, was er einmal war, wird nur dann verständlich, wenn die Veränderung seines Gemeinschaftsverständnisses die Basis seines Selbstverständnisses überhaupt abgibt. Die abstammungsmäßige Zugehörigkeit ist mehr als das biologisch Aufweisbare. Sie transzendiert das Dasein, indem sie dem Menschen Antworten auf die elementare Frage nach dem Sinn seiner Existenz ermöglicht. Die Werte, an denen er sich orientiert, sind in dieser Zugehörigkeit vorgegeben, Schuld und Schicksalserfahrungen des Einzelnen leiten sich aus dem Bezugssystem des Ganzen ab. KENYATTA beschreibt dieses transpersonale Selbstverständnis u. a. so: „Keiner ist ein isoliertes Individuum. Seine Einzigartigkeit ist vielmehr eine Angelegenheit von sekundärer Bedeutung. Zuerst und vor allem ist er der Verwandte und der Zeitgenosse anderer. In diesem Sachverhalt gründet sein Leben sowohl in spiritueller wie in wirtschaftlicher Hinsicht nicht weniger als in biologischer. Sein tägliches Tun ist dadurch bestimmt, aber es ist auch zugleich die Grundlage seines Empfindens für moralische Verantwortung und für soziale Verpflichtung“⁷. „Daß diese blutgemeinschaftlichen Bezüge mehr sind als das, was an ihnen sozio-anthropologisch auszumachen ist, wird dadurch deutlich, daß sie engstens mit den religiösen Vorstellungen des Stammes zusammenhängen. Wer sich isoliert, zeigt nicht nur ein konkretes Fehlverhalten, sondern setzt sich dem Verdacht der ‚schwarzen Magie‘ aus. Umgekehrt gilt es als eine besondere Ehrung, wenn ein Mann oder eine Frau mit dem Namen der Eltern oder eines Onkels oder einer Tante angedredet werden“⁸. Nicht was der Mensch von sich aus darstellt, sondern wessen Angehöriger er ist, ist das Wesentliche, was über ihn ausgesagt werden kann.

⁶ J. KENYATTA, *Facing Mt. Kenya* (London 1965) 251

⁷ a.a.O., 309

⁸ a.a.O., 310

RADCLIFF-BROWN hat in seinen Untersuchungen zur „Struktur und Funktion einer primitiven Gesellschaft“⁹ das Charakteristische an diesen Verwandtschaftssystemen herausgearbeitet. Da geht es einmal um die Relevanz bestimmter Verwandtschaftsgrade, wie sie z.B. in der besonderen Stellung der Mutter des Bruders und anderer verwandtschaftlicher Beziehungen bei den Bathonga, den Nama, Tongans und anderen süd-afrikanischen Stämmen zu finden sind. Die Beziehungen der Geschlechter sowohl wie die der verschiedenen Generationen unterliegen einer genauen Regelung im Umgang miteinander. Das gilt keineswegs nur im Blick auf die Fragen der Erbfolge oder der Eheschließung. Vielmehr ist das alltägliche Miteinandergehen von einer Vielzahl von Observanzen begleitet, die sich genau auf diese verwandtschaftlichen Bezugssysteme richten. F. J. PEDLER hat z.B. in seiner Studie über die „*Joking relationships in East Africa*“¹⁰ gezeigt, wie diese Gebräuche unmittelbarer Ausdruck bestimmter verwandtschaftlicher Bezugssysteme und Verhaltensmuster sind. Für diese in zahlreichen afrikanischen Gemeinschaften praktizierten Gebräuche ist es entscheidend, daß sie unter strenger Beachtung der Generationenfolge, der Clanzugehörigkeit und des spezifischen Verwandtschaftsgrades geübt werden.

Aus diesem Zusammenhang heraus erklären sich auch bestimmte Phänomene des Totemismus. Ich verweise als Beispiel auf ERNST DAMMANS „*Studien zum Kwangali*“¹¹, wonach sich die verwandtschaftliche Vergliederung der Totemgenossen in der Verwandtschaft mit dem Totemtier und den daraus resultierenden verbindenden gemeinsamen Verhaltensweisen widerspiegelt. Zugleich aber geht die verwandtschaftliche Beziehung über in die des sakralen Verbandes. Dadurch erhält der Totembezug jene spezifische Bedeutung, wie sie in der rituellen Beziehung zum Totem zum Ausdruck kommt. Im Totem kommt damit so etwas wie die ‚latente Identität‘ der vielen in der einen Korporation zum Ausdruck. (Ich verweise im Zusammenhang dieser Bedeutung des Totemismus auf die grundlegende Arbeit DURKHEIMS ‚*Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*‘.)

Ein weiteres Beispiel für solche korporative Identität, die zugleich über die realen Bezüge des gemeinsamen Lebens und der verwandtschaftlichen Zugehörigkeit hinausgeht, finden wir in der Person des Stammesoberhauptes. Mit ihr kommt zugleich das in das Blickfeld, was wir in einem übertragenen Sinne als ‚mystische Einheit‘ bezeichnen wollen.

2. DAS ‚CORPUS MYSTICUM‘ DER STAMMESGEMEINSCHAFT

Die Verkörperung der Einheit der Gemeinschaft im Herrscher ist mehr als eine empirische Repräsentation des Ganzen im ausgesonderten Ein-

⁹ A. R. RADCLIFF-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society* (London 1952) 1961⁴

¹⁰ F. J. PEDLER, *Joking Relationships*, in *East Africa*, in: *Africa*, Vol. XIII, 170ff.

¹¹ Hamburg 1957, 124.

zelen. Sie resultiert ebenso wie die Gemeinschaftsstruktur selber aus den beiden Komponenten ‚Funktion‘ und ‚Abstammung‘. Es gibt zahlreiche Stämme, in denen wir keine solche das Ganze der Gemeinschaft repräsentierende Herrschergestalt finden. Ich verweise auf die Ergebnisse der von JOHN MIDDLETON herausgegebenen Forschungen zu diesem Thema „*Tribes without rulers*“ (London 1958). Aber auch in diesen Gemeinschaften zeigt sich, daß die Identität bestimmte transpersonale Identifikations-träger erfordert. Auch sie sind dem sog. ‚*lineage-system*‘ angegliedert. Ihr Charakter erschöpft sich nicht schon in den von ihnen zu beschreibenden Funktionen. Als Beispiele für solche Körperschaften transpersonaler Identitätsträger nenne ich den Geheimbund, die Altersgruppe, wie sie insbesondere in den Initiationsschulen und -riten eine Rolle spielen, die Kultbünde und anderes. Dort, wo der Herrscherkult nicht bekannt ist, übernehmen andere sakralisierte Verbände entsprechende Funktionen.

Daß auch die Stellung des Häuptlings in den afrikanischen Gemeinschaften durchaus nicht einheitlich ist, zeigt sich etwa bereits an den unterschiedlichen Weisen, nach denen er dieses Amt erwirbt. Wir halten uns trotz aller dieser Variationen an diejenigen Beispiele, die gerade in der Person dieses Repräsentanten den sakralen, oder in einem übertragenen Sinne auch als ‚mystisch-korporativ‘ zu bezeichnenden Zusammenhang der Stammesgemeinschaft erkennen lassen. Ich beschränke mich darauf, dies am Beispiel der mir durch eigene Anschauung und Studien vertrauten Vorstellungen der Baganda in Ostafrika aufzuzeigen. Der König der Baganda, der *kabaka*, verkörpert in seiner Person die Einheit des Stammes. Das gilt nicht nur im Sinne der funktionalen Vertretung der elementaren Lebensinteressen des Stammes. Dem *kabaka* gehört nicht nur das Land, sondern er verfügt auch über das Leben seiner Stammesgenossen. Das ist nur deswegen möglich, weil es keinem der in der Tradition des Stammes sich noch verstehenden Muganda einfallen würde, sein persönliches Wohl und Wehe unter Absehung oder gar im Gegensatz zu dem, was der *kabaka* entscheidet, zu verstehen. Für die Qualifikation des Herrschers durch Abstammung ist bezeichnend, daß selbst die mündliche Tradition der Baganda bis zur Errichtung des britischen Protektorates im Jahre 1894 dreiunddreißig Herrschernamen festgehalten hat.

In welcher Weise die Figur des Herrschers die rein politische Funktion übersteigt und religiöse Bedeutung hat, wird im Falle des *kabaka* an folgendem deutlich: Er ist zugleich der oberste Priester seines Volkes und Medium der Einwohnung der göttlichen Geister seiner Vorfahren. Er ist die gegenwärtige und lebendige Verbindung zu jenen Mächten, die über das Schicksal der Lebenden bestimmen — ja dieses Leben selber ermöglichen.

Im Falle der *kabaka* von Buganda gehen die Geister der verstorbenen Könige, die den gegenwärtigen Herrscher erfüllen, zugleich über in die ‚*balubbaale*‘. Letzteres ist die Bezeichnung für die als Götter verehrten Heroen des Stammes. V. TAYLOR¹² bezeichnet die Bedeutung des gegen-

¹² J. V. TAYLOR, *The Growth of the Church in Buganda* (London 1958) 211

wärtigen *kabaka* als „prospectively supernatural“ und verweist darauf, daß im Luganda dasselbe Wort, nämlich *mmandwa*, sowohl das Medium eines verstorbenen Königs als auch das eines *lubaale*, also einer Gottheit, bezeichnet. Der König kann darum zu Lebzeiten bereits eine Verehrung genießen, die sich aus seiner politischen Funktion allein nicht erklären läßt. Was PLACIDE TEMPELS vom Häuptling in Bantustämmen sagt, gilt auch hier: „... der wahre Häuptling ist der Vater, der Meister, der König; er ist die Quelle alles wirklichen Lebens; er ist Gott selber“¹³. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der sog. „*Psalms Mutesas*“, des letzten Stammeskönigs der Baganda, aus der Zeit seiner Deportation nach England in den fünfziger Jahren. Dieser Hymnus ist erkennbar im Stil des 23. *Psalms* formuliert. Gerade dies aber macht deutlich, welche geradezu soteriologische Rolle für die Gemeinschaft des Stammes die Person des *kabaka* spielt. Ich verzichte darauf, den ganzen Hymnus vorzustellen und beschränke mich auf die entscheidenden Aussagen:

„Mutesa ist unser Fels und unsere Lebenskraft in Ewigkeit.
Mutesa ist unser Hirte;
Er hat uns auf den Auen des neuen Uganda geweidet
und unseren Geist mit Mut erfüllt.
Er führte uns auf den rechten Weg um
der Herrlichkeit seines Namens willen.
Obgleich wir durchs finstere Tal des Todes wandern,
so fürchten wir uns doch nicht;
denn er ist bei uns.“

Man kann sich leicht vorstellen, was es bedeutet, wenn der „Garant des Heils“ durch das moderne Mandat des Parteiführers oder eines Militärs ersetzt wird. Hier findet nicht nur eine Umstrukturierung der politischen Verfassung statt, hier verliert der Stamm seinen Lebensnerv. Von daher trifft der aus einer ganz anderen Stammestradiation heraus empfundene Ausruf KENYATTAS auch diese Situation: „Die Gikuyus sind nicht mehr, was sie einmal waren“. Mit dem ‚Verlust der Mitte‘ verliert das Ganze seine über die Gegenwart hinausgreifende Wesenseinheit, also jene Identität, die sich nicht im Gegenwartigen erschöpft, sondern in der die zeitübergreifenden Zugehörigkeit zur mythischen Ursprungsgemeinschaft wurzelt.

3. DAS MYTHISCHE URSPRUNGSMOTIV

Der überzeitliche Charakter der Gemeinschaft findet seinen deutlichsten Ausdruck im Mythos der gemeinsamen Abkunft. Die Aussagen, die im Mythos festgehalten und tradiert werden, beziehen sich auf die gegenwärtige Gemeinschaft, auf ihre sie verbindenden Riten, Gebräuche und Feste. Darum hat auch die sog. ‚ätiologische Kultsage‘ hier ihre Relevanz. Das Entscheidende ist dabei, daß es sich — wie auch sonst im Mythos — nicht um bloß Vergangenes handelt. Vielmehr erfährt das im Mythos Festgehaltene immer wieder neue Aktualisierung. Das geschieht nicht nur in einzelnen kultischen Akten und rituellen Begehungen, die das in einem

¹³ PL. TEMPELS, *Bantu Philosophy*, 42

solchen Mythos Festgehaltene wieder lebendig werden lassen. Die gegenwärtig lebende Gemeinschaft ist selber die immer neue Verifikation dessen, was der Mythos beinhaltet. Das Land, das man bewohnt, die Tiere, mit denen man es zu tun hat, die Feinde, gegen die man sich zu behaupten hat, dies alles hat nicht nur die aktuelle Bedeutung, die es für den Außenstehenden zu haben scheint. Vielmehr verwirklicht sich in dem, was sich heute ereignet, die durch den Ursprung selber gegründete Ordnung.

Durch solche mythische Begründung gegenwärtigen Lebens einer Gemeinschaft kann das Ganze von Welt und Menschheit zu dieser Gemeinschaft in Beziehung gesetzt werden. Hier gibt es kein partielles Selbstverständnis, sondern alle begegnende Wirklichkeit ordnet sich soz. sinnvoll um diese Einheit des Stammes herum¹⁴. Die Identität der Gemeinschaft liegt in der zentralen Rolle, die sie im Kontext erschlossener Welt einnimmt. Darum können die kosmischen Elemente, wie etwa der Mond bei den Rundi auf diese Wirklichkeit der eigenen Gemeinschaft bezogen werden. Hier gilt — wie O. BAUMANN in seinen Untersuchungen zur Funktion des Mythos in Afrika gezeigt hat¹⁵ — der die Einheit des Stammes verkörpernde König als unmittelbarer Abkömmling des Mondes als der bedeutendsten Himmelsmacht. Dem entspricht, daß der Herrscher nach seinem Tode mit diesem Himmelskörper wieder in Verbindung gebracht wird und dort weiterlebt.

Die überzeitliche Solidarität des Stammes wird in der mythischen Überlieferung der Lugbara besonders deutlich. Die gegenwärtige Struktur des Stammes ist danach zurückzuführen auf eine in den Anfang der Welt zurückreichende ‚Schöpfungsordnung‘. Die einzelnen Klans leiten ihren Ursprung ab von den ersten Lebewesen, die vom Schöpfergott am Anfang ins Leben gebracht wurden. MIDDLETON beschreibt das in seiner Lugbarastudie so: „Die Lugbara sagen, daß sie alle ‚von einem Blut‘ sind, was Gott, der Schöpfer der Menschen, so gemacht hat.“ Ich verzichte hier auf die zum Teil unterschiedlich berichteten Inhalte dieses Ursprungsmythos. Worauf es uns in diesem Zusammenhang ankommt, ist nicht der Charakter solcher Überlieferung selber, sondern ihre Funktion hinsichtlich des überzeitlichen Selbstverständnisses einer afrikanischen Gemeinschaft. Sie erklären sich ebensowenig wie die oft in erstaunlichem Umfang tradierten Genealogien aus einem historischen Interesse¹⁶, sondern haben ihren Sinn in der die Gegenwart begründenden überzeitlichen Realität dieser Zusammengehörigkeit. Darum kann die den Anfang machende Schöpfergottheit wieder aus der religiösen Praxis des Stammes zurücktreten hinter die im Kult präsenten Ahnengeister und Naturgötter. Die beiden KRIGES konstatieren hinsichtlich der Lovedu in Transvaal eine

¹⁴ F. B. WELBOURN, *Religion and Politics in Uganda 1952—1962* (Nairobi 1965) 42/43

¹⁵ Vgl. E. DAMMANN, *Die Religionen Afrikas*, in: C. H. SCHRÖDER (Hg.) *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 6, (Stuttgart 1963) 219

¹⁶ J. MIDDLETON, *Lugbara Religion* (London 1964) 235: „Die Mythen und Genealogien der Lugbara sind wenig auf historische Zeit bezogen wie wir sie begreifen“.

„vollständige Diskontinuität zwischen mythischer Ursprungsüberlieferung bzw. den Kräften, die im Morgengrauen der Welt gewirkt haben, und den gegenwärtigen Wirklichkeiten bzw. denjenigen Kräften, die die gegenwärtige Ordnung am Leben erhalten“¹⁷. Der Bezug zur Gegenwart besteht eben darin, daß sich die Einheit des Stammes gerade nicht in der Aktualität ihrer augenblicklichen Ahnenbeziehungen erschöpft — also an dem, was an gegenwärtiger gemeinsamer religiöser Praxis verbindet. Vielmehr liegt dieses Einssein soz. im ‚Wesen‘ dieser Gemeinschaft und ihrer Bestimmung selbst. Darum kann man sich unter Berufung auf solche Ursprungsmythe in seinem Anderssein von einer fremden Gemeinschaft ‚essentiell‘ unterscheiden, nicht nur unter Hinweis auf die anderen jetzt angerufenen und beteiligten ‚höheren Machttäger‘ in Gestalt der eigenen Ahnengeister. Darum meldet sich in solchen Ursprungsüberlieferungen, wo sie uns in afrikanischen Gemeinschaften begegnen, die eigentliche, die Zeit übergreifende Motivation für die Einheit des Ganzen. Dieses ‚Wie es im Anfang war, so auch jetzt‘ gibt den konkreten Erfahrungen dieser mystischen Gemeinschaft der Lebenden und Lebend-Toten (J. MBIRI) die ontologische Basis. Die Konflikte, die in der Aktualisierung dieser Wesenheit auftreten können, sind damit im Blick auf das wahre Sein dieser Einheit gegenstandslos. Erst weil es diese Basis aus dem Grunde des Seins selbst für den einzelnen Angehörigen der Gemeinschaft gibt, kann es auch ein nach allen Seiten mögliche Störungen absicherndes System der ‚Orthopraxie‘ geben, in dem sich immer wieder dieses wahre Sein des Stammes erneuert.

Die Vielzahl der Riten, die dazu dienen, das gestörte Gleichgewicht der Gemeinschaft wiederherzustellen, ist darum effektiv, weil es diese im Wesen dieser Gemeinschaft selbst angelegte, prästabilisierte Harmonie des Miteinander gibt. Neben den aktuellen Vollzug einer rituellen Handlung und neben die Kontinuität, wie sie sich aus der lebendigen Tradition des Stammes ergibt, tritt damit die „Welt als ganze“ in ihrer kontextualen Bedeutung für diese Gemeinschaft. Alle begegnende Wirklichkeit tritt dazu in Beziehung, bekommt dadurch ihren Sinn und wird dadurch überhaupt erst zu dem, was sie eigentlich ist. Das faktisch gelebte gemeinsame Leben in der Einheit der afrikanischen Stammesgemeinschaft erhält auf diese Weise einen Horizont, aus dem nichts mehr herausfällt. Auch die erwähnten, gelegentlichen kosmologischen Ausdeutungen in einzelnen mythischen Berichten sind nur Artikulation dieser ontischen Gründung. Der Einheit der eigenen Gemeinschaft entspricht die Einheit der Welt. Beides bedingt sich gegenseitig.

Wie sehr hier auch das fremde und den bisherigen hermeneutischen Zirkel solcher Welterfahrung und -auslegung sprengende Erleben in diesen Zusammenhang einbezogen wird, zeigt u. a. folgendes Beispiel: Auch als die ersten europäischen Verwaltungsbeamten und Offiziere im Stammesbereich der Lugbara erschienen, wurden sie diesem Verständnis der Gemeinschaft eingeordnet. Man verstand sie als Abkömmlinge eines

¹⁷ D. FORDE (Ed.), *African Worlds* (London 1965) 60

anderen mythischen Ursprungs. Damit hing zusammen, daß man ihnen allerlei außergewöhnliche Eigenschaften zusprach, wie etwa diese: Sie können unter der Erdoberfläche verschwinden und dann auf ihren Köpfen laufen. Auf diese Weise legen sie weite Entfernung in kürzester Zeit zurück. Wenn sie aber gesehen werden, stehen sie sofort wieder normal auf den Füßen. Aber auch die späteren Distriktkommissare und z. T. auch die Missionare wurden nach dem traditionellen Verständnis der eigenen Gemeinschaft und ihrer Identität im Stammeshäuptling in Beziehung zur eigenen Gemeinschaft gesetzt. Spätere im eigenen Umkreis auftauchende Europäer wurden als Söhne und Abkömmlinge der ersten, längst verstorbenen Europäer betrachtet.

Es hängt mit diesem im „Geheimnis“ des Stammesglaubens verborgenen Charakter der Gemeinschaft der Lebenden zusammen, daß in der Geschlechterfolge das die Zeiten übergreifende *continuum* liegt. Es ist nicht nur das Bewußtsein, in einem Organismus zu leben, der gemeinsamen Ursprung hat. Solange die Ahnen im Kult lebendig bleiben, ist die Vergangenheit nicht bloß Gegenstand der Erinnerung, sondern ist sie integraler Bestandteil der eigenen Gegenwart. Darum bleibt es ein Mißverständnis, wenn wir die Geschlechterfolge der afrikanischen Gemeinschaft mit Hilfe der kausalen und temporalen Kategorien deuten, wie sie sich im Instrumentarium einer westlichen Sozial-Anthropologie finden. Die Frage nach dem „Woher“ ist für den afrikanischen Menschen immer zugleich die Frage nach dem „Worin“. Man ist nicht nur Nachfahre eines Vorfahren, in dessen linearer Abstammung man seine Identität begründet weiß. Man ist in seinem Sein integraler Bestandteil eines größeren Zusammenhanges.

Deutlicher Hinweis auf diesen Zeit und Ort transzendierenden Zusammenhang sind vor allem die Bestattungs- und Heimholungsriten, die den Verstorbenen in die Gemeinschaft der Lebenden reintegrieren. Wie bei allen *rites de passage* sind die Motive der Trennung und der Wiederkehr hier von entscheidender Bedeutung. Der Aussonderung des Leichnams entspricht die Intensivierung der Verbindung zu dem Lebend-Toten, die im Ritual eingeleitet wird. Es ist eine Art ‚Promotion‘ in die Sphäre der ‚höheren Machttträger‘, von denen das Wohl und Wehe der Lebenden in weit stärkerem Maße abhängt als von noch lebenden Gliedern der Gemeinschaft selber. In dieser — man möchte sagen — ‚transzendentalen‘ Einheit kommt die biologische Zusammengehörigkeit der Geschlechter zu ihrer Erfüllung. Nach dem wahren Charakter einer afrikanischen Gemeinschaft fragen, heißt darum, diese — dem an Strukturen haftenden Auge verborgene — Dimension in Geltung zu setzen. Ich möchte dies an zwei Beispielen verdeutlichen, die den Untersuchungen entstammen, die E. R. BRADBURY hinsichtlich der Totenrituale bei den Edo angestellt hat.

Die wichtige Rolle, die die Nachkommenschaft für den afrikanischen Menschen spielt, hängt nicht einfach an den biologisch und soziologisch auszumachenden Faktoren. Es geht nicht nur um die Vergrößerung der Sippe oder um ihren Bestand angesichts zukünftiger Bedrohung ihrer

Existenz (etwa in Form von Epidemie oder kriegerischer Auseinandersetzung). Auch das Sozialprestige, das nach afrikanischer Wertvorstellung dem Kinderreichen zukommt, genügt ebenso wenig wie der dadurch zu quantifizierende Einfluß auf die übrige Gruppe. Auch die polygame Struktur in der Stammesordnung hat in dieser Hinsicht ihre ‚metaphysische‘ Wurzel. Was vordergründig im Biologischen und Sozialen angelegt zu sein scheint, gründet in einem Zusammenhang, der allem anthropologischen Ausweisbaren zu Grunde liegt.

Auf die Frage: „Warum wollt ihr so viele Kinder?“ antwortet der Edo: „Damit sie mich richtig bestatten“¹⁸. Die Finalität der Nachkommenschaft liegt nicht diesseits der Lebensgrenze sondern jenseits. Was es um die Generationen verbindende Zusammengehörigkeit ist, enthüllt sich nicht schon jetzt, sondern ‚danach‘. Auf dem Höhepunkt des Leichentanzes wird von demjenigen, der die Rolle des verstorbenen Vaters im Kult der Edo spielt, der folgende Gesang angestimmt:

„Das war's, was ich suchte,
wenn ich herumliefe und mich nach einem Kinde sehnte.

Das war's, was ich suchte,
wenn ich um ein Kind bangte.

Das war's, was ich suchte,
wenn ich mein Geld gab für ein Kind.

Das war's, was ich suchte,
wenn ich meine Kleider verkaufte für ein Kind.

Das war's, was ich suchte,
wenn ich rief: ‚Mein Schicksal, reich mir die Hand!‘“¹⁹

‚Mein Schicksal‘ — das ist der Nachfahre, der dafür sorgt, daß dieses Leben nicht im Tode endet. ‚Leben‘ über den Tod hinaus, das bedeutet nach afrikanischem Verständnis nicht individuelle Unsterblichkeit wie im griechisch-platonischen Denken. Es besteht in der Reintegration in einen Organismus, der in solchem das Leben übergreifenden Zusammenhang sein wahres Sein überhaupt erst enthüllt. Alles Funktionale, was sich an den in Erscheinung tretenden Strukturen und Verhaltensweisen der afrikanischen Gemeinschaften erheben läßt, hat diese — nur noch religiös zu begreifende — Tiefe des Seins zur Voraussetzung.

Auch alle anderen Übergangsriten lassen sich nicht schon aus den sozusagen bloß natürlichen Phasen des Lebens des einzelnen erklären. So sehr sie mit Zeugung und Geburt, mit Namensgebung, Initiation oder Hochzeit zu tun haben und damit Entwicklungsstufen in der *vita* des einzelnen markieren, so wenig erschöpfen sie sich in dieser Bedeutung. Auch sie müssen verstanden werden als Integrationsstufen in einen korporativen Zusammenhang, der die im Leben selbst vorgezeichneten Bezüge im Blick auf die ihnen zugrunde liegende Tiefe des verborgenen gemeinsamen Seins transzendiert.

¹⁸ R. E. BRADBURY, *Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual*, in: M. FORTES und G. DIETERLEN (Ed.), *African Systems of Thought* (London 1965) 97/98

¹⁹ a.a.O., 100

SCHLUSS

Wir haben unser Thema begonnen mit einer kurzen Skizze der Forschungslage, wie sie sich unter der bis heute dominierenden Fragestellung der sozial-anthropologischen Analyse im Blick auf die Stammesverbände Afrikas weitgehend behauptet. Vieles von dem, was an offensichtlicher Krise die Gemeinschaften in Afrika in unseren Tagen erschüttert, ist noch nicht in seiner ganzen Tragik verstanden, solange die empirisch erhebbaren Strukturumbrüche im gesellschaftlichen Bereich das alleinige Thema der Analyse bleiben. Zieht man hier sozusagen an einem einzigen Faden, so muß man sich klarmachen, daß man das ganze ‚unterirdische‘ Geflecht dieses nur in der Dimension des ‚Mysteriums‘ zu erfassenden Gemeinschaftsverbundes tangiert. Damit wird aber die unabdingbare Notwendigkeit einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise deutlich, die zur ethno-anthropologischen hinzukommen muß. Der Versuch, die hier auszumachenden und sachgemäß zu erfassenden Phänomene ausschließlich soziologisch ableiten zu wollen, hieße, sich den Zugang dazu zu verschließen. Vielmehr verweisen uns diese Phänomene auf die im Überzeitlichen verwurzelten Zusammenhänge, die sich einer bloß rationalen Analyse entziehen.

Nur so erklärt sich auch die Tatsache, daß sich in der schnellen gesellschaftlichen Veränderung der afrikanischen Gemeinschaft nicht einfach eine Säkularisierung vollzieht. Vielmehr bricht aus diesem tiefen, den urtümlichen Bindungen des afrikanischen Menschen zugrunde liegenden religiösen Flechtwerk etwas auf, was den Zerbruch dieser Gemeinschaften zu überdauern scheint. Es ist das Bewußtsein, daß der afrikanische Mensch in seiner überzeitlich-korporativen Verwurzelung gültigere Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Daseins erfahren hat als in der nur noch oberflächlichen religionslosen Existenzweise; sei es als Individuum oder als Partikel einer sich säkular begründenden Gesellschaft. Die Begleiterscheinungen des gesellschaftlichen Umbruchs Afrikas sind voller Hinweise darauf. Das gilt von der legendenumwobenen Gestalt eines Staatsmannes wie K. Nkrumah, dessen Rollenbewußtsein sich aus diesen ursprünglich religiösen Bindungen seiner Untertanen speiste. Es begegnet uns in den prophetischen Gestalten der Sektengründer, die im neuen Milieu der Großstadt und der industriellen Ballungszentren neue religiöse Bewegungen ins Leben rufen. Es spiegelt sich in den vielfältigen Abwehrhaltungen gegenüber dem westlichen Denken wider. Veränderung von Machtstrukturen und politische Emanzipation sind nur die Spitze eines Eisberges, der in seiner verborgenen Tiefe afrikanischer Religionen sein überzeitlich-korporatives Wurzelwerk hat. Mit Recht muß darum davor gewarnt werden, als ob sich die Krise, durch die Afrika im Blick auf die Moderne geht, im politischen Arrangement erledigen ließe.

Die afrikanischen Gemeinschaften bedürfen wieder einer Orientierung, die die Tiefe ihrer traditionellen Daseinsdeutung nicht unterbietet. Diese Orientierung kann nur eine religiöse sein, die diese Dimension erreicht und zugleich der veränderten Wirklichkeit der afrikanischen Gesellschaft

ten nicht als ‚stummling block‘ im Wege steht. Es bedarf einer Religion, die ursächlich an dem Zustandekommen der neuen afrikanischen Gesellschaft beteiligt war und die deren Fortbestand zu sichern vermag. Hier stehen wir vor der Frage, wie in diesem Kontext christliche Wahrheit zu vermitteln ist.

SUMMARY

The essay underlines the indispensable religious dimension as a presupposition for a comprehensive understanding of the traditional societies in Africa. The emphasis and the results of the social-anthropological as well as the ethno-psychological and sociological approaches to the subject require a religious interpretation in order to avoid being unbalanced and therefore misleading. This does not mean just an additional aspect but refers to the ‚key‘ which opens up the door to a comprehensive understanding of the African traditional communities. Relevant examples for this connection are the lineage-system, the tribal community in its unity as a *corpus mysticum* of living and of dead members, its motivation in terms of mythological traditions in regard to its origin. Also in modern African societies the religious factor cannot be overlooked. It is present even in the ‚quasi-religious‘ phenomena or in ideological substitutions.

The religious dimension has to be stressed when the Christian message is supposed to retain its relevance for the new African societies.

„HEIL FÜR DEN EINZELNEN IN DER GEGENWART“ — AM BEISPIEL AFRO-BRASILIANISCHER NEURELIGIONEN

von Rainer Flasche

Trotz der speziellen Einengung des Themas dieser Skizze, die nur einen Bereich der möglichen Heilserfahrungen des Menschen näher beleuchten will, müssen drei weitere Fragen der näheren Betrachtung unterzogen werden, die es über die eigentliche materiale Darstellung anhand der afro-brasilianischen Religiosität hinaus, zu beantworten gilt. Zuerst einmal geht es darum, den Typus „*Heil für den Einzelnen in der Gegenwart*“ in das gesamte Struktursystem der Heilsvorstellungen einzuordnen; danach müssen wir uns Klarheit darüber schaffen, wie die Unheils- und Heilserfahrungen dieses Typs im allgemeinen aussehen, um von daher ihren speziellen Charakter in den afro-brasilianischen Neureligionen zu erkennen; und schließlich sind Überlegungen darüber notwendig, ob es einen Wandel der Unheils- und Heilserfahrungen dieser Gruppen als Folge des intimen Kontaktes mit dem Christentum gibt, wobei speziell das formale Katholisch-Sein der Anhänger dieser Gruppen nicht außer acht gelassen werden darf.

Da es sich bei unserer Untersuchung um eine religions-historische und -systematische Darstellung dieses religiösen Erlebniskomplexes handelt, müssen wir versuchen, die Heilsvorstellungen ausschließlich von Menschen her zu beschreiben und zu charakterisieren, von dem Menschen her nämlich, der aus den Unheilserfahrungen, die er macht, seine Heilserfahrungen und -vorstellungen ableitet und entwickelt, in und mit ihnen lebt. Dieser Ansatz liefert uns die beiden ersten Unterscheidungsmerkmale. Heil vom Menschen her bestimmt ist: entweder

- a) individuelles Heil, Heil für den Einzelnen, oder
- b) soziales Heil, Heil für die Gruppe. Für unsere Untersuchung kann natürlich nur die erste typologische Bestimmung von weiterer Bedeutung sein.

Aus der Seinsweise des Menschen als zeitlich und räumlich begrenztes Wesen ergeben sich die weiteren Unterscheidungsmerkmale für die Typen der Heilsvorstellungen, und zwar aus der Zeitprojektion und der Raumprojektion.

Heil als zeitgebundenes Geschehen ist erfahrbar entweder

- a) in der Gegenwart und der gegenwärtigen Zukunft, oder
- b) in ferner Zukunft. Letztere kann weiterhin
 - b1) berechenbar,
 - b2) unbestimmbar sein, oder
 - b3) mit dem Ende aller Zeit zusammenfallen.

In unserem Zusammenhang kann uns nur der zuerst genannte Komplex interessieren.

Der Raum schließlich, wohin das Heil projiziert wird bzw. wo es geschieht, kann

a) der ständige Aufenthaltsort,
 a1) der situationsgebundene Aufenthaltsort,
 b) ein bekannter Ort, oder
 c) ein unbekannter Ort, jeweils in der c1) Nähe oder c2) Ferne bis hin zum „himmlischen Zion“, sein. Die Raumprojektion ist für uns nur insofern von Interesse, als „*Heil für den Einzelnen in der Gegenwart*“ ein Geschehen hier und jetzt ist, sich also am ständigen oder situationsgebundenen Aufenthaltsort des betreffenden Menschen vollzieht.

Jede Erfahrung oder Vorstellung von Heil, die wir in der historischen Vielfalt der Religionen antreffen, läßt sich als eine bestimmte Kombination dieser Unterscheidungsmerkmale verstehen. Innerhalb einer jeden Religion sind alle Kombinationen möglich, ohne daß sie zum Tragen kommen müssen. Meist ist es so, daß in einer Religion ein oder zwei dieser Kombinationstypen in den Heilsvorstellungen und -erfahrungen dominieren, historisch aufeinander folgen oder aber sich wechselweise ablösen. Wie es scheint, herrschen sogar gewisse Mechanismen in der Abfolge der einzelnen Typen vor.

Die bisherige Systematisierung der Heilsvorstellungen anhand ihrer Kombinationselemente zeigt uns die enge Zusammengehörigkeit aller Typen. Diese formalen Kriterien werden inhaltlich durch das Verhalten des Menschen seinem Unheil und Heil gegenüber gefüllt und sind so lebendige Religion. Wenn wir die Heilsvorstellungen einer religiösen Gruppe untersuchen wollen, müssen wir also danach fragen, was diese Menschen als Unheil und wie sie es erfahren, wie sich ihre Unheilserfahrung in ihrer Heilserfahrung spiegelt, wie sie sich dem, was für sie Heil oder Unheil ist, gegenüber verhalten.

Dabei ist davon auszugehen, daß die Unheilserfahrung für den Menschen die Primärerfahrung ist, er also nur von seiner Erfahrung des Unheils her das Heil beschreiben, fixieren und anvisieren kann. Erst wenn er erfahren hat, was z. B. Unglück, Krankheit, Gottesferne sind, kann er erfassen, wie die Erfahrung des Glücks, der Gesundheit, der Gottesnähe davon unterschieden sind, und was sie für ihn bedeuten. Das Unheil als reale Erfahrung definiert also das Heil. So unterschiedlich wie die Unheilserfahrung sein kann, ist die Bestimmung von Heil. Die Theorie vom Unheil und die Theorie vom Heil bilden demnach immer eine Einheit. Wenn man diesen Sachverhalt in eine Gleichung faßt, kann man sagen: Unheil ist eine Variable, Heil ist eine Funktion von dieser Variablen. In diesem Abhängigkeitsverhältnis entscheiden sich das Verhalten des Menschen gegenüber Unheil und Heil und seine Theorie davon. In ihm scheiden sich Aktivität und Passivität gegenüber dem Unheil bzw. auf das Heil hin.

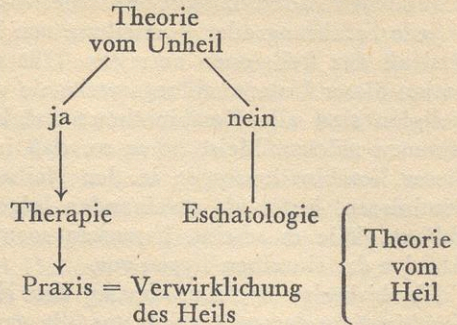
Dieses Verhalten des Menschen läßt sich für alle Typen der Heilsvorstellungen wiederum schematisch darstellen:

Das Unheil als reale Erfahrung fordert Denk- und Handlungsmechanismen des Menschen:

Warum ist das Unheil unheil? woher kommt dieses Unheil? wie kann das Unheil wieder heil werden?

Schematisch läßt sich das so darstellen:

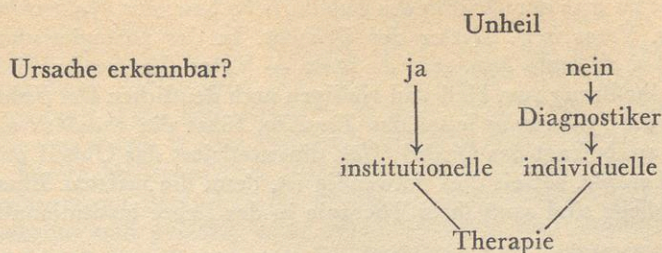
ist es jetzt aufhebbar?



Das Spektrum der persönlichen Unheilserfahrungen dieses Typs reicht demgemäß von „Pech im Spiel“, Unglück in der Liebe, Armut, Erfolglosigkeit in jedweder Beziehung über Krankheiten, Besessenheit bis hin zu Siechtum und Tod.

Die entscheidende Frage für die Therapie ist dabei die nach der Erkennbarkeit der Ursache. Ist die Ursache ohne weiteres klar, so hält die Theorie eine „institutionelle“ (im Sinne von allgemeiner) Therapie bereit, über deren Anwendung jeder in diesen Vorstellungen lebende Mensch informiert ist. Im anderen Fall aber muß die Ursache von einem Spezialisten, dem Diagnostiker, der sehr häufig auch der Heiler ist und über einen Mehrwert an Heil verfügt, ergründet werden, um zu einer erfolgversprechenden Therapie zu gelangen.

Auch dies läßt sich schematisch wie folgt darstellen:



Dieser Typ des „*Heils in der Gegenwart für den Einzelnen*“ ist also von Aktivität bestimmt, die auf Aufhebung des Unheils und, damit verbunden, auf sichtbaren Erfolg zielt, und in diesem Sinne eine Selbstverwirklichung des Heils einschließt.

Das bisher theoretisch Ausgeführte sei nun anhand der afro-brasilianischen Religionen verdeutlicht. Wie stellt sich dieser Typ (aaa), „*Heil für den Einzelnen*“ an diesem Ort in dieser Zeit als lebendige Religion dar? Weiter sei das Augenmerk darauf gerichtet, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den drei Typen afro-brasilianischer Religiosität, Candomblé, Makumba und Umbanda, im Bereich der individuellen Heilsvorstellungen bestehen.

Zentraler Mittelpunkt des Gemeindelebens und mit gewisser Einschränkung auch des kultischen Geschehens ist bei allen drei Gruppen das Heilen. Heil vollzieht sich für sie vor allem in praktischer Lebenshilfe: Im Heilen von Krankheiten psychischer und physischer Art, im Heilmachen der verschiedensten Lebensbezüge zu Mitmenschen und Umwelt und schließlich in der Vermehrung persönlichen Heils bis hin zu einer größeren Anteilhabe am Heiligen.

1. HEILSVORSTELLUNGEN IM CANDOMBLÉ

Beim Candomblé handelt es sich um die Ausdrucksformen religiöser Erfahrung der Afrikaner aus dem westafrikanisch-sudanesischen Kulturkreis. Wir haben es hier mit der ausgeprägtesten Form afrikanischer Religiosität auf brasilianischem Boden zu tun, die ihre Eigenständigkeit sowohl im individuellen Bereich als auch — unter dem Mantel vulgärkatholischer Kulturformen — als Gemeinschaft erhalten hat¹.

Die zentrale Gestalt des Heiligen ist *Olorun*, dem kein spezieller Kult erwiesen wird. Mit ihm kann der Mensch nur durch Mittlerfiguren — den *Orishas* — verkehren. Diese haben durch *Olorun* Anteil am Heiligen und personifizieren bestimmte Funktionen des Heils. Wir können sie deshalb Funktionsgestalten des Heils — oder auch des Heiligen — nennen. Sie bilden den Mittelpunkt des kultischen Geschehens, das vor allem Heilsgeschehen ist. Sie ergreifen dabei Besitz von Medien, *cavalhos*

¹ FLASCHE, *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien*, Marburg 1973, 127ff.

— Pferde — genannt. Einem *Orischa* ist das *Terreiro* — die Kultstätte — geweiht. Meist ist dies der *Orischa* des *Babalorisha* bzw. der *Iyalorisha*, der Kultleiter, Vater bzw. Mutter der *Orischas*. In der portugiesischen Bezeichnung *pai de santo* bzw. *mãe de santo* — Vater, Mutter des Heiligen — wird ihr Bezug zum Heil und Heiligen noch deutlicher. Der *Babalorisha* oder die *Iyalorisha* leitet das *Terreiro*, führt die *cavalhos* ein und leitet sie an, befragt das Orakel (*Ifa*), diagnostiziert das Unheil und erstellt die Therapie, soweit dies notwendig ist, denn die meisten Situationen des Unheils sind samt ihrer Therapie in der Lehre institutionalisiert.

Betrachten wir zuerst die institutionelle Praxis des Heilens: Jedes regelmäßig gehaltene Candomblé läuft nach etwa dem gleichen Schema ab, das kurz skizziert sein soll: Nachdem die Gemeinde sich im vorderen Teil des meist rechteckigen *Terreiro* versammelt hat — der hintere Teil mit dem Zentralpfosten in der Mitte dient ausschließlich dem kultischen Geschehen — beginnt die Zeremonie mit dem Verbrennen aromatischer Kräuter und dem Verdunsten wohlriechender Essenzen. Dann gibt der *Babalorisha* nach wenigen Einleitungsworten dem Orchester, den *filhas* und *filhos de santo*, das Zeichen zu beginnen. Zu immer rascher werdenden Rhythmen tanzen die Medien im umgekehrten Uhrzeigersinn um den *poste central*, begleitet von Wechselgesängen der anderen Kultteilnehmer und der Gemeinde. Ihr Tanz und ihre Gebärden werden immer ekstatischer und schließlich geraten sie nacheinander in Trance. Erst jetzt wird ihnen die ihrem persönlichen *Orischa* zugeordnete Kleidung samt dessen Hoheitszeichen angelegt. Nun sind sie nicht mehr Maria oder Pedro Soundso, sondern Omolu, Ogun, Nana Buruku, Schango usw., jeweils der *Orischa*, dem sie kraft ihrer Initiation zugehörig sind². Auf diesem Höhepunkt des Candomblé wird nicht nur heiliges Geschehen gespielt, sondern hier und jetzt ereignet sich das Heilige, geschieht Heil. Jetzt treten die Gläubigen an die präsenten *Orischas* heran, um von ihnen Hilfe zu erlangen, um Heil zu erfahren, vor allem um „*passes*“ zu empfangen. Die Medien bestreichen sie mit den Handflächen, machen wegwerfende Bewegungen, schnalzen mit den Fingern beider Hände und stoßen Zischlaute aus, so als ob sie etwas verscheuchen wollten. Häufig hauchen sie die Rat- und Hilfesuchenden an, unterhalten sich flüsternd mit ihnen und geben ihnen Verhaltensmaßregeln mit auf den Weg, die meist aus den stammelnden Worten der *Orischas* vom *Babalorisha* oder einem der Helfer (*Ogan* genannt) verdolmetscht werden müssen. Man trägt kranke Kinder zu ihnen, an denen sie ebenfalls die „*Passes*“ vollziehen, d.h. sie werfen z.B. die Kinder in die Luft, blasen ihnen Leib und Ohren an, streichen mit magnetischen Heilgebärden über die kranken Glieder und vollziehen andere sympathetische und apotropäische Gesten. Der Trancezustand der Medien hält bis zur totalen Erschöpfung an. Unter Orchestermusik und Gesängen geht das Candomblé zu Ende³. Sind die

² S. z. B. BASTIDE, *Le Candomblé de Bahia*, Paris-Haag 1958, 55ff.

³ S. z. B. FÜLLING, *Synkretistische Kulte afrikanischen Ursprungs in brasilianischen Großstädten*, in: EMZ 1957, 138ff.

Orischas wieder aus der Mitte der Gemeinde „verschwunden“, so schließt sich häufig ein gemeinsames Mahl aus den am Vorabend geopfert Tieren und von der *Iyabassê* sakral zubereiteten Speien an. Im Anschluß daran werden von der *Iyamora* gesammelte und zubereitete Medizinen und vom *Babalarischa* oder der *Iyalorischa* verfertigte und geweihte Amulette sowie heil-wirkende Arrangements verteilt. Letztere bestehen aus den je und je dem zuständigen *Orischa* zugeordneten Materialien.

Dieses Heilsgeschehen bezieht sich ausschließlich auf solche Unheilserfahrungen, deren Ursache sowohl dem Einzelnen als auch der Gemeinde bekannt und geläufig sind, deren Therapie also institutionell festliegt und in die jeweils bekannte Zuständigkeit eines bestimmten *Orischa* fällt. Jeder *Orischa* ist für einen bestimmten Bereich der menschlichen Unheilserfahrung zuständig: An der Spitze dieses Funktionssystems steht *Obatala*⁴, der die Trance und das Inkorporieren aller anderen *Orischas* ermöglicht, sowie den Menschen die visionären und diagnostischen Kräfte verleiht. *Jemanjá*⁵ ist zuständig für alles, was mit Wasser in Zusammenhang steht, sie ist darüber hinaus die Glücksbringerin per se, ist zuständig für Fruchtbarkeit, Kindersegen und alle weiblichen Belange wie etwa Schönheit, Anziehungskraft und für die Fragen der Liebe. Fast ebenso populär wie *Yemanjá* ist *Schango*⁶, der für materiellen Besitz und Erfolg aber auch für das Wetter verantwortlich ist, was beides seinen ambivalenten Charakter erklärt. Der Probleme verheirateter Frauen nimmt sich *Oschun* an, die auch in enger Beziehung zum Kindbett steht. Die Reihe der Funktionsgestalten und ihrer Zuständigkeitsbereiche ließe sich beliebig fortsetzen. Hier seien abschließend nur noch einige genannt: *Ogun* als Beschützer der Handwerker und der Wege, zuständig auch für den Wettkampf, das Wiederfinden verlorener Dinge und das Spurenfinden bei Verbrechen; der pockennarbige *Omolu* wird bei allen Krankheiten bemüht; zu ihrer Diagnose zieht man häufig noch *Oschossi* hinzu sowie *Osanhin*, dessen Funktionsbereich die Medizinen sind; *Iroko* und *Oko* entscheiden über das persönliche Geschick des Einzelnen, *Egun* ist für den Tod und die Toten verantwortlich; und *Olokun* schließlich hat schöpferische Qualitäten und ist für die schönen Künste zuständig⁷.

Die *Orischas* sind selbstverständlich auch in Situationen des Unheils zuständig, deren Ursache nicht bekannt ist, nur muß in diesem Fall vor der Therapie eine spezielle und individuelle Diagnose erstellt werden, um den Verursacher zu erkennen. Dies kann einmal während des Gottesdienstes, zum anderen auch in Privataudienz beim Kultleiter geschehen. Eine Möglichkeit, die Ursache des Unheils während des Gottesdienstes zu diagnostizieren, ist das Ausräuchern und Ausschnüffeln. Ein Medium bestreicht und beriecht den „Klienten“ und fragt ihn, während vor ihm

⁴ S. VERGER, *Notes sur le culte des orisa et vodun a Bahia*, Dakar 1957, 497—500.

⁵ S. ebd. 501f.; CARNEIRO, *Candomblés de Bahia*, Bahia¹ 1940, 45—57.

⁶ S. VERGER, a.a.O., 312ff.

⁷ S. zu den „Funktionsgestalten“ FLASCHE, a.a.O., 134ff. und die dort angegebene Literatur.

besondere Kräuter abgebrannt werden. So wird festgestellt, ob ein *Trabalho* (Arbeit) oder *Despacho* (böser Zauber) gegen ihn vorliegt, ob er aus eigenem Verschulden in den Einflußbereich widriger Mächte geraten ist, oder ob die Ursache eine „natürliche“ ist.

Die andere verbreitetere Art, die Ursache des Unheils festzustellen, gebührt dem *Babalorisha* bzw. der *Iyalorisha*. Sie setzen nämlich die Tradition des *Babalao* fort, des *Ifa*-Priesters der Yoruba⁸. Sie werfen auf dem *Ifa*-Brett oder über einem auf den Boden des *Terreiro* gezeichneten Diagramm eines *Orisha*, das mit Kerzen und symbolträchtigen Gegenständen umgeben wird, die 16 benannten Figuren des *Opêlê* und lesen daraus die Antwort *Obatalas* oder eines anderen *Orisha*. Häufig richten sie danach noch Fragen an eines der *cavalhos* und verkünden dann Verursacher, Ursache und Therapie in diesem Fall.

Eine weitere Möglichkeit, der Unheilsursache auf die Spur zu kommen, sind die „*consultas*“, die der Kultleiter in einem speziellen Konsultationsraum abhält. Zu diesen regelmäßigen Sitzungen bekommt der Gläubige auf Voranmeldung einen Termin. Während der Sitzung versucht der *Babalorisha* in einem Gespräch, mit Hilfe des *Ifa*-Orakels und seiner visionären Kräfte das Unheil zu lokalisieren und seine Ursache zu eruieren, um dann den Heilungsprozeß einzuleiten, wozu er Spezialmedizinen, Amulette und Spezialarrangements wirksamer Gegenstände bereitet.

Im Gegensatz zur Diagnose unbekannten Unheils, die im Kult durch den Kultleiter oder die Medien erstellt wird, ist für den „Mehrwert“ an Heil allein der *Babalorisha* oder die *Iyalorisha* zuständig. Der Klient trägt in Privataudienz sein Anliegen vor, und der Kultleiter versucht mit Hilfe des *Ifa*-Orakels, seines theoretischen Wissens und aufgrund seiner visionären Kräfte, das richtige Verhalten, die angebrachten Opfer und religiösen Übungen sowie die notwendigen heilwirkenden Arrangements zu ergründen. Durch apotropäische Mittel soll dabei der Mißerfolg ausgeschlossen, durch sympathetische der Heilerfolg möglich werden. In diesen Fällen geht es meist um Liebesglück, Erfolg im Privatleben und Beruf, aber auch Erfolg im Sport oder Glück in der Lotterie.

2. HEILSVORSTELLUNGEN BEI MAKUMBA

Die Ausdrucksformen religiöser Erfahrung der Makumba sind von individueller Religiosität geprägt. Sie ist nicht, wie uns die Umbanda-Polemik einzureden sucht, die schwarze Magie Brasiliens oder wie manche Autoren meinen, eine Verfallerscheinung afrikanischer Religionen, sondern ein eigenständiger Typ afro-brasilianischer Religiosität, in dem vor allem die den Einzelnen betreffenden Traditionen der Bantu-Religionen fortleben⁹.

⁸ S. ELLIS, *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave-Coast of West-Africa*, London 1894, 93ff.

⁹ S. FLASCHE, a.a.O., 157ff.

In der Makumba herrscht ein ausgesprochenes Führerprinzip. Mittelpunkt der Gruppen ist der *Makumbeiro*. Um ihn versammelt sich die nach allen Seiten hin offene Gemeinde, die sich also aus ständigen Mitgliedern und Gelegenheitsklienten zusammensetzt. Der *Makumbeiro* hat die Aufgabe, das Unheil zu ergründen und die Heilung bzw. das Heil herbeizuführen. Er ist der Typus des religiösen Heilers par excellence. Theorie und Praxis der Gemeinschaft sind von der persönlichen Mächtigkeit des Kultleiters, von seinem theoretischen und praktischen Wissen abhängig. Er weiß sich in einer Traditionskette von Heilern, deren Geister in seiner Makumba gegenwärtig werden, sei es in ihm oder in Medien. Jede Makumba hat ihren „spiritus familiaris“, neben dem sich vor allem die Geister berühmter Ahnen oder ganze Ahnenkollektive inkorporieren. Ihnen allen aber gebietet der *Makumbeiro*. Seine Kultbezeichnung ist übrigens *Embanda* oder *Mubanda*, was sprachlich deutlich macht, daß er die afrikanische Medizinmann-Tradition fortsetzt¹⁰.

Der gesamte Kult rankt sich um die im Heiler personifizierte therapeutische Funktion der Makumba. Die Unheilserfahrungen sind rein persönlicher Art: Krankheit und widrige Lebensumstände aller Art, darüber hinaus alle im persönlichen Bereich angelegten Situationen, die einen Mehrwert an Heil fordern. Diagnose und Therapie werden entweder vor der versammelten Gemeinde oder in Privataudienz, während der die Makumba weitergeht, vollzogen.

Eine Makumba beginnt mit Instrumentalmusik und Gesängen. Nach der Anrufung des „spiritus familiaris“ und weiterer Hilfsgeister steigert sich der *Embanda* — häufig unter Zuhilfenahme stimulierender Mittel — in Trance oder Ekstase. Jetzt ergreift sein persönlicher Schutzgeist Besitz von ihm, mit dessen Macht er den anderen Schutzgeistern zu gebieten vermag. In diesem Augenblick treten die Rat- und Hilfesuchenden an ihn heran — bzw. zu ihm ein, falls er sich zurückgezogen hat — und er vollzieht an ihnen mit sympathetischen und apotropäischen Gebärden sein Heilhandeln. Dann werden Medizinen, Amulette und wirkungsvolle Arrangements verteilt. Ist die Heilbehandlung beendet, weicht die Spannung sehr schnell. Der *Embanda* wird wieder er selbst, die Makumba geht mit einigen Dankesgesängen und einer Art Segen zu Ende.

Neben Krankheiten psychischer und physischer Art spielen vor allem Liebesfragen eine große Rolle im Heilhandeln des *Embanda*. Er besitzt auch die Macht, Heil zu vermehren oder aber zu mindern. Selbst im Sport bedient man sich seiner heilenden Mächtigkeit. So ist es durchaus etwas natürliches, wenn vor dem Anpfiff eines Fußballspieles ein *Makumbeiro* in der Kabine seine Zeremonien vollzieht.

So ist es z. B. auch üblich, daß man die Straßenseite wechselt, falls auf dem Gehsteig Arrangements aufgebaut sind; und häufig ziehen sogar die Leute aus, vor deren Haus solche Mittel aufgebaut wurden. Denn niemand weiß, ob er nicht durch böse Geister Schaden nimmt und ob er rechtzeitig ein Mittel dagegen findet. Diese Haltung geht darauf zurück,

¹⁰ S. z. B. ROSENFELD, *Makumba*, in: *Stadtenjahrbuch* 3, 125f.

daß z. B. nicht allein der physische Vorgang — der durchaus bekannt ist — als Ursache einer Krankheit erkannt wird, sondern widrige Geister als deren eigentliche Verursacher gelten. Wesen also aus dem übermenschlichen Bereich, deren sich bestimmte Menschen, die besonderen Anteil am Heiligen haben, kraft ihres Wissens und ihrer besonderen Mächtigkeit einerseits erwehren können, die sie aber andererseits auch zu bestimmtem Handeln veranlassen und mit deren Hilfe sie Heil verwirklichen können.

In der Makumba geht es also immer um das Heil hier und jetzt für den Einzelnen, der beim *Embanda* Rat und Hilfe sucht und findet. Der *Embanda* sucht mit seinem schערischen und technischen Wissen, ausgestattet mit persönlicher und dinglicher Macht, dieses Heil für das Individuum zu verwirklichen, sei es in Form von Heilung oder Steigerung der Teilhabe am Heil. Freilich ist diese religiöse Form der Heilsverwirklichung in ganz besonderem Maße der Schalatanerie und anderen Mißbräuchen ausgesetzt, sie ist jedoch in den Gebieten Brasiliens, wo heute noch das Bantu-Element unter der Negerbevölkerung dominiert, eine durchaus ernst zu nehmende religiöse Praxis. In ihren Heilsvorstellungen bietet sie ihren Anhängern jedwede Hilfe bei der Lebensbewältigung, um im Hier und Jetzt das individuelle Heil zu verwirklichen.

3. HEILSVORSTELLUNGEN BEI UMBANDA

Besonders durch das Eindringen von Weißen, aber auch unter candombléistischem Einfluß und dem spiritistischer und katholischer Vorstellungen haben sich viele *Tendas* der Makumba innerhalb der letzten 30 Jahre zu einer völlig neuen Ausdrucksform religiöser Erfahrung gewandelt: zu *Umbanda*¹¹.

Die Umbanda versucht innerhalb ihres von der katholischen Kirche genommenen Referenzsystems in erster Linie Heilsvorstellungen für die Gruppe zu verwirklichen, während sie im individuellen Bereich eher caritative Initiativen ergreift. Darüber hinaus aber hält sie aus ihrem Makumba-Erbe auch noch individuelles Heil für ihre Gläubigen bereit. Einerseits versteht sie sich als die neue — und zugleich uralte — Einheitsreligion der Menschheit¹², unter deren Mantel sich alle Menschen vereinen sollen, andererseits bietet sie ihren Mitgliedern akute Lebenshilfe an. Uns sollen hier nur die Heilsvorstellungen Umbandas interessieren, die den Einzelnen im Hier und Jetzt meinen.

Mit Hilfe der guten Geister, den *Orishas*, dem Licht Umbandas, wie man auch sagt, kann man den bösen, den *Eschus*, begegnen und sie überwinden. Sie schützen ebenso im Umgang mit den ambivalenten Totengeistern, den *Eguns*. Diese guten Geister füllen den Raum zwischen *Olorun*, dem monotheistisch gedachten Schöpfergott, und der menschlichen Welt. Sie, die Herrscher des Lichts, werden in 7 *linhas* gegliedert, die wiederum in 7 *phalanges* zerfallen. Hat ein Mensch in dieser Welt seine

¹¹ S. FLASCHE, a.a.O., 176ff.

¹² FISCHER, *Erfüllte Sehnsucht*, in: EMZ 22, 116ff.

Vollendung erlangt, so findet er als geistige Wesenheit Eingang in eine dieser Gruppen¹³. Diese Geistwesen sind es zugleich, die in Umbanda Heil geschehen lassen, denn sie haben — ihres spiritualen Charakters zufolge — teil an der Heiligkeit Gottes, der das All durchwaltet und in ihnen dem Menschen den geistigen Umgang mit sich ermöglicht. Als Folge dieses Umgangs geschieht im Gottesdienst der Umbanda das Heil.

Die Unheilserfahrungen sind wiederum dieselben wie in den schon behandelten Gruppen: Krankheiten, Siechtum, widrige persönliche Umstände etc. Die Verursacher allen Übels sind die bösen Geister, deren Identität und Wirken man entweder anhand der Krankheitssymptome oder aber durch Orakel, z. B. den *Jogo da Alobaça* (das Zwiebelspiel) oder den *Jogo do Ifá*, das man als die Kunst des Heiligen Geistes versteht, diagnostiziert. Die Diagnose nehmen die Priester (*Alufa*, *Babalorischá*) oder die Medien vor, in denen sich nur gute Geistwesen, die *Guias*, inkarnieren, die man als persönliche Schutzgeister versteht.

Die aus der Diagnose folgende Therapie besteht aus dem Austreiben der bösen Geister und dem Verabreichen verschiedener Medizinen. Erstes geschieht in der *Gira*, einem sich zur Ekstase steigernden Tanz, die den Mittelpunkt des Umbanda-Gottesdienstes bildet. Wenn die *Guias* Besitz von den Medien ergriffen haben, gehen die Gläubigen zu ihnen und empfangen die „*Passes*“, die Austreibungen. Die Medien bestreichen sie mit den Handflächen, blasen sie an, machen wegwerfende Bewegungen und befehlen den Patienten Gebärden und Gesten, die diese sofort vollziehen. Auf diese Weise werden sie von den bösen Geistern befreit. Daneben sind noch besondere Reinigungszeremonien (*descarga*) ausgebildet worden. Um drohendes Unheil abzuwenden, kennt die Umbanda einen besonderen Körperverschlusßritus (*Fechamento do Corpo*), der an einem sogenannten großen Freitag einmal im Jahr vollzogen wird, um die betreffende Person gegen sichtbare und unsichtbare Fluida und Aggressionen zu schützen, um es unmöglich zu machen, daß böse Geister den Körper als „Wohnung“ nehmen¹⁴.

Den Mehrwert an Heil versucht der Einzelne vor allem durch Opfer an die für ihn oder sein Anliegen zuständigen *Orishas* oder die betreffende *linha* zu erreichen. Die mit einem Opfer verbundenen Wünsche kann er jederzeit vorbringen, besondere Wirksamkeit aber versprechen die Feiertage der jeweiligen *Orishas*. Am bekanntesten aus diesem Bereich sind wohl die Prozessionen zu Ehren *Yemanjas* in der Neujahrsnacht in Rio.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Wenn wir zusammenfassend die Unheilserfahrung in allen drei Gruppen betrachten, läßt sich eine fast völlige Übereinstimmung feststellen. Das Unheil wird im persönlichen Bereich erfahren, in Krankheiten phy-

¹³ S. z. B. TEXEIRA, *Oxossi*, Rio de Janeiro o. J., 35; BASTIDE, *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris 1960, 448/9.

¹⁴ S. dazu z. B. WEINGÄRTNER, *Umbanda*, Erlangen 1969; FISCHER, *Zur Liturgie des Umbanda-Kultes*, Leiden 1970.

sischer und psychischer Art, in persönlichem Mißerfolg, Unwohlfühlen, Verlust benötigter oder erstrebter Dinge und im „Pech“, wie wir sagen würden. Ebenso ist die daraus erwachsende Theorie vom Unheil in allen drei Gruppen gleich. Das Unheil beruht auf widrigen Umständen, die auf den Menschen eindringen, die der Mensch sich selbst zugezogen hat, oder die durch die Mächtigkeit eines Dritten über ihn gekommen sind. Verursacher des Unheils sind immer Wesenheiten, die zwischen dem menschlichen und göttlichen Bereich angesiedelt sind. Sie können den Menschen wahllos in widrige Umstände versetzen, er kann sich durch Verfehlungen ihr Übelwollen zuziehen, oder sie können sich ihm gegenüber durch besondere Machenschaften von dritter Seite negativ verhalten. Da der Mensch nicht nur die Ursache des Heils, sondern auch die Verursacher kennt oder durch spezielle Diagnostik erkennen kann, folgt aus dieser Erkenntnis die Therapie als Theorie vom Heil. Das Heil vollzieht sich vor allem im Heilen, das mit Hilfe des Heiligen geschieht, in heiligem Raum und heiliger Zeit, dann nämlich, wenn die Funktionsgestalten des Heiligen im Kult anwesend sind. Die Gruppenzeremonien der afro-brasilianischen Religionen dienen deshalb in erster Linie dem Sich-Versichern dieser Funktionsgestalten. So ist das Heilsgeschehen eingeschlossen in das Heil der Welt, in den Umgang mit dem Heiligen, der von durch besondere Mächtigkeit ausgezeichneten Menschen vollzogen wird, die teil haben an der Seinsform des Heiligen. Der Heilungserfolg wird deshalb auch niemals in Zweifel gezogen, vielmehr hat die Therapie nur insofern versagt, bzw. experimentellen Charakter, als die Diagnose des Unheils falsch sein kann, und sich deshalb das Heil nicht einstellt. Darüber hinaus aber weiß man sich immer abhängig vom Wohl- oder Übelwollen der Funktionsgestalten des Heiligen. Sie sind es letztlich, die das Heilsgeschehen wirklich werden lassen. Durch sie ist das Unheil für den Einzelnen hier und jetzt aufhebbar.

Candomblé, Makumba und Umbanda verwirklichen auf diese Weise persönliches Heil für die Gläubigen in der Gegenwart.

Während die Anhänger des Candomblé und der Makumba weiterhin der katholischen Kirche ohne Einschränkung angehören und sich durchaus als gute Christen fühlen, dringt Umbanda heute darauf, als eigenständige, neue Religion anerkannt zu werden. Dennoch gehört auch der größte Teil ihrer Gemeinden nominell noch der katholischen Kirche an. Die Tatsache, daß diese Menschen in zwei verschiedenen religiösen Gemeinschaften beheimatet sind, braucht uns keineswegs zu verwundern. Denn es ist kein Wandel der Unheils- und Heilserfahrungen durch den Kontakt mit dem Christentum im individuellen Bereich eingetreten. Vielmehr sind die Heilsvorstellungen für den Einzelnen in diesen afro-brasilianischen Religionen und im Vulgärkatholizismus iberischer Prägung gleich, so daß es ohne eine Diskrepanz zu einem In- und Nebeneinander dieser Vorstellungen kommen konnte. Denn persönliches Heil als Heilung und Aufhebung des Unheils erfährt der katholische Brasilianer, und nicht nur er, im Umgang mit den Heiligen. Auch die katholischen Heiligen überbrücken den Raum zwischen Gott und Mensch, der gleichsam als

Interraum gedacht ist. In diesem Raum erfüllen sie spezielle Funktionen und sind so nichts anderes als Funktionsgestalten des Heiligen. Dies läßt sich leicht am Heiligenkult, der die brasilianische Volksfrömmigkeit ausmacht, nachweisen.

Die Zahl der in Brasilien verehrten Heiligen geht ins Unermeßliche. In einem kleinen Ort, Cruz das Almas, z. B. wird allein Maria in 13 verschiedenen Gestalten verehrt¹⁵. Auch gibt es immer noch Menschen, die ohne nach Dogma und Heiligsprechung zu fragen, zu Heiligen erklärt und vom Volk als solche um Hilfe nachgesucht werden. Die Heiligen sind ganz material und personal gedacht. Das geht so weit, daß man Christus und den Heiligen Geist nicht innerhalb der Trinität denkt, sondern als besondere Heilige verehrt¹⁶. Mit allen Heiligen pflegt man direkten und intimen Umgang, je es herrscht sogar der Glaube, der Heilige sei z. B. am Wallfahrtsort persönlich und lebendig zugegen. In jeder Unheilssituation wendet man sich an den dafür zuständigen Heiligen, den man durch Wallfahrten, Opfer, Versprechungen und Gelübde zum Heilen zu bewegen sucht. In einigen Gegenden sind darüber hinaus noch Tänze um den Altar besonders wirksamer Heiliger, aber auch spezielle Opferhandlungen, wie etwa der erste Haarschnitt bei Kindern im Kirchenraum, üblich¹⁷. Das Besprechen von Mensch und Tier im Namen der Heiligen wird durchaus praktiziert.

Besonders geweihte Gegenstände, aber auch Steinchen aus Kirchenmauern und Kerzenreste dienen als Amulette und Talismane. In den Kirchen zeugen eine Unzahl von Motivtafeln vom Heilhandeln der Heiligen. In den Zeitungen findet man seitenlange Rubriken religiöser Mitteilungen, wie etwa folgende: „Den Heiligen Antonio, Sebastiao und dem heiligen Mönch Bernardo sagt auf Knien Dank für den erhaltenen Gnadenbeweis — Maria Helena“¹⁸.

Jeder Mensch hat seinen persönlichen Heiligen, individuelles Heil wird durch den Individual-Heiligen dokumentiert. Um größeren Anteil am Heiligen zu erlangen, schließen sich die Gläubigen darüber hinaus zu besonderen Wallfahrts- und Heiligenbruderschaften zusammen. Immer sucht man direkten und intimen Umgang mit dem Heiligen in seinen Funktionsgestalten. Jeder Lebensbereich hat seinen zuständigen Heiligen.

St. Amaro ist z. B. zuständig für das Heilen von Wunden. Um seiner sicher zu sein, erwirbt man Anteil an seiner Macht in Form von Bändern, die in seiner Kapelle gelagert, geweiht und verkauft werden, und die sich der Gläubige um die Gelenke bindet; St. Antonio muß verlorene Dinge herbeischaffen, Peter und Paul heilen die Wundrose, und so ließe sich die Reihe der Spezialfunktionen beliebig fortsetzen.

Der brasilianische Volkskatholizismus ist also von ausgesprochen funktionaler Religiosität gekennzeichnet, deren Strukturen allein kultisch be-

¹⁵ S. PIERSON, *Cruz das Almas: A Brazilian Village*, Washington 1951, 147ff.

¹⁶ S. WILLEMS, *Acculturative Aspects of the Feast of the Holy Ghost in Brazil*, in: *Americ. Anthropologist* 51, 400—408.

¹⁷ S. KIRCHGÄSSNER, *Im katholischen Kontinent*, Frankfurt 1963, 126ff.

¹⁸ ARNAU, *Der verdromte Urwald*, Frankfurt 1956, 266.

stimmt sind, getragen von dem Versuch eines ständigen und unmittelbaren Kontaktes mit dem Heiligen. Das religiöse Denken und Handeln ist auf die Bewältigung des Lebens hier und jetzt gerichtet. Der Umgang mit den Heiligen dient dieser Lebensbewältigung. Unheil beruht auf einem gestörten Verhältnis zum Heiligen, das im direkten Umgang mit den Funktionsgestalten aufhebbar ist, wobei sympathetische und apotropäische Gesten, Mittel und Verhaltensweisen im Vordergrund stehen.

Deshalb konnten die afrikanischen Funktionsgestalten des Heiligen, die *Orishas* und *Guias*, den katholischen Heiligen identisch werden. So werden aufgrund ihrer Funktionen oder ihrer Stellung in der Hierarchie des Heiligen beispielsweise *Yemanjá* mit der Gottesmutter Maria, *Obatala* mit Jesus Christus oder St. Babara und *Olorun* mit Gott-Vater, *Ifa* mit dem Heiligen Geist, *Schango* mit St. Hieronymus, *Ogun* mit St. Georg usw. identisch gedacht.

Ein Wandel der hier behandelten Heilsvorstellungen durch den Kontakt mit dem Christentum trat also nicht ein, da sowohl in den afrikanischen Religionen als auch im Vulgärkatholizismus die Unheilserfahrungen des Einzelnen und die daraus folgende Theorie vom Unheil und vom Heil gleich gedacht sind: Heil läßt sich für den *Einzelnen in der Gegenwart* durch den intimen Umgang mit dem Heiligen verwirklichen.

SUMMARY

This outline analysis only one field of the human experiences of salvation: Individual salvation in the presence. This structure of salvation is demonstrated by some afro-brazilian religions: *Candomblé*, *Macumba* and *Umbanda*. Startingpoint of the research is the cognition that Religionswissenschaft has to go out from men in their environment and from their experiences. In this way the author shows that salvation and the idea of it is a deviriate of experiences and ideas of disaster, and that the theories of salvation are dependent on the theories of disaster. Thus the structure of individual disaster in presence shows in its theory two main lines: an individual and an institutional way of healing or saving, which are found by diagnosing the disaster. In that point the three afro-brazilian religious groups differ, and it is possible to typify them: Candomblé as the priest-type, Makumba as the healer-type, and Umbanda as the „church“-type.

IGNAZ KÜGLERS S. J. ELOGIUM FÜR KILIAN STUMPF S. J.
(1720) *

von Gert Naundorf

[Elogium, lateinischer Text]

Atque huc unice Patris Kiliani intentio tota dirigebatur, cum ad fabrilia usque servitia in gentili aula sese demitteret, ut veri Numinis cultus per universum imperium exaltaretur. Huc inter manuum opera dure mancipatus, irretorto semper⁷⁹ mentis oculo respexit, ut dispersis quaquaversum Christi ministris, connivente Rege et⁸⁰ provinciarum praesidibus, libertas esset fidei propagandae. Sudabat ille quidem ad ustrinae focum perdius quandoque et pernox, simul tamen calentiore⁸¹ intus ardebat⁸² caritatis igne, qua se pro Dei gloria et animarum salute, non solum ad ferendum aestus continuique laboris⁸³ pondus animabat, sed ad vitae usque et sanguinis profusionem devovebat. Hunc ejus animum loquuntur complura⁸⁴ in sacris annotatis incensa⁸⁵ martyrii desideria et purissimae intentionis formulae, quas actionibus suis praefigebat. Hoc legere erat in ipso viri vultu, quoties cunque⁸⁶ pro curando Missionis bono malove⁸⁷ avertendo vel consultabat vel opus aliquod aggrediebatur. Idem⁸⁸ zelus effecerat, ut⁸⁹ inter gravissimos etiam⁹⁰ labores, oblata⁹¹ occasione, neophytis per sese assistere sacraque ministrare non raro contenderet. In conversatione autem cum gentilibus solerter⁹² inspergeret, quae ad veri Dei vitaeque aeternae agnitionem inquirendaque salutis media suaviter poterant invitare. Quo et illud pertinet⁹³, quod plures e primis aulae ministris, summis imperii magistratibus, satrapis, regulisque, sive Pekini residentes, sive foris in provinciarum regimine⁹⁴ distentos, humili et officiosa humanitate amicos reddiderit et conservarit, non tam sibi, quam sanctae religioni

* Fortsetzung von ZMR 59 (1975), 269—285.

⁷⁹ semper fehlt LR, LP.

⁸⁰ ac LR, LP.

⁸¹ ardentiore LR, LP.

⁸² calebat LR, LP.

⁸³ laborisque continui LR, LP.

⁸⁴ complura fehlt LR, LP.

⁸⁵ inflammata LR, LP.

⁸⁶ cunque fehlt LR, LP.

⁸⁷ aut malo LR, LP.

⁸⁸ Idem fügen hinzu ipse LR, LP.

⁸⁹ ut fügen hinzu vel LR, LP.

⁹⁰ etiam fehlt LR, LP.

⁹¹ data LR, LP.

⁹² semper LR, LP.

⁹³ spectat LR, LP.

⁹⁴ regimine provinciarum LR, LP.

nostrae caeterisque operariis dispersim per Sinas⁹⁵ eam promoventibus. Neque⁹⁶ defuerunt istorum permulti⁹⁷, qui commendationem Patris Kiliani sibi commissisque⁹⁸ ecclesiis insigniter profuisse tutamentoque⁹⁹ extitisse grato animo contestarentur.

Occupationes hactenus indicatae¹⁰⁰ licet ejusmodi fuerint, ut inter plures alios¹⁰¹ divisae, singulos affatim distinere valeant, non suffecere tamen Patri Kiliano laborum et fatigationum nunquam saturo, quin amplius et amplius sitiret seque aliis gravioribus studiis lubens addiceret, ut Societati, communi matri nostrae dilectissimaeque ejus filiae, Sinensi Missioni¹⁰², sublevandis ancillaretur. Scripturarum intelligo molem, quas Pater per subseciva a reliquis negotiis intervalla (uti erat temporis¹⁰³ aestimator justus atque parcissimus) irrequieto calamo et incredibili prorsus vigiliarum tolerantia collegit ac concinnavit. Locuples ejus¹⁰⁴ rei testis est nostra¹⁰⁵ Romana Curia, cui per singulos annos, ex quo acrior adversariorum vis Societati ac Missioni¹⁰⁶ incubuit, bene magnam omnigenorum¹⁰⁷ scriptorum, et quae ad elucidanda firmandaque acta¹⁰⁸ valent, instrumentorum monumentorumque¹⁰⁹ copiam transmisit. Amplius testimonium dicit Collegium Pekinense, cujus tabularium seu archivum collectaneis suis instruxit atque¹¹⁰ ditavit tanto numero, ut attonitus haereas¹¹¹, qui fieri potuerit, hominem unum, tot inter et tam diversa distractum officia, iis exarandis satis fuisse. Neque scripta illa (prout paulo ante innui¹¹²) unius duntaxat generis aut ejusmodi erant, quae simplici egeant actuario¹¹³, qui plana historia res gestas in commentarios fastosque refert aut excribit, sed plura ex eo ordine, quae utpote in materia rituum magnam¹¹⁴ et sanctorum canonum et theologiae intelligentiam nec minorem in historia non modo ecclesiastica, sed etiam¹¹⁵ profana et gentilitia¹¹⁶ eruditionem requirant.

⁹⁵ Sinam *LP*.

⁹⁶ Nec *LR, LP*.

⁹⁷ complures istorum *LR, LP*.

⁹⁸ et commissis sibi *LR, LP*.

⁹⁹ ac tutamento *LR, LP*.

¹⁰⁰ Indicatae hactenus occupationes *LR, LP*.

¹⁰¹ alios plures *LP*.

¹⁰² Missioni Sinicae *LR, LP*.

¹⁰³ temporis erat *LP*.

¹⁰⁴ hujusce *LR*, hujus *LP*.

¹⁰⁵ nostra *fehlt LP*.

¹⁰⁶ Missioni *fügen hinzu* nostrae *LR, LP*.

¹⁰⁷ grandem omnis generis *LR, LP*.

¹⁰⁸ *fehlt LP*.

¹⁰⁹ monumentorumve *LR*.

¹¹⁰ ac *LR, LP*.

¹¹¹ attonitu haereas] obstupescas *LR, LP*.

¹¹² paulo ante innui] dictum est *LR, LP*.

¹¹³ actuario egeant *LR, LP*.

¹¹⁴ eximiam *LR, LP*.

¹¹⁵ et *LR, LP*.

¹¹⁶ ac gentilica *LR*.

Quid? Quod etiam in jure Societatis nostrae versatissimus extitit, nec minus in eodem asserendo strenuus ac firmus in defendendo. Agnoverunt hoc perspicue cum caeteri superiores, tum potissimum Admodum Reverendus Pater Noster, qui non modo indefessos illius¹¹⁷ conatus pluribus epistolis ubertim commendare probareque dignatus fuit, sed et meritum existimavit¹¹⁸, cui Collegii Pekinensis¹¹⁹ clavum ac supremos postea Visitatoris Sinarum ac¹²⁰ Japoniae fasces per patentes (ut vocamus) nominatim et¹²¹ primario crederet ac conferret. In utroque autem hoc munere, mirum est, quantum pro bono communi egerit tuleritque, cujus studio ita tenebatur, ut et sui et omnis privati affectus penitus oblitus fuisse, jure merito dici possit¹²². Argumento sunt pleraque, quae in actis Sinicis postremorum annorum referuntur, et hic repetere prolixum foret. Addo solum, quod etiam¹²³ inter summos diuturnae aegritudinis dolores, si quando novi discriminis quidpiam vel Societati vel Missioni vel utrique minitari inaudiebat¹²⁴, seipso fortior, majorem corporis viribus resumere animum¹²⁵ visus fuerit¹²⁶, ut cum aliter non posset, vel consiliis juvaret socios ad illud praecavendum aut propulsandum.

Verum quas animo styloque intrepido, ab externis insultibus¹²⁷ tam fortiter tutari ac propugnare allaboravit, non minore efficacia interius adaugere et exornare contendit, conspicuo religiosae vitae et apostolicarum virtutum exemplo, secundum leges et regulas Instituti nostri. Potiora compendio perstringamus.

Paupertatem sincere coluit ut matrem. Hanc probavit in victu frugali et praeparco. A vino abstemius, sola [aqua] frigida levabat sitim, vix in ultima infirmitate persuaderi sibi passus, ut tantillo vino temperaret aquam, quantum hujus affundunt alii, ne merum bibant. Domi vestitu utebatur vili et humilitati religiosae conformi, foris moderato pro regionis aulaeque hujus consuetudine. Pecunias, quae ex superiorum facultate ipsi obvenerunt, cum eadem liberaliter distribuit in pauperes, gentiles juxta ac Christianos, nec non in ecclesias et religiosos operarios complures, quos in provinciis indigere subsidio cognoverat¹²⁸. Utque hic murus Societatis universim firmus consisteret, factus superior prudenter cavit statuitque, si nostrum quibusdam notabilis argenti summa suppeteret, istam collegio alicui applicari, quod illis limitatas exinde eleemosynas pro necessitatibus varie occurrentibus rependeret.

¹¹⁷ ejus *LP*.

¹¹⁸ judicavit *LR, LP*.

¹¹⁹ Pekinensis Collegii *LR, LP*.

¹²⁰ et *LR*.

¹²¹ atque *LR, LP*.

¹²² posset *LP*.

¹²³ etiam *fehlt LP*.

¹²⁴ cognoscebat *LR, LP*.

¹²⁵ animum resumere *LR, LP*.

¹²⁶ fuit *LP*.

¹²⁷ externo insultu *LR, LP*.

¹²⁸ subsidio indigere didicerat *LR, LP*.

Castitatem quanti aestimaverit¹²⁹, vel istud¹³⁰ argumento sit, quod in morbo ad leniendos dolores¹³¹, qui acutissimi verecundas potissimum corporis partes afficiebant etiam in suprema debilitate nunquam admiserit, ut alienae manus medicamenta sibi fomentave¹³² applicarent, sed ipse id officii, ut potuit, cautissime aegro corpusculo adhibuerit¹³³. Unde et illud castae mentis propositum, generosum sane promanavit¹³⁴, quod in sacris adversariis sibi notaverat: Malo mori, quam uti remediis cum periculo foeditatis.

Non minus in ipso fuit exactae studium obedientiae¹³⁵, quam conformiter regulae, sicut erga superiores, ita et erga medicos corporales, utut medendi scientia haud paulo ipsomet inferiores, magna cum humilitate observavit. Ex istorum praescripto et victus rationem studiose¹³⁶ instituit et medicinas sumpsit, quantumvis insipidas parumque proficuas nosset. Pluries quidem superioribus proposuerat, se a medicamentis, quia effectu carentibus, parcendorum sumptuum gratia, omnino abstenturum. Illis tamen aliter judicantibus acquievit seque medicorum scitis obedienter subjecit¹³⁷. Pari ratione spiritualia quoque media ex superiorum nutu unice voluit dependere, quidquid enim pro recuperanda sanitate vel piorum operum vel voti promisit suscepitve, non nisi ex illorum¹³⁸ consilio egit et approbatione. Quid mirum, si hominibus propter Deum tam humiliter subditus, divinae pariter se voluntati plenissime conformavit, hanc precandi formulam frequentans¹³⁹: Domine Jesu, da mihi sanitatem et vires corporis, quibus utar ad gloriam tuam et animarum salutem; si non dederis, sit pariter nomen tuum benedictum. Hinc denique est, quod solemne adeo habuerit¹⁴⁰, in re dubia consilium ab se expetentibus, hanc praecipue gnomen reponere, ut superiorum beneplacito vel cognito vel exquirendo, quam proxime possent, se accomodarent, hoc pacto securissime operaturos.

Triplici huic religiosae vitae fundamento, solidius stabiliendo, spiritum adhibuit orationis, tantopere et omnibus nostris¹⁴¹ et superioribus maxime commendatum. Hunc exercebat frequentibus iisque¹⁴² ignitis ad Deum suspiriis, quibus labores suos non tam interrompebat, quam condiebat. Hunc acuebat tum sedulo examinis¹⁴³ usu, quod cum sancto parente

¹²⁹ amaverit *LP*.

¹³⁰ hoc *LR, LP*.

¹³¹ in morbo *fehlt LR, LP*.

¹³² fomentave sibi *LR, LP*.

¹³³ exhibuerit *LR*.

¹³⁴ castae ... promanavit] generosum castae mentis propositum emanavit *LR, LP*.

¹³⁵ in ipso ... obedientiae] studium exactae in ipso obedientiae fuit *LR, LP*.

¹³⁶ pudiose *LP*.

¹³⁷ acquievit ... subjecit] obedienter se medicorum scitis subjecit *LR, LP*.

¹³⁸ eorum *LP*.

¹³⁹ hanc ... frequentans] hac formula precandi usus *LR, LP*.

¹⁴⁰ Hinc ... habuerit] Hinc solemne etiam habuit *LR, LP*.

¹⁴¹ nostris *fehlt LP*.

¹⁴² et *LP*.

¹⁴³ examinis *fügen hinzu* particularis *LR, LP*.

nostro particulare dicimus¹⁴⁴, tum sollicita ad singulos horae pulsus collectione animi¹⁴⁵ et innovata cum Deo unione. Hunc nutriebat avida piorum librorum¹⁴⁶ volutatione, cui suum religiose tempus dicabat. Praecipue autem oblectabatur asceticis Patris Lessii opusculis, forte ob affecti corporis similitudinem cum magno illo patientiae heroe, itemque vitis sanctorum et beatorum nostrorum, quas legendo relegendoque saepius triverat, ut ad imitationem sese¹⁴⁷ excitaret et genuinum inde Societatis spiritum hauriret.

Et assecutum fuisse¹⁴⁸ persuadere potest, quod facili admodum fraeno¹⁴⁹ edomitos sub rationis iugo appetitus animi¹⁵⁰ contineret. Millies id comprobavit, cum primis inter operas Sinenses, quarum incitiam, morositatem, genium moresque ita¹⁵¹ exoticos, ut verissime¹⁵² Europaeae virtutis cos appellentur, mira longanimitate sustinuit. Deinde in casibus adversis quibuscunque¹⁵³, etsi in gravissimi re momenti, praeter omnem expectationem procellae instar irruerent, semper enim sibi praesens, semper erecto animo, nunquam turbari visus fuit, quin pluribus, quibus circumcingebatur, negotiis rite¹⁵⁴ expediendis¹⁵⁵ idoneus inveniretur.

Ejus humilitatem, jam sparsim memoratam¹⁵⁶, ulterius non medio-criter commendat, quod etiam cum superior esset, quae pro communi causa scripsit sive epistolas sive apologias sive annotationes ad acta et cetera¹⁵⁷, semper aliorum censuris sponte¹⁵⁸ subjecerit, priusquam, quo destinabantur¹⁵⁹, dimitteret. Crisesque tametsi quandoque parum benignas, aequanimiter sustinuerit¹⁶⁰, minime reluctatus, alieno arbitrio¹⁶¹ lituras correctionesque facere, partumve interdum omnino suppressere. Praeterea quando ejus operibus et artefactis cuncta applaudebat aula¹⁶², nemo vidit fastu turgidum, nemo elatum se aliis praeferre. Sed neque ullis aulae favoribus unquam se capi permisit¹⁶³ aut vanitate illius¹⁶⁴ vitii

¹⁴⁴ quod ... dicimus *fehlt LR, LP*.

¹⁴⁵ animae *LR*.

¹⁴⁶ librorum spiritualium *LR, LP*.

¹⁴⁷ se *LP*.

¹⁴⁸ esse *LP*.

¹⁴⁹ freno *LP*.

¹⁵⁰ rationis ... animi] iugo appetitus passionesque *LR, LP*.

¹⁵¹ ita *fehlt LP*.

¹⁵² vere *LR, LP*.

¹⁵³ quibuscunque adversis *LR, LP*.

¹⁵⁴ apte *LR, LP*.

¹⁵⁵ expediendis *fügt hinzu aptus LP*.

¹⁵⁶ commemoratam *LP*.

¹⁵⁷ sive annotatione ... et cetera *fehlt LR, LP*.

¹⁵⁸ sponte *fehlt LP*.

¹⁵⁹ destinatae erant *LR, LP*.

¹⁶⁰ Crisesque ... sustinuerit] eorumque crises aequanimiter sustinuerit, tametsi quandoque parum benignas *LR, LP*.

¹⁶¹ alineo arbitrio *fehlt LR, LP*.

¹⁶² cuncta ... aula] omnis aula applaudebat *LR, LP*.

¹⁶³ se capi permisit] capi *LR, LP*.

¹⁶⁴ aliisve ejus *LR, LP*.

a recti tramite vel minimum deflecti¹⁶⁵. Certe¹⁶⁶ adulationem perosus¹⁶⁷ omnem placere abhorruit cum offendiculo veritatis, germanae contra¹⁶⁸ sinceritatis tenax, elegit displicere, quam istam¹⁶⁹ dimittere.

Praefixam mihi brevitatem transgrederer, si singulas Patris Kiliani¹⁷⁰ persequi virtutes velim. Juvabit cunctas, uno quasi obtutu, simul unitas¹⁷¹ contemplari, quando ultimis vitae¹⁷² annis, ut consummationes istae¹⁷³ redderentur, validis tentationibus, velut alter Jobus aut Tobias, Domino sic disponente¹⁷⁴, probatus fuit. In adversitatum sane igne admodum patuit¹⁷⁵, Patrem Kilianum pro struendo religiosae perfectionis aedificio non lignum, non foenum aut stipulam evanidae hypocrisis vel imbecillae virtutis¹⁷⁶, sed aurum, sed argentum et lapides pretiosos solidissimae fortitudinis ac probatissimae¹⁷⁷ caritatis, nobilem architectum comportasse.

Praemitto tentationes corpori graves, quibus Pater ipse, justo in se rigidior duriorque, non nullam¹⁷⁸ ansam praebuilt. Ex nimia enim contentione animi, in opus semper pro communi bono¹⁷⁹ intenti, omissa quiete et remissione necessaria¹⁸⁰, provocati tandem dolores nephritici¹⁸¹ subnati-que in renibus et vesica calculi, corpus alias extenuatum¹⁸² acerbissime lancinabant. Per aliquot annos istorum furor temporarius fuit et interruptus, postremo triennio quasi continuus et stranguria, dysuria, evomitione, flatibus per exulceratam vesicam vicinosque meatus saevientibus ac quidquid dolorificorum symptomatum id genus morbi comitari solet, nec non vehementissima multoties cephalalgia stipatus. Toto hoc tempore sedendi ferme¹⁸³ impotens, quietem primo (si tamen quietis vocabulum hic locum habere queat¹⁸⁴) non nisi in pedibus quaerere coactus, assiduo propemodum motu aegrum corpus grallis seu verius gemina cruce subnixum, per cubiculum trahebat¹⁸⁵. Tandem etiam pedes defecere anno-

¹⁶⁵ deflecti *fügen hinzu* potuit LR, LP.

¹⁶⁶ Certe *fehlt* LR, LP.

¹⁶⁷ prorsus LP.

¹⁶⁸ contra *fehlt* LR, LP.

¹⁶⁹ illam LR.

¹⁷⁰ Patris Kiliani singulas LR, LP.

¹⁷¹ unitas simul LR, LP.

¹⁷² vitae *fügen hinzu* suae LR, LP.

¹⁷³ illae LR, LP.

¹⁷⁴ sic disponente Domino LR, LP.

¹⁷⁵ In ... patuit] Sane admodum in adversitatum igne luculenter patuit LR; *ebenso ohne* luculenter LP.

¹⁷⁶ vel imbecillae virtutis *fehlt* LR, LP.

¹⁷⁷ fortitudinis ac probatissimae *fehlt* LR, LP.

¹⁷⁸ justo ... non nullam] in se rigidior justoque durior LR, LP.

¹⁷⁹ pro communi bono *fehlt* LR, LP.

¹⁸⁰ omissa ... necessaria *fehlt* LP.

¹⁸¹ nephritici dolores LR, LP.

¹⁸² corpus alias extenuatum] extenuatum corpus LR, LP.

¹⁸³ ferme *fehlt* LR, LP.

¹⁸⁴ quietis ... queat] huic nomini locus esse possit LR, LP.

¹⁸⁵ grallis ... trahebat] per cubiculum trahebat, grallis seu verius gemina cruce subnixum LR, LP.

que ultimo ossa vix pelle haerentia in lecto deponere necesse fuit, cum gravissima tamen horis pene singulis surgendi incommoditate, quam stil-lantis lotii dura sane et oppido dolorosa necessitas imponebat. Adde ido-neorum medicorum defectum; etsi enim Regii ex aula submissi ad aegrum per vices ventitarent, quid tamen ab iis remedii expectes¹⁸⁶, qui speciem ignorant morbi et vixdum nomen intelligunt? Adde aptorum¹⁸⁷ medica-minum penuriam, quae enim¹⁸⁸ ex Europaeis libris praestare noscebantur¹⁸⁹, in promptu non erant, nec facilia comparatu¹⁹⁰. Adde tergi et costa-rum vulnera ex diuturna cubatione, adde alias et senii et loci temporis-que familiares molestias; et integrum in uno corpore nosocomium¹⁹¹ habebis.

Atque in hoc miseriarum theatro constitutus Pater querulam edere vocem notatus est nunquam. Ex meditatione nempe perpetuae crucis Christi, de qua tractantem libellum (Patris Jodoci Andries) continuo usuolvebat, ad tolerantiam non fortem modo et constantem, sed alacrem quoque cum plena sui resignatione identidem se animabat. In summo aestu saevientis cruciatus non nisi ab ingeminatis sexcenties¹⁹² Jesu et Mariae nominibus levamen inquirebat. Aliquoties interseruit: Sanctissima Trinitas, miserere mei et da unicam horulam¹⁹³ quietis, veruntamen tua voluntas fiat. In hunc sensum solus cum solo Deo ac Caelitibus inter suspiria collocutus, dies saepe fallebat integros noctesque humana solatia nec desiderans atque ultro oblata aegre admittens. Ut adeo non admirationi minus quam commiserationi esset gentilibus juxta ac Christianis, quotquot in dolo-rum¹⁹⁴ palaestra cum summa¹⁹⁵ animi aequitate luctantem contuebantur vidimusque ab ipso perfecte adimpleri regulam¹⁹⁶, quae aegrotis commen-dat, non minorem aedificationem¹⁹⁷, quam dum¹⁹⁸ valent corpore, praestare iis quibus cum¹⁹⁹ versantur et agunt, ad majorem Dei gloriam adnitantur²⁰⁰.

Accidit quidem divino favore, ut per vices lapillos aliquot eniteretur, exiguum tamen lenimentum sensit et vix erat a laniena cessatio, quia haerebant loco duriores alii, vel de novo succreverunt, qui illos protruse-rant. Hi interim calculi, dum scabritie et asperitate sua, non sine aspec-

¹⁸⁶ remedii exspectes ab iis *LP*.

¹⁸⁷ aptorum *fehlt LR, LP*.

¹⁸⁸ namque *LR, LP*.

¹⁸⁹ sciuntur *LR, LP*.

¹⁹⁰ in promptu ... comparatu] difficile est hic comparare *LR, LP*.

¹⁹¹ nosodochium *LR, LP*.

¹⁹² sexcenties *fehlt LP*.

¹⁹³ horam *LP*.

¹⁹⁴ dolorum] in miseriarum *LR, LP*.

¹⁹⁵ suprema *LR, LP*.

¹⁹⁶ regulam *fügt hinzu* illam *LP*.

¹⁹⁷ non minorem aedificationem] ut aedificationem non minorem *LP*.

¹⁹⁸ cum *LP*.

¹⁹⁹ cum quibus *LP*.

²⁰⁰ vidimusque ... adnitantur *fehlt LR*.

tantium horrore, ob oculos ponebat diritatem martyrii, quo aegrum divexarunt²⁰¹, solo colore spem firmabant, candidos sibi in retributionis loco calculos respondere.

Neque impar athletae generositas minusve eluxit robur in perferendis²⁰², quae supra dolores corporis ipsum animum haud paulo acerbius feriebant alteramque tentationum classem constituunt. Hujusmodi erant Missionis diuturna calamitas et ex omni parte imminens ruina, quidquid ipse cum suis supremo nisu ad tuendum congereret, desolatio Christicolarum, qui inde a gentilibus et iniquis praefectis familiae suae ac fortunis vim inferri, hinc arctam alias salutis viam sibi arctiorem ac in praesente²⁰³ rerum statu vere impossibilem reddi lamentabantur, perplexitas ministrorum, qui officia caritatis sponte suscepta²⁰⁴ jam in onus ultra humanas vires²⁰⁵ ponderosum conversa quiritabantur, anxii, ne aut hac in debita Sanctae Sedi observantia delinquerent²⁰⁶ aut illac in animarum perniciem cooperarentur. Cum singulis his infirmabatur Pater Kilianus, et omnium ecclesiarum sollicitudine incensus, non cessabat solari²⁰⁷ ac protegere illos, istos dirigere et animare utrosque ad longanimitatem et perseverantiam cohortari.

Interim et Societatis fama in discrimen venit, fraudulentis adversariorum calumniis impetita, quibus ex ipsa²⁰⁸ Patris infirmitate²⁰⁹ vigor addi et animus crescere videbatur, ut et illam unaque Patris existimationem tanto audentius insolentiusque convellerent coram toto orbe²¹⁰. Grave vulnus vel²¹¹ robuste²¹² valenti, nedum lethaliter aegro haec infligere poterant. Verum ille sibi constans, animo non concidit et propriam quidem causam pensi non habens, totam commisit Deo²¹³. Sociorum vero matrisque amantissimae [iura] vindicare sui esse officii ratus, pro veritate et innocentia stetit, fixus eas partes non deserere²¹⁴, dum spiritus suppeteret. Sacrosanctum nihilominus²¹⁵ habuit, omnem sinistram erga adversantes affectum procul seponere, eos in²¹⁶ corde amare et beneficiis quandoque²¹⁷ prosequi, divinam denique²¹⁸ Majestatem ardentem pro iis deprecari²¹⁹.

²⁰¹ ob oculos ... divexarunt] diritatem martyrii, quo aegrum divexarunt, ob oculos ponebant LR, LP.

²⁰² perferendis *fügen hinzu* illis LR, LP.

²⁰³ praesenti LR, LP.

²⁰⁴ officia ... suscepta] suscepta sponte caritatis officia LR, LP.

²⁰⁵ vires humanas LP.

²⁰⁶ debita ... delinquerent] observantia Sanctae Sedi debita offenderent LR, LP.

²⁰⁷ solare LP.

²⁰⁸ ipsa *fehlt* LP.

²⁰⁹ infirmitate Patris LR, LP.

²¹⁰ insolentiusque ... orbe] insolentius coram toto orbe convellerent LR, LP.

²¹¹ vel *fügen hinzu* bene LR, LP.

²¹² robuste *fehlt* LR, LP.

²¹³ Deo commisit LR, LP.

²¹⁴ deferre LP.

²¹⁵ interea LP.

²¹⁶ ex LP.

²¹⁷ beneficiis quandoque] non raro beneficiis LP.

²¹⁸ quoque LP. ²¹⁹ Sacrosanctum ... deprecari *fehlt* LR.

Atque²²⁰ ut brevitatis gratia adversitates caeteras²²¹ silentio volvam, in complementum desiderii, quo totus in holocaustum Creatori suo consumi flagitabat²²², obvenire sibi tandem²²³ et illud sensit, quod in apologis emerito sonipedi vertagoque senescenti accidisse narratur. Offenderat Imperatorem productior Patris morbus, quod serviendo ut ante non esset, nec in palatio villaque regia frequens jam²²⁴ assistere posset. Simul et alia incusatio accessit²²⁵ inimici hominis, per tertium in aures monarchae²²⁶ maligne susurrantis. Inde factum, ut animum erga Patrem immutaret Rex et velut jam sibi inutilem pro mortuo haberet, desistens percontari, quod factitare alias solebat²²⁷, quomodo valeret Kilianus. Neque hic ictus virum fortem dejecit, minime ignarum, mercedem sibi apud altioiorem Dominum repositam esse, cui dudum omnem consecrasset, quam gentili principi addixerat operam. Et nihilo deinceps minus sua per alienas manus servitia, quantum licuit, praestare perrexit, donec verticalis quadrans et mole et opere insignis supraque horizontalem circulum exacte suaviterque volubilis, quos ambos una cum angusto pede et geminis utrinque columnis, ex aere solido pro regiae hujus astrophica specula de novo fabricarat²²⁸, ibidem erigeretur, magno speculae in concinnioiorem formam prolatae ornamento.

Ab hoc opere quod superfuit vitae miserae ac mortalis²²⁹ semestre, ab humanis prorsus se segregans, totum impendit seriae ad mortem praeparationi, qua dissolvi et esse cum Christo vehementer cupiebat, ita tamen, ut sanctorum exemplo non recusaret laborem pro dilecta Sinensi Ecclesia²³⁰ si Domino placeret per infinitam misericordiam suam, vires pristinas sibi restituere, quas in tanta operariorum paucitate curandae Sinarum salutis²³¹ unice dicare volebat. In illum²³² finem semel iterumque totius vitae noxas in sacra exomologesi humiliter relegens, expiavit et quovis octiduo ter quater a quotidianis absolvi erratis, demissa sui accusatione supplicavit²³³, eucharistico epulo singulis dominicis festisque diebus

²²⁰ Denique LR, LP.

²²¹ alias LR, LP.

²²² ardebat LR, LP.

²²³ tandem *fehlt* LR; sibi tandem *fehlt* LP.

²²⁴ jam *fehlt* LR, LP.

²²⁵ accessit incusatio LR, LP.

²²⁶ regias LR, LP.

²²⁷ factitare alias solebat] alias factitare solebat LR; alias factitabat LP.

²²⁸ verticalis ... fabricarat] novus, quem pro regiae hujus astrophica specula ex auricalco fabricarat, verticalis quadrans et mole et opere insignis supraque horizontalem circulum exacte et suaviter volubilis LR, LP.

²²⁹ Ab ... mortalis] Quod ab hoc opere superfuit miserae ac mortalis vitae LR, LP.

²³⁰ dilecta Sinensi Ecclesia] Ecclesia Sinensis LR, LP.

²³¹ in tanta ... salutis] curandae Sinarum salutis in tanta operariorum paucitate LR, LP.

²³² cum LP.

²³³ expetiit LR, LP.

(sicut²³⁴ jam ante, quantum vis aegritudinis permisit, assueverat) intensiore²³⁵ cum fervore accumbens. Gratiam beati obitus et siquid aliud placitum esset divinae Majestati, ut sibi impetrarent, protracto in novem dies cultu, nunc Virgineam Dei Matrem, nunc sanctissimum²³⁶ huius sponsum²³⁷, nunc divos et beatos nostros, speciatim beati titulo recentius²³⁸ insignitum Patrem Joannem Franciscum Regis²³⁹, in vota suppliciter²⁴⁰ vocavit. Lectioni sacrae impensius vacans, cum eam tandem peragere ipsemet²⁴¹ non valeret, intendere praelegente alio rogavit, non aliam tamen audire selegit²⁴², quam familiares sibi de perpetua Christi cruce affectus et magni Hipponensium praesulis exemplo psalmorum hebdomadam, quos ecclesia de poenitentia cognominat.

His aliisque similibus virtutum exercitiis praecludebat ultimae luctae Pater optimus, cum die²⁴³ 12. Julii currentis anni 1720 sub occasum solis, validus terrae motus et Pekinensem urbem²⁴⁴ et circumjectam late regionem horrificè succussit. Hunc in praenuntium vicinae mortis²⁴⁵ accepit aeger ideoque mane proxime insequente sacro muniri viatico²⁴⁶ petiit et obtinuit. Circumacto octiduo eundem aeternitatis cibum iteravit, jam extreme debilis, ut difficulter²⁴⁷ verba moliretur, licet plene²⁴⁸ sibi praesens menteque²⁴⁹ tranquillus et pacatus²⁵⁰ persisteret. Supervenit postridie levis dysenteria cum pectoris inflammatione, quarum vi emeritus pugil intra biduum, postrema ecclesiae unctione, ipsomet petente, rite corroboratus, supremum²⁵¹ agonem subiit consummavitque in adgeniculantium corona sociorum²⁵² decertantique bene precantium, placidissime expirans die 24. Julii paulo post mediam nonam matutinam aetatis suae anno sexagesimo quinto ad finem decurrente. In Societate septimum et quadragesimum nuperrime expleverat et in Missione Sinensi sextum supra vicesi-

²³⁴ sicuti *LR*.

²³⁵ intentione *LP*.

²³⁶ sacratissimum *LP*.

²³⁷ sponsum *fügen hinzu* Josephum *LR, LP*.

²³⁸ recentius beati titulo *LR, LP*.

²³⁹ Regis *fehlt LR, LP*.

²⁴⁰ suppliciter in vota *LR, LP*.

²⁴¹ eam ... ipsemet] eam peragere tandem ipse *LR*; peragere eam tandem ipse *LP*.

²⁴² intendere ... selegit] audire praelegente alio rogavit, non aliam tamen *LR, LP*.

²⁴³ similibus ... die] similibus virtutum exercitiis interpolabat martyrium suum Pater optimus, donec *LR*; virtutum exercitiis similibus interpolabat (*weiter wie LR*) *LP*.

²⁴⁴ urbem Pekinensem *LR, LP*.

²⁴⁵ vicinae mortis] mortis suae *LR, LP*.

²⁴⁶ mane ... viatico] sequente mane sacro mox viatico muniri *LR, LP*.

²⁴⁷ difficulter *fügen hinzu* jam *LR, LP*.

²⁴⁸ plenissime *LR, LP*.

²⁴⁹ et mente *LR, LP*.

²⁵⁰ pacatusque *LR, LP*.

²⁵¹ corroboratus, supremum] instructus, ultimum *LR, LP*.

²⁵² sociorum corona *LR, LP*.

mun, meritis in utraque collectis dives, quorum praemium unaque heroi-
cae laureolam tolerantiae ab aeterno, ut speramus, Remuneratore jam
receptat.

Decessus Patris²⁵³ ubi per civitatem innotuit, ad condolendum et hono-
randum funus non modo Tribunalis Mathematici assessores et contribules,
sed omnis ordinis et dignitatis magistratus confluerunt. Ipsi etiam colai
(quo vocabulo²⁵⁴ primos imperii administros indigitant Sinae) adfuere,
tanti viri iacturae illacrymantes. Non pauci illorum auro exarata defuncti
praeconia in amplis telis sericis more Sinico suspenderunt. Alii expensas
funebres liberali munere sublevare conati sunt. Filius Imperatoris nono-
genitus pro suo in Patrem Kilianum²⁵⁵ studio centum argenti uncias dona-
vit. Demum 13. die Augusti conspicuo apparatu et ad majestatem sanctae
religionis nostrae composito, funus ad sepulturam delatum fuit. Procede-
bant bini longo ordine Christiana communitas, comitabantur magno etiam
numero varii praefecti et palatini²⁵⁶, illi patrem et protectorem, hi ami-
cum et collegam ultimo honore non sine copioso²⁵⁷ fletu prosecuti.

Nos vero Patri optimo, qui apud omnes, externos aequae ac domesticos,
ob egregia merita et communem excellentis scientiae ac consummatae
virtutis existimationem, ingens sui desiderium²⁵⁸ reliquit, brevis epitaphii
loco, hoc²⁵⁹ elogium apponimus: **Plus omnibus laboravit sive agentem
spectes sive patientem***.

[Elogium, Übersetzung]

Und eben darauf war in einzigartiger Weise das ganze Bestreben
Pater Kilians gerichtet, als er sich zum Handwerks-, ja bis zum Sklaven-
dienst am heidnischen Hofe erniedrigte, damit die Verehrung des wahren
Gottes im gesamten Reich erhöht werde. Obwohl durch körperliche Arbeit
stark beansprucht, schaute sein stets vorwärtsgerichtetes Auge darauf, daß
Herrscher und Provinzgouverneure sich willfährig zeigten und den überall
verstreuten Missionaren die Freiheit der Glaubensverkündigung ver-

²⁵³ ejus LR, LP.

²⁵⁴ nomine LP.

²⁵⁵ Kilianum fehlt LR.

²⁵⁶ et palatini fehlt LR, LP.

²⁵⁷ copioso fehlt LR, LP.

²⁵⁸ ob egregia ... desiderium] ingens sui desiderium ob egregia merita et com-
munem excellentis scientiae et consummatae virtutis existimationem LR.

²⁵⁹ isthoc LR, LP.

* Bei der Edition des Textes erschienen folgende leichte Eingriffe gerechtfertigt:
Die Zahl der Kommata wurde verringert, die Großschreibung bei zahlreichen
Worten zugunsten der Kleinschreibung aufgegeben. In einigen Fällen wurden
der besseren Gliederung wegen Punkte gesetzt. Das *Elogium* läßt im Gegensatz
zu den *Laudes* „s“ nach dem Präfix „ex-“ aus, z. B. expectatio statt des üblichen
exspectatio. Die Schreibweise des *Elogiums* wurde beibehalten, aber nicht ange-
merkt. Abkürzungen sind aufgelöst worden.

bliebe. Tagsüber und manchmal auch nachts schwitzte er vor dem Schmelzofen, zugleich jedoch brannte in ihm das noch heißere Feuer tätiger Liebe, durch das er sich zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen nicht nur zum Ertragen der Hitze und der Last der dauernden Arbeit antrieb, sondern sich bis zur Hingabe von Leben und Blut aufopferte. Von solcher Geisteshaltung sprechen in seinen geistlichen Aufzeichnungen die vielen brennenden Wünsche nach dem Martyrium und die Erklärungen reinster Absicht, die er seinen Handlungen voranstellte. Das war schon in den Gesichtszügen dieses Mannes zu lesen, wann immer er einen Rat gab oder eine Aufgabe in Angriff nahm, um das Wohl der Mission zu fördern und Unheil von ihr abzuwenden. Der gleiche Eifer hatte bewirkt, daß er — wenn sich eine Gelegenheit dazu bot — sich bemühte, auch unter schwersten Anstrengungen den Neugetauften persönlich beizustehen und nicht selten ihnen Gottesdienst zu halten. In der Unterhaltung mit den Heiden dagegen streute er geschickt ein, was zur Anerkennung des wahren Gottes, des ewigen Lebens und zur Erforschung der Mittel des Heils anziehend einladen könnte. Dazu gehört auch, daß er sich mehrere von den ersten Ministern des Hofes, höchsten Reichsbeamten, Statthaltern und Fürsten, seien sie in Peking wohnhaft oder draußen mit der Verwaltung der Provinzen befaßt, durch seine bescheidene und zuvorkommende Menschenfreundlichkeit zu Freunden machte und sie als solche nicht nur sich bewahrte, sondern auch unserer heiligen Religion sowie den übrigen Missionaren, die in China verstreut, sie [die Religion] förderten. Und es waren darunter sehr viele, die dankbaren Herzens bezeugten, daß eine Empfehlung durch Pater Kilian ihnen und den anvertrauten Kirchengemeinden hervorragend genützt und zum Schutz gereicht habe.

Wenn die bisher genannten Beschäftigungen auch der Art waren, daß sie, unter mehrere Personen aufgeteilt, jeden einzelnen hinreichend zu beschäftigen vermocht hätten, so genügten sie jedoch nicht dem Pater Kilian, so daß er nach immer mehr düsterte und sich noch weiteren schwierigen Aufgaben zur Verfügung stellte, um beim Aufbau der Gesellschaft, unserer gemeinsamen Mutter, und ihrer teuersten Tochter, der chinesischen Mission, zu dienen. Ich weiß um die Masse der Schriften, welche der Pater in der von den übrigen Beschäftigungen abgefallenen Freizeit (da er ein genauer und sparsamer Nützer der Zeit war) mit rastloser Feder und mit unglaublicher Geduld in durchwachten Nächten gesammelt und verfaßt hat. Ein zuverlässiger Zeuge in der Sache ist unsere römische Kurie^h, welcher er jedes Jahr — seit die Gewalt der Gegner der Gesellschaft und der Mission ungestümer zusetzte — eine große Menge von Schriften aller Art, welche zur Erhellung und Feststellung des Geschehenen dienten, sowie von Beweisstücken und Dokumenten zugesandt hat. Ein noch beredteres Zeugnis legt das Pekinger Kolleg ab, dessen Registratur oder Archiv er mit seinen Sammlungen ausrüstete und in so

^h Kurie ist hier nicht der Vatikan, sondern das Generalatshaus der Jesuiten in Rom.

großer Anzahl bereicherte, daß man sich verwundert fragt, wie es geschehen konnte, daß ein einziger Mensch, von so vielen und so verschiedenen Aufgaben in Anspruch genommen, ausreichte, dies alles zu schreiben. Und jene Schriften sind (wie ich schon kurz zuvor angedeutet habe) nicht von ein und derselben Gattung oder von solcher Art, daß sie nur eines einfachen Schreibers bedurft hätten, der als einfache Geschichte die Taten, Denkwürdigkeiten und Geschehnisse berichtet oder aufzeichnet, sondern vieles war von der Art, die in Sachen der Riten eine große Kenntniss der heiligen Theologie und des Kirchenrechts und eine nicht geringere der Geschichte, und zwar nicht nur der kirchlichen, sondern auch der weltlichen und heidnischen erforderte.

Was bedeutet es, daß er auch im Recht unserer Gesellschaft äußerst bewandert und nicht weniger tüchtig, dieses durchzusetzen, als auch stark war, es zu verteidigen. Dies haben nicht nur seine Kollegen im Oberenam wie auch ganz besonders unser hochwürdigster Pater General deutlich erkannt, der nicht nur seine unermüdlichen Bemühungen durch viele Briefe reichlich lobte und guthieß, sondern der ihn auch für verdient erachtete, daß er ihm den Schlüssel des Pekinger Kollegsⁱ und später die höchste Gewalt eines Visitators von China und Japan^j durch Patente (wie wir sie nennen) namentlich und an erster Stelle anvertraute und übertrug. Es ist erstaunlich, wieviel er in beiden Ämtern für das gemeinsame Wohl geleistet und ertragen hat, dessen Streben derart war, daß man mit vollem Recht sagen kann, er habe seine Person wie auch alle privaten Wünsche völlig vergessen. Als Beweis dient vieles, was in den Berichten aus China^k der letzten Jahre mitgeteilt wird und das zu wiederholen zu weitschweifig wäre. Ich füge nur hinzu, daß er, wenn er irgendwann hörte, eine Gefahr drohe der Gesellschaft, der Mission oder beiden, auch bei den größten Schmerzen einer chronischen Krankheit eine größere Standhaftigkeit aufzubringen schien, als die Kräfte des Körpers, so daß er, wenn er nicht mehr anders konnte, seine Gefährten durch Ratschläge unterstützte, um ihr [der Gefahr] zuvorzukommen oder sie abzuwehren.

In der Tat, wie er sich mühte, sie^l mutigen Herzens und unerschrockener Feder vor Beleidigungen von außen so tapfer zu schützen und für sie zu kämpfen, so mühte er sich nicht minder, sie im Inneren zu mehren und auszurüsten, durch das leuchtende Beispiel eines religiösen Lebens und der apostolischen Tugenden gemäß den Gesetzen und Regeln unseres Instituts. Das Wichtigste wollen wir zusammenfassend umreißen.

Die Armut verehrte er aufrichtig wie eine Mutter. Dies bewies er durch eine einfache und sparsame Lebensweise. Des Weines enthielt er sich ganz, den Durst stillte er nur mit kaltem Wasser. In seiner letzten Krank-

ⁱ STUMPF wurde 1710 Rektor des Pekinger Kollegs.

^j STUMPF versah dieses Amt vom September (?) 1714 bis 8. September 1718; J. DEHERGNE, *Répertoire*, S. 322.

^k Gemeint sind die Schreiben, die im Rahmen des Berichterstattungswesens nach Europa kamen, z. B. die *Litterae annuae*; L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, Sp. 194.

^l Gemeint sind die Gesellschaft Jesu und die Mission.

heit ließ er sich kaum dazu überreden, das Wasser mit nur soviel Wein zu mischen, wie andere davon hinzugießen, um ihn nicht rein zu trinken. Zuhause trug er einfache und der religiösen Demut angemessene Kleidung, draußen solche, die den Gepflogenheiten der Gegend und des Hofes entsprachen. Die Gelder, die ihm [großherzig] mit der Erlaubnis der Oberen gegeben wurden, verteilte er mit der gleichen Bereitschaft an die Armen, Heiden ebenso wie Christen, auch an viele Gemeinden und Missionare, von denen er wußte, daß sie in den Provinzen der Hilfe bedurften. Und damit die Mauer der Gesellschaft hier fest dastehe, sorgte er als Oberer in kluger Weise vor und bestimmte im Falle, daß einigen von uns eine größere Summe Geldes zufiele, diese einem unserer Kollegien weiterzuleiten, weil diesen für die verschiedenen Notwendigkeiten nur beschränkte Almosen zur Verfügung stünden.

Wie sehr er die Keuschheit geschätzt hat, möge vielleicht dieses beweisen, daß er während seiner Krankheit, selbst in der äußersten Schwachheit, zur Linderung der Schmerzen, welche am heftigsten die schamhaften Teile des Körpers befielen, niemals zuließ, daß andere Hände ihm die Heil- und Bähmittel auftrugen, sondern er selbst wandte das Notwendige, so gut er konnte, ganz vorsichtig auf dem schwächlichen Körper an. Daher floß auch jener edelmütige Vorsatz seiner keuschen Gesinnung, den er sich in seinen geistlichen Aufzeichnungen notierte: Ich will lieber sterben, als Heilmittel, die mit der Gefahr der Schändlichkeit verbunden sind, gebrauchen.

Nicht weniger wohnte ihm das Streben nach vollkommenem Gehorsam inne, den er in Übereinstimmung mit der Regel wie gegen seine Oberen so auch gegen die Ärzte, obwohl diese ihm auch auf dem Gebiet der Heilkunst unterlegen waren, mit großer Demut beobachtete. Nach ihrer Vorschrift richtete er sowohl seine ganze Lebensweise sorgfältig ein, als er auch die Medikamente nahm, waren sie auch noch so töricht und zu wenig nütze. Mehrere Male nämlich hatte er seinen Oberen vorgeschlagen, er werde sich der Heilmittel völlig enthalten, da sie der Wirkung entbehrten und um Kosten zu sparen. Da aber jene anderer Meinung waren, fügte er sich und unterwarf sich gehorsam den Anweisungen der Ärzte. In der gleichen Weise wollte er, daß auch die geistlichen Mittel einzig vom Willen der Oberen abhängig wären; was er nämlich, um die Gesundheit wiederzuerlangen, an frommen Werken unternahm oder an Gelübden versprach, tat er nur auf ihren Rat und mit ihrer Genehmigung. War es da verwunderlich, daß er, der den Menschen Gott zuliebe so demütig untertan war, sich dem göttlichen Willen in gleicher Weise völlig fügte, wobei er häufig dieses Gebet benutzte: Herr Jesus, gib mir die Gesundheit und die Körperkräfte, die ich zu deiner Ehre und zum Heil der Seelen gebrauchen will. Gibst du sie mir nicht, so sei dein Name gleichfalls gepriesen. — Daher kam es, daß er, wann immer er im Zweifel um Rat gefragt wurde, es als Ehrensache ansah, vornehmlich dieser Richtschnur zu folgen, [nämlich] sich dem Urteil der Oberen — dem bekannten oder dem zu erfragenden — möglichst eng anzupassen; so würde man am sichersten handeln.

Um dieses dreifache Fundament religiösen Lebens fester zu fügen, pflegte er den Geist des Gebetes, der so sehr den Unseren und am meisten den Oberen anempfohlen ist. Diesen übte er durch häufige und jene gleichen feurigen Seufzer zu Gott, durch die er seine Arbeiten nicht so sehr unterbrach wie würzte. Diesen [Geist] steigerte er bald durch den Gebrauch des Examens, das wir mit unserem heiligen Vater^m „das besondere“ⁿ bezeichnen, bald durch die gesuchte Sammlung des Geistes bei jedem Stundenschlag und durch die Erneuerung der Vereinigung mit Gott. Diesen Geist nährte er durch die begierige Lektüre frommer Bücher, welchen er seine Zeit in Frömmigkeit widmete. Vor allem aber erfreute er sich an den aszetischen Werken des Pater Lessius^o, wohl wegen der Ähnlichkeit der körperlichen Verfassung mit jenem großen Heroen der Geduld. Ebenso war es mit den Lebensbeschreibungen unserer Heiligen und Seligen, welche er durch ständig wiederholtes Lesen stark abnützte, um sich dadurch zur Nachahmung anzuregen und daraus den wahren Geist unserer Gesellschaft zu schöpfen.

Und man kann davon überzeugt sein, daß er es erreichte, die Verlangen des Geistes mit ganz leichtem Zügel gebändigt unter dem Joch der Vernunft zu halten. Tausendfach hat er das bewiesen; vor allem bei den Arbeiten der Chinesen ertrug er mit bewundernswerter Langmut deren Unwissenheit, Mürrischkeit, Veranlagung und Bräuche, die so exotisch waren, daß man sie wirklich einen Prüfstein europäischer Tugenden nennen könnte. Dann in jeder Art von schwierigen Fällen, auch wenn sie in schwerwiegendsten Dingen wider Erwarten wie ein Sturm auf ihn eindrangen, blieb er doch immer seiner Herr, immer aufrechten Sinnes, schien niemals aus der Fassung zu bringen zu sein, so daß er bei allen Geschäften, von denen er in Anspruch genommen wurde, zu ihrer korrekten Erledigung als geeignet befunden wurde.

Seine Demut, auf die schon vereinzelt hingewiesen wurde, läßt darüber hinaus nicht minder vorteilhaft erscheinen, daß er, selbst als Oberer, alles,

^m IGNATIUS VON LOYOLA.

ⁿ Das Partikularexamen, eine aszetische Übung. Sie beinhaltet „... die Selbstprüfung mit Beschränkung auf einen ganz bestimmten einzelnen Gegenstand, sei es ein Fehler oder eine Tugend“. L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon*, Sp. 516/517.

^o LÉONARD LESSIUS (LEYS) S. J. (1554—1623), bedeutender belgischer Theologe, *LThK*, Bd. 1, Sp. 521/522. Unter seinen zahlreichen und weitverbreiteten Schriften finden sich drei aszetischen Inhalts: 1. *De summo bono*, Antwerpen 1616; 2. *De perfectionibus moribusque divinis*, Antwerpen 1620; 3. *Quinquaginta nomina Dei*, posthum Brüssel 1640. Vgl. DE BACKER-SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie des Jésus*, Bd. 4, Brüssel/Paris 1893, Sp. 1740—1748. Alle drei Werke befanden sich nachweislich im Besitz der S. J. in Peking und trugen die alte Signatur der Nan-t'ang, des Hauptsitzes der unter portugiesischem Patronat stehenden Jesuiten. Später wurden sie in der Pe-t'ang-Bibliothek Peking aufgestellt, wo sie noch in jüngster Zeit (1949) vorhanden waren, siehe (H. VERHAEREN), *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang*, 2. Aufl., Paris 1969, S. V, XIV und Sp. 595/596, Nrn 2032, 2033 und 2035. Ausgaben von 1616 (Titel 1), von 1651 (Titel 1 und 2) und von 1643 (Titel 3).

was er für die gemeinsame Sache schrieb, seien es Briefe, seien es Verteidigungsschriften oder Eintragungen in die Akten und dergleichen, immer von sich aus dem Urteil anderer unterbreitete, bevor er es an den Empfänger abschickte. Und Kritik, war sie auch noch so unerquicklich, ertrug er gleichmütig, und er weigerte sich keineswegs, nach dem Urteil anderer Streichungen und und Korrekturen vorzunehmen sowie sein eigenes Produkt bisweilen gänzlich zu unterdrücken. Wenn außerdem der ganze Hof seinen Unternehmungen und Erzeugnissen applaudierte, sah ihn niemand vor Stolz aufgeblasen, sah ihn niemand, sich hochmütig über die anderen stellen. Er ließ sich auch niemals durch irgend eine Gunstbezeugung des Hofes einfangen oder durch Eitelkeit und andere Fehler vom Pfad der Tugend auch nur im geringsten abbringen. In seiner tiefen Abscheu vor jeglicher Schmeichelei schauderte er davor zurück, auf Kosten der Wahrheit zu gefallen, im Gegenteil, er hielt an seiner Aufrichtigkeit fest und wollte lieber mißfallen, als diese aufgeben.

Ich würde die vorgeschriebene Kürze überschreiten, wenn ich die einzelnen Tugenden Pater Kilians durchgehen wollte. Es wird genügen, sie alle, gleichsam auf einen Blick, als Ganzes zu betrachten, als er sich in seinen letzten Lebensjahren — damit sie noch vollendeter würden — nach dem Willen des Herrn durch harte Prüfungen wie ein zweiter Hiob oder Tobias bewährte. Im Feuer der Widrigkeiten offenbarte es sich, daß Pater Kilian zur Errichtung des Gebäudes seiner religiösen Vollkommenheit nicht Holz, nicht Heu und auch nicht die Streu vergänglicher Heuchelei oder schwächlicher Tugend, sondern Gold, Silber und Edelsteine stärkster Tapferkeit und erprobtester Nächstenliebe wie ein guter Architekt zusammengetragen hatte.

Ich schicke die schweren körperlichen Prüfungen voraus, denen der Pater — gegen sich selbst strenger und härter als rechtens — keine Angriffsfläche bot. Infolge der allzugroßen geistigen Anspannung, immer zum Nutzen aller mit seinem Werk beschäftigt, Ruhe und Erholung außer acht lassend, zermürbten ihn schließlich die durch ein Nierenleiden hervorgerufenen Schmerzen und die in Niere und Blase gewachsenen Steine aufs heftigste, zumal der Körper auch sonst schon geschwächt war. Einige Jahre hindurch war die Heftigkeit bloß zeitweilig und unterbrochen, in den letzten drei Jahren aber fast durchgehend durch Harnstauung, Durchfall, Erbrechen und Blähungen, die von der vereiterten Blase und den benachbarten Körperteilen kamen und was an schmerzenden Symptomen diese Art von Krankheit zu begleiten pflegt; dazu war er viele Male von heftigsten Kopfschmerzen gequält. In dieser ganzen Zeit konnte er kaum sitzen; Ruhe (wenn man hier überhaupt das Wort Ruhe gebrauchen kann) konnte er zunächst nur im Stehen finden, und in beinahe ständiger Bewegung schleppte er seinen kranken Körper auf Krücken oder besser auf ein zweifaches Kreuz gestützt durch das Zimmer. Dann aber versagten ihm auch die Füße, und im letzten Jahr, in dem die Knochen kaum noch von der Haut zusammengehalten wurden, wurde es nötig, ihn aufs Lager zu betten, verbunden mit der äußerst lästigen Unbequemlichkeit, fast stündlich aufzustehen, welche die harte und ungemein schmerzliche Not-

wendigkeit, das Wasser tropfenweise abzulassen, ihm auferlegte. Hinzu kam der Mangel an tauglichen Ärzten; wenn auch häufig zu dem Kranken Leibärzte kamen, die, vom Hof geschickt, einander abwechselten: Welche Hilfe kann man von denen erwarten, die nicht das Krankheitsbild kennen und kaum dessen Namen wissen? Dazu kommt der Mangel an geeigneten Medikamenten, von denen man zwar aus europäischen Büchern wußte, die aber nicht vorhanden und nicht leicht zu beschaffen waren. Nimmt man schließlich dazu noch die offenen Wunden am Rücken und an den Rippen, die von seiner Bettlägerigkeit herrührten, und die gewöhnlichen anderen Beschwerden des Alters, des Ortes und der Zeit, so hat man ein ganzes Krankenhaus in einem einzigen Körper.

Inmitten aller dieser Leiden bemerkte man niemals, daß der Pater auch nur ein Wörtchen der Klage äußerte. Aus der Versenkung in das immerwährende Kreuz Christi — las er doch ständig das darüber handelnde Buch (des P. Jodokus Andries)^p — holte er immer wieder den Mut nicht nur zu tapferem und beständigem, sondern auch zum energischen Durchhalten mit voller Aufgabe seiner selbst. Auf dem Gipfel rasender Pein suchte er Linderung nur durch unaufhörliches, vielmaliges Anrufen der Namen Jesu und Mariens. Manchmal rief er zwischendurch: Heiligste Dreifaltigkeit, erbarme dich meiner und gewähre mir ein einziges Stündlein Ruhe; jedoch dein Wille geschehe. — In diesem Sinne sprach er unter Seufzern allein mit Gott und den Heiligen. Oft entbehrte er ganze Tage und auch Nächte menschlichen Trostes, wünschte ihn auch nicht und wenn gar gegeben, ließ er ihn nur unwillig zu. Da er so sehr nicht weniger den Heiden als auch den Christen zur Bewunderung wie zur Bemitleidung gereichte, wenn sie sahen, wie er mit höchstem Gleichmut auf dem Kampffeld der Schmerzen stritt, so sahen wir, wie er selbst in vollkommener Weise die Regel^q erfüllte, welche den Kranken emp-

^p JOSSE (JODOCUS) ANDRIES S. J. (1588—1658), flämischer Volksprediger und asketischer Schriftsteller; *LThK*, Bd. 1, Sp. 521/522. Gemeint ist sein Werk *Perpetua crux Jesu Christi*, Brüssel 1648; DE BACKER-SOMMERVOGEL, Bd. 1, Brüssel/Paris 1890, Sp. 376—379. Das Werk erlebte viele Auflagen in verschiedenen Sprachen. H. VERHAEREN (siehe Anmerkung o) verzeichnet das Werk nicht.

^q Bei der Darstellung von STUMPFs Verhalten während der Krankheit hat KÖGLER stets das *Generale Examen* mit den *Konstitutionen* vor Augen. Das *Primum ac generale examen iis omnibus qui in Societatem Jesu admitti petent proponendum* (*Ex. gen.*) ist eine selbständige Satzung, die aber gleichzeitig als Vorspann zu den *Konstitutionen* (*Const.*) angesehen wird; L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon*, Sp. 517. Beide Schriften wurden von IGNATIUS VON LOYOLA verfaßt. An folgenden Stellen nimmt er Bezug auf die Krankheit. *Const.* p. III, c. 1, n. 17; *Const.* p. VI, c. 4, n. 1 und vor allem *Ex. gen.* c. 4, n. 32. Es heißt dort: „Aegritudinis tempore, non solum observare unusquisque obedientiam magna cum puritate debet erga Superiores spirituales, ut ipsius animam regant; sed cum eadem humilitate erga medicos corporales et infirmarios, ut corpus eius regant; quandoquidem illi plenam ipsius sanitatem spiritualem, hi vero corporalem omnino curant. Praeterea, qui aegrotat, humilitatem et patientiam suam prae se ferendo, non minorem aedificationem, dum morbo laborat, iis qui ipsum invisent, et cum eo versabuntur et agent, quam dum valebat corpore, ad maiorem Dei gloriam praestare curet.“

fiehlt, sie möchten sich nicht weniger als in gesunden Tagen Mühe geben, denen, mit denen sie sprechen und zu tun haben, zur Erbauung zu gereichen zur größeren Ehre Gottes.

Es geschah jedoch durch Gottes Gnade, daß er zuweilen einige Steine herausbrachte, doch nur geringe Linderung spürte, und es trat kaum eine Pause in der Zerfleischung ein, da andere härtere [Steine] zurückblieben oder von neuem die nachwuchsen, welche jene herausgestoßen hatten. Diese führten durch ihre Rauheit und Unebenheit — nicht ohne Entsetzen derer, die dabei waren — die Härte des Martyriums vor Augen, mit dem sie den Kranken quälten; allein durch ihre Farbe stärkten sie die Hoffnung, daß ihnen auch am Orte der Vergeltung weiße [Steine] entsprechen würden^r.

Und nicht ungleich dem edlen Mut eines Wettkämpfers und nicht weniger leuchtet die Stärke im Ertragen dessen, was neben körperlichen Schmerzen den Geist nicht weniger hart mitnimmt und eine andere Art von Prüfungen darstellt. Derart waren die täglichen Unglücksfälle in der Mission und der ihr von allen Seiten drohende Untergang, was immer er und die Seinigen auch unter größter Anstrengung zu ihrem Schutze beitrugen, [derart] die Niedergeschlagenheit der Christen, die sich beklagten, daß seitdem von Heiden und übelgesinnten Präfecten ihren Familien und ihrem Besitz Gewalt angetan würde und so ihr ohnehin schon schmaler Pfad des Heils noch härter und in der gegenwärtigen Lage nahezu unmöglich gemacht würde, [derart auch] die Ratlosigkeit der Missionare, die wehklagten, daß das Werk der Liebe, das sie freiwillig übernommen, zu einer schon menschliche Kräfte übersteigenden Last geworden und daß sie besorgt seien, daß sie in dem dem Heiligen Stuhl gebührenden Gehorsam fehlten oder dadurch zum Untergang der Seelen mitwirkten. Mit jeder dieser Gruppen litt Pater Kilian und von der „Sorge um alle Gemeinden“^s erfüllt, hörte er nicht auf, jene zu trösten und zu schützen, diesen Weisungen zu geben, beide zu ermutigen und zur Langmut und zum Aushalten zu ermahnen.

Inzwischen geriet auch der gute Ruf der Gesellschaft in Zweifel, durch betrügerische Verleumdungen der Gegner veranlaßt, denen durch die Krankheit des Paters die Kraft sich zu mehren und der Mut zu wachsen schien, so daß sie zugleich mit ihr die Ehre des Paters in aller Welt um so kühner und unverschämter niederrissen. Diese konnten eine schwere Wunde schon einem kerngesunden, um so mehr einem tödlich Kranken beibringen. Jener jedoch blieb unverändert, ließ den Mut nicht sinken und da er auf seine eigene Sache nicht bedacht zu sein brauchte, überließ er alles Gott. Weil er es jedoch für seine Amtspflicht hielt, die Rechte der Seinigen und der geliebten Mutter [der Gesellschaft Jesu] zu schützen, stand er für Wahrheit und Unschuld ein, entschlossen, jene Seite nicht

^r Anspielung auf das Wahlverfahren, bei dem weiße und schwarze Steine oder Kugeln als Zeichen der Zustimmung beziehungsweise Ablehnung abgegeben werden.

^s 2. Kor. 11,28. Die ganze Passage spielt auf den Ritenstreit an.

zu verlassen, solange ihm die Geisteskraft reichte. Trotzdem hielt er es für eine hochheilige Pflicht, jegliches Gefühl der Abneigung gegen seine Gegner weit von sich zu weisen, diese im Herzen zu lieben und zuweilen Wohltaten zu spenden und schließlich innig für sie bei der göttlichen Majestät zu bitten.

Die übrigen Widrigkeiten möchte ich, damit mein Bericht nicht allzu lang wird, stillschweigend übergehen. In Erfüllung seines brennenden Wunsches, ganz als Vollopfer für seinen Schöpfer verzehrt zu werden, fühlte er schließlich, daß ihm das widerfuhr, was in den Fabeln vom ausgedienten Pferd oder dem alternden Jagdhund erzählt wird. Den Kaiser hatte seine sich hinziehende Krankheit geärgert, da er nicht wie früher zu Diensten sein und im Kaiserpalast oder im Landsitz nicht anwesend sein konnte. Zur gleichen Zeit kam die Anklage eines üblen Mannes, der in boshafter Weise durch einen Dritten dem Kaiser in die Ohren raunte. So geschah es, daß der Herrscher seine Haltung zum Pater änderte und den ihm Unnützen schon als einen Toten betrachtete, indem er nicht länger davon sprach, wie er früher zu tun pflegte, wie wertvoll ihm Kilian sei.^t Dieser Schlag warf den starken Mann keineswegs nieder, da er wohl wußte, daß sein Lohn bei einem höheren Herrn hinterlegt sei, dem er bislang alle jene Mühen geweiht hatte, die er dem heidnischen Fürsten angedeihen ließ. Nichtsdestoweniger fuhr er fort, seine Dienste durch fremde Hände, soweit wie möglich, anzubieten^u, bis der Vertikalquadrant — ausgezeichnet durch Größe und Machart und exakt und leicht über einen Horizontalkreis drehbar — aufgestellt war zur großen Zierde der in passender Form erweiterten Sternwarte. Beide [Quadrant und Horizontalkreis] hatte er mit einem schmalen Ständer [für den Quadranten] und mit einem doppelten Säulenpaar [für den Horizontalkreis] aus solidem Erz für die Warte des Hofes neu angefertigt^v.

^t Eine nähere Untersuchung über den Zeitpunkt und die Umstände der Entfremdung zwischen STUMPF und dem Kaiser wäre lohnend, würde aber den Rahmen dieser Edition sprengen. Nach obiger Aussage hat sie wohl sehr spät stattgefunden, nämlich als STUMPF so krank war, daß er keine Dienstleistungen mehr für den Hof erbringen konnte. Für den späten Zeitpunkt spricht auch, daß KÖGLERS Position durch STUMPF schon gefestigt gewesen sein muß. Vgl. Teil 1 dieser Arbeit, ZMR 59 (1975), S. 271.

^u Die nun folgende Instrumentenbeschreibung wurde zum besseren Verständnis in der deutschen Fassung leicht paraphrasiert.

^v Das hier beschriebene astronomische Instrument ist als der „Quadrant altazimut“ der Pekinger Sternwarte bekannt. Dieser soll nach J. NEEDHAM (s. u.) zwischen 1713 und 1715 aufgestellt worden sein. KÖGLER spricht jedoch im weiteren Verlauf des *Elogiums* von einem halben Jahr, das STUMPF noch zu leben hatte, nachdem der Quadrant fertig geworden war. Da STUMPF am 24. Juli 1720 starb, dürften die Arbeiten am Instrument nicht vor der Jahreswende 1719/1720 abgeschlossen gewesen sein. STUMPF soll bei seiner Herstellung einige alte chinesische Instrumente aus der Yüan- und Ming-Zeit eingeschmolzen haben, weswegen noch zwanzig Jahre später beim Kaiser Klage geführt wird. L. S. FU, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations* (1644—1820), Bd. 1, Tucson 1966, S. 172; L. PFISTER, *Notices*, Bd. 2, S. 645. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Ein-

Die danach noch verbleibenden sechs Monate seines elenden, sterblichen Lebens widmete er — von menschlichen Angelegenheiten sich völlig absondernd — der ernstesten Vorbereitung auf den Tod, durch den er heftig danach trachtete, aufgelöst und mit Christus vereint zu sein, doch so, daß er dem Beispiel der Heiligen folgend, die Arbeit für die geliebte chinesische Kirche nicht zurückwies, sollte es dem Herrn gefallen, ihm in seiner unermesslichen Barmherzigkeit jene früheren Kräfte zurückzugeben, die er angesichts der so geringen Zahl von Arbeitern einzig und allein für das Heil der Chinesen einzusetzen bereit war. Indem er zu diesem Zwecke [Vorbereitung des Todes] in der heiligen Beichte die Verfehlungen seines ganzen Lebens ein für allemal in Demut wiederholte, sühnte er diese und bat dann, drei- bis viermal in der Woche nach geschehener Anklage von den täglichen Fehlern gelöst zu werden, wobei er an Sonn- und Feiertagen (wie er es schon vorher gewohnt war, soweit es die Krankheit erlaubte) am eucharistischen Gastmahl mit noch brennenderem Eifer teilnahm. Die Gnade eines seligen Todes, oder wenn etwas anderes der göttlichen Majestät angenehm wäre, zu erlangen, rief er in einer Novene bald die Jungfrau und Gottesmutter, bald ihren heiligsten Gemahl, bald die Heiligen und Seligen unseres Ordens, besonders den jüngst mit dem Titel eines Seligen geschmückten Pater Johannes Franziskus Regis^w flehentlich zu Hilfe. Da er mehr Zeit der geistlichen Lesung widmete, sich selbst aber nicht mehr helfen konnte, bat er, zuhören zu dürfen, wie ein anderer ihm vorlas. Doch wollte er nichts anderes hören, als die vertrauten Anmutungen über das immerwährende Kreuz Christi und nach dem Beispiel des großen Bischofs von Hippo^x den Wochenpsalter, den die Kirche „von der Buße“ nennt^y.

Durch die Übung dieser und ähnlicher Tugenden bereitete sich der vorzügliche Pater auf seinen letzten Kampf vor, seit am 12. Juli dieses Jahres 1720 bei Sonnenuntergang ein gewaltiges Erdbeben die Stadt Peking und das weitere Umland furchtbar erschütterte. Dieses deutete der Kranke als den Vorboten des nahen Todes. Daher verlangte er am folgenden

ordnung siehe J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Bd. 3, Cambridge 1959, S. 380, Anm. a und S. 452. — Das Instrument diente dazu, den Längen- und Höhengrad eines Sterns festzustellen. Der Quadrant wurde an einer vertikal drehbaren, im Mittelpunkt des Azimutalkreises befindlichen Achse in Richtung des Sterns gedreht. Seine Unterkante zeigte dann die Länge auf der Gradeinteilung des Kreises an. Anschließend wurde ein Visierstab, welcher im Mittelpunkt des Quadranten drehbar ist, auf den Stern gerichtet und anhand seiner auf der Gradeinteilung des Quadranten die Höhe gemessen. Eine anschauliche Aufnahme des Instruments findet sich bei J. B. EAMES, *The English in China*, Nachdruck, London/ New York 1974, Abbildung gegenüber S. 94.

^w JEAN FRANÇOIS RÉGIS S. J. (1597—1640), Volksmissionar, in Südfrankreich tätig gewesen, 1716 selig-, 1737 heiliggesprochen. *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 6, Rom 1965, Sp. 1002—1007.

^x Der Hl. Augustinus.

^y Die Bußpsalmen; Augustinus ließ den Text seinem Sterbelager gegenüber anbringen, *LThK*, Bd. 2, Sp. 823.

Morgen nach der heiligen Wegzehrung und erhielt sie. Nachdem wieder acht Tage vergangen waren, empfing er noch einmal die Speise der Ewigkeit, jetzt schon äußerst hinfällig, so daß er nur mit Mühe die Worte hervorbrachte. Immerhin war er bei vollem Bewußtsein, in ruhiger Gemütsverfassung und ganz in Frieden. Tags darauf stellte sich noch eine leichte Dysenterie mit Lungenentzündung ein, durch deren Einwirkung der verdiente Streiter innerhalb von zwei Tagen — nachdem er durch die selbst erbetene letzte Ölung der Kirche ordnungsgemäß gestärkt war — den letzten Kampf antrat, und er beendete ihn umgeben von seinen Gefährten, die für den mit dem Tode Ringenden auf den Knien beteten. Er verschied ganz friedlich am 24. Juli kurz nach halb neun vormittags in seinem 65. Lebensjahr, das sich bereits dem Ende zuneigte. In der Gesellschaft hatte er erst kürzlich das 47. und in der Chinamission das 26. Jahr vollendet^z, und zwar reich an Verdiensten, die er in dieser wie jener erworben hatte und für die er den Lohn zusammen mit der [himmlichen] Krone für seine heroische Standhaftigkeit, wie wir hoffen, vom ewigen Vergelter schon empfangen hat.

Sobald das Hinscheiden des Paters in der Stadt bekannt wurde, drängten sich nicht nur die Beisitzer und Mitarbeiter im Mathematischen Amt^{aa}, sondern auch Beamte aller Ränge und Würden herbei, um ihr Beileid auszudrücken und das Begräbnis zu ehren. Selbst die Colai (mit welchem Wort die Chinesen ihre höchsten Beamten zu bezeichnen pflegen)^{ab} erschienen und beklagten den Verlust des großen Mannes. Nicht wenige von ihnen hatten nach chinesischer Sitte Stoffbahnen mit goldgemalten Lobsprüchen auf den Verstorbenen aufgehängt. Andere suchten die Beerdigungskosten durch ein großzügiges Geschenk zu unterstützen. Der neunte Sohn des Kaisers^{ac} schenkte wegen seiner Zuneigung zu Pater Kilian hundert Unzen Silbers. Schließlich, am 13. August, bewegte sich der Leichenzug, mit ins Auge fallender Ausstattung und zur Würde unserer heiligen Religion zusammengestellt, zum Begräbnisplatz. Es schritt voran zu zweit in einer langen Reihe die christliche Gemeinde. Es schlossen sich zur Be-

^z STUMPF trat am 17. Juli 1673 zu Mainz in die S. J. ein. — Am 15. Juli 1694 kam er in Macao an und erreichte Peking im Laufe des Jahres 1695. J. DEHERGNE, *Répertoire*, S. 262.

^{aa} Gebräuchlich ist heute die Bezeichnung Kaiserliches Astronomisches Amt. Zu Geschichte und Funktion vgl. J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Bd. 3, Cambridge 1959, S. 190f. und passim.

^{ab} Die vier höchsten Beamten der Kaiserlichen Staatskanzlei (Nei-ko) wurden in cumulo als die Ko-lao bezeichnet. Die Jesuiten schrieben sie Colao, Plural latinisiert Colai. W. F. MAYERS, *The Chinese Government*, Nachdruck, Taipei 1966, S. 13/14.

^{ac} YIN-T'ANG, 1683—1726, unterhielt Beziehungen zu den Jesuiten, insbesondere war er ein Gönner des P. JOAO MOURAO (1681—1726); J. DEHERGNE, *Répertoire*, S. 183, Nr. 577. Er bediente sich auch der lateinischen Umschrift des Chinesischen, um seinem Sohn im Streit um die Nachfolge des Kaisers HSÜAN-YEH (K'ang-hsi) geheime Nachrichten zu übermitteln. A. W. HUMMEL, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Nachdruck, Taipei 1964, S. 927—929.

gleitung auch eine große Zahl verschiedener Präfekte und Hofbeamter an. Jene erwiesen ihrem Vater und Beschützer, diese ihrem Freund und Kollegen mit vielen Tränen die letzte Ehre.

Unserem wahrhaft vortrefflichen Pater, der bei allen, den Auswärtigen wie den Hausgenossen, wegen seiner herrlichen Verdienste und wegen der allgemeinen Wertschätzung seines hervorragenden Wissens sowie seiner vollendeten Tugend eine große Sehnsucht nach sich hinterließ, widmen wir statt eines kurzen Grabspruchs dieses Lob: **Mehr als alle anderen hat er die Mühen des Lebens getragen, ob man nun auf ihn schaut als Handelnden oder als Leidenden.**

KLEINE BEITRÄGE

RELIGIONSGEOGRAPHIE

Eine kritische Auseinandersetzung mit Martin Schwind

von Manfred Büttner

Vor kurzem ist ein Sammelband über Religionsgeographie erschienen, der nicht nur von geographischer (vor allem geographiehistorischer), sondern auch von religionswissenschaftlicher Seite heftige Kritik herausfordert¹.

Der Verfasser bzw. Herausgeber, Oberstudiendirektor a. D. und Honorarprofessor an der Ruhr-Universität Bochum, war bislang vorwiegend durch seine Publikationen über Japan und die politische Geographie bekannt. Er hat es nunmehr unternommen, mit diesem Buch über *Religionsgeographie* an die Öffentlichkeit zu treten, um eine Lücke zu schließen; denn es fehlte bislang ein Werk, in dem man die wichtigsten Veröffentlichungen aus diesem Bereich, die ja sehr verstreut publiziert worden sind, beieinander hat.

Zum Inhalt

Wie es in der Reihe „*Wege der Forschung*“ üblich ist, werden vorwiegend Arbeiten der letzten Jahrzehnte vorgelegt. SCHWIND beginnt mit einem Aufsatz von OBERHUMMER (1934) und endet mit einem von ZIMPEL (1970). Entgegen der sonst in dieser Reihe üblichen Praxis beschränkt Verf. sich jedoch nicht auf sein eigentliches Fachgebiet, die Geographie², sondern legt auch Aufsätze von Nichtgeographen, bzw. mit „nichtgeographischer“ Konzeption vor.

In der Einleitung holt SCHWIND weit aus. Er versucht, die Religionsgeographie bis ins 18. und sogar 17. Jahrhundert hinein zurückzuverfolgen. Auch hier wendet er sich Nichtgeographen, wie z. B. KASCHE, zu, den er als Begründer der Religionsgeographie im Sinne einer Verbreitungslehre bezeichnet (3). Den Geographen VARENIUS rechnet er ausdrücklich nicht zu den Vorläufern der Religionsgeographie; er gehört für ihn in den Bereich der Religionswissenschaft³.

Kritik

Die Auswahl ist einseitig und willkürlich. Der Leser dieses Sammelbandes erhält keinen repräsentativen Überblick über den Gang der Forschung und den gegenwärtigen Stand der Religionsgeographie. Auf viele wichtige Arbeiten, von denen neue Impulse ausgingen, wird nicht einmal verwiesen (z. B. ISAAK, MEINIG,

¹ MARTIN SCHWIND (Hrg.): *Religionsgeographie* (= *Wege der Forschung*, Band 397). Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1975; 404 S., DM 68,—.

² Vgl. dazu SCHÖLLER, der sich mit der Stadtforschung befaßt, die ähnlich interdisziplinär wie die Religionsgeographie betrieben wird. Er beschränkt sich ausdrücklich auf diejenigen Beiträge, die von der Geographie geleistet wurden (= *Wege der Forschung*, Bd. CLXXXI).

³ Obwohl VARENIUS als Geograph ein Buch über die Religion der Japaner geschrieben hat, dem ein Anhang über die Verbreitung der verschiedenen Religionen beigelegt ist, sagt SCHWIND auf S. 3, dieses gehöre in den Bereich der Religionswissenschaft. Man wird dem nur schwerlich zustimmen können.

ZELINKY u. a.⁴⁾. Von SOPHER erhält man ein einseitiges Bild, da SCHWIND ein Kapitel aus dessen Buch herausgreift, ohne auch nur andeutungsweise auf die Gesamtkonzeption einzugehen. (Mit SOPHER beginnt ja ein neuer Wendepunkt in der Religionsgeographie⁵⁾).

Die Geschichte der Religionsgeographie wird nicht nach dem neuesten Stand der Forschung dargestellt. Der moderne Geographiehistoriker hat erkannt, daß es nicht die Geographie gab, bzw. gibt, sondern daß man in jeder Epoche unterschiedliche Vorstellungen vom Wesen, den Aufgaben und Zielen dieses Faches hatte, und daß sehr oft unterschiedliche Vorstellungen gleichzeitig nebeneinander bestanden⁶⁾. Dasselbe gilt auch für die Religionsgeographie. Anstatt einen neutralen informativen Überblick über die Geschichte dieser Disziplin zu geben, spricht SCHWIND abwertend von Verirrungen (bis zu HASSINGER, vergl. 6) oder davon, daß der betreffende Forscher das Wesen der Religionsgeographie nicht richtig erkannt habe (23)⁷⁾.

Daß nach dem neuesten Stand der Forschung nicht mehr KASCHE als Begründer der Religionsgeographie angesehen werden kann, berücksichtigt SCHWIND ebenso wenig, wie die Tatsache, daß man Geographen wie MÜNSTER, PEUGER, NEANDER u. a. unbedingt zu den Vorläufern rechnen muß⁸⁾.

Zur Definition. Für SCHWIND ist Religionsgeographie eine Teildisziplin der Kulturgeographie (14)⁹⁾. Und weiter heißt es: Die Erforschung und Interpretation der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinungs- und Funktionsfor-

⁴⁾ SCHWIND wäre gut beraten gewesen, sich nur auf die von deutschen Geographen geleisteten Beiträge zur Religionsgeographie zu beschränken. Wie sein Literaturverzeichnis ausweist, ist er über die außerdeutsche Religionsgeographie, insbesondere die jüngeren Arbeiten, nicht hinreichend informiert.

⁵⁾ Vgl.: MANFRED BÜTTNER, *Ein neuer Wendepunkt in der Religionsgeographie*, in: *Temenos* (im Druck). In diesem Aufsatz, den ich SCHWIND vor langer Zeit zugesandt habe, gehe ich im einzelnen auf den mit SOPHER einsetzenden Umbruch in der Religionsgeographie ein. SOPHER untersucht beide Seiten der wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Umwelt. In seinem zweiten Kapitel, das SCHWIND ignoriert, heißt es: „Geography can help to determine to what extent religious systems or their component elements are an expression of ecological circumstances“ (14). Und weiter fordert SOPHER, daß der Religionsgeograph auch die Quasi-religiösen Systeme, wie z. B. den Kommunismus, zu untersuchen habe.

⁶⁾ S. HANNO BECK, *Methoden und Aufgaben der Geschichte der Geographie*, in: *Erdkunde*, Bd. 8 (1954) 197—204.

⁷⁾ SCHWIND wäre gut beraten gewesen, sich z. B. von STORKEBAUM anregen zu lassen, der in seinem Band über Sozialgeographie (= Wege der Forschung, Bd. LIX) die unterschiedlichsten Richtungen gebührend vorgestellt hat, ohne dazu Stellung zu nehmen, ob sich der jeweilige Autor verirrt hat bzw. das Wesen der Sozialgeographie nicht richtig erkannt hat.

⁸⁾ Ich würde PEUCER und NEANDER sogar zu den Begründern der Religionsgeographie zählen; denn sie haben als erste untersucht, wie sich das Christentum ausbreitete und welche Veränderungen diese Ausbreitung mit sich brachte. Vgl. dazu: MANFRED BÜTTNER, *Die Geographia generalis vor Varenius*. Wiesbaden 1973 (Habil.-Schrift). DERS., *Zur Neuausrichtung der Religionsgeographie*. Paper für den XIIth international Congress der IAHR.

⁹⁾ Hier geht er u. a. auf ZIMPEL ein, berücksichtigt jedoch nicht, daß dieser zu Beginn seines Aufsatzes ausdrücklich sagt: Andererseits wurde inzwischen seitens der Historiker und Religionswissenschaftler eine „religionsgeographisch“ genannte

men der Religion im geographischen Raum; das ist der Inhalt der Religionsgeographie (25/26).

Diese Definition trifft nur für eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Richtung in der Religionsgeographie zu¹⁰. Der Religionswissenschaftler hatte und hat eine ganz andere Definition¹¹, ebenso derjenige Geograph, der Religionsgeographie sozialgeographisch angeht, was ja in jüngster Zeit immer stärker der Fall ist¹².

Den interdisziplinären Aspekt der Religionsgeographie behandelt der Verf. auf S. 14 ff., schränkt jedoch Erwartungen hinsichtlich der Beziehungen zur Religionswissenschaft ein. Interdisziplinäre Zusammenarbeit sieht er vorwiegend innerhalb der Teildisziplinen der Kulturgeographie. Kein Wort davon, daß es auch eine von Religionswissenschaftlern betriebene Religionsgeographie gibt, daß die Untersuchung der wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Umwelt (von der SCHWIND gelegentlich spricht) nur in Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Disziplinen erfolgen kann. Zwar deutet er auf S. 2 einmal an, daß eine Berührung mit der Religionswissenschaft besteht, doch auf diese wichtige interdisziplinäre Beziehung, wodurch die moderne Religionsgeographie starke Impulse erhielt, geht er nicht weiter ein¹³. BÜTTNER wird sogar ausdrücklich zurechtgewiesen, da er sich nach SCHWINDS Meinung der wissenschaftlichen Heimat (der Geographie) begeben hat, in der er verwurzelt sein sollte (23)!

Arbeitsrichtung bekannt... Sie besitzt durchaus geographische Aspekte, wenn sie etwa von Abhängigkeiten des Wesens einer Religion vom physisch — und anthropogeographischen Milieu spricht... (254/255). Und weiter: Es fällt hier schwer, eine oft sehr deutlich ausgeprägte Beeinflussung des Wesens der Religionen von Landesnatur u. -kultur nicht uneingeschränkt zu vertreten (263).

¹⁰ SCHNEEFUSS, dessen Lexikonartikel SCHWIND auf 248/249 bringt, hat z. B. eine andere Definition, die weitgehend derjenigen in RGG (HOLSTEN) entspricht. Er sagt: Als Wissenschaft ist die Religionsgeographie die Lehre von den Einflüssen geographischer Faktoren auf den Ideengehalt, die Organisation und die Verbreitung der Religionen und von den Religionen als landschaftsgestaltenden Faktoren. — Man fragt sich, wie SCHWIND zu seiner Definition kommt, wenn in den Aufsätzen, die hier vorgelegt werden, zum Teil ganz andere Definitionen zugrundegelegt werden.

¹¹ Vgl. Anm. 9. Der Geograph ZIMPEL weist sogar darauf hin.

¹² Diese Entwicklung ist bereits seit den sechziger Jahren zu beobachten. Vgl. die Arbeiten von HAHN, SIEVERS u. a. — Im *Westermann-Lexikon der Geographie* wird die Religionsgeographie sogar bereits als Teil der Sozialgeographie betrachtet (Stichwort Sozialgeographie).

¹³ Ihm kommt es mehr auf Abgrenzung als auf Zusammenarbeit an. Er sagt: Religionsgeographie als wissenschaftliche Disziplin kann sich nur durch einen ihr eigenen Forschungsinhalt legitimieren. Diesen hat sie sowohl gegenüber den übrigen Teildisziplinen der Kulturgeographie als auch gegenüber der Religionswissenschaft nachzuweisen (2).

Man fragt sich, wie diese Forderung von den in Anm. 9 und 10 genannten Forschern erfüllt werden kann. Merkt denn SCHWIND nicht den Widerspruch? Hier wird die Misere des Buches überdeutlich. Hätte er sich auf die Geographen beschränkt, dann wäre seine Forderung sinnvoll; sobald er aber Nichtgeographen heranzieht, die eine andere als die kulturgeographische Definition zugrundelegen, paßt die Einleitung nicht mehr zu dem, was dann in den verschiedenen Aufsätzen des Sammelbandes gesagt wird.

Zusammenfassung

SCHWIND hat versucht, eine Lücke zu schließen. Dieser Versuch muß als gescheitert angesehen werden. Wer sich bislang vorwiegend mit Japan und der politischen Geographie beschäftigt hat und weder Historiker (Geographiehistoriker) noch Religionswissenschaftler ist, wird kaum die erforderlichen Voraussetzungen mitbringen, das Wesen der Religionsgeographie und ihre Geschichte angemessen darzustellen. Mißlich ist dann vor allem die Zurechtweisung derjenigen, die nicht so vorgehen bzw. vorgingen, wie es SCHWIND für richtig hält¹⁴. Man kann doch nicht die Religionsgeographie einer ganzen Epoche als Irrweg bezeichnen¹⁵. Weiter ist es eine Anmaßung zu behaupten, Religionsgeographie sei eine geographische Wissenschaft und derjenige habe die Sicht für das Wesen der Religionsgeographie verloren, der nicht „rein geographisch“ vorgeht.

Man wird SCHWIND entgegenhalten müssen, daß es eine geographische und eine religionswissenschaftliche Seite der Religionsgeographie gibt, oder anders ausgedrückt: Religionsgeographie wird sowohl von Geographen als auch von Religionswissenschaftlern nach je fachspezifischer Methode betrieben, wie das ZIMPEL ja *expressis verbis* feststellt (vgl. Anm. 8). Dabei sollte es weniger auf Abgrenzung, sondern vielmehr auf interdisziplinäre Zusammenarbeit ankommen; denn nur dann ist es möglich, das Ganze der wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Umwelt in den Griff zu bekommen. Gerade die Entwicklung der jüngsten Zeit, die SCHWIND ignoriert, läßt ja erkennen, wie sehr beide Seiten von einer Kontaktaufnahme und Zusammenarbeit profitiert haben¹⁶.

Es wäre dringend erforderlich, einen Ergänzungsband herauszubringen, in dem das von SCHWIND allzu einseitig und nicht dem neuesten Stand der Forschung entsprechende Bild über die Religionsgeographie, ihr Wesen und vor allem ihre Geschichte, zurechtgerückt wird. Hier wäre dann vor allem auch auf die jüngeren Arbeiten einzugehen, die eine starke Belebung und methodische Neubesinnung erkennen lassen. Genannt seien etwa BJERKE, BÜTTNER, GURGEL, HANNE-MANN, HULTRANTZ, ISAAK, KLIMKEIT, MEINIG, ZELINSKY u. a.

¹⁴ SCHWIND muß sich folgendes sagen lassen: Die Bände „*Wege der Forschung*“ sind zur Information da, man sollte sie nicht dazu benutzen, in ihnen andere Meinungen, Konzepte usw. an der eigenen zu messen und Kollegen zurechtzuweisen.

¹⁵ Es gab zwar Irrwege, wie z. B. den von GEBEL eingeschlagenen (GEBEL versucht, den Islam mit seinem Monotheismus von der Wüste her zu erklären). Der Irrweg bestand aber nicht darin, daß GEBEL grundsätzlich falsch vorging. Es ist durchaus legitim, zu erforschen zu suchen, inwieweit die Umwelt in das Ideengut der Religionen hineinwirkt (vgl. Anm. 5). Der Irrweg bestand darin, daß GEBEL absolut dilettantisch vorging und sich an eine Materie heranwagte, von der er nicht genügend Ahnung hatte. Vgl. Anm. 16.

¹⁶ Ich rate meinen Studenten folgendes, damit sie sich nicht auf einen Irrweg begeben: Wer religionsgeographisch arbeiten will, sollte Geographie und Religionswissenschaft studieren.

„ANTHROPOLOGIA NEGATIVA“
(Zu zwei Büchern über KARL RAHNER)

von Hans Waldenfels

Zum 70. Geburtstag K. RAHNERS erschienen zwei Bücher, die beide als Versuch einer Hinführung zu seiner Theologie angesprochen werden können¹. Das eine, verfaßt von K. P. FISCHER (= F.), Mitglied des Heidelberger Oratoriums, lag dem *Institut Catholique de Paris* als Dissertation vor und wurde ausdrücklich dem 70jährigen gewidmet, das zweite, verfaßt von B. VAN DER HEIJDEN (= H.), einem Holländer und Mitglied der Genossenschaft der Herz-Jesu-Priester, ist eine Dissertation an der *Gregoriana* in Rom und erschien marktgerecht zum Termin. Da es in beiden Fällen um die „Grundpositionen“ (H.) bzw. eine „Initiation“ in das Denken K. RAHNERS (F. 7) geht, ist es reizvoll zu vergleichen. Dabei wird sich zeigen, daß bei gleichem Materialobjekt nicht nur der formale Gesichtspunkt, unter dem dieses gesehen wird, den Blick verändert, sondern auch die Brille, durch die man es sieht, das ihrige hinzutut. Die unterschiedliche theologische Konzeption, die beiden Verfassern zueigen ist und die sich zu einem guten Teil von ihren Lehrern, die wie K. RAHNER Jesuiten sind, BOUILLARD in Paris, ALFARO in Rom, herleiten läßt, schlägt am Ende doch entscheidend durch. Wenn dabei die Sympathie des Rezensenten auch mehr der blutvolleren und zukunftsweisenderen Konzeption von F. zuneigt, wie sich zeigen und wie es begründet werden wird, so sei doch vorweg gesagt, daß beide Arbeiten äußerst sorgfältig gearbeitet sind² und einen hohen Grad sowohl analytischer wie auch spekulativer Fähigkeiten verraten. — Nach diesen einleitenden Bemerkungen sei ein kurzer Aufriß beider Werke gegeben:

Für H. ist der Ausgangspunkt der Begriff „Selbstmitteilung Gottes“, den er für „den Schlüsselbegriff“ der Theologie R.s hält: „Nicht nur die Gnade, auch Offenbarung und Glaube, Christus und Kirche, und auch die natürliche Existenz des Menschen entspringen aus der Selbstmitteilung und finden in ihr ihren Sinn, ihren Zweck und ihre letzte Intelligibilität.“ (17) Die Ökonomie der Selbstmitteilung Gottes, wie sie in der Diskussion um das Verhältnis von Natur und Gnade sowie um das übernatürliche Existential und seinen Bezug zum Glaubensakt zum Ausdruck kommt, bildet dann den Inhalt des 1. Kap. (3—62). Das 2. Kap. (65—152) soll dann „einige für das Verständnis der Offenbarungstheologie RAHNERS nützlich scheinende Bemerkungen“ zur Philosophie R.s zum Inhalt haben.

Für den Vergleich mit F.s Buch sind die hier gemachten Anmerkungen zum „Denkstil RAHNERS“ (65—88) bedeutsam. Ob es allerdings ausreicht festzustellen: „Rahners theologisches Denken bewegt sich zwischen empfangener Glaubenslehre

¹ BERT VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner*. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Sammlung Horizonte. Neue Reihe 6). Johannes-Verlag/Einsiedeln 1973; 464 S.

KLAUS P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie KARL RAHNERS (Ökum. Forschungen, hrsg. v. H. KÜNG u. J. MOLTSMANN unter Mitarbeit v. E. JÜNGEL u. W. KASPER. II. Soteriolog. Abtlg. Bd. V.). Herder/Freiburg/Basel/Wien 1974; 420 S.

² Leider kann das hinsichtlich F.s Buch nur unter Ausschluß des praktisch unbrauchbaren Personen- und Sachregisters gesagt werden. Die offensichtliche Eile, mit der hier auf einen Termin hin gearbeitet worden ist, hat zu sehr großen Ungenauigkeiten in den Zahlenangaben geführt.

und angeeignetem Verstehen“, und: „Die Ausgangssituation Rahners ist die gelebte Erfahrung von Unerfülltheit („Frage“) und das Suchen einer Erfüllung, einer Antwort, welche er suchend im Christentum findet“ (78), läßt sich bezweifeln, zumal eine solche Feststellung nicht über die jedem bewußt vollzogenen Leben eigentümliche Erfahrung („Unerfülltheit“) einerseits und der gläubigen Reflexion („Glaubenslehre“) andererseits hinausweist. Gerade auf die implizite Vorentscheidung H.s, bei R. vordringlich auf den begrifflichen Vollzug zu achten, wird man aber von F. her deutlich aufmerksam. Dem Ansatz entsprechend prüft H. die transzendental-philosophische Methodik, die zentralen philosophischen Begriffe Woraufhin und Horizont, miterkannt und unthematise Erkenntnis, transzendente, transzendental, kategorial, Selbsttranszendenz, Apriori und Gegenstand sowie das Verhältnis von Transzendenz und Kategorialität, die Mitmenschlichkeit, das Verhältnis von Geschichte und Geschichtlichkeit. Die Darstellung der Offenbarungstheologie R.s erfolgt dann in drei Schritten. Anfangspunkt ist die Besprechung des „Hörers des Wortes“ (Kap. 3: 155–245). Dabei geht es zunächst um die Frage nach der Erkenntnis Gottes als der Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung. Hier gibt es dann eine Reihe von Berührungspunkten mit F.s Sicht, so wenn auf die Bedeutsamkeit des Begriffes des Geheimnisses aufmerksam gemacht wird oder wenn R. IV 79 zitiert wird: „... nichts weiß der Mensch in der letzten Tiefe genauer, als daß sein Wissen (das, was man im Alltag so nennt) nur eine kleine Insel in einem unendlichen Ozean des Undurchfahrenden ist, als daß die existentielle Frage an den Erkennenden die ist, ob er die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebe.“

Eine ausführlichere Diskussion, die aber hier nicht geführt werden kann, verdiente das, was H. über die transzendente Offenbarung sagt: Sie ist nach ihm „nicht Antwort auf jene Frage nach der Offenbarung ...“, die der Mensch sich faktisch stellt und über die Rahner in *Hörer des Wortes* reflektiert, sondern die Ermöglichung und Bewirkung dieser Frage“; folglich ergibt sich, „daß da, wo die erhobene Transzendenz erfahren und reflektiert wird, Gott als ‚Schweigender‘ empfunden wird und der Mensch dazu gedrängt wird, die Antwort auf seine Frage nach dem ‚persönlichen Verhältnis‘ Gottes zu uns aus der mitmenschlichen Geschichte zu erwarten“ (174). Der Offenbarungsbegriff wird aber nach ihm dann zweideutig: „Offenbarung als Selbsterschließung Gottes als Gott, das heißt als des unendlichen *ipsum esse* und Offenbarung als Erschließung des göttlichen ‚Selbst‘, das heißt des ‚persönlichen‘ Verhältnisses Gottes zu uns mittels mitmenschlicher Personensymbole.“ (175) Wieweit R.s Denken hier getroffen ist, bliebe zu prüfen.

Im Fortgang der Überlegungen aber wird dann zu Recht betont, daß R.s eigene Offenbarungstheologie sich mit der Thematisierung der Gnadenerfahrung zu entfalten beginnt (vgl. 185). Im Zusammenhang mit dieser Thematik stellt H. dann fest: „Zu dieser Gnadenerfahrung hat Rahner sich oft geäußert, manchmal mehr abstrakt-theoretisch, manchmal mehr konkret-evokativ. Grundlegend ist dabei wohl die eigene Erfahrung. Sie drückt sich aus in den spirituellen Schriften und auch in den sonstigen Versuchen, die Gotteserfahrung zu beschreiben.“ (200f.) Von dem Glaubens- bzw. Gnadenerlebnis aber kann man sagen: Es „ereignet sich in jenem Punkt, wo im Menschen subjektive und objektive Sicherheit zusammenfallen. Wenn das Erlebnis gottgewirkt ist, trägt es seine eigene subjektive Evidenz an sich, welche nicht immer wunderbar und prophetisch, andererseits aber auch nicht immer für andere nachweisbar und kontrollierbar ist und zu sein braucht.“ (204) Dennoch muß es auch in diesem Bereich die Ver-

antwortung geben und die Möglichkeit der Kontrolle. Damit ist dann der Weg zur Glaubenstheologie bzw. zur „*analysis fidei*“ eröffnet.

Das 4. Kap. (249—364) ist der Heils- und Offenbarungsgeschichte gewidmet, wobei das Problem des *anonymen Christentums* und die damit zusammenhängenden Fragepunkte einen besonderen Schwerpunkt bilden. Der entsprechende Abschnitt § 1 (249—296) wird daher die Missionstheologie besonders interessieren müssen. H. hat hier seine deutlichen kritischen Vorbehalte, zumal er der Ansicht ist, daß es bislang in dieser Frage eine angemessene Terminologie, die jeden zufrieden stellt, nicht gibt. Er fragt sich selbst: „Was ist aber angemessener: eine Terminologie, die leicht dahin mißverstanden werden kann, daß das explizite Christusbekenntnis unterbewertet wird, oder eine Terminologie, die leicht dahin mißverstanden wird, daß es ein Gottesverhältnis außerhalb Christus geben könne?“ (257) Daß diese Frage für R. eine theologische und keine philosophische ist, gesteht er ihm zu. Dennoch ist er der Meinung, daß man nicht sagen soll: „Es ist geoffenbart, daß Gott das Heil aller Menschen will, sondern: Wir wissen nicht, ob Gott das Heil aller Menschen will, aber wir hoffen es.“ (264) Der Einsatz für die allgemeine Heilsmöglichkeit führt dann weiter zu der Frage nach der Heilswichtigkeit, den geschichtlichen Christus zu kennen: „Auch der anonyme Christ hat eine Erkenntnis Gottes, indem er den sich anbietenden Gott mitbewußt erfährt. Er erkennt aber nicht die konkrete Person Christi. Die Frage ist somit: Was fügt die konkrete Person Jesu dem innerlich bewußten absoluten Geheimnis real hinzu? Warum kann man nur in der konkreten Person Jesu Gott selbst erkennen?“ (296) Damit ergibt sich zugleich die Frage nach dem christozentrischen Verständnis der Heilsgeschichte überhaupt. Die Ausdeutung von Welt und Menschheit als evolutiver Selbsttranszendenz auf den gottmenschlichen Heilsmittler hin führt dann zu dem Ergebnis:

„Die Offenbarung besteht somit im eigentlichen Sinne in der Person Jesu, in seiner überkategorialen, konkreten Person als persönliche Relation zu Gott, welche in ihrer Konkretheit perspektivisch in ihren Realsymbolen erkannt wird. Offenbarung ist somit nicht in der Richtung einer Aufhebung des kategorialen Elementes des Selbstvollzugs des Menschen zu suchen. Denn dann wäre Christus nicht Offenbarung Gottes, da er selber nicht un-kategorial ist und von uns nicht un-kategorial erkannt wird, und es wäre auch nicht möglich, daß der Glaube ursprünglich an die Kategorialität Jesu gebunden ist. Vielmehr gilt es, die Einzigkeit der Person Jesu als Relation zu Gott selbst auszuarbeiten.“ (361)

Das 5. Kap. (367—442) ist dann Christus, dem Offenbarer Gottes, gewidmet. Hier kommen die christologischen Aussagen R.s zur Sprache, die „Selbstaussage“ Gottes, und sein Werden, die Gotteserkenntnis Jesu, sein Glaube, das Personsein Jesu — gerade dieser Teil gehört auch in seinen kritischen Anmerkungen zu den weiterführenden Teilen des Buches (399—423) —, das Trinitätsverständnis R.s.

Das Buch endet in einer abschließenden Überlegung (445—453), in deren Verlauf an der Kritik nicht nur die Gründlichkeit, sondern auch die Grenze dieses Buches deutlich wird. H. stellt fest: „Rahner hat aber noch keine wirklich adäquate Offenbarungstheologie entfaltet. Besonders fehlt bisher die Thematisierung der letzten Möglichkeitsbedingungen der übernatürlichen heilsgeschichtlichen Offenbarung, welche die göttliche Person Jesu und die Dreifaltigkeit sind. Es konnte darum bisher auch noch kein adäquater Grund des Sinnes der expliziten Erkenntnis Christi ausgesagt werden.“ (452)

Nun weiß H. selbst von „unreflektierten Voraussetzungen“ (453). Eine, die er mit R. teilt, ist die Voraussetzung, „daß nämlich Gnade und Offenbarung formal im Personalen als solchem bestehen und bestehen müssen“, die Konzentration

auf das Subjekt, die ihrerseits noch einmal auf Einseitigkeiten und Über-Akzentuierungen hin untersucht werden müßten. Wichtiger scheint mir jedoch jene andere Voraussetzung, die von F. her deutlich wird, daß nämlich die Erfahrung das erste, der Begriff das zweite ist und daß der Begriff, wie R. selbst nur zu gut weiß, oft genug unzureichend bleibt und hinter der Erfahrung zurücksteht. Gewiß ist auch das Begriffliche ernstzunehmen, und H. tut das weithin mit großer Sorgfalt, doch kann man u. U. über dieser Beschäftigung das eigentlich Heilbringende, das in der Begegnung und Erfahrung Gottes selbst liegt, auch verpassen.

F. setzt anders an. Auch er kennt die literarischen und gedanklichen Traditionen, in denen R. steht, doch gilt sein Hauptaugenmerk dem spirituellen Ursprung des R.schen Denkens, das lange genug zu wenig beachtet worden ist³. Der 1. Teil (19—80) legt eingangs die „Voraussetzungen“ F.s offen: Theologie ist Übersetzung mystischer Erfahrung (21); diese aber ist stets Welt-Erfahrung (24ff.). R.s Verankerung in der Schule ignatianischer Exerzitien, seine Nähe zu PRZYWARA, die Anerkennung des Primats der göttlichen Führung, die Ekstase des Geistes — das sind in der Tat Themen, die vor aller transzendental-philosophischen Reflexion der Erörterung bedürfen. So wird deutlich, daß „Rahners Denken im Grunde von der mystischen Gotteserfahrung (vermittelt vorab durch Ignatius) herkommt, um deren ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ zu erforschen, zunächst in scheinbar nur historischer Absicht (Untersuchungen über die Mystik von Ignatius, Bonaventura, u. a.), dann systematischer, durch Konfrontation und Ausbau der mystischen Theorie (der Gotteserfahrung) durch Verschmelzung der in ihr enthaltenen Elemente mittelalterlicher Philosophie (Bonaventura, Thomas) mit neuzeitlichen Ansätzen (Kant-Maréchal, Hegel, Heidegger), wobei die transzendente Fragestellung leitend blieb, weil RAHNERs Absicht immer mehr auf eine allgemeine Grundlegung der Gotteserfahrung und des Zugangs zu Gott überhaupt hinauslief“ (45).

Theologie ist aber nicht nur, wie F. anfangs sagt, „Übersetzung mystischer Erfahrung“, sondern zugleich „Rückführung“ des Menschen ins Geheimnis oder — wie er später mit R. selbst sagt — „reductio in mysterium“. Damit aber ist dann auch die Beschäftigung R.s mit den Regeln der „Wahl“ und der „Logik existentieller Erkenntnis“ als der Logik des Geheimnisses in ihrer Bedeutsamkeit erkannt. An dieser fundamentalen Grundeinsicht hält F. dann konsequent in allen Teilen seiner Arbeit fest. Gegen von BALTHASAR formuliert er, „daß die philosophischen Werke RAHNERs (wie auch seine theologischen Werke) seine religiöse Erfahrung auf der Ebene der abstrakten Theorie wiederholen, daß sie — als deren formale Grundlegung — ein Echo dieser geistlichen Erfahrung sind und sein wollen“ (62).

³ Auf die deutliche Verankerung der französischen Jesuitengeneration in der Zeit zwischen dem Modernismus und der „Nouvelle Théologie“ in der „ignatianisch geprägten und durch ihre französischen Vorväter weitergereichten Treue zu der zentralen Leidenschaft ‚Jesus‘“ sowie auf den Zusammenhang zwischen deutsch- und französischsprechenden Jesuiten, zu denen auch K. RAHNER zu zählen ist, habe ich bereits früher aufmerksam gemacht; vgl. H. WALDENFELS, *Offenbarung*. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (Beitr. z. Ökum. Theologie, hrsg. v. H. FRIES, Bd. 3.). München 1969, 68—79. In diesem Zusammenhang vermißt man bei F. einen Verweis auf die leider nicht neuaufgelegte Veröffentlichung M. VILLER - K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg 1939.

Auch in diesem Buch ist ein Hauptteil, der 2. (83—205), dem Hörer des Wortes als Geist in Welt gewidmet. F. erblickt darin einen Versuch, mystische Gotteserfahrung in philosophische Anthropologie zu übersetzen. In diesem Teil werden dann die Grundgedanken der philosophischen Anthropologie R.s zugleich als transzendentalphilosophische Hermeneutik für die theologische Verkündigung heute erschlossen. Diese können in diesem Zusammenhang nicht in Ausführlichkeit nachgezeichnet werden. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß es F. gelingt, einigen grundlegenden Gedanken R.s in einer Weise Relief zu verleihen, daß sie gerade auch im Gespräch mit nichtchristlichen Gesprächspartnern, etwa mit buddhistischen Asiaten, den Vertretern der *Kyoto-Schule* nach NISHIDA um NISHITANI und TAKEUCHI hilfreich werden könnten. Zu denken ist an die Ausführungen im Umkreis einer „negativen Anthropologie“: an den Vorgriff auf „Nichts“ (vgl. z. B. 129ff.), die Offenheit, die Verwiesenheit auf das Geheimnis, das Namenlose, Unabgrenzbare, Unverfügbare (vgl. z. B. 142ff.), die Verborgenheit Gottes, die Nicht-objektivierbarkeit, das Ekstatische u. v. a. m.

Der 3. Teil beschreibt schließlich das Geheimnis als die Ur-Intention der theologischen Anthropologie R.s (209—399). Diese Formulierung ist mit Bedacht gewählt, da es nicht um die Theologie des Geheimnisses in all ihren Rücksichten geht, sondern genau um die in diesem Buche gemeinte Ur-Intention R.schen Denkens, wie sie in der Glaubenserfahrung begründet ist. F. geht seinerseits zunächst auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie in R.s Denkentwicklung ein (209—235). In diesem Zusammenhang kommt er auf die „Unwissenschaftlichkeit“ der Theologie als „*reductio in mysterium*“ zu sprechen, die aus der „einschbare(n) existentielle(n) Differenz ... zwischen dem in der Tat des Lebens Implizierten und dem wissenschaftlich Reflektierten“ (234) zu verstehen ist. Das hier Gesagte enthält zugleich eine Antwort auf die durchgängige Beanstandung der Unschärfe R.scher Begrifflichkeit durch H.

Von besonderer Relevanz für die Arbeit F.s ist die Anwendung des Geheimnisbegriffes auf den Menschen selbst. An dieser Stelle sucht F., der seine Arbeit bei einem Vertreter der *nouvelle théologie* verfaßt hat, Verständnisbrücken in einer alten Kontroverse zu schlagen und diese selbst in einen neuen Horizont hineinzustellen: Es geht um die Problematik von Natur und Gnade, das übernatürliche Existential, das „*desiderium naturale*“, die „innerste Mitte des Menschen“.

Einen eigenen Vergleichspunkt zwischen den beiden Arbeiten könnte auch die Behandlung des christologischen Ansatzes bilden. F. sieht das Geheimnis Christi als Geheimnis des Menschen (268), den Menschen als „Idee Christi“ (278). In diesem Kontext taucht ein ebenfalls für ein interreligiöses Gespräch äußerst bedeutsames Stichwort auf: „leer“ und „Leere“, — eine „Leere“, die aber kein „Nichts“ ist, „sondern — anders als was man vulgär ‚leere Worte‘ nennt — ... unendliche Erfüllbarkeit und damit ‚Unerschöpflichkeit‘ (ist), insofern ihnen (scil. dem „leer“ und der „Leere“, d. Rez.) ein ‚ins Unermeßliche wachsender Sinn‘ eignet, weil sie für die ‚unendliche‘ Bewegung des Geistes stehen und deren Ausdruck sind“ (285). „Erfüllung“ aber bedeutet: „nicht der Mensch begreift Gott, sondern Gott als das absolute Geheimnis ergreift den Menschen, zieht ihn tiefer in seinen Abgrund hinein und gründet ihn auf neue, radikale Weise in seinem Inneren.“ (286)

In Christus aber begegnen sich Abstieg Gottes und Aufstieg des Menschen; Christologie erweist sich dann als transzendierende Anthropologie und Anthropologie als defiziente Christologie. „Rahner argumentiert ... ganz entschieden von der geistigen Selbsterfahrung des Menschen aus. Er versucht gleichsam, dem

Menschen seine eigene Geistigkeit bewußter zu machen, ihre Reichweite, ihre Tiefen, ihre Implikationen, ihre geheimen Antriebe usw. nahezubringen. „Die Erfahrung von innen und die Botschaft von außen gehen aufeinander zu“ (STh III, 39), so erläutert er einmal sein hermeneutisches Prinzip.“ (298) Wie H. endet auch F. beim Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes als der Selbstmitteilung Gottes. Die Selbstentäußerung Gottes findet ihre letzte Radikalisierung im Tod. Das letzte Wort einer trinitarischen Anthropologie aber lautet für F. nach Glaube und Hoffnung „*Anthropologia negativa*.“ Denn auf die Frage nach dem, was der Mensch eigentlich in seiner eigenen Anthropologie vom Menschen weiß“, antwortet R.: „Daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert.“ (STh VIII, 245) Und: „Ist also Theologie mehr als ‚anthropologia negativa‘, d. h. die Erfahrung, daß der Mensch sich selber dauernd in das Geheimnis des Unbegreifbaren und Unverfügbaren entschwindet?“ (Ebd. 247)

Diese Aussage aber ist dann am Ende keine theoretisch-spekulative, sondern eine praktische: Blick auf das Bild und Realsymbol des Von-sich-weg-über-sich-hinaus, den Gekreuzigten; Aufruf zum „Mut, sich in Denken und Tat der unbegreiflichen Unverfügbarkeit anzuvertrauen“, zum Mitgekreuzigtsein des glaubenden Menschen (384), zum „Sich-los-lassen“ „im Geist des sterbenden Jesus am Kreuz“ (385). Wie diese Theologie aus der Praxis der Erfahrung entspringt, so entläßt sie in die Praxis des Vollzugs der „*reductio in mysterium*“, in der Ekstase der Liebe.

Dem Buch ist ein Brief K. RAHNERS beigefügt, in dem R. selbst einmal eingeht auf die Frage nach den „zwei Rahner“, dem geistlich-erbaulichen und dem wissenschaftlich-systematischen, sodann auf das Verhältnis seiner „Mystagogie“ zur Mystik. Gerade die zweite Frage nach der Mystik ist in ihrer Knappheit eine hilfreiche Zusammenfassung seiner Gedanken, in die dann auch „östliche“ Erfahrungen andeutungsweise einbezogen sind. R. äußert ausdrücklich die Ansicht, „daß die erste und ursprüngliche Erfahrung des Geistes, von der (er) zu reden versuch(t), auch der innerste Kern dessen ist, was man Mystik nennen kann“ (406). Im praktischen Vollzug wird im übrigen die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Mystik dann zweitrangig, weil das „Natürliche“ an den Phänomenen sehr wohl von der Gnade getragen und erfüllt sein kann.

Während H. einen wichtigen Beitrag zur innertheologischen Ortsbestimmung des R.schen Denkens darstellt, weist F.s Buch darüber hinaus. Es situiert R.s theologischen Ansatz in die Welt des „*Hörers des Wortes*“ überhaupt. Er kann sich dieses „Hörers“ annehmen, auch in einer immer wieder anders erprobten Terminologie, die das letztlich Unsagbare sagbar zu machen sucht, eben weil dieses Unsagbare als persönliche Erfahrung vorausgesetzt ist. Damit aber kann der Hörer dann zugleich in seinem theologisch *nicht reflektierten* Kontext abgeholt werden, gerade weil er immer schon in einem theologischen Kontext steht. Der Religionswissenschaftler wird ebenso wie der im interreligiösen Dialog Engagierte bei F. reiche Anregungen für die Hinkehr zu den „anderen“ Wegen finden. Zukunftsträchtiger ist jedenfalls nicht das Ringen um die „*idea clara et distincta*“, sondern das Vernehmen des Erfahrungshorizontes, in dem Ideen und Begriffe, auch die Idee und der Begriff Gottes, des Absoluten, der letzten Realität, der Leere, der Sinnerfüllung, des Geheimnisses, erst ihren Sinn erhalten.

L'IMAGE D'UN BATISSEUR DE COMMUNAUTES

par Jean Paul Eschlimann SMA

Si la plupart du temps l'oeuvre missionnaire s'est déployée comme si son but final consistait à implanter l'institution ecclésiale chez les peuples qui ne la connaissaient pas, elle s'interroge depuis quelque temps sur la qualité des communautés qui sont issues de son activité. «Bâtir des communautés» devient la préoccupation — car l'avenir de l'évangélisation repose en partie sur elles — et fournit des thèmes de réflexion de plus en plus fréquents. C'est du moins un titre de cette veine: *Des hommes qui font des communautés*, accompagné de photos de catéchistes asiatiques, qui me fit venir l'idée de transcrire une expérience que j'ai moi-même vécue avec un homme de ce type.

Il s'appelle SIMON KOUAKOU AMOROFI. Il est actuellement père de sept enfants et travaille ses plantations vivrières et industrielles (principalement le café) dans un village agni-bona du centre — est de la Côte d'Ivoire. A mon arrivée à la mission de Tankessé, en 1970, il était catéchiste dans son village natal mais jouissait en outre d'une solide réputation auprès des pères de la mission. Sa disponibilité et sa générosité, son calme et sa bienveillance, portaient les Pères à se faire accompagner par lui quand ils partaient visiter pendant deux ou trois jours, les villages du secteur. Et c'est ainsi que je l'ai connu, puisqu'il m'a accompagné à mon tour, dans mes déplacements pendant près de neuf mois.

SIMON accomplissait ce que les Pères attendaient de tout catéchiste: assurer l'instruction religieuse auprès des catéchumènes de son village, venir participer aux réunions organisées au centre, appliquer fidèlement les consignes élaborées par la mission, etc. Lors des sorties avec le père il devait se montrer principalement un bon traducteur et un compagnon fidèle qui ne néglige aucune attention pour que le père soit à l'aise. SIMON, comme tous ses amis catéchistes, a fait cela pendant des années.

Les responsables de la mission avaient eux-mêmes remarqué que les catéchistes avaient bien de la peine à créer des communautés vivantes dans les villages. Sans pour autant oser se l'avouer clairement, les pères se rendaient compte que les catéchistes n'étaient que des agents d'exécution, relais entre les décisions prises à la mission et leur application dans les différents villages. Bien souvent le passage à l'école les avait appauvris dans la connaissance de leurs propres traditions. Ils étaient des dépendants, des auxiliaires, jamais poussés à une création originale. Corrélativement les pères étaient les supérieurs qui savaient, qui dirigeaient, qui vivaient entre eux sans toutefois parvenir à créer de véritables communautés sacerdotales.

De manière assez imprévisible, la conjonction d'un ensemble de circonstances allait nous amener, SIMON et moi, à adopter un mode de vie original, en un mot, à former une communauté de vie. Après les premiers mois de contact avec le pays il a fallu se mettre à une étude sérieuse de la langue et des habitudes de vie de mes hôtes. J'ai alors proposé à SIMON de venir vivre avec moi dans un village qui n'était ni le sien ni celui de la mission. Ma démarche impliquait de sa part qu'il acceptait les conséquences d'une vie commune avec moi à tous les niveaux d'une existence quotidienne: travail, ressources, études, etc. ... Mais elle impliquait aussi de ma part que je devienne l'élève, le dépendant, celui qui a désormais tout à apprendre. Les rôles traditionnels étaient donc renversés: le

catéchiste se retrouvant subitement le maître, le «*maître de l'initiation*» du père.

Dans l'évolution de nos rapports mutuels, SIMON a très vite senti qu'il pouvait me faire des remarques sur ma conduite, mes réactions, mes dires, etc. A y réfléchir maintenant, ce fait me paraît capital, surtout si on sait combien les Africains sont discrets dans les remarques qu'ils adressent aux pères. Avec beaucoup d'hésitation au départ, mais avec de plus en plus d'assurance par la suite, SIMON me faisait remarquer qu'on ne présente pas la main le premier à un chef ou à un ancien qu'on visite, qu'on ne tient pas n'importe quel propos à une fille ou une jeune femme, même si c'est pour s'amuser, etc. ... Me voyant souvent prier le bréviaire il me demanda un jour ce que je faisais ainsi. Je me suis évertué tant bien que mal à lui expliquer ce que c'était un psaume et la grande prière de l'Eglise. Il demanda à prier avec moi, ce qui fut fait dès que nous trouvâmes un livre. Par la suite, lorsque pour des raisons de fatigue ou de voyage, j'omettais de prier une heure, il me rappelait qu'il y avait quelque chose que j'avais oublié. Je pourrais ainsi multiplier les faits. Mais c'est à cette manière de me faire remarquer mes comportements bizarres à ses yeux, mes omissions, etc., que j'ai le mieux senti la profondeur et la nouveauté des rapports qui nous unissaient.

Il y aurait une foule d'observations à relater ici pour indiquer toutes les transformations qui s'opérèrent dans ce temps de vie commune. Au bout d'une année, elles aboutirent à une situation nouvelle, que j'ai trouvée pour ma part assez symbolique. Le problème fut soulevé par le lignage de SIMON. Celui-ci réclamait son homme afin de contribuer aux travaux champêtres et de s'occuper des enfants qu'il avait laissés au village. Il aurait donc fallu se séparer pour que chacun revienne à ses positions de départ. C'est alors que SIMON m'a dit: «*je vais demander pour toi, dans mon village, la permission de venir habiter chez nous.*» Ainsi fut fait. Trois semaines après je m'installais dans le village natal de SIMON pour y finir les derniers mois de mon premier séjour en Côte d'Ivoire.

J'avais désormais acquis un statut au village. Mon intégration dans la famille étendue de SIMON me donnait tous les droits reconnus aux hommes de ce groupe, mais aussi toutes les obligations afférentes à cette qualité. Je pouvais désormais voir, entendre, participer; en un mot: j'étais intégré sur pied d'égalité avec eux, alors qu'à la mission, dans les bâtiments des pères, je serais resté trop souvent un marginal, un étranger.

En outre, SIMON avait pu, lui aussi, sentir un Européen de près. Que de préjugés ne circulent-ils pas sur le mode de vie de ces blancs, si distants dans leurs habitations, leur travail, etc. ... Nous avons pu mesurer ensemble tout ce qui nous séparait à commencer par la perception différente du temps, par l'importance relative accordée par chacun à l'efficacité, aux techniques, aux relations humaines, etc. Pourtant, malgré tous les éléments centrifuges qui auraient pu nous séparer l'un de l'autre, une amitié profonde s'est développée entre nous. Elle a eu raison des différences pour établir une communion solide.

Au début nous étions deux. Mais SIMON faisait part de son expérience à tous ceux que son intimité profonde avec un blanc ne cessait de tracasser. A la fin de mon séjour nous formions un groupe d'au moins cinq personnes à se fréquenter régulièrement et à entretenir entre nous les rapports évoqués ci-dessus. MATTHIEU, NESTOR et la vieille maman de SIMON, AMOAN NGUETTA, s'étaient joints à nous.

Deux caractéristiques fondamentales marquaient ce nouveau groupe. Tout d'abord, la présence d'un blanc, aux habitudes souvent si mystérieuses, ren-

voyait les Agni à leurs propres coutumes pour en retrouver l'esprit. Lettrés comme illettrés, ils se remirent à l'école des anciens pour apprendre la signification profonde de leurs propres rites, pratiques et croyances traditionnelles. Aidés par la technique que je pouvais leur proposer, ils découvrirent avec joie la richesse et cohérence des pratiques de leurs ancêtres. Ils furent fiers d'en redécouvrir la profondeur que voilaient à la fois le prestige de la nouveauté et l'habitude ou la connaissance superficielle qu'ils avaient de leur propre culture. Je crois que cette recherche en commun sur les coutumes ancestrales fut une des raisons majeures de leur confiance en moi et contribua à souder puissamment le groupe. La seconde caractéristique fut l'importance accordée à l'étude de la parole de Dieu. Elle découla de mes réactions de prêtre et de croyant devant la maladie, les échecs de la vie quotidienne, de mes attitudes de chrétien devant les musulmans ou les païens, de mes comportements devant l'argent ou tout autre apport du matérialisme occidental. Devant tous ces problèmes de la vie quotidienne, ma référence fut toujours l'Evangile. Provoqués par ma démarche de chrétien, les membres du groupe se mirent à oublier leur « catéchisme primaire » pour ouvrir un Evangile ou une Bible. Je vois encore mon ami s'extasier devant le deuxième récit de la création et s'écrier : « Mais Dieu a agi comme nos aïeux ; il a donné Eve à Adam comme nos ancêtres confiaient une femme en mariage à un homme ! Donc notre mariage coutumier est valable ! » Quoiqu'il en soit des conclusions qu'il en a tirées, une parole de Dieu a fait irruption un jour, concrètement, dans sa coutume. Elle saura germer et porter du fruit.

Les activités et les nouveaux rapports vécus dans le groupe furent accueillis avec beaucoup de sympathie. Les vieux du village, restés généralement fidèles à la religion traditionnelle, devinrent beaucoup moins méfiants vis — à — vis des chrétiens car ces derniers se montrèrent plus respectueux des coutumes ancestrales. Même les musulmans témoignèrent plus de coopération lorsqu'ils constatèrent le désintéressement de ce groupe et les soins qu'il apportait aux malades. La communauté chrétienne elle-même, après un moment d'hésitation, se rallia et reconnut la valeur du témoignage de ce groupe. Mais tout cela ne fut possible que grâce à la foi et à l'amitié d'un homme : SIMON KOUAKOU AMOROFF !

A une époque où l'Occident commence à douter de lui-même, de la légitimité et de l'efficacité de son aide au Tiers-Monde et à développer des tendances isolationnistes, à un moment où l'on a trop facilement la tentation de juger d'une aide en termes techniques et économiques, en faisant le compte des réalisations financées en Afrique ou ailleurs, il faut souligner, me semble-t-il, les réussites humaines. Elles sont bien moins spectaculaires que les précédentes, mais tellement plus nécessaires. Fonder des communautés où l'on s'aime en se respectant différents, où il ne s'agit plus tellement de faire, de réaliser des performances, mais d'être avec l'autre et pour l'autre, est un miracle que l'Evangile réalise actuellement entre ressortissants de peuples différents. Ces communautés issues de l'Evangile démolissent toutes les étiquettes pour nous montrer que nous sommes finalement tous des hommes, des frères dans une même pâte humaine, aimés d'un même père.

BERICHTE

CONGRESSO INTERNAZIONALE DI MISSIOLOGIA

Vom 5.—12. Oktober 1975 fand in Rom ein „*Internationaler Missiologischer Kongreß*“ statt, mit dem Thema „*Evangelizzazione e culture*“. Veranstalter war die *Pontificia Università Urbaniana*, unter der Leitung des Kardinalpräfekten der *S. Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide*, Kardinal AGNELO ROSSI, und unter Mitarbeit anderer päpstlicher und katholischer Universitäten.

Die Vielzahl (um nicht zu sagen: die Überfülle) der Vorträge und der in drei Sektionen vorgelegten Referate macht es schlechthin unmöglich, eine detaillierte Übersicht des Kongresses zu geben (die Veröffentlichung der Vorträge und Referate ist vom Veranstalter vorgesehen). Statt dessen sei hier der Versuch einer kritischen Gesamtwertung unternommen.

1. Positive Aspekte

a) Auf dem Kongreß wurden Thesen zur und Fakten aus der Missionsarbeit in Offenheit ausgesprochen. Römische Teilnehmer werteten diese (wenn auch temperierte) Offenheit als einen beachtenswerten Fortschritt.

b) Betrachtet man die Vorträge (und mehr noch die Sektionsreferate) unter dem Aspekt der Information, so lieferten sie sicherlich einige „Denkanstöße“, die gegebenenfalls auch für die Zukunft einer missionarisch dimensionierten Tätigkeit relevante Auswirkungen zeitigen könnten.

c) Zukünftiges „Missionspersonal“ und Studenten aus den Jungen Kirchen, die zur Zeit in Rom studieren, hatten auf dem Kongreß die Möglichkeit, Informationen zu sammeln.

2. Weniger positiv sind jedoch folgende Fakten zu bewerten:

a) Der geplante „Internationale Kongreß“ war mehr ein „Römischer Kongreß“; die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der Ortskirchen (— in der *communio ecclesiarum!* —) vermochten sich z. B. nicht recht zu verdeutlichen. Ein nicht geringer Teil der Vertreter aus den nichtatlantischen Ländern dachte und argumentierte weithin aus einem „latinisierten Verständnishorizont“, was man nicht zuletzt an den vorgetragenen Thesen (und deren Verbalisierung) merkte.

b) Weiterhin stellt sich die Frage, inwieweit der Kongreß missionswissenschaftlich orientiert und bestimmt war. Die Themen der Vorträge wiesen zwar einen Bezug zum — vorgegebenen — Thema „*Evangelisierung und Kultur*“ auf, aber dies vielfach nur „irgendwie“, und die Kurzbeiträge in den Sektionen gründeten überwiegend in konkreter „Missionserfahrung“. Aber im tatsächlichen Ablauf des Kongresses gab es weder ein dynamisch vorherrschendes Leitthema noch eine erkennbare perspektivische Begrenzung.

c) Die Methodik — vormittags drei Vorträge von je einer halben Stunde mit anschließender Gesamtdiskussion, nachmittags Kurzberichte von je 10 Minuten mit oder ohne anschließende Diskussion — erwies sich als sehr nachteilig; so kam es weithin nur zu einer Anreihung von völlig heterogenen Informationseinheiten.

d) Offenkundig unterrepräsentiert waren vor allem:

— die Missionswissenschaftler,

— die Vertreter der Kirchen der „Dritten Welt“. Von den

„farbigen“ Referenten waren mehrere aus Rom bzw. aus ihrer gegenwärtigen Wirkungsstätte in Europa oder den USA angereist.

e) Der Kreis der Teilnehmer (insgesamt 700 Personen!) setzte sich zur Mehrheit aus Ordensschwestern und Studenten zusammen. Dieser Verhalt begrenzte naturgemäß die Begegnung und die Arbeitsmöglichkeiten von Missionswissenschaftlern (die jedoch — aus welchen Gründen auch immer — nur in sehr geringer Zahl anwesend waren). Die Möglichkeiten eines Austausches oder einer weiterführenden Auseinandersetzung mit den aufgeworfenen Fragen waren innerhalb des vorgegebenen Kongreß-Rahmens (schon allein aus zeitlichen und organisatorischen Gründen) nicht gegeben. „Fachgespräche“ vollzogen sich mehr „am Rande des Kongresses“.

3. Orientierungen

Für spätere „*Internationale Missiologische Kongresse*“ erscheint es geboten, daß sie vor allem und zuerst durch einen fachspezifisch orientierten Teilnehmerkreis einen sachentsprechenden Beitrag zur Aufarbeitung heutiger missionswissenschaftlicher Fragen zu leisten bemüht sind.

Weiterhin scheint es angebracht, so spezifizierte „Kongresse“ häufiger auch in „Missionsländern“ durchzuführen (auch wenn damit größere praktische Probleme verbunden sind), und zwar unter der inhaltlichen und organisatorischen Verantwortung der dortigen Ortskirchen.

Die Möglichkeit einer aktiven Teilnahme der Vertreter dieser Ortskirchen würde damit wesentlich verstärkt werden.

Hans Frings • Othmar Noggler OFMCap • Georg Schückler

MITTEILUNGEN

Professor DDr. Max Bierbaum/Münster ist am 2. November 1975 im hohen Alter von 92 Jahren verstorben. Von 1928 bis 1952 nahm er an der Westfälischen Wilhelms-Universität den Lehrauftrag für Missionsrecht wahr. Als nach der Zwangspensionierung JOSEPH SCHMIDLIN's auch die ZMR ihr Erscheinen einstellen mußte, begründete er zusammen mit JOHANN PETER STEFFES (1883—1955) die Vierteljahresschrift *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* und führte sie nach dem Zweiten Weltkrieg von 1947 bis 1952 weiter. Mehr als ein Jahrzehnt leitete er die Wissenschaftliche Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Mit der Zähigkeit des Westfalen hat MAX BIERBAUM trotz mancher Enttäuschungen und Rückschläge seinen Auftrag stets von neuem in Angriff genommen und durchgeführt. Was er „im Dienste der Missionswissenschaft“ leisten durfte, hat er in der Festschrift *Fünfzig Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster* (1961) selbst dargestellt (43—50). Das Internationale Institut und die ZMR werden sein Andenken in Ehren halten. — *Requiescat in pace!*

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Aus allen Völkern. Gedanken und Materialien zum Thema Mission — Dritte Welt (Reihe: Am Tisch des Wortes; hrg. von K. Jockwig u. W. Massa, Beiheft 2). Katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1975; 267 S., DM 24.—

Mission als das „Unterwegssein der Botschaft zu den Völkern“ (J. Ratzinger) ist ein Prozeß, den der erhöhte gegenwärtige Christus an uns und der ganzen Welt vollziehen will, damit Gottes Herrlichkeit immer mehr Raum gewinnt. — Nun läßt sich nicht leugnen, daß Mission (vor allem, wenn sie nur als ein einseitiges Geben [„Westmission“, Mission als „Einbahnstraße“] verstanden wird) in eine Krise und Sinntrift geraten ist. Es tut not, ein verantwortbares Missionsverständnis zu gewinnen, das dem Wesen und dem Heute der Mission entspricht. In dem vorliegenden Band der Reihe „Am Tisch des Wortes“ ist der dankenswerte Versuch unternommen, Gedanken und Materialien zum Thema „Mission — Dritte Welt“ für die Praxis (vor allem für die gottesdienstliche Praxis) fruchtbar zu machen. Man spürt dem Buch an, daß es aus der Durchdringung von Exegese, Meditation und Verkündigung entstanden ist. Theologische und pastorale Überlegungen sowie Dokumente und authentische Texte (z. B. Gebete) erschließen ein sachgerechtes und zeitnahes Missionsverständnis und liefern für die Verkündigung in den Gemeinden Impulse und Einweisung. Sie lassen erkennen, daß Mission die zusammenfassende und koordinierende Bezeichnung aller Weisen des Dienstes am Werk Gottes mit dieser Welt ist und also alle Vollzüge kirchlichen Handelns missionarisch dimensioniert sind. — Im ganzen eine Handreichung, die für die Weckung und Vertiefung der „missionarischen Gemeinde“ gute Dienste zu leisten vermag.

Aachen

Georg Schückler

Couto, Filipe José, *Hoffnung im Unglauben*, Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes (= Abh. zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Bd. 28). Schöningh Verlag/Paderborn 1973; XXI u. 297 S.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Dissertation, die der afrikanische Theologe aus Mozambik in Münster unter KARL RAHNER angefertigt hat. In dem Begleitwort zur Veröffentlichung der Arbeit gibt RAHNER neben einer Kurzbesprechung einige Hinweise auf die besondere Fragestellung und ihres Hintergrundes in der Biographie des Verfassers. In seinem eigenen Vorwort betont COUTO, daß die besondere Fragestellung seiner Arbeit über das Heil der Nichtchristen und der Universalität des göttlichen Heilswillens durch seine heidnische Großmutter vom Stamm der Yao ein besonderes Gewicht bekommen habe (vgl. S. XX).

Zunächst einmal handelt es sich aber um eine theologiegeschichtliche Arbeit, nämlich um die Darstellung der Problematik des allgemeinen Heilswillens Gottes in der römischen Scholastik unter besonderer Berücksichtigung von R. GARIGOU-LAGRANGE und L. BILLOT (I. Teil, S. 1—105). Der Schwerpunkt der Darstellung und Kritik liegt dabei auf den Aporien, die sich aus der Annahme des allgemeinen Heilswillens Gottes und einer engen Prädestinationslehre ergeben. Der II. Teil (S. 108—277) befaßt sich mehr inhaltlich mit der Problematik des

allgemeinen Heilswillens Gottes. Im Mittelpunkt steht die Frage, inwieweit der Heilswille Gottes sich auf dem Weg über die „Konstellationen“ — ein Begriff, den Verf. häufig verwendet und unter den er so verschiedene Dinge wie „Institution“, „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“, „Gruppe“ und „Volk“ (vgl. S. XVII) versteht — in der Geschichte der Menschheit auswirkt. Couto geht es darum zu zeigen, daß die vermeintliche Heilssicherheit der Christen durch die Zugehörigkeit zur Kirche als Gemeinschaft der Geretteten nicht so wesentlich verschieden ist von der Heilsmöglichkeit und -sicherheit der Menschen, die nicht zur Kirche gehören. Vorläufig zur eschatologischen Erfüllung gibt es für alle Menschen nur eine Zugehörigkeit „*ex voto*“ zur Kirche, weil die Zugehörigkeit „*in re*“, die Couto mit der Zugehörigkeit zur „Gemeinschaft der Geretteten“ gleichsetzt, erst mit dem Ende der Zeiten Wirklichkeit werden wird (vgl. S. 223).

So sehr man Couto zustimmen wird, daß der allgemeine Heilswille Gottes auch außerhalb der Institution Kirche sich auswirken muß, soll er wirklich „allgemein“ sein, so wird man doch fragen müssen, ob das Heil Jesu Christi nicht doch „wirklich“ auch schon jetzt in der Kirche anzutreffen sein muß, soll sie wirklich Zeichen und Sakrament des Heils sein (vgl. dazu RAHNER S. XVI).

Im dritten und kürzesten Teil der Arbeit (S. 279—294) stellt Couto in Thesenform mit knappen Erläuterungen die „Grundsätze einer katholischen Theologie des allgemeinen Heilswillens Gottes“ vor. In diesen knappen Thesen steckt eine Menge sehr diskussionswürdiger Themen der Dogmatik und der Missionstheologie verborgen, die in der Kürze aber nicht richtig entfaltet werden. Couto sieht den allgemeinen Heilswillen Gottes in der Dynamik des menschlichen Strebens nach einem endgültigen Sinn am Werk, wobei auf Seiten des menschlichen Tuns das Bewußtsein um die vorausgehende Aktivität Gottes nicht immer gegeben sein wird. Dieser allgemeine Heilswille ist die Grundlage jeder Missionstätigkeit der Kirche (S. 293).

Was Couto dann auf knapp zwei Seiten (293f) über die Missionstätigkeit der Kirche sagt, ist etwas enttäuschend. Zunächst wird nur negativ gesagt, wie die Mission nicht mißverstanden werden darf — die Kirche hat kein Monopol für die Lösung von konkreten Problemen, sie kann keine absolute Heilssicherheit vermitteln, sie darf niemanden zur Annahme des Glaubens zwingen. Positiv wird der Mission der Auftrag gegeben, „die eigene Überzeugung zu bekennen und freiwillige Menschen in sich zu integrieren“. Darüber hinaus soll sie „Alternativen anbieten und eventuell von außen kommende Lösungsmöglichkeiten positiv sanktionieren und wenn nötig entschieden ablehnen“. Couto betont mehrfach, daß er nicht gegen Mission sei, kann aber mit diesen knappen Worten nicht ganz den Eindruck verwischen, als ob der allgemeine Heilswille Gottes in der Regel auch ganz gut ohne Missionstätigkeit der Kirche zum Zuge kommt. Jedenfalls wird die Aufgabe der Kirche im allgemeinen Heilswillen Gottes zu wenig deutlich.

Man wird der Arbeit bescheinigen, daß sie eine gute Darstellung der behandelten theologiegeschichtlichen Problematik bringt. Daß diese Problematik und die Weise, wie sie behandelt, heute schon so überholt erscheint, geht nicht zu Lasten von Couto. Anerkennen wird man ferner, daß die Arbeit weitgehend lateinische Quellen verwertet und von einem Afrikaner auf Deutsch geschrieben wurde. Hoffen möchte man, daß Couto bald eine Arbeit zum gleichen Thema aus dem Blickwinkel der Großmutter vom Stamm der Yao schreiben wird. Unter Einbeziehung der „Konstellation“ der afrikanischen Gesellschaft läßt sich zum Thema des allgemeinen Heilswillens Gottes sicher Authentischeres sagen und würde die Aufgabe der Kirche in ihrer Missionstätigkeit ausführlicher beschrei-

ben können. — Hinzuweisen ist am Schluß noch auf die Unmenge von Druckfehlern, die von den beiliegenden zwei Seiten Corrigenda nur teilweise erfaßt worden sind.

Bendorf

Georg Evers

Kuepers, J. J. A. M.: *China und die katholische Mission in Süd-Shantung 1882—1900*. Die Geschichte einer Konfrontation. Drukkerij van het Missiehuis/Steyl 1974; 232 S.

Seit längerem ist bekannt, daß das Institut für moderne Geschichte der *Academia Sinica* in Taipeh wichtige staatliche Archivalien zur jüngeren Missionsgeschichte Chinas besitzt. Davon betrifft ein großer Teil die Konflikte mit den Missionen (Chiao-an) zwischen 1860 und 1911. Da diese Materialien ein recht negatives Bild vom Wesen und Wirken der Mission abgeben, wurde mehrfach angeregt, diese mit vorhandenem europäischen Quellenmaterial zu vergleichen, um daraus ein möglichst objektives Bild der Ereignisse zu gewinnen. Hier hat sich der junge, heute in Taiwan wirkende Steylerpater KUEPERS der Aufgabe unterzogen, die chinesischen Dokumente zur Missionstätigkeit in Süd-Shantung der Jahre 1882—1900 zu studieren, sie mit westlichen Darstellungen zu vergleichen und so eine Geschichte der Konflikte in dieser Mission zu verfassen.

1882 kamen die Steylermissionare nach Süd-Shantung, das ihr erstes Missionsgebiet war. Es gab dort wenige Althristen und die öffentliche Meinung war ganz gegen die ausländische christliche Religion. Die Mission erwies sich als schwierig; nur einfache Bauern und von der Regierung verfolgte Sektierer ließen sich taufen. Widerstände gab es in allen Schichten der Bevölkerung. Vor allem war es die kulturbewußte Intelligenz, die das Eindringen des Christentums zu verhindern suchte. So kam es zu vielen Konflikten. Hier werden vornehmlich die größeren, d. h. der Konflikt um die Zulassung der katholischen Mission in der Konfuzius-Stadt Yenchowfu, der Zusammenstoß mit der Geheimgesellschaft der Großen Messer (Ta-tao-hui), die Wirren, die mit der Ermordung der Missionare NIES und HENLE und der Besetzung der Kiaochow-Bucht durch deutsche Truppen zusammenhängen, und die Unruhen seit 1898, die zu den Boxerwirren von 1900 führten, behandelt. Nach eingehender Darstellung der Ereignisse kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß diese Konflikte ihren Grund darin hatten, daß die Chinesen die christliche Religion als eine Bedrohung ihrer kulturellen Tradition ansahen, was sie mit vielen wahren und vermeintlichen Fakten begründeten; daß die Missionare von europäischen Mächten auferzwungene Verträge ausnützten, um sich und die Christen zu schützen, was als Einmischung in die inneren Angelegenheiten des Landes empfunden wurde; daß sich die Lokalbeamten in dem Dilemma befanden, die Forderungen der chinesischen Öffentlichkeit und zugleich der ausländischen Missionare zu befriedigen; daß die Missionare dadurch, daß sie sich dem Patronat westlicher Mächte unterstellten und die westlichen Konsulate um Wahrnehmung ihrer Interessen baten, vom Volk als Handlanger des westlichen Imperialismus angesehen wurden. So kam es zu Vorstellungen vom Wesen der Mission, die völlig falsch waren: Mission wurde als kulturelle Aggression angesehen.

Die Arbeit bietet nicht nur eine detaillierte Darstellung der Ereignisse, sondern im Anhang auch eine hilfreiche Landkarte, statistische Angaben über die Mission, eine Liste der ausländischen Missionare mit ihren deutschen und chinesischen Namen, ein Glossar chinesischer Ausdrücke und eine Zusammenfassung der Arbeit in englischer Sprache. Besonders wichtig sind das Verzeichnis der

Quellen, die kritische Würdigung dieser Quellen und der Abdruck vieler chinesischer Dokumente in der Originalfassung.

Das Bedeutende an dieser Arbeit liegt darin, daß sie die chinesischen Quellen zugänglich macht. An ihnen kann man heutzutage nicht mehr vorbeigehen. Da sie einseitig den chinesischen Standpunkt wiedergeben, bedürfen sie der Nachprüfung durch unbezweifelbar zuverlässige europäische Berichte. Leider standen dem Vf. oft nur Darstellungen aus populären Missionszeitschriften zur Verfügung. Ob solche „Quellen“ die nüchternen chinesischen Historiker oder die westlichen Sinologen beeindrucken, erscheint zweifelhaft. Der Vf. weiß zwar um die Problematik solcher Berichte, doch kommt er kaum zur notwendigen Einzelanalyse, die wichtiger gewesen wäre als die zahlreichen, weitschweifigen Zitate, die oft vom Wesentlichen ablenken.

Die Ergebnisse dieser Arbeit sind bemerkenswert, wenn auch nicht gerade neu. Aber man fragt sich doch am Schluß, woran es lag, daß die Missionare, die sich doch ihrer prekären Situation bewußt waren, aus der Situationsanalyse nicht andere Folgerungen gezogen haben. Warum sind sie nicht mit gezielter Öffentlichkeitsarbeit angefangen, um die Stimmung der entscheidenden Kreise zu verändern? Warum haben sie immer wieder ihre Forderungen zum französischen oder deutschen Konsul getragen, ihr Recht eingefordert und die Chinesen beleidigt? Warum haben sie vom chinesischen Staat Wiedergutmachungsgelder verlangt, mit denen sie Kirchen und Kathedralen bauten? Warum folgte man so kleinkarierten Bekehrungsmethoden unter Analphabeten, Bauern und Schwärmern und tat so wenig für eine hochstehende christliche Literatur, wie es der chinesischen Tradition entsprochen hätte? Es ist vielleicht doch mehr als nur die „unglückliche politische Verbindung der Mission“, was ihr die Chancen für lange Zeit verbaut hat.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Loedding, Walter Johannes, OP: *Die schwarz-weiße Legion — Missionsgeschichte des Dominikanerordens.* Albertus-Magnus-Verlag/Köln 1974; 500 S.

Man muß es schon als ein Ereignis werten, wenn ein bedeutender Orden wie der der Dominikaner zum ersten Male eine Gesamtdarstellung seiner jahrhundertelangen Missionstätigkeit herausgibt. Initiator und Verfasser ist ein praktischer Missionar, der sich jahrzehntelang auf dem chinesischen Festland und auf Formosa abmühte. In seiner Freizeit hat er den oft schwerzugänglichen Stoff zusammengetragen und ein umfassendes Werk geschaffen, welches er gern schon 1966, zum 750. Stiftungsfest seines Ordens, der Öffentlichkeit vorgelegt hätte.

Das flüssig geschriebene Buch behandelt die missionarischen Bemühungen der Dominikaner während der ersten Blütezeit des Ordens (13.—15. Jh.), den Anteil an der Missionierung der neuentdeckten Völker Amerikas, Afrikas und Asiens (16.—17. Jh.), die Arbeit zur Zeit des missionarischen Niedergangs (18. Jh.), der Periode der großen Ausbreitung (19.—20. Jh.) und schließlich den Beitrag des Ordens am Missionswerk der Gegenwart. Hier wird der überzeugende Beweis geliefert, daß der Dominikanerorden einer der bedeutenden Missionsorden der Katholischen Kirche ist.

Das Werk gibt einen ausgezeichneten Überblick und bekundet den großen Fleiß des Verf. Doch erreicht das Buch nicht jenen Grad der Zuverlässigkeit, der es als Grundlage weiterer wissenschaftlicher Arbeit qualifiziert. In der Bibliographie vermißt man nicht nur viele Einzelforschungen, sondern im ganzen Werk auch die Belege, obwohl sie vorgesehen waren, da ein ausführliches Ab-

kürzungsverzeichnis vorliegt. Wie nicht wenige Formulierungen verraten, ist der Verfasser mit manchen Missionsländern weniger vertraut. So macht das Buch den Eindruck eines ersten, vorläufigen Versuchs. Doch muß man wünschen, daß der gute Anfang unbedingt weitergeführt wird. Der Autor sollte, vielleicht mit Hilfe einiger Spezialisten, die Arbeit nochmals durchsehen und notfalls ergänzen, um sie dann endgültig im Druck erscheinen zu lassen. Es würde eine echte Bereicherung der Missionswissenschaft sein.

Würzburg

Bernward H. Willeke OFM

Waack, Otto/Freytag, Justus/Hoffmann, Gerhard (Hg.): *So sende ich euch.* Festschrift für D. Dr. Martin Pörksen zum 70. Geburtstag. Evang. Missionsverlag/Korntal 1973; 344 S., DM 35,—

Am 14. August 1973 feierte Missionsdirektor MARTIN PÖRKSEN, ehemaliger Leiter der ev. Missionsakademie an der Universität Hamburg, seinen 70. Geburtstag. Zu diesem Jubiläum wurde vorliegende Festschrift mit 30 Beiträgen einstiger Schüler oder Mitarbeiter des Jubilars herausgegeben. Aus den Grußworten von leitenden Persönlichkeiten der evangelischen Kirche (9—18), vor allem aber aus dem Gespräch mit PÖRKSEN (WOLFGANG ERK: „Ich habe gern gebettelt“, S. 19—29), ergibt sich ein Bild von der weitreichenden Tätigkeit des Gefeierten im Dienst von Kirche und Mission. Weil PÖRKSEN sowohl in kirchlichen Ämtern wie in missionarischen Organisationen tätig war, wurde er zu einem entschiedenen und kompetenten Verfechter einer Integration von Kirche und Mission, vor allem im norddeutschen Raum.

Den Mitarbeitern war die Wahl ihres Themas überlassen worden. So enthält die Schrift eine bunte Vielfalt von missionarischen Themen, die in 4 große Abschnitte zusammengefaßt sind: 1. Themen der Mission (mehr missionstheoretischer Art), 2. Europa, 3. Asien und 4. Afrika. Es ist natürlich unmöglich, alle Beiträge hier aufzuzählen, geschweige sie alle zu würdigen. Nur auf einige soll kurz hingewiesen werden.

Im 1. Teil versuchen zwei Studien, zur Klärung des Verhältnisses von Glaubensverkündigung und ganzheitlicher Entwicklung beizutragen. WILHELM ANDERSEN: „Das kommende Gottesreich und unser Leben heute“ (33—45) begründet unsere Weltverantwortung, das Bemühen um eine Welt mit mehr Gerechtigkeit, Friede und Wohlergehen, aus dem Glauben an das kommende Gottesreich. HANS WERNER GENSICHEN: „Zur Frage des Humanum in den nichtchristlichen Religionen und im Christentum“ (62—72) bestimmt den Menschen und seine Menschlichkeit als wesentliches Ziel der Entwicklung und weist auf den Beitrag hin, den im Gegensatz zum religionslosen Humanismus des Westens die Religionen hierzu leisten können, aber auch auf dessen Grenzen und auf den besonderen Beitrag der christlichen Botschaft.

Interesse verdient die Studie des inzwischen verstorbenen Bischofs der Kirche von Südinien, LESSLIE NEWBIGIN: „The form and structure of the Visible Unity of the Church“ (124—141). Ausgehend von der Definition der Kirche als „vorläufige Einverleibung der Menschheit in Jesus Christus“ fordert er, daß die Änderung von Strukturen in der Kirche sich sowohl an den jeweiligen weltlichen Strukturen wie an der wesentlichen Eigenart der Kirche als Leib Christi orientiere. Sieht man von seiner Meinung ab, die Kirche besitze überhaupt keine ihr von Christus unverlierbar mitgegebene Struktur, wird man seine vorsichtig formulierten Grundsätze und Kriterien für jeweils geforderte Strukturveränderungen in der Kirche mit Gewinn überdenken.

Einige der im 2. Teil „Europa“ zusammengefaßten Artikel geben Einblick in die Entwicklung des Missionsverständnisses in den evangelischen Gemeinschaften. Nur zwei Beiträge befassen sich mit dem südasiatischen Raum. Am Beispiel des Buddhismus zeigt HORST BÜCKLE: „Buddhaschaft und Nachfolge. — Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Frage nach den Konkretionen des Glaubens“ (211—219), wie die Kenntnis einer anderen Religion zu einem vertieften Verständnis von Elementen christlichen Glaubens und Lebens führen kann.

Gleich fünf Artikel sind China gewidmet, davon zwei Verhältnissen im kommunistischen China. DONALD E. MACINNIS: „Youth and values in China to-day“ (242—252) zeichnet ein stark idealisiertes Bild von der Ethik der heutigen chinesischen Jugend, wobei er sich auf die Reden und Werke Mao's und die übrige kommunistische Literatur stützt. Zu fragen wäre allerdings, wie weit solche Quellen, einschließlich der Eindrücke von Besuchern, ein Urteil über die tatsächliche Einstellung der Jugend im ganzen Reich erlauben, und wie sich der Verfasser wohl die massenhafte Flucht enttäuschter Jugendlicher nach Hongkong erklärt. MARTIN SCHEEL: „Gedanken und Fragen zur Entwicklung des chinesischen Gesundheitsdienstes“ (270—279) stand schon zuverlässigeres Material zur Verfügung. Danach kann die Organisation des Gesundheitswesens in China, vor allem nach den Entwicklungen der letzten Jahre, als Beispiel dafür dienen, wie mit beschränkt zur Verfügung stehenden Mitteln ein möglichst weitreichender Effekt zum Nutzen eines ganzen Volkes erzielt werden kann, was freilich nur durch eine weltanschaulich motivierte Umerziehung des Volkes und Aktivierung vieler Kräfte möglich wurde. Eine Frage an die christliche Gemeinde und ihren missionsärztlichen Dienst: „Sollte dort, wo die Macht des lebendigen Herrn Jesus Christus in seinen Jüngern sichtbar wird, nicht eine Freisetzung von ähnlich umgestaltenden Kräften möglich sein?“ (278).

Den Abschluß bildet der afrikanische Raum mit sechs Beiträgen. Bischof JOSIAH KIBIRA von der Northwest-Diözese in Tanzania, „The Evangelical Lutheran Church in Tanzania — North-Western Diocese (ELCT-NWD)“ (280—291) beschreibt von der Sicht des Afrikaners aus die geschichtliche Entwicklung dieser evangelischen Mission und die Forderungen, die er an eine zeitgemäße Missionsmethode stellt. JUDAH B. M. KIWOVELE, Präsident der Südsynode von Tanzania, „The Church's and Mission's Understanding of Marriage — A Problem to the Church in Tanzania and Africa“ (292—300) setzt sich mit Berufung auf das AT und die reformatorische Rechtfertigungslehre für die Anerkennung der Polygamie in der Kirche ein, bis sie durch die gesellschaftliche Entwicklung von selbst überwunden wird. Um die Erhaltung afrikanischer Werte geht es den folgenden beiden Verfassern, die als letzte genannt seien. JOHN MBITI: „African Traditional Medicine and its Relevance for Christian Work“ (310—318) führt in das afrikanische Verständnis von Krankheit und Heilung ein. Seine Darlegung will eine Ehrenrettung der afrikanischen Mediziner gegenüber der einstigen, negativen Beurteilung durch die Missionare sein und zeigt, wie ihre ganzheitliche Sicht des Menschen den christlichen missionsärztlichen Dienst auf die Notwendigkeit engen Zusammenwirkens zwischen Arzt und Seelsorger hinweist. ERICH VIERING: „Afrikanische Theologen vor dem religiösen Erbe ihrer Heimat — Ein Bericht über die wissenschaftlichen Arbeiten togoischer Pastoren“ (319—329) untersucht die zum Teil unveröffentlichten Arbeiten von 6 evangelischen Pastoren aus Togo, die sich mit der Religion ihrer Stämme und deren Verhältnis zur christlichen Botschaft beschäftigen. Sie alle erheben die Forderung, daß eine christliche Theologie in Afrika im Gegensatz zur bisherigen Einstellung das religiöse Erbe dieser Völker ernster zu nehmen hat.

Viele der in diesem Band behandelten Themen sind auch für den katholischen

Missionstheoretiker wie -praktiker von großem Interesse. Schwer zu begreifen ist es allerdings, daß heute noch ein Buch über christliche Mission mit einer solchen Fülle von theoretischen wie missionskundlichen und -geschichtlichen Themen erscheinen kann, in dem die katholische Mission, von wenigen, mehr zufälligen Bemerkungen abgesehen, völlig unbeachtet bleibt.

Münster

Martin Booz OFM Cap.

Zapłata, Feliks, SVD (Red.): *Współczesne dzieło misyjne kościoła*. I: Materiały Sympozjum Misyjnego 1971; 215 s. — II: Materiały Sympozjum Misyjnego 1972; 235 s. — III: Inne materiały; 282 s. (= Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej, I)/Warszawa 1974. (Maschinenschriftlich)

In den *Missionswissenschaftlichen Hefen der Kath.-Theologischen Akademie* Warschau — einer Weiterführung der zwischen 1928 und 1938 erschienenen *Annales Missiologicae* — werden als Band I drei Lieferungen zugleich herausgebracht. Die beiden ersten berichten über Missionswissenschaftliche Symposien der Jahre 1971 und 1972, indem sie die dort gehaltenen Referate wiedergeben, während in der dritten Lieferung andere einschlägige Materialien veröffentlicht werden. — Die neue Reihe bringt zum Ausdruck, daß die Kirche in Polen ihrer missionarischen Verantwortung gerecht zu werden gewillt ist und immer wieder Neues unternimmt, um sie bewußt zu halten.

Münster

Josef Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Boland, B. J.: *The struggle of Islam in modern Indonesia* (= Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 59). Nijhoff/Den Haag 1971; 283 p., gld. 28,—

Ce travail d'un »théologien chrétien«, qui a vécu en Indonésie de 1946 à 1960 et qui depuis cette date a eu l'occasion d'aller enquêter sur place à deux reprises pour mettre au point ses recherches, semble mériter une attention particulière, non seulement pour les informations d'ordre politique, social, culturel et idéologique qu'il ordonne systématiquement selon le développement historique, mais aussi et surtout pour la méthode d'exposition simple, claire et condensée, pour le ton direct et sympathique et pour la discrétion et l'honnêteté avec lesquelles il rend compte de ses contacts avec le milieu et les responsables musulmans ou hommes politiques de l'Indonésie. Écrit à l'origine en flamand hollandais, l'ouvrage a été traduit en anglais en vue de son édition.

Il ne s'agit pas de décrire tout au long la longue et sinueuse marque de l'évolution politique, économique et socio-culturelle de l'immense sous-continent indonésien; mais l'auteur part toujours de ce cadre naturel pour y centrer et analyser l'activité, l'idéologie, l'ambition et les prétentions de la communauté musulmane dans un pays où elle se sent pleinement enracinée et où elle croit devoir contribuer à son plein épanouissement politique, socio-économique et religieux. Tout ceci est étudié dans la ligne du développement national d'abord de 1945 à 1955, de 1955 à la chute de Soekarno en 1965 et depuis l'établissement de l'ordre nouveau à cette dernière date.

Les communautés musulmanes vivent intensément la lutte politique en vue de l'indépendance nationale; cependant leurs leaders essaient de maîtriser l'évo-

lution générale grâce à des structures constitutionnelles à l'intérieur du Ministère des Affaires religieuses, grâce à des institutions d'éducation islamique et grâce à une lutte systématique contre les formations politiques subversives incarnées surtout dans le communisme. Mais à l'arrière-fond de tout ce dynamisme aux multiples visages se profile une intense réflexion «théologique» de penseurs et de responsables des mouvements de renouveau musulman qui, en contact de pensée et peut-être aussi d'action avec les maîtres réformateurs de l'Islam contemporain de l'univers arabe et indien, cherchent à imbriquer la réalité changeante et progressive de l'évolution politique et socio-économique aux principes de la loi musulmane concernant la cité.

A notre avis, c'est l'analyse de ce domaine idéologique menée à partir des écrits divers des responsables politiques musulmans qui donne à cet ouvrage son intérêt et son originalité. L'on voit ainsi que les problèmes auxquels sont affrontés les musulmans de l'univers prennent une perspective universaliste et qu'il existe une similitude certaine, sinon une unité ou une uniformité éprouvée, entre les situations de l'univers arabe musulman et celui du sous-continent de l'Asie orientale. Et ce n'est pas seulement contre le communisme, (sic) considéré comme la pointe suprême du sécularisme, que la lutte est menée à chaud; mais aussi contre l'esprit et les tendances de »l'occidentalisation« qu'on distingue bien de l'évolution contemporaine des Etats et des peuples vers la »modernisation«, la »rationalité« et la »sécularisation« de ce qui ne peut être que relatif. Ainsi, la »libéralisation« distincte du »libéralisme« doit marquer l'évolution économique et sociale telle celle de l'institution bancaire et celle de la condition de la femme. D'ailleurs à ces nécessités inéluctables de la cité moderne correspond un renouveau de l'esprit musulman qui se manifeste de nombreuses manières grâce à des mouvements collectifs, mais aussi grâce à un renouvellement de l'esprit des élites par le mysticisme, le piétisme et un dynamisme spirituel comparable à celui du réarmement moral.

Cet ouvrage se termine par un paragraphe assez hâtif, nous semble-t-il, sur la coexistence islamo-chrétienne et notamment sur les principes qui doivent régir cette coexistence, dépassant l'esprit du prosélytisme, se démarquant du simple projet de promotion sociale inspirée de la philanthropie et se concrétisant par la formation d'un front commun visant à changer les structures existantes pour établir une société fondée sur la justice sociale. C'est dans une attitude commune et progressive islamo-chrétienne que l'existence des communautés chrétiennes sera légitimée, de sorte que la masse musulmane ne les tiendra plus pour des communautés »étrangères« à la réalité et au destin du pays.

Un tel ouvrage était à écrire; et il nous plaît de devoir en rendre compte, tout en faisant la comparaison entre la situation décrite en Indonésie et celle qui se profile à nos yeux dans les pays arabes et musulmans du Proche-Orient afro-asiatique. Peut-être devrait-il servir de stimulant pour une telle recherche objective, mais peut-être plus poussée sociologiquement, pour les autres pays musulmans dans lesquels se posent des problèmes similaires à tous les niveaux de la modernisation. D'autant qu'une ère nouvelle semble naître dans les relations politiques, économiques et socio-culturelles entre ces pays jadis dominés et fortement influencés par l'Occident américano-européen et devenant partie prenante et partenaire, conscient des valeurs propres et entendant trouver dans son patrimoine religieux propre les éléments adaptés de sa propre renaissance comme Etat et comme Société.

Damas/Syrie

Joseph Hajjar

Dempf, Alois: *Religionssoziologie der Christenheit*. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen. Oldenbourg Verlag/München 1972; 223 S., 3 Tabellen, DM 42,—

Mit festen Zügen gliedert der Verf. die christlichen Gemeinschaften, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte — erst in der hellenistischen, dann im christlichen Europa und schließlich besonders nördlich der Alpen — entwickelt und soziologische Formen gebildet haben. Danach werden vom Verf. vier Haupttypen aufgewiesen. Wie einengend jede Schematisierung auch immer sein mag, sie erweist sich als sachgemäß, so lange man innerhalb dieser Phänomene und Gebilde die notwendigen Schattierungen sehen kann. Fraglich an der Methode ist, daß sie sich doch zu sehr an schriftlichen Quellen, führenden Denkern und Autoren orientiert. Solche „Spitzen“ sind zwar bestimmend für Meinungen und Haltungen und wirken sich auch an der Basis der Pyramiden aus, die die Kirchen soziologisch noch immer sind. Aber was die Basis wirklich denkt und gedacht hat, wie sie tatsächlich ihren Glauben lebt, kommt nicht recht zum Zuge. Ein solches soziologisches Verfahren ist daher begrenzt. Für die Missionskirchen ist diese Analyse insofern äußerst wichtig, weil man mit Hilfe dieser Typologie relativ einfach die vom Westen her importierten Grundzüge konfessioneller Strukturen aufzeigen kann. Für die Christen in den „nichtwestlichen Ländern“ muß dieser Aufweis besonders interessant sein, aber auch etwas bitter. Gerade für sie ist es wichtig, an unsere Wurzeln herankommen zu können. Ob das vielen anhand dieses Buches gelingen wird, ist jedoch fraglich: Es setzt eine Unmenge an Kenntnis über das Abendland voraus. Hier läge die Aufgabe der zeitgenössischen Missionare: nämlich mit ihrer eigenen Geschichte vertraut zu sein und mit Hilfe dieser Kenntnis die Missionsarbeit zu durchleuchten, damit die Christen in den vielen Traditionen die Hauptzüge des Christentums finden können.

Heerlen, NL

Harry Haas

Robertson, Robert: *Einführung in die Religionssoziologie* (= Gesellschaft und Kirche, Abt. Sozialwissenschaftliche Analysen Nr. 9.). Kaiser-Grünwald/München-Mainz 1973; 265 S.

Die Übersetzung dieser ursprünglich englisch verfaßten Untersuchung (*The Social Interpretation of Religion*. Blackwell/Oxford 1970) schließt eine Lücke in der deutschsprachigen Literatur zum im Titel genannten Fach. Das Vorwort von L. VASKOWICS ergänzt die Beiträge der deutschsprachigen Literatur, soweit sie beim Vf. keine Berücksichtigung fand oder finden konnte.

Vf. selbst beschreibt den Rahmen des Buches in drei Punkten: Es geht ihm um die theoretischen Probleme, die bisweilen bis in philosophische, theologische und methodologische Bereiche reichen; Religion wird als Kulturfaktor verstanden; alles Gesagte steht in einem wesentlich makro-soziologischen Horizont. Kap. 1 (23—47) bietet einen Überblick über die frühere Entwicklung der Religionssoziologie und ihre Hauptrichtungen. Kap. 2 (48—89) ist insofern das tragende Kapitel, als in ihm die Problemstellungen geklärt, die Grundbegriffe definiert und am Ende das für das weitere Buch grundlegende Problemschema vorgelegt wird. Im Verständnis der Religion macht sich Vf. eine substantielle (gegen rein funktionelle) und eine eher exklusive (gegen inklusive) Definition zu eigen. Unter religiöser Kultur versteht er dann „das Gefüge von Überzeugungen und Symbolen (und Werten, die sich direkt daraus ergeben), die eine Unterscheidung zwischen einer empirischen und einer überempirischen, transzendenten Realität betreffen; wobei alles, was das Empirische berührt, von der Bedeutung her dem

Nicht-Empirischen untergeordnet ist“ (64). Im Anschluß an die Bestimmung der tragenden Dimensionen sucht er dann nach einer Typologie der Orientierungen gegenüber religiöser Aktivität. In der soziologischen Erklärung der entsprechenden Inhalte versucht Vf. einen Mittelweg, der „zwischen Religiosität im kulturellen Sinne und Teilnahme an religiösen Aktivitäten im sozialen Sinne unterscheidet“ (85). Damit ergibt sich folgender analytische Rahmen (ebd.):

	Religion	Nicht-Religion
Kultur	1. Religiöse Kultur	3. Säkulare Kultur
Sozialstruktur	2. Soziale Aspekte der Religion	4. Allgemeine Sozialstruktur

Dabei ergeben sich folgende Wechselbeziehungen:

a) zwischen 1 und 2, (b) zwischen 1 und 3, (c) zwischen 1 und 4, (d) zwischen 2 und 3, (e) zwischen 2 und 4, (f) zwischen 3 und 4 fällt außerhalb des Rahmens des Buches. Der weitere Verlauf des Buches bündelt jedoch die Probleme: Kap. 3. Religiöse Systeme: Kulturelle und soziale Aspekte behandelt a, Kap. 4: Religiöse Gemeinschaften d und e, Kap. 5: Religiöse Kultur: Quellen und Konsequenzen b und c.

Die Ergebnisse dieser drei Kapitel faßt Vf. selbst am Ende jeweils kurz zusammen: Im Kap. 3 (90—122) geht es um die hauptsächlichen Typen religiöser Kultur und die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft als einer festumrissenen Gemeinschaft. Vf. unterscheidet den schamanischen, kommunalen, olympischen und monotheistischen Typ, wobei nur die beiden letzteren ein Problem für die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft als Gesellschaft bilden, da sich in diesen Fällen ein Konkurrenzverhältnis zwischen religiöser Bindung und Gesellschaftsbindung entwickelt; sie treten in organisierten (vom gesellschaftlichen Bereich differenzierten oder weniger differenzierten) Situationen auf (vgl. 121 f.). — Im Kap. 4 (123—158) werden die charakteristischen Merkmale der sozialen Organisation von Religion und die sozialen Träger beleuchtet, durch die religiöse Kultur Ausdruck findet und weitergegeben wird. Dabei findet das Verhältnis von Kirche und Sekte besondere Aufmerksamkeit. — Im Kap. 5 (159—199) geht es einmal um den Aspekt der sozialen Kräfte, die eine religiöse Kultur hervorbringen, sodann um den Aspekt der Frage, „wie eine Verinnerlichung von religiöser Kultur das Verhalten auf dem Gebiet politischer und wirtschaftlicher Interaktion Zwängen unterwirft“ (198). Vf. besteht entschieden auf der komplexen Verflechtung von religiöser Kultur und Mustern sozialer Beziehung und wehrt einmal der Tendenz, „die Gehalte religiöser Kultur als direktes Resultat struktureller Merkmale der Gesellschaft zu sehen“, sodann der Tendenz, „solche Gehalte immer als für solche Merkmale symbolisch zu betrachten“ (ebd.). Ein wichtiger Gesichtspunkt dieser Erörterung ist hier die Besprechung der bekannten WEBERSchen These.

In den beiden letzten Kap. bespricht Vf. zunächst die Einstellung zur modernen Welt, wie sie im Verhältnis von Religion bzw. Theologie und Sozialwissenschaft sichtbar wird (Kap. 6: 200—236) und schließlich in der Gestalt eines Nachwortes die Säkularisierung (Kap. 7: 327—246). In der Rivalität zwischen beiden ist zweierlei zu beobachten: „Erstens befindet sich die Soziologie der religiösen Perspektive gegenüber in der Position eines Konkurrenten durch die einfache Tatsache, daß sie zu erklären versucht. Zweitens hat sich ein Großteil der Soziologie tatsächlich mit der Aufstellung von Paradigmata und Perspektiven befaßt, gewöhnlich mit der Begründung, daß sich diese oder jene

Gruppe empirischer Probleme vorläufig noch nicht mit rigorosen erklärenden Kategorien in den Griff bekommen lasse.“ (202) „Im ersten Fall nimmt die Soziologie mehr für sich in Anspruch als Theologie oder religiöser Intellektualismus. Im zweiten Fall erhebt sie sich zu einem Lieferanten von Weltanschauungen.“ (202 f.). Dieses Kapitel dürfte das besondere Interesse all derer finden, die das interdisziplinäre Gespräch fördern wollen. Im Nachwort schematisiert Vf. die Haupttendenzen in Richtung auf Säkularisierung auf kultureller Ebene (237):

	Beibehaltung des Rahmens	Neutralisierung des Rahmens	Aufgabe des Rahmens
Betonung des Intellektuellen	a) Rational- religion	c) Immanent- ismus	e) Positiver Atheismus
Betonung des Praktischen	b) Instrumental- religion	d) Glaube an übernatürliche oder Super- naturalismus	f) Areligiosität

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis. — In seiner Gesamtanlage, seinen Prämissen und dem damit gegebenen Verständnis für echte und ursprüngliche religiöse Phänomene bietet es auch für die Theologie ein hilfreiches Instrument zur Reflexion und auch zur Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen, die der Theologie selbst u. U. zur Gefährdung werden können. Wie im Verhältnis zur Psychologie steht das eigentliche Gespräch mit der Soziologie ja immer noch bevor.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Schiffers, Norbert/Schütte, Hans-Walter: *Zur Theorie der Religion* (= Ökumenische Forschungen, Erg. Abt.: Kleine ökumen. Schriften, 7). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1973; 144 S., DM 16,80

Die Veröffentlichung geht auf zwei Gastvorlesungen eines katholischen und eines evangelischen Theologen an der Universität Mainz zurück. Der Zusammenhang zwischen beiden Ansätzen ist ebenso wie der Anspruch des Ökumenischen eher äußerlicher Natur. Das Schwergewicht liegt — nicht nur vom Umfang her — bei den nicht immer ganz leichten Überlegungen von SCHIFFERS zur Theorie der Religion, die er seinerseits als Vorbemerkung zu einer Theologie der Religion versteht. Diese erste Vorlesung hat denn auch dem ganzen Buch den Namen gegeben. SCH. geht aus von einer Problemskizze der Theorie der Religion, wobei er mit Recht auf die Theoriefeindlichkeit bzw. die Aporien des Praxisüberhangs unserer Tage zu sprechen kommt. Der 1. Teil dieser — offensichtlich sehr erweiterten — Vorlesung ist kritischen Vorüberlegungen zu Theorien der Religion gewidmet, der Theorievergessenheit im „Akkommodationsverfahren“, der Furcht der „Volkskirchler“ vor einer allgemeingültigen Theorie der Religion, der traditionellen *demonstratio religiosa*, die nur leider an drei Mängeln krankt: 1) dem Dualismus im übernommenen Neuplatonismus, der die frühchristliche *demonstratio religiosa* an den Abgrund der Aporie brachte, 2) dem in dieser Religionstheorie verwendeten Reduktionsverfahren, das von seinem Endpunkt nicht wieder zurückfindet zur Geschichtszeit, 3) dem Zeitbewußtsein des Zerrissenseins in augustinischer Existentialtheologie, das mit dem „Korrektiv“ Rechtfertigung aus dem Glauben zwar für Christen, nicht aber für Gläubige anderer Religionen aufgehoben wird (vgl. 37), schließlich den

Problemen einer hermeneutisch-theologischen Theorie der Religion. Seinen eigenen Versuch, zu dem er abschließend auf SCHILLEBEECKX's *Glaubensinterpretation* (Mainz 1971) verweist (93), stellt SCH. unter das Stichwort „Korrelation“ von Fragen und kritischer Instanz, konkreter: „zwischen Gott als dem Sichzeigenden und dem Menschen als dem Fragenden“ (16). Mit Hilfe des „Korrelationsgesetzes“ meint er eine Theorie der Religion zu erstellen, „die verständlich machen kann, wieso alle Religionen als Religionen anerkannt werden können“ (17). SCH. setzt bei der dialektischen Grundbefindlichkeit des Menschen an, wobei ihm LUTHERS „peccatores in re, iusti autem in spe“ (66) zum Schlüssel wird. Seine These lautet: „Die Dialektik des Menschen selbst sucht ihre Ausdrucksformen nicht nur in den bibelorientierten Religionen, sondern in allen Religionen“ (71). Diese These sucht SCH. zu verifizieren anhand des Phänomenbestandes des „Heiligen“, wobei erneut der dialektische Grundzug zum Ausdruck kommt. In diesem Teil der Arbeit (71–89) bringt SCH. in vorbildlicher Weise Ergebnisse der religionsgeschichtlich-phänomenologischen bzw. -soziologischen Forschung in seine Fundamentaltheologie ein. Die Hermeneutik religiöser Gemeinschaften mit ihren Grundelementen Wort-Tat-Geheimnis hält die Religion in der Korrespondenz zur Grundbefindlichkeit des Menschen, insofern sich eine kritische Hermeneutik der Profanität und der Religiosität nicht mehr absolut trennen lassen. Eine darauf basierende „Theologie der Religion“ würde „phänomengerecht den klaffenden Graben zwischen der sogenannten ‚natürlichen Theologie‘ und der ‚Offenbarungstheologie‘ dialektisch überbrücken können“; sie wäre „sozusagen von Haus aus eine kritische Theologie, weil die ihr zugrunde liegenden Elemente in der Wirklichkeit der Religion selbst kritisch sind“ (91). Das Ergebnis dieser „Vorbemerkungen“, die dann nach einer interdisziplinären Forschung von Religionswissenschaft, kritischer Theorie und kritisch-hermeneutischer Theologie der Religion rufen (93), ist alles in allem doch sehr aphorismenhaft ausgefallen, macht aber neugierig auf eine hoffentlich nachfolgende genauere Auszeichnung der angedeuteten Linien. In dem Zusammenhang könnten das am Ende eher inflationär verwandte Wort „dialektisch“ wie auch andere Begriffshüllen eine nähere Klärung finden.

Auch SCHÜTTE spricht im Untertitel seiner „Religionskritik und Religionsbegründung“ überschriebenen Vorlesung von einer „Theorie von Religion“. Für ihn ist der Streit um den Religionsbegriff „der Streit um das Subjekt der Theologie“ (38). Diesen Streit zeichnet er in der Geschichte der modernen Religionskritik, in der kritischen Darlegung der BARTHschen Religionskritik, in der Kritik des religionswissenschaftlichen Religionsbegriffs nach. Danach ist die Kritik der Religion „die Kritik der im Religionsbegriff versuchten Vermittlung zwischen endlichem und unendlichem Bewußtsein“ (126). In der Tat scheint eine Erörterung des Religionsbegriffes im Rahmen der Selbstbewußtseinsthematik problematisch zu sein (vgl. 133). Man fragt sich aber gerade nach dem vorausgehenden Beitrag von SCHIFFERS, ob das sein muß. Für SCHÜTTE beruht eine Theorie der Religion, der auch theologische Verbindlichkeit zukommen soll, „auf der gedanklichen Entfaltung des im Selbstbewußtsein gesetzten Verhältnisses von Bedingtem und Unbedingtem“ (135). Eine etwas stärkere Zuordnung der beiden Ansätze zueinander wäre für die weiterführende Diskussion dieser Versuche sicherlich eine Hilfe gewesen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Sharpe, Eric J./Hinnells, John R. (Ed.): *Man and his salvation*. Studies in memory of S. G. F. Brandon. Manchester University Press 1973; X, 338 pp.

Der vorliegende Band war ursprünglich als Festschrift geplant, konnte aber infolge des plötzlichen Todes von BRANDON nur noch als Gedenkschrift erscheinen. Abgesehen von zwei sehr persönlichen Beiträgen (H. C. SNAPE und E. O. JAMES) entsprechen die meisten übrigen Artikel weitgehend dem ebenso einleuchtenden wie problematischen Rahmenthema. Schwierig nämlich wird es, sobald man eine allgemein gültige Definition von „Heil“ (*salvation*) sucht. Obwohl W. G. OXTOBY eine solche Definition versucht und dabei bereits je nach Zeit und Kontext verschiedene Heilsbegriffe entwickelt (17–37), zeigen J. BARR für das AT (39–52), U. BIANCHI für den Hellenismus (53–64), F. F. BRUCE für das NT (75–90), J. M. FENNELLY (107–123) und M. SIMON (263–279) für das frühe Christentum und schließlich J. R. HINNELLS (125–148) und G. WIDENGREN (315–326) für den iranischen Bereich, daß OXTOBYS Schematisierung nach semitischem, hellenistischem und iranischem Heilsverständnis noch erheblich differenzierter eingeteilt werden muß. Gleiches gilt auch für den germanischen Raum, wie E. J. SHARPE (243–262) zeigt, für das Verhältnis von Sünde und Heil, das H. D. LEWIS (149–170) zu bestimmen sucht, und für die Frage, ob auch Andersgläubige das Heil erlangen können, welcher G. PARRINDER seinen Beitrag widmet (189–203).

Noch schwieriger dürfte ein Heilsbegriff zu entwickeln sein, der einen noch größeren Raum abdecken soll. So ist es nicht verwunderlich, daß Z. WERBLOWSKY dieses Thema etwas umgeht, indem er der Frage nach Mystik und Messianismus im Judentum nachgeht (305–314). Mystisches Entwerden wählt A. SCHIMMEL als „eines aufrichtigen Muslims Weg zum Heil“ (221–242), während J. ROBSON einige Aspekte der koranischen Lehre vom Heil zusammenstellt (205–219). Eindeutiger, wenn auch vom christlichen Verständnis sehr verschieden, ist der Heilsbegriff im Buddhismus, den N. SMART (281–290), Trevor LING (171–187) und D. H. SMITH (291–303) an jeweils einem Beispiel beleuchten.

Kaum zu behandeln ist das Rahmenthema, will man es wie C. J. BLEEKER (65–74) auf das Kollektivdenken der alten Ägypter oder wie M. ELIADE (99–105) auf die mythischen Vorstellungen der Campa in Peru anwenden. Völlig unberücksichtigt läßt DUCHESNE-GUILLEMIN die Frage nach dem Menschen und seinem Heil, wenn er in aufschlußreicher Weise „Jesus trimorphism and the differentiation of the Magi“ (91–98) behandelt. Eine vollständige Bibliographie BRANDONS (327–334) schließt das Werk ab.

Es kann nicht die Aufgabe eines einzigen Rezensenten sein, sich ausführlich mit den Thesen eines jeden Beitrages auseinanderzusetzen. Viele Thesen, die in diesem Buch formuliert sind, verdienen eine ausführliche Diskussion. Diese Diskussion im entsprechenden Kontext zu wagen, dürfte wohl am meisten dem Anliegen BRANDONS entsprechen.

Hannover

Peter Antes

VERSCHIEDENES

Lubac, Henri de: *Glaubensparadoxe* (= Kriterien 28.). Johannes/Einsiedeln 1972; 109 S.

Aphorismenhaft und in kurzen, locker angereihten Abschnitten lädt Vf. ein, über 15 Themen gläubiger Existenz nachzusinnen: Paradox, Christsein, Zeugenschaft, Anpassung, Geist, Inkarnation, Absichtslosigkeit, Sozialisierung, Wahrheit, Mensch, Welthaftigkeit, Umgang, Schmerz, Innerlichkeit, Glaube. Darin erweist sich Vf. als ein wahrer Vertreter des „Mittelweges“, nicht des Kompromisses, sondern radikaler Freiheit gegenüber den verschiedenen Seiten, Parteilagen und Gruppierungen, die auch in der Kirche bestrebt sind, Menschen für ihre Eigenart zu gewinnen und sich zuzählen zu können. Der religiöse Mensch, der nicht im Vordergründigen verankert ist, muß deswegen noch keineswegs der Mensch sein, der sich in der Vordergründigkeit der Welt am wenigsten engagiert. Freiheit und Engagement finden im Gegenteil zu einer eigenartigen Einheit zusammen. Wer weiß, daß Vf. sich in der Zeit zwischen 1944 und 1954, in der die beiden Bücher entstanden sind, die hier zu einem von H. URS VON BALTHASAR zusammengefügt sind, mit dem Buddhismus befaßt hat, wird manche Bemerkung aus einem religionsgeschichtlich umfassenden Horizont heraus verstehen und dann auf manches stoßen, was untergründig auch als Beitrag zu einem interreligiösen Gespräch zu verstehen ist.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Nagel, Ernst Josef: *Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII — Soziologie, Nr. 7). Herbert Lang/Bern 1973; 228 S., sFr. 36,—

Gegenstand dieser soziologischen Untersuchung ist der Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses im Hinblick auf die „Kirche als Institution“. Die Fragestellung lautet: „Inwieweit berührt der tatsächliche Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses die Kirche als Institution, und welche Auswirkungen sind aus diesem Wandel zu erwarten?“ (2). — Die Frage nach dem Wesen der Institution beantwortet der Verf. mit Hilfe der Institutionslehre von ARNOLD GEHLEN. Nach dieser Theorie ist als fundamental-wesentliche Funktion der Institution die stabilisierende „Entlastung“ erkannt. Diese entlastende und ordnende Funktion ist nach GEHLEN heute jedoch von der „Subjektivität“ als einem Zustand chronischer „Ichbewußtheit“ und „Ichhelligkeit“ (Vorordnung von Problembewußtsein, ausufernde Entscheidungszumutung, Dauerreflexion) bedroht.

„Subjektivität“ (und „Dauerreflexion“) im Kontext der Kirche spezifiziert Verf. als „Fundamentalproblematisierung“ (oder dauerreflektierende und dauertheoretisierbare „Grundsuche“). Sie bedeutet und bewirkt — als kirchliche Form moderner Subjektivität — „Vereinzelung“: „Das Zurückwerfen des einzelnen Kirchenmitgliedes auf das ihm allein aufgrund von persönlicher Reflexion Einsichtige“ (54). — Als Maßstab zur Feststellung einer Verschiebung von der „Entlastung“ zur „Fundamentalproblematisierung“ dient die „Integration“, die anhand von zwei soziologischen Theorien (der von den sog. C-Normen [„die normative Ordnung“] und der von den integrativen Sozialisierungsprozessen) auf die Institution Kirche hin operationalisiert werden. Die Geltung der „C-Normen“ und die integrative Sozialisierungskraft der innerkirchlichen Prozesse (Entwicklung und Festigung des „Wir-Gefühls“, Schaffung einer bergenden „Heimat“, Ermöglichung von gemeinsamen Handlungen) werden, bei Beachtung arbeits-

ökonomischer Begrenzung, in relativ breiter Fächerung untersucht. Dabei sind verschiedene Untersuchungsbereiche und Untersuchungsebenen berücksichtigt, z. B. die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils; die Bereiche: Glaubenslehre, Sittenlehre, Kult, Kirchenpraxis sowie Umfrageergebnisse (EMNID I und II, Synodenumfrage), Statistiken und die Katholikentagsberichte. — Auf allen Untersuchungsebenen zeigen sich Trends (und nur auf den Aufweis von Trends oder Tendenzen ist die Studie angelegt), die die herkömmliche „C-Norm“ in ihrer Geltung bedrohen, inhaltlich abschwächen oder ihr direkt entgegenwirken. „Läßt sich aufgrund des untersuchten Materials nicht exakt feststellen, in welchem Maß die bisherige Entwicklung bereits zu einer Desintegration der Kirche geführt hat, so ist die Entwicklungsrichtung als desintegrativ ausgewiesen“ (159). Die integrative Wirkung von Kirche zeigt also abnehmende Tendenz. Dieser festzustellende Integrationsschwund indiziert eine Entwicklung der Kirche von der „Entlastung“ zur „Fundamentalproblematisierung“.

Die von N. gewonnenen Ergebnisse sind soziologischer (und somit auch partikularer) Natur, d. h.: die Ergebnisse sind von theologischen Ausdeutungen zu unterscheiden. Der Theologe wäre schlecht beraten, wollte er diese in soziologischer Analyse erzielten Ergebnisse einfachhin technisch-rezeptologisch (und naiv-dilettantisch) übernehmen. Gegenstand der Theologie ist nicht nur in Gesetze Faßbares und Beobachtbares, sondern gerade auch das nicht gesetzmäßige Kontingente, das Einmalige, Besondere, und andererseits nicht nur ein ausgegrenzter Aspekt der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit im Ganzen, die Totalität aller Wirklichkeits-Aspekte. Wohl aber stellt sich dem Theologen die Aufgabe, die Ergebnisse theologisch-kritisch zu reflektieren und zu rezipieren, was aber einen „hochproblematischen Vermittlungsprozeß“ (5) voraussetzt.

Aachen

Georg Schückler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. HORST BÜCKLE, 8130 Starnberg, Waldschmidtstr. 7 · Dr. RAINER FLASCHE, 3550 Marburg, Lahntor 3, Seminar für Religionsgeschichte · Dr. GERT NAUNDORF, 8700 Würzburg, Leutfresserweg 32 · Prof. Dr. Dr. Dr. MANFRED BÜTTNER, 4630 Bochum, Kiefernweg 40 · Dr. HANS WALDENFELS, 4000 Düsseldorf 31, Grenzweg 2 · JEAN PAUL ESCHLMANN SMA, Mission Catholique Tankesse, B.P. 19 Agnibilekro, République de Côte d'Ivoire.

ZUKUNFTSPERSPEKTIVEN DER MISSIONSWISSENSCHAFT

von Hans Waldenfels

In einer Zeit, in der die katholische Missionswissenschaft an den deutschen Universitäten aus verschiedenen Umständen in ihrer Entfaltung eingeschränkt, wenn nicht in ihrer Existenz bedroht ist, stellt sich die dringliche Frage nach dem Selbstverständnis dieser Wissenschaft.

1. Gründe gegen die Wissenschaft

In der Tat gibt es Gründe, die den Eindruck erwecken, die Missionswissenschaft habe sich selbst inzwischen überlebt:

1) Die Begründung des ersten missionswissenschaftlichen Lehrstuhls in Münster 1914 bzw. des voraufgehenden missionswissenschaftlichen Lehrauftrags seit 1911 steht in engem Zusammenhang mit der Aufforderung des preußischen Kultusministeriums vom Jahre 1909, im Lehrbetrieb der katholischen Theologie auch das Kolonialwesen zu berücksichtigen¹. Die verdächtige Nähe von Kolonialismus und Missionswesen hat der Mission selbst weithin geschadet. Das Ende des Kolonialwesens könnte folglich auch als Ende der Mission, entsprechend — wenigstens — der Missionswissenschaft angesehen werden.

2) G. EVERS schreibt am Ende seines Buches „*Mission — Nichtchristliche Religionen — Weltliche Welt*“²:

„Wenn es ein Ergebnis der Arbeit gibt, dann ist es gerade die Erkenntnis, daß es die Formulierung einer Missionstheologie, die für die gesamte katholische Kirche in ihrer Missionstätigkeit Gültigkeit beansprucht, in unserer weltanschaulich pluralen Zeit nicht mehr geben kann. Sicher wird die Missionstätigkeit immer mit den von uns genannten beiden Polen — den nichtchristlichen Religionen und den sich säkular verstehenden Weltanschauungen — konfrontiert sein. Sie wird ihre diakonische, kerygmatische und gemeinschaftsbildende Funktion stets im engen Kontakt mit den jeweils bestehenden Bedingungen der Gesellschaft zu erfüllen haben. Aber es wird unmöglich sein, das genaue Verhältnis von Beteiligung an der Aufgabe der Humanisierung und (oder) des Dialogs mit den religiösen Traditionen durch eine allgemein verbindliche Missionstheologie bestimmen zu wollen.“

3) Von etwas anderen Überlegungen her kommt L. RÜTTI in einem Aufsatz „*Mission — Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie? Überlegungen zum Ende der kolonialen Mission*“³ zu einem ähnlichen Ergebnis:

¹ Vgl. dazu J. GLAZIK (Hrsg.), *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft 1911 bis 1961*. Münster 1961, 6.

² G. EVERS, *Mission — Nichtchristliche Religionen — Weltliche Welt*. Münster 1974, 225.

³ Vgl. F. KLOSTERMANN/R. ZERFASS (Hrsg.), *Praktische Theologie*. München/Mainz 1974 288—307, Zitat: 303f.

„Der Gegenstand, die Mission — als eine bestimmte, einzelne, privilegierte, universale, in der Grundstruktur der Kirche verankerte und von speziellen Organen zu realisierende Dimension des ‚Selbstvollzugs der Kirche‘ — verschwindet, um einer Vielzahl von Formen christlicher Sendung oder Praxis Raum zu geben, die sich bereits entwickeln und den neuen Situationen besser entsprechen. Die anstehenden Probleme — Selbstverständnis und Funktion der (Jungen) Kirchen in ihrer soziokulturellen und politischen Umwelt, zwischenkirchliche Beziehungen im Spannungsfeld globaler Interdependenz- und Abhängigkeitsverhältnisse, neue Formen christlicher Gemeinden, kirchlicher Strukturen und kirchlicher Ämter usw. — können nicht mehr mit den theologischen Kategorien und mit den institutionellen Möglichkeiten der traditionellen Mission begriffen werden ...“

Auch wenn jedoch eine Theologie der Mission, sofern sie sich auf die Realität der Mission bezieht und sich nicht abstrakt einen neuen Gegenstand schafft, im wörtlichen Sinne gegenstandslos zu werden scheint, sind die von der Mission her gestellten Probleme für die Theologie keineswegs erledigt. Im Gegenteil, es bietet sich die Chance, gemäß dem alten Postulat — unter anderen Voraussetzungen und mit anderen Konsequenzen — die Missionswissenschaft in das Ganze der Theologie zu integrieren ...“

2. Was entfällt, wenn die Missionswissenschaft entfällt?

Die Bedenken gegen die Missionswissenschaft lassen es angeraten erscheinen zu fragen, welche Folgen eine ersatzlose Streichung der Missionswissenschaft aus dem theologischen Fächerkanon für die Theologie selbst hat. Wir gehen davon aus, daß die Missionswissenschaft als Material- und Formalobjekt die Weltmission hat. D. h. das zu behandelnde Materialfeld ist die Welt in ihrer geographischen Weite und ihrer pluralen sozio-ökonomischen wie kulturell-weltanschaulich-religiösen Strukturiertheit und Interdependenz und die Verwirklichung des Verhältnisses Christentum—Welt in ihren vielfältigen Erscheinungsweisen. Formal gesehen, geht es um dieselbe Welt, insofern als sie Ziel und Objekt der christlichen Heils- und Erlösungsbotschaft ist bzw. insofern als sie Ort und Ziel der Verwirklichung der christlichen Sendung ist.

Hier ließe sich einwenden, diese Rücksicht sei bzw. könne und müsse Inhalt auch anderer theologischer Disziplinen sein, der Fundamentaltheologie, der Pastoraltheologie, der christlichen Soziallehre — um nur drei prominente Stellen zu nennen. Dieser Einwand dürfte sich jedoch von selbst erledigen, wenn wir der genannten Frage nach dem, was *de facto* im heutigen Theologiebetrieb ausfällt, Raum geben.

2.1. Der volle Weltbezug

Auch wenn „Mission“ als christlicher Weltauftrag — „Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern!“ (Mt 28,19) — heute nicht mehr primär geographisch im Sinne eines Gehens in dem Christentum nicht erschlossene Länder, sondern nur noch als „Mission in sechs Kontinenten“ ver-

standen werden kann, darf das nicht dahin führen, daß die Welt in ihrer Ganzheit und Konkretheit in der Theologie nicht mehr zur Sprache kommt.

Die Andersartigkeit der sog. Dritten Welt stellt schon deshalb in zunehmendem Maße ein Problem für uns dar, weil sie einmal nach wie vor uns relativ unbekannt ist und doch zugleich uns immer neu nahegebracht wird. Die sozio-ökonomischen Verflochtenheiten und die Rückwirkung politischer Vorgänge in den außereuropäischen Ländern auf uns selbst zwingen uns zur Beschäftigung mit der ganzen Welt.

Wo daher die Theologie heute ihre Partner und ihre Ansätze sucht, kann sie sich im Abendland immer weniger mit einer Reflexion auf die binneneuropäischen nachaufklärerischen Entwicklungen begnügen.

2.2. Die Pluralität der Sinnantworten

Die Ganzheit der Welt findet ihren Ausdruck nicht nur in einer Pluralität von geschichtlichen Entwicklungen, sondern auch in einer Pluralität der Sinnantworten, die in den Völkern und Kulturen auf die Grundfragen des Menschen und der Menschheit gegeben werden. Diese Antworten sind in einer Grobeinteilung entweder religiöser oder nichtreligiöser Art.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht danach zu fragen, ob die Zukunft einer rein weltlichen Welt oder aber einer noch bzw. wieder wesentlich von Religion und Religiosität bestimmten Welt gehört. Für die gegenwärtige Situation der BRD gilt:

1) Die Nachfrage nach anderen religiösen Antworten nimmt im Bereich der Erziehung, sowohl in den Schulen wie in der Erwachsenenbildung, zu. Gründe dafür sind u. a.:

— Die Informationen über andere Wege in den Medien, durch Touristik u. ä. verstärken das Bewußtsein, daß es neben dem Christentum andere Sinnangebote gibt, die es angesichts der Fragwürdigkeit des christlichen Sinnangebotes zu beachten gilt.

— Eine Anzahl fremder religiöser Wege hat ihre Vorposten aufgrund der Mobilität unter den Völkern und der Anwesenheit von Gastarbeitern, Studenten, Kaufleuten u. a. auch unter uns.

— Andere Wege werben direkt und indirekt inzwischen auch bei uns in den Meditationsübungen und -angeboten, in *Yoga* und *Zen*, in den Gruppen der *TM*, der *Hare-Krishna-Bewegung* u. a.

2) Die katholische Theologie versagt bislang fast völlig in der Vorbereitung der Theologen und Religionslehrer auf die neue religiöse Situation, weil es in der Regel in den katholisch-theologischen Fakultäten keine Lehrstühle der Religionswissenschaft gibt.

3) Auch die areligiösen außereuropäischen Situationen und Sinnantworten finden in der katholischen Theologie fast keine Beachtung. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Herausforderung der chinesischen Szene theologisch in der BRD unbeachtet bleibt.

4) Der Ausfall der Behandlung der Pluralität der Sinnantworten verhindert, daß die auf der evangelischen Seite vorhandenen Fachkollegen in diesen Punkten in der BRD in einen ökumenischen Austausch zumal im fachwissenschaftlichen Bereich eintreten können.

5) Noch weniger ist von offiziell-katholischer Seite her ein ökumenisches Gespräch im Bereich der „*abrahamitischen Ökumene*“ Judentum — Christentum — Islam möglich; entsprechend haben auch die Vertreter der asiatischen Hochreligionen keine Gesprächspartner in der katholischen Theologie der BRD, da ein Gespräch in rein formaler Weise — vgl. etwa K. RAHNERS Beiträge⁴ — auf die Dauer den an ein interreligiöses Gespräch zu stellenden Mindestforderungen nicht genügt.

2.3. Die Pluralität der Theologien

Auch die Auseinandersetzung mit den Versuchen der Selbstverwirklichung der Jungen Kirchen und den Versuchen einheimischer Theologien fällt praktisch aus⁵. Nun hat aber die Kirche jedes Territoriums, Landes oder Kontinents die Aufgabe, sich auf die jeweilige historische Situation einzustellen. In dem Maße, in dem das Selbstbewußtsein der Jungen Kirchen und die Einsicht wachsen, daß das Abendland nicht in der Lage ist, normativ für alle Situationen zu bestimmen, wie Verkündigung zu geschehen hat, wächst auch das Bemühen, eigene Wege zu gehen. Wir brauchen nur auf die schwarzen Theologien bis hin zur Afrikanisierung des Christentums in den neuen unabhängigen Kirchen des schwarzen Erdteils, auf die Befreiungstheologien in Lateinamerika und etwa den Philippinen, auf die Ansätze zu einer indischen Theologie u. a. hinzuweisen, aber auch auf Programme wie das „*Self-Study Program*“ in der papua-neuguinesischen Kirche, wo es um die Weckung des Bewußtseins geht, selbst Kirche und nicht mehr „Mission“ — im Sinne von fremdmissioniertem Territorium — zu sein, auf kirchliche Gemeindemodelle wie das in Zaire beschlossene, auf die verschiedenen Bemühungen um ein interreligiöses Gespräch und vieles andere mehr.

Wenngleich aus den verschiedenen Ländern der nichtabendländischen Welt allergisch reagiert wird auf alle Versuche der abendländischen Welt, sie weiter zu bevormunden, und das Stichwort der Partnerschaft nach Konsequenzen im Bereich der Personal- und der Finanzhilfe ruft,

⁴ Vgl. jüngst wieder in einem Aufsatz: *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in G. OBERHAMMER (Hrsg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*. Arbeitsdokument eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien. Wien 1974, 189: „Die Frage hier ist also: Was scheint von dogmatischen Prinzipien und Überlegungen her im voraus zu einer religionsgeschichtlichen Untersuchung für Fragestellung und vermutliches Ergebnis postuliert werden zu müssen hinsichtlich einer Präsenz Christi in den nichtchristlichen Religionen?“

⁵ Für den katholischen Raum kann höchstens auf die Arbeiten über die Theologie der Befreiung hingewiesen werden, in der im übrigen die Fortführung abendländisch-theologischer Ansätze der jüngeren Zeit ausdrücklich zugestanden wird.

kann das doch nicht bedeuten, daß die abendländische Theologie der veränderten kirchlichen Situation mit Nichtbeachtung und Rückkehr zu einem erst recht binneneuropäischen Denken begegnen kann. Vielmehr gibt es gerade theologisch die Verpflichtung zum „feedback“, d. h. zur Beschäftigung mit fremden theologischen Konzeptionen als einem Beitrag zur eigenen theologischen Reflexion. Das ist aus mehreren Gründen der Fall:

— Im Sinne der Katholizität ist die Theologie verpflichtet, alle Verwirklichungsformen des Katholischen im Denken und Verhalten, in Struktur- und Organisationsformen zur Kenntnis zu nehmen.

— Aufgrund der Verpflichtung zur Kommunion zwischen den Kirchen und zur Verwirklichung der einen universalen Kirche in den Gliedkirchen muß jede Gliedkirche die Bewegungen in den anderen Kirchen sympathisch und kritisch zugleich begleiten.

— Im Sinne der ständigen Selbsterneuerung, Selbstkritik und Selbsteinordnung der europäischen Kirche in den Gesamtzusammenhang der Schwesternkirchen muß die europäische Kirche die Verwirklichung von Lokalkirchen und einheimischen Theologien als kritische Rückfrage an sich selbst zulassen; dabei muß die europäische Kirche sich überall dort, wo sie nicht die Sache Jesu, sondern ihre europäische Gestalt als unüberholbare geschichtliche Verwirklichungsweise absolut gesetzt hat bzw. immer noch absolut setzt, in Frage stellen lassen.

2.4. Mission und Dialog

Entsprechend fragt es sich, wo in unserer Theologie der Ort ist, an dem das Verhältnis von Mission und Dialog kritisch sondiert und zugleich auf beides vorbereitet wird.

Wo von Mission die Rede ist, geht es um den aus dem Selbstverständnis des Christentums heraus entspringenden Drang der Selbstmitteilung und der Weitergabe der Botschaft im Sinne des „Als Notwendigkeit liegt es auf mir, und wehe, wenn ich die Frohbotschaft nicht verkünden wollte!“ (vgl. 1 Kor 9,16). Dieser innere Drang kann aber kein Hindernis dafür sein, daß der Christ und auch die christliche Gemeinschaft in einen vielschichtigen, verbindlichen Dialog grundsätzlich mit allen Menschen anderer Denkrichtungen eintritt.

Dialog aber setzt, wo er nicht in Oberflächlichkeit stecken bleiben soll, Kenntnis des Anderen und des Fremden⁶, zumindest Vorbereitung in der Hör- und Sehfähigkeit des Fremden voraus. Die Frage ist: Wo geschieht in der Theologie eine solche Einübung, eine solche Vorbereitung auf das Fremde innerhalb und außerhalb der Kirche? Was tut die europäische Theologie, um sich selbst in der Selbstbescheidung zu üben und eine falsche Eurozentrik abzubauen? Ist nicht die Sentenz „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ und das stillschweigende Einverständnis, diese Kirche sei als „*una*

⁶ Vgl. dazu besonders R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen*. Freiburg/Schw. 1974.

sancta catholica“ zugleich die „*europaica*“, ein Grund dafür, daß Heilsansprüche und -angebote aus dem außereuropäischen Raum bis heute nur zögernd, wenn überhaupt zur Kenntnis genommen werden?

Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und den nichtreligiösen Heilsverheißungen in seinen verschiedenen Stufen — Kenntnisnahme, menschliches Verstehen und Sichversetzen auf den fremden Standpunkt, Kooperation in den Aufgabenstellungen der Welt, Heilsdialog —, die theologische Bewertung des „Fremden“ und die Vertretung des eigenen Anspruchs angesichts des „Fremden“ und „Anderen“ bedürfen ihres Ortes innerhalb der Theologie.

3. Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft

Die keineswegs erschöpfende Beschreibung von Aufgaben, die im Fächerkanon der Theologie nicht oder nur unvollkommen wahrgenommen werden, darf uns einerseits nicht daran hindern zu bemerken, daß auch die Missionswissenschaft sie aufs ganze nicht in der Lebendigkeit wahrgenommen hat, daß der Funke auf die Gesamtheologie übersprungen wäre. Sie darf uns andererseits erst recht nicht davon abhalten, in ihnen ein wesentliches Arbeitsfeld der gegenwärtigen Missionswissenschaft zu erblicken. Daß die beschriebene Problematik bei allen Unzulänglichkeiten wenigstens indirekt immerzu im Bewußtsein der Vertreter dieser Wissenschaft gestanden hat, beweist die Tatsache, daß die Missionswissenschaft selbst im Bewußtsein der Andersartigkeit missionarischer Situationen fast den gesamten Fächerkanon der Theologie in sich selbst wiederholt hat; so gibt es Missionsexegese, Missionstheologie, Missionsmoral, Missionsrecht, Missionsgeschichte usw. Die Tatsache aber, daß dieser sekundäre Kanon gleichsam ein Annex zum primären Kanon war und im Grunde nur Spezialisten beschäftigte, beweist, daß sowohl die Mission als Grundzug des christlichen Selbstvollzugs wie die grundsätzliche Pluralität der Situation nicht hinreichend als solche erkannt waren.

An dieser Stelle seien nun im Anschluß an die zuvor skizzierten Arbeitsfelder einige Grundzüge einer Missionswissenschaft heute zusammengestellt.

3.1. Gegenwarts- und Zukunftsbezug

Zunächst kann an dieser Stelle an die Definition der praktischen Theologie erinnert werden, die K. RAHNER aufgestellt und auf die Missionswissenschaft angewendet hat⁷:

„Die praktische Theologie... behandelt den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche, wie dieser und soweit dieser in einer wissenschaftlichen Reflexion im voraus zu ihm selbst aus dem Wesen der Kirche und aus der theologischen Analyse der Gegenwartssituation heraus erkannt werden kann als geschehender (kritisch) und geschehen-sollender (normativ).“

⁷ In *HPTH* I 117f; vgl. damit *HPTH* II/2 49—52.

Unter formaler Rücksicht geht es also um „die Bedingtheit des Vollzugs der Kirche durch die je vorliegende Gegenwartssituation“⁸. Diese Überlegung bleibt auch dann richtig, wenn man der Ansicht ist, daß das Missionsverständnis K. RAHNERs, wie er es im *Handbuch der Pastoraltheologie* erklärt, kritischer Überprüfung bedarf⁹.

Die Betonung des Gegenwarts- und Zukunftsbezuges stellt jedenfalls eine bedeutsame Korrektur der grundlegenden Blickrichtung dar. Gewiß lernt jede Gegenwart stets auch aus der Vergangenheit. Viele Situationen der Gegenwart sind in ihrer Anlage und Tendenz ohne Rekurs auf die Vergangenheit gar nicht verstehbar. Dennoch muß heute die Dienstfunktion der Missionsgeschichte deutlich betont werden.

Insofern aber, als die Verwirklichung des Christentums heute stets das Heil der Menschen heute und morgen zu vermitteln hat, ist die primäre Blickrichtung die zukunftsbezogene, da der Weg des Menschen in die Zukunft hinein unter dem Zeichen der Hoffnung auf Heil und Vollendung steht oder nicht.

3.2. Weltbezug

Wenn von Weltmission die Rede ist, ist die Welt als Ort und Gegenüber der Sendung verstanden. Auf diese Welt als Gegenüber ist daher der Blick des Gesandten zu richten. Diese Welt muß er kennen, ihre Sprachen und Verständnishorizonte muß er beherrschen.

Drei Rücksichten können dabei hilfreich sein. Das Andere kann konkret sein:

- 1) die Welt der anderen Religionen,
- 2) die Welt der Abkehr von Religion,
- 3) die Welt der andersartigen Verwirklichung derselben Sendung.

„Welt“ ist aber dann zugleich das alle drei Rücksichten und die eigene Verwirklichung der Sendung Umfassende. „Welt“ ist auf keinen Fall nur das Nichtchristliche; vielmehr muß das Christentum, insofern als es selbst welthaft und damit auch plural in seiner Verwirklichung ist, immer auch selbst in die kritische Reflexion einbezogen werden.

Insofern aber die Welt unter der Rücksicht der Sinngebungen betrachtet werden kann, kehren die bereits zuvor genannten Gebiete wieder:

- 1) die Religionen — Theologie der Religionen — Dialog und Konkurrenz der Religionen,

⁸ Vgl. H. SCHUSTER, Art. „Pastoraltheologie“, in SM 3 1062.

⁹ Wenn RAHNER in *HPTh* II/2 53 definiert: „Mit (äußerer) Mission ist also jene ausdrückliche und gezielte Tätigkeit der Kirche gemeint, durch die sie sich eine vollkommene Präsenz innerhalb eines Volkes, eines bestimmten geschichtlichen und kulturellen Raumes durch die Bildung einer neuen selbständigen, bischöflichen Teilkirche schafft, in dem sie bisher nicht existierte“, so ist ein solches Verständnis nach dem 2. Vatikanischen Konzil und seinem Missionsdekret 1—6 2./2. Abschn. nicht mehr haltbar und nur aufgrund der dort im 3. Abschn. erkennbaren Inkonsistenz noch vertretbar.

2) die säkularisierte Welt in den verschiedenen Kulturen¹⁰ — Theologie der „a-theistischen“ Welt — Dialog und Solidarität mit den Menschen auf dem Weg der Verwirklichung von Menschheitsidealen wie Freiheit und Befreiung, Gerechtigkeit, Friede, Liebe und Glück u. a. m.,

3) die Kommunikation mit den anderen Kirchen, an dieser Stelle vornehmlich den katholischen, zumal den sog. Jungen Kirchen — „Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen“¹¹, Theologie der Lokalkirchen.

3.3. Dialogisch-konkurrierender Bezug

Religion ist ein freier menschlicher Vollzug. Insofern darf die Verwirklichung des Sendungsauftrags niemals vergewaltigen wollen. Wo aber das dialogische Eingehen auf die Welt nicht in Unverbindlichkeit und Ueffektivität enden soll, muß in den Dialog auch von seiten des Christentums das Element der Konkurrenz in Kritik und Appell eingebracht werden.

Dieses Element setzt auf seiten des Christentums wie auf allen anderen Seiten das Bekenntnis zu einem eigenen Standpunkt und Weg voraus. Das heißt für das Christentum: Bekenntnis zu Christus und seinem Geisteswirken, zum Christentum als der Nachfolge Christi. In vollem Umfang vollzogen, schließt das Bekenntnis zu Christus die Aufforderung zur Bekehrung, zur Metanoia, stets aber den Appell zur Nachfolge und zum Gehen des Weges Christi ein.

Die Erkenntnis, daß sich die Nachfolge Christi in vielgestaltiger Form vollziehen läßt, wird aber umgekehrt zur gegenseitigen kritischen Anfrage, stets den eigenen Weg der Nachfolge zu überprüfen. Auch eine zu einem „neuen Denken“ aufrufende Kirche bleibt selbst stets „*Ecclesia semper reformanda*“. Das kann allerdings hier in dieser Andeutung belassen werden, da die Frage nach der Identität des Christseins in der Tat Frage der ganzen Theologie ist. Nur muß sich die Ekklesiologie die Frage gefallen lassen, ob in ihr eine die Gegenwart kritisch sondierende und die Zukunft experimentell eröffnende Pneumatologie hinreichend Raum hat.

4. Zusammenfassung

Wir können abschließend zusammenfassen:

1) Die Missionswissenschaft ist eine auch im postkonziliaren Zeitalter notwendige Wissenschaft.

2) Negativ gesagt: Aufgabe der Missionswissenschaft ist es heute weder, vergangene Tätigkeiten der Kirche in den früheren Kolonial-

¹⁰ Zur Mehrschichtigkeit des Säkularisierungsgeschehens vgl. H. WALDENFELS, *Religionen und Christentum und der Säkularisierungsprozeß in Asien*, in ZMR 2/74 81—112, sowie auch die kritische Reflexion in K. LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens*. Mainz 1974, 94—108.

¹¹ Vgl. den Titel des neuen Buches von B. LONERGAN, Freiburg—Basel—Wien 1975.

gebieten geschichtlich zu beschreiben und zu rechtfertigen, noch ist sie territorial einem bestimmten Gebiet verpflichtet, noch hat sie normativ bestimmte Verhaltensweisen in anderen Teilen der Welt zu erarbeiten.

3) Positiv gesagt: Die Missionswissenschaft ist jene theologische Disziplin, in der die Welt als ganze geographisch und ideell in ihrer Pluralität von sozio-ökonomischen, anthropologisch-kulturellen und religiösweltanschaulichen Bedingtheiten ebenso thematisiert wird wie die in der Weltkirche greifbare Vielfalt der Verwirklichungsweisen des christlichen Sendungsbewußtseins und in der gerade dadurch die Dialogfähigkeit des Christentums mit der Welt ebenso wiedergewonnen bzw. gewonnen wird wie die angemessene Weise immer neuer Verkündigung und Gegenwartsetzung des Weges Christi unter denen, die ihn nicht kennen.

4) Die Missionswissenschaft ist aufgrund ihrer Dialoggerichtetheit in besonderer Weise auf interdisziplinäre Zusammenarbeit angewiesen und zu ihr verpflichtet; diese betrifft sowohl die anderen theologischen Fächer als auch bestimmte „weltliche“ Disziplinen wie Philosophie, Anthropologie, Soziologie und Psychologie, Kulturgeschichte und Ökonomie sowie die Religionswissenschaft, diese aber vor allem, insofern sie zur Gegenwartsanalyse beiträgt.

5) Die Besonderheit der europäischen Missionswissenschaft hat darin zu bestehen, daß sie der Theologie als ganzer die Eurozentrik überwinden hilft und die Theologie als ganze für die Welt als ganze öffnet und ihr in der Überwindung falscher Selbsterhaltungs- und Selbstbewahrungsbemühungen zu einer neuen missionarischen Grundeinstellung verhilft.

Damit ist nichts anderes gemeint, als was G. SÖHNEN bereits vor Jahren geschrieben hat¹²:

„Mission und Missionswissenschaft sind durch die Zeitereignisse in Afrika und in Ostasien vor ein Umdenken gestellt, das auch die abendländische Theologie in sich selbst in neue Bewegung setzen sollte; sie kann sich auch vor sich selbst nur noch behaupten, wenn sie über sich selbst, über ihren abendländischen Horizont hinausdenkt und vor einer kosmischen Revolution der abendländischen Denkart nicht zurückschreckt. Es ist schon lange an der Zeit, daß die Missionswissenschaft in führende Stellung in der Theologie rückt, wie es der christlichen Soziallehre bereits anscheinlich gelungen ist.“

SUMMARY

Regarding the fact that nowadays missiology not seldom seems to be considered outdated, first, the question is raised what will be missing in theology if missiology will be simply abolished. There are mentioned four points which deserve attention: 1) the world in all its geographical, socio-economic, cultural, religious and ideological dimensions, 2) the plurality of responses to the question of the meaning of human life, world and history, 3) the plurality of theologies

¹² In *MystSal* 1, 960. Vgl. auch sein nach wie vor aktuelles Buch: *Der Weg der abendländischen Theologie — Grundgedanken zu einer Theologie des Weges*. München 1959.

which show up in the various cultural ambients and the young churches, 4) the relation of realizing the mission of Christ and the readiness to dialogue. Second, consequently, in the future missiology has to be a contribution to the theory-praxis-problem of theology; it has to stress the presence/future aspects of theology and to present the „world“ as the field of Christian mission, — a world which is the world of other religions (→ theology of religions), the world refusing religion (→ theology of the „a-theistic“ world), the world in which various forms of the Christian mission are realized (→ theology in the plurality of modern cultures); it has to consider the relation of dialogue and competition between the various human responses, religious and non-religious.

The following tentative definition is offered:

Missiology is the theological discipline which considers the world in its totality, in the plurality of socio-economic, anthropological, cultural, religious and ideological conditions, as well as the various forms of realizing one and the same Christian mission throughout the universal Church, and by which Christianity regains resp. gains the ability to dialogue with the modern world and, at the same time, finds the proper ways to announce and represent the way of Christ to all the people who do not know Him.

DER UMBANDAKULT IN BRASILIEN ALS AUSSERCHRISTLICHE ERNEUERUNGSBEWEGUNG

von Wilfried Weber

I: Phänomenologie der Umbandabewegung

1 Was ist Umbanda?

Für Brasilien, wie für ganz Lateinamerika, war das Erlebnis der Weltwirtschaftskrise ein gewaltiger Anstoß, sich aus dem Stadium des bloßen Rohstofflieferanten, der allen Schwankungen der Weltmarktlage schutzlos ausgeliefert ist, zu befreien und eine einheimische Industrie unabhängig vom Ausland aufzubauen. Dieser Industrialisierungsprozeß führte zu tiefgreifenden sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen und zu einer Zusammenballung gewaltiger Menschenmassen in den industrialisierten Stadtzentren. Diese Abwanderung in die Großstädte brachte einen Zusammenbruch der alten, an einer Agrarkultur orientierten Werteordnung mit sich, verbunden mit der Gefahr religiöser und kultureller Entwurzelung. Hinzu kommen der Wegfall der sozialen Kontrolle in der Anonymität der Großstadt und zugleich das Suchen nach neuen zwischenmenschlichen Bindungen. So entstand als religiöses Produkt dieser Umbruchsituation eine neue religiöse Bewegung, die unter dem Namen „Umbanda“ seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung und an zahlenmäßiger Stärke gewann.

Als Produkt einer noch unabgeschlossenen Entwicklung ist die Umbandabewegung selbst noch nicht ein in sich geschlossenes Gebilde. So können wir auf die Frage: „Was ist Umbanda?“ auch nur eine sehr summarische Antwort geben. Jedenfalls ist der Umbandakult „das Produkt einer jahrhundertelangen, schubweise erfolgten Entwicklung, in der sich die vielgestaltigen religiös-magischen Praktiken der aus dem gesamten afrikanischen Raum in Brasilien eingeschleppten Negersklaven mit religiösen Vorstellungen der einheimischen Indianer, des Populärkatholizismus, des Spiritismus („Kardecismus“) und verschiedener antroposophisch-esoterischer Gruppen verbanden“¹.

Da es sich also nicht um eine einheitliche Gruppe handelt, aus der die Umbandabewegung entstanden ist, wird leicht verständlich, daß auch der heutige Umbandakult keine eindeutig umgrenzbare Größe darstellt.

Dennoch geht der Umbandakult in seinen Ursprüngen primär auf afrikanische Quellen zurück, die ihre religiöse Kraft über Jahrhunderte hinweg bewahren konnten.

mus der Weißen eine Rechtfertigung für seinen Animismus, so daß er

In der neuen Umwelt der Großstadt fand der Afrikaner im Spiritis-

¹ L. WEINGÄRTNER, *Umbanda*, (Erlangen 1969) 9 (zitiert als: WEINGÄRTNER)

seiner alten Religion nur noch den Anschein der Wissenschaftlichkeit geben mußte, um sie als moderne Weltanschauung anbieten zu können.

Charakteristisch für die Sucht nach einem hochrangigen Ursprung der Umbanda sind die Volksetymologien des Namens „Umbanda“. Das Wort stammt eindeutig aus der Bantusprache: *Ki-mbanda* bezeichnet in Angola den Oberpriester und Medizinmann. In Brasilien sind daneben, als Abwandlungen des gleichen Stammes „-mbanda“, die Bezeichnungen *E-mbanda* und *U-mbanda* gebräuchlich. Dennoch lehnt die Mehrzahl der Umbandisten diese Erklärung ab. Umbanda bedeute vielmehr in der heiligen Sprache des Sanskrit „*Aum-Bandha*“, d. h. Grenze im Unbegrenzten. Andere, die die Verbindung mit dem Christentum herstellen wollen, glauben, daß Umbanda der Name eines Erzengels sei, oder gar ein geheimnisvoller Name der Trinität: *Um* = Vater, *Ban* = Sohn, *Da* = Heiliger Geist².

Wie wenig klar umrissen das Phänomen Umbanda ist, zeigt die Antwort eines „inkorporierten Geistes“ durch den Mund eines Kultchefs auf die Frage, was Umbanda ist: „Umbanda ist Religion; Umbanda ist Magie; Umbanda ist Nächstenliebe und Opferbereitschaft, Fröhlichkeit, Trommel und Tanz, schöne Kleider, Karneval — warum nicht; Umbanda ist Afrika; Umbanda ist Katholizismus; Umbanda ist Brasilien³.“

Dieser alles einschließende, synkretistische Zug zeigt sich bei vielen Brasilianern, auch wenn sie nominell der katholischen Kirche treu bleiben. Typisch ist z. B. die Antwort einer jungen Brasilianerin auf die Frage des Verfassers nach ihrer Religionszugehörigkeit: „Den Dokumenten nach bin ich katholisch. Aber ich gehe genau so gut zu Veranstaltungen der Macumba und Umbanda, dieser Unterschied ist für uns nicht so wichtig.“

2 Die wesentlichsten Elemente und Erscheinungsformen des Umbandakultes

Nach einhelligem Urteil aller für diese Arbeit behandelten Autoren ist es möglich, die gesamte Fülle der Erscheinungsformen des Umbandakultes zu erfassen, zumal im Verlauf der Entwicklung stetig neue Elemente auftauchen. Dennoch sind in der ganzen Umbanda gewisse Grundelemente unverkennbar, die (wenn auch unter verschiedenen Namen) immer wiederkehren.

So findet sich auch im Umbandakult das Grundschema afrikanischer Religiosität vor allem der Bantus und Jorubas: Der Afrikaner lebt in einer kosmischen Religiosität, in der die verschiedensten Kräfte seiner Umwelt fördernd oder hemmend auf seine Lebenskraft einwirken. Im

² Vgl. M. GERBERT, *Religionen in Brasilien*, (Berlin 1970) 51f (zitiert als: GERBERT) und R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, (Paris 1960) 446 (zitiert als: BASTIDE)

³ HORST H. FIGGE, *Geisterkult, Besessenheit und Magie*, (Freiburg — München 1973) Umschlagblatt innen (zitiert als: FIGGE)

Wirken der Natur offenbaren sich göttliche Kräfte, die *Orixás*. Zugleich steht der Afrikaner als Glied der Sippe und des Stammes im Kräftestrom der Ahnen. Von ihnen her ist überliefert, welche Gegenstände sich der *Orixá* zum Träger seiner Kraft erwählt hat, an die er sich durch Beschwörung binden läßt, ohne dadurch materialisiert zu werden. Der Ahnherr, der so seinen *Orixá* „domestiziert“ hat, wird selbst vergöttlicht. In der afrikanischen Mythologie bilden daher Götterglaube und Ahnenverehrung eine unlösliche Einheit, die im Kult offenbar wird. Der *Orixá* wächst durch die Verehrung der Menschen in seiner Kraft, aber er behält diese nicht für sich, sondern er steigert seinerseits die Lebenskraft seiner Verehrer, indem er sich ihnen gewährt und sie von ihm besessen werden. In Afrika wie in Brasilien erreichen die Zeremonien ihren Höhepunkt, wenn die Götter in der Trance der Initiierten erscheinen⁴.

Über alles Existierende erhaben herrscht der Gottkönig *Olorúm*, bedient vom Hofstaat der *Orixás*, die ursprünglich nur als eine Art Höflinge galten, im Laufe der Zeit aber als Nebengötter und in Brasilien nach katholischem Sprachgebrauch als „*Santos*“ (Heilige) betitelt werden.

Olorúm (= Herr) gilt als monotheistischer Schöpfergott und als Vater aller *Orixás*. Diesem *Olorúm* gebührt Herzensanbetung, denn er ist so gut und groß, daß er keine Opfer braucht.

Die *Orixás* werden nicht als reine Geister gedacht, sondern als dem Winde ähnliche Wesen. Unter ihnen ist *Oxalá* der größte und angesehenste. Wegen seiner schöpferischen Naturkraft wird er mit Kaurimuscheln als Sinnbild des Reichtums, oder mit Erde als Sinnbild der Fruchtbarkeit dargestellt, oder auch von einem Bleiring umgeben als Sinnbild industriellen Schaffens. Seine Kultfarbe ist weiß und seine Diener tragen als besonderes Kennzeichen eine Halskette.

Dem guten *Oxalá* steht der böse *Exú* gegenüber, der die Rolle des Teufels und Spielverderbers spielt und darum vor allen Ereignissen zuerst befriedigt werden muß, damit er nicht stört. Andere bedeutende *Orixás* sind *Oxossí* als Jagdgott, der als St. Sebastian dargestellt wird; *Omulú*, der als Todes- und Pestgott in der Gestalt des hl. Lazarus auftritt, und *Jansan*, Frau des *Xangô* und Schutzherrin der Prostituierten, die unter dem Namen der hl. Barbara verehrt wird. Die Unterlegung der Heiligennamen wechselt von Ort zu Ort⁵.

Deutlich erkennbar ist im Umbandismus die Tendenz zur Rationalisierung der afrikanischen Religion. Anhand spiritistischer und okkultistischer Doktrinen versucht man bewußt, afrikanische religiöse Vorstellungen aufzuwerten und zu modernisieren. So steht die Umbanda zwischen der als zufälliges Produkt von Kulturkontakten entstandenen *Macumba* und dem rein spiritistischen *Kardecismus*. Damit erfüllt die Um-

⁴ GERBERT, 36

⁵ Vgl. V. WILLEKE, *Umbanda und Christentum in Brasilien* in: ZMR 44 (1960) 111 (zitiert als: WILLEKE) und FIGGE, 29ff

banda auch eine integrierende Funktion: durch die Anpassung ihrer religiösen Vorstellungen an das Großstadtmilieu durchbricht die Umbanda das rassische Ghetto, so daß sie heute längst nicht mehr auf Neger beschränkt ist⁶.

Das auffälligste Merkmal der umbandistischen Lehre ist die Konstruktion der sogenannten Linien. Ausgehend von der kardecistischen Vorstellung, daß sich die Geister der Verstorbenen ihrem Vollkommenheitsgrad und andern Übereinstimmungen entsprechend zu Phalangen zusammenschließen, werden die Geister, die die Medien empfangen, in Phalangen oder Legionen eingeteilt. Diese wiederum sind vor allem nach ethischen Gesichtspunkten in sieben Linien zusammengefaßt, die jeweils von einem *Orixá* bzw. seiner katholischen Entsprechung angeführt werden:

1. Linie der *Oxalá*, geführt von Jesus Christus
2. Linie der *Jemanjá*, geführt von der Jungfrau Maria
3. Linie des *Orient*, geführt von Johannes dem Täufer
4. Linie des *Oxoce*, geführt vom hl. Sebastian
5. Linie des *Xangô*, geführt vom hl. Hieronymus
6. Linie des *Ogun*, geführt vom hl. Georg
7. Linie *Afrikas*, geführt vom hl. Cyprian.

Der ersten Linie gehören vor allem Neger an, die in ihrem Leben gute Katholiken gewesen sind; die Geister der zweiten Linie sind die Patrone der Matrosen und Frauen; die Linie des Orient bilden die Geister Asiens aber auch des Abendlandes. In der vierten und fünften Linie sind fast ausschließlich Caboclos, d. h. Geister indianischer Herkunft vereinigt; die Zusammensetzung der sechsten Linie ist sehr unklar, in der siebten Linie schließlich finden sich die inkarnierten Geister Afrikas⁷.

So können im Glaubensinhalt der Umbandisten zwei Grundelemente festgestellt werden: Die reale Existenz verschiedener Arten von spirituellen Individuen und die reale Existenz von zwei gegensätzlichen Arten spiritueller Energie. Beide stehen in Beziehungen zur materiellen Welt, sind jedoch prinzipiell von ihr verschieden und weitgehend von ihr unabhängig⁸.

Die Religion der Umbanda ist eine reine Kultreligion. Kulthandlungen und Riten umfassen und prägen das ganze Leben ihrer Anhänger. Musik, Tanz und Opfer sind die Grundelemente des Kultes, die aber um so mehr in den Hintergrund treten, je mehr sich eine Gruppe von Umbandisten dem reinen Spiritismus annähert. Die Trommel ist das wichtigste Instrument, die den packenden Rhythmus erzeugt, der schließlich zur Ekstase führt. Deshalb wird sie in einem besonderen Ritus geweiht.

⁶ Vgl. GERBERT, 53

⁷ Vgl. ebenda, 53 u. 102

⁸ Vgl. FIGGE, 29

Als weitere Kultattribute gelten besonders geformte Steine, die vom Orakel (*Ifa*) als Träger der Kraft (*Axé*) eines *Orixá* bestätigt wurden. Sie werden im Altar (*Pegi*) des betreffenden *Orixá* aufbewahrt. Weiße und farbige Kreide, Opferrmesser, Tabakspfeifen, Rolltabak, Zigarren, Schnaps, Seifen, Weihrauchgefäße, schwarze Tauben, rote und schwarze Hähne, Ochsenblut und verschiedene Kräuter vervollständigen die Kult-ausrüstung⁹.

Die Kultfeiern der Umbanda kann man in Anlehnung an Fischer¹⁰ in folgende Typen einteilen:

1. *Kultfeier zur medialen Weiterentwicklung.* Diese Kulthandlung ist den Medien eines Kultortes vorbehalten und dient der eigenen Weiterentwicklung.

2. *Kultfeier zum Praktikum der Nächstenliebe.* Diese Sitzungen sind öffentlich, denn dabei teilen die göttlichen Wesenheiten, die sich durch die Medien manifestieren, Ratschläge und Rezepte für Krankheiten aus, führen die sog. „*passes*“ (Abstriche der schädlichen Fluida vom Körper) aus und empfangen besondere Opfer zur Vertreibung böser Einflüsse und niederer Geister. Diese Handlungen dürfen nur von vollentwickelten Medien durchgeführt werden, weil diese sonst für das in der Ausbildung stehende Medium sowie für den Bittsteller schädigende Folgen haben.

3. *Kultfeier zur Initiation.* In diesen Sitzungen erhält der Schüler (Medium) einen Grad oder eine Machtübertragung von seiten seines Meisters. Er bedarf dieser Kräfte, um den Kampf mit den astralen Mächten aufnehmen zu können.

4. *Festliche Kultfeiern.* An diesen Feiern sollen alle Mitglieder eines Kultortes wie auch geladene Gäste und Freunde teilnehmen. Es geht dabei um die Feier eines wichtigen Gedenktags nach dem Umbandakalender.

Neben den verantwortlichen Führern eines Kultortes („*terrein*“), die allgemein als „*Pai*“ oder „*Maí do Santo*“ bezeichnet werden und ihren Helfern (*Pai* oder *Maí Pequenos*) fungieren im Kult Gruppen von Initiierten, die „*Filhos*“ und „*Filhas do Santo*“. Der Zusatz „*do Santo*“ beruht auf der üblichen Identifikation des *Orixá* mit einem katholischen Heiligen.

Ein Traum, das Finden eines fremdartigen Gegenstandes, eine unerklärliche Krankheit oder unerwartetes In-Trance-Fallen während einer Zeremonie können die Berufung zum Kind des *Orixá* aufzeigen. Während einer Initiationszeit wird der oder die so Berufene zum vollentwickelten Medium ausgebildet¹¹.

⁹ Vgl. U. FISCHER, *Zur Liturgie des Umbandakultes*, (Leiden 1970) 7f (zitiert als: FISCHER) und GERBERT, 97

¹⁰ Vgl. FISCHER, 10

¹¹ Vgl. GERBERT, 97

II: Geschichtliche Wurzeln des Umbandakultes

1. Vorgeschichte

Betrachtet man die religiöse Situation Brasiliens im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern, so fällt unwillkürlich auf, daß es praktisch nur in Haiti, wo ca. 95 % der Bevölkerung negroider Herkunft sind, im Voodoo-Kult eine Entsprechung zu den brasilianischen Kulturen afrikanischer Herkunft gibt, während es in den ehemals spanischen Kolonialgebieten nie zur Ausbildung eigenständiger Negerkulte kam. Auf die Frage nach dem „Woher“ dieses Unterschieds kann nur ein geschichtlicher Rückblick eine befriedigende Antwort geben.

Durch die Unternehmungen VASCO DA GAMA war Portugals Hauptinteresse auf diese Gebiete gelenkt, während Spanien den Großteil seiner Kräfte auf die Eroberung Amerikas richtete. Dabei beherrschte der Leitgedanke der „Hispanidad“, d. h. der völligen Eingliederung der neu entdeckten Gebiete in den politisch-gesellschaftlichen und religiösen Machtbereich Spaniens, alle spanischen Unternehmungen in der Neuen Welt, wenn auch die Akzente bei den einzelnen Eroberern sehr unterschiedlich lagen. Als Portugal an die Kolonisierung Brasiliens ging, waren hingegen seine Kräfte schon durch die Expeditionen in andere Erdteile weitgehend erschöpft. So kam es, abgesehen von einigen Kundfahrten, zu einer nur punktuellen Kolonisationsarbeit vor allem in den Küstengebieten, die sich von vornherein nicht mehr unter christlich-imperialen Aspekten vollzog, sondern wirtschaftlich bestimmt war¹². Als dann die wirtschaftliche Entwicklung der riesigen Zuckerrohrplantagen und später der Bergbau im Staate Minas Geraés die Einfuhr von Negerklaven notwendig machte, fehlte von Anfang an eine ausreichende Zahl von Missionaren, die sich wie etwa PETRUS CLAVER in Cartagena/Kolumbien um diese Menschengruppe gekümmert hätten.

„Die Missionierung der Neger in Brasilien, wenn man überhaupt diesen Begriff gebrauchen kann, bedeutet nur ein Teilmoment bei der Unterwerfung der Neger unter die soziale Ordnung der Sklaverei¹³.“

Praktisch wurden Sklaven aus dem gesamten Gebiet Schwarzafrikas nach Brasilien gebracht, aber hauptsächlich sind folgende Kulturkreise vertreten:

1. Sudanesische Kulturen: Yoruba aus Nigeria; Dahome der Gruppe Gêge; Fanti-Aschanti von der Goldküste.

2. Islamisierte Volksgruppen aus Guinea und dem Sudan.

3. Bantu-Kulturen: sowohl Stämme der Angola-Kongo-Gruppe als auch aus Mozambique¹⁴.

Religiös beherrschend für Brasilien wurde der Kult der Yorubas, der allen Assimilierungstendenzen widerstand, während die weniger diffe-

¹² Vgl. ebenda, 10f

¹³ Ebenda, 17

¹⁴ Vgl. A. RAMOS, *Antropologia brasileira*. 1,252

renzierte Religion der Bantus sich ohne Schwierigkeiten mit Yoruba-elementen vermengte¹⁵.

Daß es bei der Begegnung zwischen der afrikanischen Naturreligion und dem Christentum zu keiner Auseinandersetzung kam, lag vor allem daran, daß der Katholizismus der portugiesischen Kolonisatoren eine solche Auseinandersetzung nicht provozierte, sondern weithin selbst noch in veräußerlichtem magischen Denken befangen war¹⁶.

Ein weiterer Grund für das ungebrochene Fortbestehen der afrikanischen Religionen ist in der ganz oberflächlichen Unterweisung zu suchen. Daran war neben dem Sprachenproblem vor allem das Desinteresse der Sklavenhalter schuld, die von einer gleichberechtigten Teilnahme der Neger am Hauskult eine Aufweichung des Unterschieds zwischen Herren und Sklaven befürchteten. So hatten Herren und Sklaven ihren eigenen Katholizismus, eigene Feste, Patrone und Frömmigkeitsübungen.

In den großen Plantagen des Nordens, die bis zu 1000 Sklaven beschäftigten, konnten sich Gruppen gleicher Stammeszugehörigkeit bilden, die wegen ihrer zahlenmäßigen Majorität oder der Überlegenheit ihrer Mythologie die Führung übernahmen. Dieser enge Kontakt der Neger untereinander nötigte also nicht zur Akkulturation, und die gemeinsame Feier der kirchlichen Festtage bildete den Rahmen, in dem die afrikanischen Traditionen bewahrt und in wechselseitiger Angleichung umgestaltet werden konnten. So lief dem christlich-afrikanischen Synkretismus ein innerafrikanischer parallel.

Von dieser Hausreligion der „Fazendas“ des Nordens läßt sich die Bruderschaftsreligion der Bergwerksstädte im Süden abheben, die sich in einer Vielzahl von bruderschaftlichen Vereinigungen entwickelten. Dabei gestand die Kirche den Afrikanern alle ursprünglichen Anschauungen und Gebräuche zu, soweit sie nicht mit dem Katholizismus unvereinbar waren. In der Absonderung der Bruderschaften der Neger von denen der Weißen hat sich hier ebenfalls eine eigentümliche synkretistische Form des Katholizismus der Neger ausgeprägt. Die scharfe rassische und religiöse Trennung führte zu ständigen Auseinandersetzungen, so daß man schließlich von einer „schwarzen“ Kirche und einer „weißen“ Kirche sprach¹⁷.

Besonders günstige Bedingungen für die Gruppenbildung fanden die Neger in den großen Städten. Die größere Anzahl von Afrikanern, die geringere soziale Kontrolle und die durch die besonderen Arbeitsverhältnisse gegebene größere Freizügigkeit förderten diesen Prozeß. Im Hafen und auf den Märkten erkannten sich die Landsleute an ihren Gesängen und vereinbarten Zusammenkünfte in den Hütten der Neger, die sich

¹⁵ Vgl. GERBERT, 37

¹⁶ Vgl. ebenda, 17. Die folgenden Ausführungen zur Vorgeschichte der Umbanda folgen im wesentlichen den Angaben GERBERTS.

¹⁷ Vgl. BASTIDE, 159

losgekauft hatten. Solche „Nationen“ waren oft die Zellen der Erhaltung afrikanischer Kulte. Als Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts die Anzahl der freien Schwarzen größer geworden war und die Nationen an Geschlossenheit und Ansehen gewonnen hatten, gingen von ihnen die entscheidenden Impulse zur afrikanischen Renaissance aus, in der die heute traditionellen afrikanischen Kulte entstanden sind¹⁸.

2. Entwicklung des eigentlichen Umbandakultes seit 1930

Mit der beginnenden Industrialisierung und der damit verbundenen sozialen Umwälzung verloren auch die afrikanischen Religionen ihre selbstverständliche Gültigkeit. Aus dem Drang, eine verzweifelte Einsamkeit und soziale Ortlosigkeit zu überwinden und aus den verschiedensten individuellen Bedürfnissen entstanden lockere Formen der Vergemeinschaftung, die in dem Wunsch nach einem Minimum an Solidarität und aus Sensationslust einem wirren Synkretismus verfielen. Sie laufen in Brasilien unter der Sammelbezeichnung „Macumba“¹⁹.

Demgegenüber versuchte eine andere Richtung bewußt, die alten Kulte der Neuzeit anzupassen und zugleich das soziale Niveau der Neger zu heben. Diese Bewegung, die zum Umbandakult in seinen vielfältigen Formen führte, ist so ein unmittelbares Produkt der sozialen Umschichtung und fand daher anfänglich ihre meisten Anhänger in den Elendsvierteln der Großstädte. Obwohl es offiziell in Brasilien nie einen ausgeprägten Rassismus gab, war der Neger doch vorbelastet durch den Makel seiner Herkunft aus der Sklaverei, den Zweifel an seiner moralischen Zurechnungsfähigkeit und das Odium einer „barbarischen“ Religiosität. So stellte die Umbanda für die Neger den Versuch dar, dieses religiös-kulturelle Verdikt mit seinen sozialen Konsequenzen aufzuheben, indem in ihr das afrikanische Erbe in Anlehnung an den Spiritismus, der als die moderne Weltanschauung der Weißen galt, gereinigt und neuinterpretiert wurde²⁰.

Seit 1940 zeigen sich deutliche Bemühungen, die umbandistische Lehre zu vereinheitlichen. PAULO MENEZES, OLIVEIRO MAGNO und andere umbandistische Führer arbeiten schriftstellerisch an dieser Aufgabe, um ihre synkretistische Neureligion für möglichst weite Kreise akzeptabel zu machen und eine größere Durchschlagskraft der Umbandabewegung zu erzielen.

Neben zahlreichen Veröffentlichungen über Umbanda dienen Schulen und Kurse für Medien und Chefs oder Priester und Priesterinnen der Vereinheitlichung und Modernisierung der Lehre. „Manuale“ und „Agenden“ für die Chefs und Priester der Umbanda sollen vor allem dem Kult eine straffere Ordnung geben, deren Grundlinien von allen Umbandisten

¹⁸ Vgl. GERBERT, 19

¹⁹ Vgl. ebenda, 43

²⁰ Vgl. ebenda, 70

zu beobachten sind. Damit tritt die Umbanda in eine ganz neue Phase ihrer Entwicklung.

Erstmals begann die Umbanda einen wertvollen Beitrag zur Erziehungsarbeit in den unteren Volksschichten zu leisten, aus denen ein Großteil ihrer Anhänger stammt. Während es bisher auf „Charisma“ und mündliche Tradition ankam, ist es inzwischen unerläßliche Voraussetzung, daß zumindest die Priester und Priesterinnen alphabetisiert sein müssen. Außerdem wachsen die verschiedenen „Terreiros“ durch die in den neuen Büchern der Umbanda vorgeschriebenen gemeinsamen Gebete, Lieder und Kulthandlungen innerlich zusammen. Dies führte schon zu zahlreichen Föderationen und Unionen verschiedener Kultorte.

Dieser „ökumenische“ Weg, der durch Gespräch und Schrifttum die Einheit fördern soll, hat innerhalb der verschiedenen Umbandagruppen zu neuen verbindlichen Gemeinsamkeiten geführt, die noch vor einem Jahrzehnt undenkbar gewesen wären. So wird immer mehr die Tendenz sichtbar, sich von andern Religionen und vor allem von den christlichen Kirchen abzugrenzen, und Umbanda als ein geschlossenes System und als die fortschrittlichste Religion unserer Zeit darzustellen²¹.

III: Umbanda und Christentum

1 Wie ist das Verhältnis von Umbanda und Christentum zu sehen?

Nur wenn man in Betracht zieht, wie sehr der Populärkatholizismus der portugiesischen Siedler mit magischen Praktiken verstrickt²² war, wird verständlich, warum es den christlichen Einflüssen auf die afrikanischen Kulte nicht gelang, diese wesentlich zu verändern. Abgesehen von formellen Einzelheiten, ist die Betonung des Liebesgebotes wohl die einzige echte Bereicherung der afrikanischen Kulte durch das Christentum²³.

So beruhte die Übernahme christlicher Namen für den Umbandakult auf einem weit in die Kolonialzeit zurückreichenden Identifizierungsprozeß zwischen den Heiligen als Nothelfern in den mannigfaltigsten Schwierigkeiten des Lebens und den *Orixás* als Mittlerwesen im Rahmen des Kräftekosmos der Natur. In dieser Identifikation wurde der geeignete Heilige bewußt zur Entsprechung des afrikanischen Gottes ernannt. Neben der Assimilierung des Christentums an die afrikanische Religion lag in diesem Prozeß auch die Tendenz, das religiöse Erbe Afrikas wirksam gegen die Zudringlichkeit und Unduldsamkeit der weißen Herren durch Verschleierung ihres außerchristlichen Ursprungs zu schützen. „Es hat sich also nicht eine Verchristlichung der afrikanischen Religionen vollzogen, sondern eine Afrikanisierung der Christlichen Religion²⁴.“

²¹ Vgl. FISCHER, 2—6

²² Vgl. GERBERT, 39 und FIGGE, 22ff

²³ Vgl. GERBERT, 58ff

²⁴ Vgl. ebenda, 39

Auch heute noch ist die mangelnde religiöse Bildung der meisten brasilianischen Katholiken einer der Hauptgründe für das starke Anwachsen der Umbanda, die 1970 schon schätzungsweise 4—5 Millionen praktizierende Anhänger zählte. Seit in der Umbanda immer mehr auch Ersatzriten für die christliche Sakramentenspendung eingeführt wurden, wurde ihre Anziehungskraft auf breite Volksschichten noch größer. Hier findet der Brasilianer eine nach seiner Meinung „vollkommenere Religion“, die die aus dem Katholizismus vertrauten Amtshandlungen scheinbar noch vertieft. Der heimische Rhythmus der Musik und das Angebot konkreter Hilfe in allen Lebenssituationen vermenschlichen ihm diese Religion und machen sie noch attraktiver. Dazu bietet man ihm das Bild einer Religion der Zukunft, das ihn zu fesseln vermag²⁵.

Nach FRANCISCO DA SILVA, einem führenden Umbandisten, wird die Umbanda „die zukünftige Religion sein, die die Welt beherrschen wird“²⁶. Damit sie dies wird, muß heute die „reine Umbanda“ geschaffen werden, indem sie von den existierenden Religionen nur das Echte und Vollkommene übernimmt:

„Von der katholischen Religion z. B. nur die Organisation, denn das andere ist alles fehlerhaft, einschließlich der Zehn Gebote, die miserabel verdreht wurden.

Von den protestantischen Religionen wird nur allein die Bibel in den Punkten bleiben, wo die Wahrheit existiert, weil ihre Pastoren, vollkommen vom Fanatismus gepackt, nicht einmal den Finger krümmen werden, auch wenn sie tatsächlich wüßten, wo das Göttliche Licht ist.

Von den anderen spiritistischen Religionen werden die guten Medien übernommen, vollkommene Kenner der spiritistischen Manifestationen, die sich niemals durch Täuschung abspenstig machen lassen werden²⁷.“

Bei der synkretistischen Einstellung der Umbandabewegung ist leicht verständlich, daß sie so lange wie möglich eine direkte Auseinandersetzung mit dem Christentum vermied. Es war vielmehr die katholische Kirche, die als erste offen den Kampf aufnahm und so auch die Führer der Umbandabewegung zu einer klareren Abgrenzung vom Katholizismus zwang.

Jahrhundertlang sah die katholische Kirche in den Frühformen des Umbandismus keine ernstzunehmende Gefahr. Teilweise sah man die Traditionen der Neger und Mischlinge als kulturelle Eigenarten an, teilweise als notwendige Übergangsstufen zum wahren Katholizismus. Zudem gab es faktisch keinen Partner für eine geistige Auseinandersetzung, denn der Kultus war in seinen afrikanischen Urformen „stumm“. Erst seit den letzten 35 Jahren gibt es ein eigentliches umbandistisches Schrifttum,

²⁵ Vgl. FISCHER, 109f

²⁶ FRANCISCO X. DA SILVA, *Saravá Umbanda*, (Rio 1965) 131

²⁷ Ebenda, 132

mehr als 90 % der vorliegenden Schriften wurden sogar erst nach dem Zweiten Weltkrieg geschrieben²⁸.

1954 stellte der Franziskanerpater BONAVENTURA KLOPPENBURG in „*O Católico Perante a Umbanda*“ die Position der katholischen Kirche gegenüber der Umbanda in 12 Punkten dar. U. a. führt er dort aus, daß der Katholik die umbandistische Lehre offen und total verurteilen muß und niemals an einer Kultfeier der Umbanda teilnehmen darf.

„Gegenüber der spiritistischen Umbanda kann die Haltung des Katholiken nur eine absolute, totale und frontale Opposition sein. Christentum und Umbanda sind zwei Gegenpole. Einer schließt den andern aus... Es gibt für die Umbanda, was die Bischöfe kürzlich in bezug auf alle Spiritisten erklärten: sie sind wirkliche Ketzer und müssen als solche behandelt werden...“²⁹.

In einer kritischen Beurteilung der Haltung KLOPPENBURGS hebt der evangelische Theologe WEINGÄRTNER hervor:

„Unter den gegebenen Voraussetzungen ist die von KLOPPENBURG mit dem Umbandismus geführte Auseinandersetzung in der Substanz undialogisch. Die ‚folkloristischen Katholiken‘³⁰ werden belehrt, zurechtgewiesen, bekämpft. Es wird jedoch nicht danach gefragt, was die Menschen im letzten Grund zur Magie und zur Befragung der Geister treibt, auch nicht danach, was sie von innen her von ihren Bindungen zu lösen vermag“³¹.

Leider wurde dieser positive Vorschlag WEINGÄRTNERS, nach den Hintergründen zu fragen, bisher wenig aufgegriffen. Noch in jüngster Zeit vertraten katholische und evangelische Theologen in ihren Werken die apologetische Haltung KLOPPENBURGS. So schreibt ULRICH FISCHER noch im Jahre 1970:

„Es ist heute dringend nötig, daß die katholische und evangelische Kirche eine klare Stellung zur Neureligion der Umbanda beziehen. Es wird notwendig, allen Gemeindegliedern genaue Informationen und Orientierung über diese ‚Religion der erfüllten Sehnsucht‘ zu geben, d. h. die christliche Tünche für alle sichtbar abzukratzen. Das gilt... in besonderer Weise für die neugebildeten Amtshandlungen, an deren Teilnahme als Zeugen oder Paten christliche Gemeindeglieder gewarnt werden sollten“³².

Es war aber gerade die aufkommende, kategorisch ablehnende Haltung der katholischen Kirche, die den Anstoß zur Ausbildung eigener Amtshandlungen gab. So wurde es möglich, daß der Umbanda-Anhänger zukünftig die katholische Kirche zu keinem religiösen Zeremoniell mehr

²⁸ Vgl. WEINGÄRTNER, 160 und FISCHER, 100

²⁹ Angeführt bei FISCHER, 101f. Vgl. WEINGÄRTNER, 164—173

³⁰ So bezeichnet KLOPPENBURG die Katholiken auf dem Niveau der Volksreligiosität ohne katechetische Vertiefung.

³¹ WEINGÄRTNER, 171f

³² FISCHER, 111. Vgl. die Tendenz des oben zitierten Artikels von V. WILLEKE.

braucht. Taufe, Trauung und Beerdigung übernehmen jetzt die Priester der Umbanda selbst³³.

Mit der Übernahme der Kulthandlungen nähert man sich also in gewisser Weise dem Katholizismus, um ihn andererseits mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Als vollkommene Religion erhebt nun die Umbanda Anspruch auf den ganzen Menschen, und um ihn ganz zu gewinnen, hüllt man heidnisch-magische Praktiken in christliches Gewand³⁴.

2. Mögliche Ansätze zu Dialog und Mission

Verfolgt man die Entwicklung des Auseinanderlebens von Umbanda und Christentum, so gewinnt man den Eindruck, die Kirche habe aus ihren Erfahrungen im Mittelalter nichts gelernt. Mit derselben unnachgiebig apologetischen Haltung wie damals verurteilt sie, noch bevor sie sich um ein Verständnis des neuen Phänomens bemüht hat.

Soweit wir die ersten fünfzehn Jahre der Auseinandersetzung zwischen Umbanda und Kirche betrachten, trifft dieser Eindruck zu, aber in den letzten Jahren nach dem Konzil ist eine Neubesinnung unverkennbar. Diese Neubesinnung gipfelt in der Frage: Wo gibt es Ansätze zu einem Dialog auf der Basis gegenseitiger Achtung? und: Wie kann die christliche Mission ihre werbende Kraft besser entfalten, ohne in falschen Proselytismus zu verfallen?

Einen ersten Ansatz bot 1968 die Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín. Im Dokument über die Volksfrömmigkeit begann sie mit einer ernsthaften Überprüfung der gegenwärtigen Lage und der Problematik der bisherigen Pastoral. Neben personalen und strukturellen Mängeln werden die „Seelsorge des Bewahrens“, der Sakramentalismus ohne vorausgehende Evangelisierung und die fehlende Anpassung an die kulturelle Verschiedenheit und Vielfalt des lateinamerikanischen Volkes als Fehlerquelle genannt³⁵.

An diese Gewissenserforschung schließt der Versuch, den Erscheinungsformen der Volksfrömmigkeit gerecht zu werden: „Man kann nicht einfach hinter jeder religiösen, scheinbar christlichen Ausdrucksform die Existenz des Glaubens voraussetzen. Ebenso wenig aber kann man jeglichem Ausdruck, der verfälschte oder zeitliche Elemente, ja sogar egoistische Motivierungen enthält, willkürlich den Charakter wahrhafter und gläubiger Anhänglichkeit und echten kirchlichen Mittuns absprechen³⁶.“

Gerade angesichts der Tatsache, daß viele Umbandisten sich überfordert fühlen, wenn man sie ohne ausreichende Katechisierung zur Ent-

³³ Vgl. ebenda, 103f

³⁴ Vgl. ebenda, 110

³⁵ Vgl. „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils“. *Adveniat* — Dokumente, Projekte 1.2.3., (Essen 1970) VI, 1 (zitiert als: CM)

³⁶ CM VI, 6

scheidung zwischen Umbanda und Kirche zwingt, scheint dieser Differenzierungsversuch der Bischofskonferenz von großer Wichtigkeit, um verfrühte Zwänge zur Entscheidung zu vermeiden.

In ähnlicher Weise kam auch KLOPPENBURG unter dem Einfluß des Konzils zu einer offeneren Haltung. In seinem Artikel vom Oktober 1968 „*Versuch einer neuen pastoralen Haltung gegenüber der Umbanda*“ kommt er zu dem Ergebnis, daß auch in der Umbanda ein gewisser Respekt vor dem Wort Gottes zu entdecken sei, so daß man die Riten und Gebräuche der Umbanda positiv aufwerten könne. Es sei auch in den afrikanischen Kulte schon eine Vorbereitung für das Evangelium zu finden³⁷.

Um den Dialog sinnvoll führen zu können, scheint es dem Verfasser an diesem Punkt notwendig, einmal aufzuzeigen, was die Umbanda positiv leistet, um dann weiterzufragen, wo sich daraus Anknüpfungspunkte für das Gespräch zwischen Kirche und Umbanda ergeben oder auch Rückfragen an die bisherige pastorale Praxis.

Wie jeder Besucher Lateinamerikas erfahren kann, herrschen hier weitgehend Primärbindungen vor, d. h. Personbeziehungen haben den Vorrang vor Sachbeziehungen. In der Gemeinschaft mit andern erfährt der einzelne seine Erfüllung. So schreibt auch FISCHER: „Durch das Hineingenommensein in das Kollektiv erfährt der einzelne Mensch, wie er plötzlich etwas bedeutet, wie er zusehends wächst, wie er geborgen ist, frei wird von Angst und einen ungeahnten Machtzuwachs erfährt. Dieses Grunderlebnis religiöser Erfahrung wird dem Menschen in der Religion der Umbanda zuteil“³⁸.

Vergleicht man damit die individualistische Ausrichtung der Einzelperson auf Gott oder einen Heiligen in der katholischen Volksfrömmigkeit oder das Untergehen in der Masse an den Wallfahrtsorten ohne ausreichende Möglichkeiten zur aktiven Mitgestaltung, so sehen wir schon, wie das Problem der Gemeinschaft noch lange nicht gelöst ist. Ähnliches gilt auch für die Übernahme heimischer Musik, Tänze und anderer Ausdrucksmittel für die Kulthandlungen, wo wir bis heute noch am Anfang stehen.

Auch auf dem Gebiet einer ganzheitlichen Schau von Heil und Heilung, die diese Realität nicht nur ins Jenseits verlegt, nahm die Umbanda die Ergebnisse der konziliaren Theologie schon vorweg, wenn natürlich auch gesehen werden muß, daß sich hier Heilssorge im christlichen Sinn und magische Praktiken miteinander vermischen³⁹. Neben der therapeutischen Funktion geht vom Umbandakult auch eine integrierende Kraft aus. Einerseits gibt sie dem Individuum durch die Assimilation der modernen wissenschaftlichen, politischen und ethischen Anschauungen in der Lehre der Umbanda das Gefühl, auf der Höhe seiner

³⁷ Zusammenfassung bei FISCHER, 111f

³⁸ FISCHER, 9

³⁹ Vgl. GERBERT, 55f

Zeit zu sein. Andererseits kompensiert sie die soziale Unterbewertung der marginalen Volksschichten, indem sie Kontakt mit dem außerweltlichen Bereich verspricht und damit die traditionelle Gesellschaftsordnung relativiert. Zudem gibt die Leitidee der Evolution starke Impulse zu einem Leben in Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg⁴⁰.

Ebenso lehrt die Umbanda unter Berufung auf das wahre Christentum „die praktische Ausübung des Guten gegenüber jedermann“. So haben auch die sozialen Einrichtungen der Spiritisten (Umbanda und Kardecismus) schon fast die Zahl der katholischen Einrichtungen erreicht und die der Protestanten schon weit überschritten. Durch diese gemeinnützige Tätigkeit errang der brasilianische Spiritismus allmählich auch gesellschaftliches Ansehen⁴¹.

In der Umbanda ist auch eine starke Flexibilität gegenüber andern Religionen spürbar, die das Positive in ihnen absorbiert, ohne sich selbst dabei untreu zu werden. Vergleicht man damit die apologetische Unbeweglichkeit der Kirche in den letzten Jahrhunderten, so stellt sich die Frage, welche von beiden Haltungen der des hl. Paulus angesichts des „unbekannten Gottes“ der Athener (Apg 17,23) mehr entspricht.

So kommt GERBERT in seinem Buch über die Liturgie des Umbanda-Kultes zu dem Schluß, es sei nicht abwegig, daß das Christentum sich selbst einen tragfähigen Grund bereiten könnte, wenn es sich um ein tieferes Verständnis der Triebkräfte und der Bedürfnisse bemühte, die in den neuen religiösen Alternativen zum Ausdruck kommen. Vor allem fordert er eine unvoreingenommene Begegnung mit den Vertretern des Umbanda-Kultes und eine Hilfe, damit sie die religiösen und menschlichen Werte ihrer ursprünglichen Religiosität neu gewinnen können⁴².

Ein anderes Problem ist die religiöse Unterversorgung der brasilianischen Katholiken. VENANTIUS WILLEKE erwähnt, daß von den 83,5 % getaufter Katholiken in den Armenvierteln Rio de Janeiros nur 7,5 % als Erwachsene praktizieren⁴³. So verstanden ist der starke Zulauf zur Umbanda auch das Zeichen eines Vakuums in der kirchlichen Pastoral. Es wäre in diesem Zusammenhang zu überlegen, inwieweit die Bildung christlicher Basisgemeinschaften⁴⁴ hier hilfreich sein könnte, um das Gemeinschaftserlebnis, die soziale Hilfe und die notwendige religiöse Vertiefung zu bieten.

Inwieweit verbindliche Tauf- und Ehevorbereitungskurse, sowie Predigt und Katechese zur Glaubenserziehung beitragen können, wird von

⁴⁰ Vgl. ebenda, 57f

⁴¹ Vgl. ebenda, 59f. FISCHER zitiert in diesem Zusammenhang CAMARGO: *Kardecismo e Umbanda*, der auf S. 137 folgende Vergleichszahlen bringt: Gesamtzahl der sozialen Einrichtungen in Brasilien (1958): Katholiken — 1995; Protestanten — 1034; Spiritisten — 1715.

⁴² Vgl. ebenda, 84

⁴³ WILLEKE, 112f

⁴⁴ Vgl. CM XV, 10—12

Fall zu Fall verschieden sein⁴⁵. Vor allem in den Elendsvierteln ist nach Erfahrung des Verfassers ein kontinuierlicher Glaubensunterricht fast unmöglich, da die Mehrzahl von Gelegenheitsarbeitern lebt, die ihren Lebensrhythmus andauernd verändern.

LINDOLFO WEINGÄRTNER berichtet von einigen positiven Ansätzen zu einer missionarischen Haltung in der evangelischen Kirche. Persönliche Kontakte, Übertragung apostolischer Aufgaben gerade an gefährdete Personen (Verantwortung und Kontakt!) und Hausandachten in der Nähe der „*Terreiros*“ seien hier als erprobte Versuche zur Mission angeführt⁴⁶.

Von großer Bedeutung sind seine Gedanken zur christlichen Verkündigung in einer magisch-spiritistisch geprägten Umwelt. Als wesentlichste Elemente nennt er die Verkündigung der ganzen christlichen Botschaft ohne Verkürzungen: Das Angebot leib-seelischer Hilfe, die nicht eine falsche Trennung von Heil und Heilung vollzieht; Gebetserziehung als Mittel zur Überwindung magischer Vorstellungen und die Überwindung eines dualistischen Weltbildes. Nur wo Christus als Herr der Mächte aufscheint, verlieren okkulte Praktiken ihre Anziehungskraft. Vor allem ist wichtig, daß die ganze christliche Gemeinde missionarisch aktiviert wird, um durch ihr lebendiges Glaubenszeugnis für Christus zu werben⁴⁷.

3. Ist die Pfingstbewegung eine christliche Antwort auf die Anliegen der Umbandabewegung?

Wenn wir fragen: wie können wir der Umbandabewegung als Christen gerecht werden? so bietet sich fast unwillkürlich eine Alternative an, die in Brasilien praktisch gleichzeitig mit der offiziellen Umbandabewegung begann und in ihren protestantischen Denominationen heute über 4 Millionen Mitglieder zählt, d. h. 70 % aller brasilianischen Protestanten. Es handelt sich dabei um die verschiedenen Gruppen der Pfingstbewegung, deren größte, die „*Assembleias de Deus*“ rund 2 Millionen Mitglieder umfaßt und die offizielle Anerkennung der brasilianischen Regierung genießt⁴⁸.

Inzwischen ist auch die katholische Kirche in ihrem anfangs pauschal negativen Urteil wesentlich differenzierter geworden, woran zweifellos die auf Dialog angelegte Konzilstheologie wesentlichen Anteil hat. So fand im Herbst 1965 ein Treffen zwischen 50 Theologen und leitenden Persönlichkeiten der brasilianischen Kirche mit einer Vertretung der Pfingstbewegung statt. Das Thema dieses Symposiums lautete: „Der Heilige Geist und die Pfingstbewegung.“

⁴⁵ Dies empfehlen WILLEKE, 113f, und WEINGÄRTNER, 162

⁴⁶ WEINGÄRTNER, 179—188

⁴⁷ Vgl. WEINGÄRTNER, 191—213

⁴⁸ Vgl. W. J. HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum*, (Wuppertal 1969), 68 (zitiert als: HOLLENWEGER)

Vergleicht man die Selbstcharakterisierung der Pfingstbewegung mit den positiven Anliegen der Umbanda, so lassen sich unschwer Berührungspunkte feststellen, denn pfingstliche Evangelisation ist demnach durch folgende drei Eigenschaften qualifiziert:

- „1. Sie ist solidarisch mit den Armen;
2. Sie beschränkt sich nicht auf die Rettung der Seelen;
3. Sie kann nur in ökumenischer Zusammenarbeit ausgeführt werden⁴⁹.“

Als katholischer Redner sprach Pater FRANCISCO LEPARGNEUR, Professor am theologischen Seminar der Dominikaner in São Paulo. Er eröffnete seine Darlegungen mit dem Bekenntnis: „Keine apologetische Widerlegung der Pfingstbewegung“ geben zu wollen. Im Gegenteil, die Pfingstbewegung habe eine Anzahl katholischer Wahrheiten wiederbelebt, die in der katholischen Kirche vergessen worden seien. Er gab eine ausführliche Darstellung des Zungenredens bei den Kirchenvätern, denen die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gläubigen, „Halbgläubigen“ und wiedergeborenen, zum missionarischen Dienst mit geistlichen Gaben ausgerüsteten Gläubigen bekannt gewesen sei. Nach LEPARGNEUR ist das Kennzeichen der geistlichen Gaben ihre „Indienstnahme für die ganze Gemeinschaft⁵⁰“.

Das zentrale Anliegen der Pfingstbewegung ist die Rückkehr zum lebendigen Christentum der Urgemeinden, die Wiederherstellung der egalitären und autonomen Bruderschaftskirche. Damit entspricht sie dem schon erwähnten Drang nach Primärbindungen⁵¹.

Das Ungenügen der traditionellen Kirchenfrömmigkeit, die das emotionale Element weitgehend zurückdrängte, und der konsequente Affekt gegen eine als dürr empfundene rationalistische Theologie, der diese Verkürzung zur Last gelegt wird, gaben die stärksten Impulse für die Pfingstbewegung. Demgegenüber darf der Pentekostale uneingeschränkt eine religiöse Bewegtheit ausleben, und durch das Zeugnis der Brüder und Schwestern wird er ständig ermutigt, selbst religiöse Erfahrungen zu machen, um so das erlösende Heilshandeln Gottes sinnlich zu erfahren.

„Die emotionale Erfahrung gewinnt damit den Rang theologischer Erkenntnis, vor deren Evidenz sich jede theologische Lehre auszuweisen hat⁵².“

Über die Arbeit und den Kult der Pentekostalen schreibt ein katholischer Priester 1974:

„Alle Anstrengungen richten sich auf die Bildung von lebendigen Gemeinschaften, wo man das Evangelium lesen und leben lernt. Die nöti-

⁴⁹ Ebenda, 108f

⁵⁰ Vgl. ebenda, 111

⁵¹ Vgl. GERBERT, 71.

⁵² Ebenda

gen Strukturen für dieses neue Leben werden sich zu gewollter Zeit ausbauen.

Sie feiern das Kommen Christi und loben Gott in Tempeln, denen sie den Namen ‚Gottesversammlung‘ geben. Die einfachen Leute finden dort Gelegenheit, sich frei auszudrücken, in den verschiedensten Formen, die ihrem wahren Gemüt entsprechen. Die Menschen finden dort den Platz, der ihnen in der Gesellschaft zukommt. Aus ihren Reihen kommen die Volksprediger; sie gehören allen Gesellschaftsklassen an und scheuen vor keiner Mühe zurück. Weil sie aus dem Volke kommen, kennen sie das Volk und seine Leiden. Auf natürliche Weise verstehen sie es, ihren Brüdern das Wort Gottes zu vermitteln.

... Obwohl sie gewöhnlich eine Familie zu Lasten haben, finden sie die Zeit... besonders an den Wochenenden einen guten Teil ihrer Freizeit aufzuopfern, um das Evangelium zu verkünden... Diese Prediger verdienen unseren Applaus, und die Gemeinschaften der ‚Gläubigen‘, die sie im Namen Christi gründen, sind dazu bestimmt — so scheint es mir wenigstens — einer Zukunft voller Verheißungen entgegenzugehen⁵³.

Ein besonderes Kennzeichen der Pfingstbewegung ist die Geistes-taufe, d. h. die besondere Ausstattung mit Geistesgaben, die zum missionarischen Dienst befähigt. Neben all den bei Paulus aufgeführten Charismen gilt als sicherstes Zeichen der Geistestaufe das Zungenreden. Diese Gabe wird einigen Gemeindegliedern als dauerndes Charisma verliehen, so daß sie Gott in unverständlicher Sprache loben und ihm danken. Eine wichtige Rolle spielt auch die Heilung von Kranken durch den Glauben. Das Zeugnis der Geheilten trug erheblich zur Ausbreitung der Pfingstbewegung bei⁵⁴.

Während Ekstase, Trance und Krankenheilung in der Umbanda im Dienst der Magie stehen, dienen sie bei der Pfingstbewegung der religiösen Erneuerung und Gotteserfahrung. Vereinfacht könnte man sagen, die Pfingstbewegung treibe die Geister mit dem Geist aus. So erzielt sie den gegenteiligen Effekt der Umbanda und Macumba, eine Verchristlichung des afrikanischen Erbes. Im Augenblick, wo das Mitglied der „*Congregação Christã*“ vom „Zittern befallen wird, in Zungen redet, vom Heiligen Geist gepackt wird, wo es am afrikanischsten zu sein scheint, ist es am weitesten davon entfernt und auf dem Wege zur Verwestlichung⁵⁵“.

Aus all dem Gesagten ergibt sich klar, daß die Pfingstbewegung sehr wohl als christliche Antwort auf die Neureligion der Umbanda zu betrachten ist. Über das ökumenische Interesse hinaus ist sie für den

katholischen Missiologen und Pastoraltheologen heute von besonderer Bedeutung, da es inzwischen auch eine katholische Pfingstbewegung gibt.

⁵³ JEAN ABEL, *Die Pentekotisten in: Lateinamerika* 19 (Löwen, Dez. 1974) 102

⁵⁴ Vgl. GERBERT, 73

⁵⁵ BASTIDE, 515. Vgl. HOLLENWEGER S. 103

⁵⁶ Vgl. HOLLENWEGER, 494

Sie nahm 1963 ihren Anfang an der wichtigsten katholischen Universität der Vereinigten Staaten, Notre Dame im Staate Indiana. 2000 katholische Studenten und Professoren erlebten die Geistestaupe mit Zungenreden nach pfingstlichem Vorbild⁵⁶.

Der Verfasser konnte in den Jahren 1973—74 das Entstehen der katholischen Pfingstbewegung in Kolumbien beobachten. Innerhalb von zwei Jahren ergriff diese „charismatische Erneuerung“ Millionen von Kolumbianern und führte zu erstaunlichen Resultaten, von denen hier nur die spontane Entstehung von zahlreichen Gebets- und Apostolatgruppen, Heilungen von Drogensüchtigen und in der Karwoche 1973 das kolumbianische Jugendkonzil mit 5000 Teilnehmern genannt werden sollen.

Eine ähnliche Bewegung kann auch in nächster Zeit in Brasilien erhofft werden. Dies wäre zweifellos ein wertvoller Beitrag, die katholische Kirche in Brasilien „brasilianischer“ zu machen und auf viele Erwartungen eine bessere Antwort geben zu können. Aber es bleibt festzuhalten, daß dies nur eine der notwendigen Antworten auf den stillschweigenden Exodus aus der Kirche sein kann.

Vor allem sollte der Dialog mit den Vertretern der Umbanda auf wesentlich breiterer Basis geführt werden, um Vorurteile abzubauen und ein authentisches Bild einer erneuerten Kirche aufzuzeigen, die sich dem Gespräch mit allen Gruppen öffnet und deren Werte nicht verdunkeln, sondern gereinigt ans Licht bringen will. Vor allem kommt auch den katholischen Radioschulen für die Glaubensinformation und -schulung eine große Bedeutung gerade bei den ärmeren Volksschichten zu. Die Erfolge von *Radio Sutatenza* in Kolumbien und des protestantischen Senders „*Voz de los Andes*“ in Ecuador zeigen deutlich die Bedeutung des Rundfunks bei Analphabeten und wenig Gebildeten.

Predigt und Katechese sollten anschaulich und auf die zentralen Glaubenswahrheiten ausgerichtet sein. Mehr als Worte können oft zeichenhafte Handlungen den Zugang zum Verständnis erschließen⁵⁷. Ebenso sollte eine umfassende und den realen Bedürfnissen angemessene Liturgiereform die Aufnahme einheimischer Musik und auch einheimischer Tänze in den Kult bedenken. Ein positives Beispiel dafür erlebte der Verfasser z. B. in Mexiko zur Feier der *Jungfrau von Guadalupe*, wo die Gabenbereitung von einem ausdrucksvollen Kulttanz symbolisch ausgedeutet wurde und einheimische Instrumente den Gottesdienst musikalisch begleiteten.

⁵⁷ So fing der Verfasser z. B. eine Predigt über die Taufe damit an, daß er Wasser über einen Stein und über Erde goß, um die verschiedene Wirkung des Sakraments je nach unserer inneren Bereitschaft aufzuzeigen. — Der verhärtete Mensch ist wie der Stein, dessen Inneres ausgetrocknet bleibt, der offene Mensch wie Erde, die das Wasser aufnimmt und so den eingestreuten Samen zur Entfaltung bringen kann. Die lebhaftige Reaktion auf diesen Versuch und entsprechende andere zeigt den Wert der Anschaulichkeit in einer Umgebung mit niedrigem Bildungsniveau.

Das Wichtigste scheint jedoch der Aufbau lebendiger Kernzellen in den Gemeinden, die ein eigenes missionarisches Bewußtsein entwickeln. Gerade beim heutigen Priestermangel sind die „Multiplikatoren“ der Glaubensbotschaft besonders unentbehrlich. Daher sollte der Schulung der Führer dieser kirchlichen Basisgruppen innerhalb der Pastoralplanung größtes Gewicht beigemessen werden. Gute Ansätze zur Bildung solcher Basisgruppen geben Hausmessen, zu denen die Nachbarschaft eingeladen wird. Daneben sind die persönlichen Kontakte vor allem zu den Wortführern eines Wohnviertels für den Pfarrer eine wichtige Hilfe zur Schaffung solcher Gruppen und zur Aktivierung aller christlichen Gemeindeglieder. Nur wo der Glaube lebendig ist, kann er auf andere übergreifen.

SUMMARY

The surprising renaissance of the African religions in modern dress raises a serious problem for the churches of Brasil. During the last years the Catholic Church lost annually about 400 000 members to these new religions (Macumba, Kardecism, Umbanda), which have understood how to complement the African heritage with Christian, Hindu and scientific elements, in order to present themselves as the new „perfect religion“.

Several investigations have shown, that the evangelization of the former black slaves was carried out with insufficient means, so that the effect was not a Christianization of the Africans, but rather a syncretistic Africanization of the Christian Message. Additionally it was shown that Christian pastoral methods of the first 50 years of this century were not sufficiently adapted to the problems of urbanization and industrialization nor to the problems involved with the mentality of the people.

In response to the challenge of the new Brazilian religions, which is confronting Christianity, the breakthrough of the new Carismatic Renewal Movement in the Catholic Church since 1963 may offer a positive solution apart from all exaggerated apologetics.

DAS RINGEN UM DEN FORTBESTAND EINER MISSIONSZEITSCHRIFT

Zum 100. Geburtstag von Prof. Joseph Schmidlin

von Jakob Baumgartner

Am 29. März 1976 waren es hundert Jahre her, daß JOSEPH SCHMIDLIN in Kleinlandau (Elsaß) das Licht der Welt erblickte; am 10. Januar 1944 starb er im Konzentrationslager Schirmeck unter ungeklärten Umständen. Diese beiden Daten umspannen ein an Kämpfen und Erfolgen reiches Leben, das jedoch, besonders an seinem Ende, von dunklen Schatten umdüstert war. Bis heute fehlt uns eine Biographie jenes Mannes, der als Begründer der katholischen Missionswissenschaft in Deutschland gilt und der, bei allen Schwächen und Menschlichkeiten, ein achtungsgebietendes Werk geschaffen hat¹. Neben seinen zahlreichen kirchen- und missionshistorischen Arbeiten, seinen Beiträgen zur elsässischen Kirchengeschichte², seinen Leistungen als Anreger und Wegbereiter³ würde vorab seine Missionslehre, die starke Übereinstimmung mit derjenigen von Kardinal Laurentius BRANCATI (1612—1693) aufweist⁴, eine kritische Würdigung verdienen. Vielleicht ist aber der Abstand von den Ereignissen noch zu gering, als daß man bereits eine objektive Rückschau zu halten vermöchte.

Wenn wir im folgenden einige Schriftstücke präsentieren, so geschieht dies einerseits in Erinnerung an den 100. Geburtstag des bedeutenden Missionswissenschaftlers; andererseits gewähren diese Zeugnisse einen,

¹ Die für die ZMR angekündigte Bibliographie SCHMIDLINS (*50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster, 1911—1961*. Festschrift hrsg. von J. GLAZIK, Münster 1961, S. 33, Anm. 45; im folgenden zitiert mit: *50 Jahre MW*) steht immer noch aus.

² Cf. R. REIBEL, Joseph Schmidlin (1876—1944). In: *Archives de l'Eglise d'Alsace* XXII (Straßburg 1955) 269—272 (mit Bibliographie S. 272).

³ Als Beispiel sei nur der Pariser Missionar LÉOPOLD-MICHEL CADIÈRE genannt. CADIÈRE traf 1911 in Löwen mit SCHMIDLIN und einem jungen belgischen Jesuiten (wohl P. CHARLES) zusammen; über diese Begegnung schreibt L. MALLERET, Le R. P. Léopold Cadière d'après ses souvenirs inédits (1869—1955), in: *Bulletin de la Société des Études Indochinoises* 31 (Saigon 1956) 271—302 (zit. S. 288): „Ils voulurent l'un et l'autre... m'entraîner à leur suite. Ils me montraient la nouveauté et la richesse des matières à traiter: l'histoire de l'idée missionnaire et de l'expansion chrétienne, l'histoire des sociétés de missionnaires et des missions qu'elles avaient fondées, les méthodes diverses d'évangélisation, l'organisation des Missions, les résultats obtenus par le travail missionnaire. Evidemment, la matière était immense. Mais j'étais attaché trop fortement aux questions concernant proprement l'Indochine. Je ne pouvais plus changer de direction.“ — P. CADIÈRE publizierte jedoch später gewichtige missionshistorische Beiträge in Zeitschriften Indochinas (cf. BM XI Nr. 1167).

⁴ R. HOFFMANN, *Pioneer Theories of Missiology* (Washington 1960) 98f.

wenn auch nur fragmentarischen, Einblick in die Pläne und Sorgen, welche SCHMIDLIN in den Jahren unmittelbar vor seiner Einlieferung ins KZ beschäftigten. Sie möchten einen kleinen Baustein zu einer späteren Biographie liefern. Abgesehen vom ersten Dokument, handelt es sich um ein halbes Dutzend Postkarten, die SCHMIDLIN in den Jahren 1940/41 in die Schweiz schickte; sie wie das nachstehend erstangeführte Schreiben fanden sich im Nachlaß von Prof. Johannes BECKMANN, einem Schmidlin-Schüler, der seinem Lehrer stets in dankbarer Treue verbunden blieb. Diese Anhänglichkeit zeigt sich schon darin, daß er die empfangenen Nachrichten über drei Jahrzehnte in seiner Kartothek aufbewahrte⁵.

Um die Aussagen des Absenders zu verstehen, müssen wir uns einige Tatsachen aus der letzten Lebensspanne SCHMIDLINS vergegenwärtigen⁶. Als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus und nach Temperament und Anlage kaum dazu geneigt, mit seinen Ansichten zurückzuhalten, geriet SCHMIDLIN bald einmal in Konflikt mit dem Regime. Er wurde 1934 von seinem Lehrstuhl in Münster enthoben und zwangspensioniert, was seine spätere Übersiedlung nach Breisach zur Folge hatte⁷. In einer äußerst heiklen Lage veröffentlichte er den kühnen Artikel gegen das „Neiheidentum“, eine unverhüllte Kampfansage an die damalige Staatsideologie⁸. Diese seine Einstellung, verbunden mit mancherlei polemischen Äußerungen, brachte den Schriftleiter der ZMR in eine immer ausweglosere Situation und sein Organ in eine Existenzkrise. Durch die Entwicklung der Dinge sah SCHMIDLIN sich gedrängt, die Redaktion vorübergehend an P. Laurenz KILGER abzutreten⁹. Infolge des

⁵ Siehe J. BECKMANN, Universitätsprofessor Dr. Josef Schmidlin †, in: *Bethlehem* 49 (Immensee 1944) 442—445; ders., Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: *NZM* 1 (1945) 3—11. Darin heißt es (S. 6, Anm. 8): „Eine eingehendere Würdigung des Lebenswerkes Schmidlins muß einer ruhigeren Zeit . . . vorbehalten werden.“ In der Hinterlassenschaft BECKMANNs stieß ich auf ein Blatt, das die Namen von Einzelpersonen und Institutionen enthält, die für Auskünfte über Schmidlin in Frage kämen. Daraus erhellt, daß Beckmann die Absicht hegte, sich mit dem Leben und Werk seines Lehrers auseinanderzusetzen. Übrigens knüpfte Beckmann bei der Gründung der NZM bewußt an die ZM an; cf. *NZM* 1 (1945) 4—9.

⁶ Zu den bewegten Ereignissen s. TH. OHM, Joseph Schmidlin, in: *MR* 32 (1947/48) 3—11; ferner verschiedene Beiträge in *50 Jahre MW*: 16f; 31—33; 44f; 74f; 103f.

⁷ Der Wegzug muß um 1936/37 stattgefunden haben; vgl. *50 Jahre MW*, 45. Während des Krieges schenkte Schmidlin in seinem Haus auf dem Berg von Breisach FRANZ JOHANNES WEINRICH für immer ein Heim (*Der christliche Sonntag* 14, Freiburg i. Br. 1962, 242).

⁸ J. SCHMIDLIN, Heidenmission und Neuheidentum, in: *ZMR* 25 (1935) 1—9.

⁹ In der ersten Nummer der *ZMR* 1935 zeichnet SCHMIDLIN noch als verantwortlicher Schriftleiter, in den anderen P. L. KILGER, im Jahrgang 1936 hingegen wieder SCHMIDLIN. KILGER sollte „etwaige Schärpen (in Schmidlins Beiträgen) mildern bzw. beseitigen“ (so TH. OHM, a.a.O., 9).

Ausscheidens von J. P. STEFFES, der bis anhin die religionswissenschaftliche Sparte betreut hatte, verwandelte sich die ZMR ab 1936 wieder in die ZM. Als das „Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“ keine finanziellen Zuschüsse mehr leistete, konnte sich das Organ, auf das SCHMIDLIN seine Eigentumsrechte geltend machte und das er nun, um einer Vorzensur zu entgehen, im Selbstverlag herausgab, nicht mehr lange durchretten. Zu all den Schwierigkeiten bezüglich der inhaltlichen Gestaltung der Zeitschrift und des kirchlichen Imprimatur kamen noch Meinungsverschiedenheiten mit dem Verlag Aschendorff hinzu. SCHMIDLIN entzog ihm den Druck der ZM und wandte sich anderswohin¹⁰. Mit dem Jahrgang 1937 fand die ZM schließlich ihr Ende; an ihre Stelle trat eine neue Veröffentlichung (MR: *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*), auf die SCHMIDLIN keinen Einfluß mehr hatte. Doch war ihr keine lange Dauer beschieden, denn 1941 mußte sie auf staatliche Verfügung ihr Erscheinen abbrechen.

I.

Das erste Dokument ist ein Schreiben von P. Laurenz KILGER an Prof. BECKMANN. Darin zitiert KILGER¹¹ die wichtigsten Stellen aus einem Brief, den SCHMIDLIN ihm am 28. September 1937 von Breisach aus zugesandt hatte.

Uznach, 2. 10. 37

„Pax!

Lieber hochw. P. Beckmann!

Gestern bekam ich von Schmidlin einen Brief, datiert Breisach, 28. Sept. Ich will Ihnen das Wesentliche davon abschreiben:

„Sie werden schon von Rombach aus Freiburg erfahren haben¹², daß die Reichspressekammer auf Grund meiner Gefangenschaft mich nicht bloß ausgeschlossen, sondern auch das Verlagsrecht der ZM entzogen und jede Tätigkeit in der Presse verboten hat. Darüber gehen nun die Deutungen weit auseinander, ob damit nur die Tagespresse oder auch die Schriftleitung oder gar die Mitarbeit an einer wissenschaftlichen Zeitschrift gemeint ist. Daraufhin habe ich schon fürs 4. Heft den Verlag an Rombach abgetreten, muß aber vielleicht auch auf das Schriftleiteramt vom nächsten Jahrgang an verzichten. In diesem Falle habe ich vorgeschlagen,

¹⁰ ZM 1936 und 1937 tragen als Druckort: „Kommissionsverlag: Verlagsgesellschaft und Buchdruckerei E. Rombach & Co., Freiburg i. Br. (vorm. Pressverein G.m.b.H.)“. — Zur verlegerischen Tätigkeit Aschendorffs auf dem Gebiet der Missionalia siehe: *50 Jahre MW*, 206—208.

¹¹ P. LAURENZ KILGER promovierte 1916 bei Schmidlin (*Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas*); von 1925—1936 dozierte er Missionswissenschaft in St. Ottilien, bis ihm die Nationalsozialisten die Wirksamkeit verboten, worauf er zu den Benediktiner-Missionaren in Uznach (Kt. St. Gallen) übersiedelte. — Cf. J. BECKMANN, P. Dr. Laurenz Kilger O.S.B. (1890—1964) zum Gedächtnis, in: *NZM* 20 (1964) 161—167.

¹² Eintrag von P. LAURENZ mit Bleistift: „noch nicht“.

entweder Ihnen und P. Ohm¹³ dasselbe zu übergeben (unter Wahrung meiner Mitarbeiterschaft) oder die ZM nach der französischen Seite zu internationalisieren¹⁴. Ich möchte Sie bitten, eventuell als Schriftleiter zu zeichnen und auch P. Ohm dafür zu gewinnen. Freilich würde so der Grund zu einem Konkurrenzorgan wegfallen, weil es ja nur meiner wegen gegründet wird¹⁵; aber ich glaube, daß sich Löwenstein¹⁶ und Institut¹⁷ (vielleicht auch Superiorenvereinigung) zu viel (auch kontraktlich) mit Aschendorff eingelassen hat; immerhin müßte man einen Versuch der Versöhnung riskieren. Weiter ließ ich Sie durch Rombach bitten¹⁸, für das 1. Heft der ZM einen Aufsatz über die Missionsgeschichte Indiens, soweit die Publikation von Schurhammer¹⁹ Wichtiges und Neues darüber bietet, unter Quellenangabe und -vergleiche in Angriff zu nehmen und bis Ende November abzuliefern; nachdem ich nun auch die Propagandamaterialien endlich von P. Harig²⁰ zurückerhalten habe, gedenke ich ähnliche Aufsätze selbst oder durch Sie über die Ausgänge der Japanmission und z. B. über die vorderindischen Theatinermissionen (oder durch P. Wert²¹) ausarbeiten zu lassen. Möchten Sie mir noch Ihr

¹³ „Als die ZM von Staats wegen nicht mehr von ihm selbst (Schmidlin) redigiert werden durfte, nötigte er mir die Fahnen auf, die ich ihm aber zurückschickte“ (Th. OHM, a.a.O., 10). — Zu THOMAS OHM (1892—1962) siehe *50 Jahre MW*, 33—40; H.-R. SCHLETTE. Thomas Ohm zum Gedächtnis, in: *ZMR* 46 (1962) 242—250; J. BECKMANN, Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B. zum Gedächtnis, in: *NZM* 18 (1962) 305—311.

¹⁴ SCHMIDLIN dachte wohl an die Zusammenarbeit mit der *Revue d'Histoire des Missions*, zu deren Redaktionsmitgliedern der bekannte Missionstheoretiker GEORGES GOYAU (von 1924—1939) zählte und den SCHMIDLIN offenbar schätzte. Vgl. J. BECKMANN, Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: *NZM* 1 (1945) 6—7.

¹⁵ Bereits am 6. Februar 1936 und 19. Juni 1937 hatte die Mitgliederversammlung des „Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“ „eine neue periodische Veröffentlichung für die missionswissenschaftlichen Aufgaben“ beschlossen. Cf. K. MÜLLER, Joseph Schmidlin, Leben und Werk, in: *50 Jahre MW* 22—33 (spez. 31).

¹⁶ Der erste Vorsitzende des Instituts: Alois Fürst von und zu LÖWENSTEIN 1911—1948; siehe *50 Jahre MW* 78.

¹⁷ Zu dieser Gründung siehe J. GLAZIK, Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. 1911—1961, in: *50 Jahre MW* 67—78.

¹⁸ Nach dem Eintrag von P. LAURENZ war die Bitte von der Druckerei Rombach noch nicht in Uznach eingetroffen.

¹⁹ Zu P. SCHURHAMMER, dem Altmeister der Kultur- und Missionsgeschichte Portugiesisch-Asiens und einzigartigen Biographen des hl. Franz Xaver, siehe J. BECKMANN, P. Georg Schurhammer S. J. zum 80. Geburtstag, in: *NZM* 18 (1962) 217—219; ders., P. Georg Schurhammer SJ (1882—1971) zum Gedächtnis, in: *NZM* 28 (1972) 70f.

²⁰ P. Friedrich HARIG (1889—1963) war ein Schüler SCHMIDLINS, Steyler Pater und Mitarbeiter der ZMR.

²¹ Es handelt sich hier wohl um P. KARL WERTH, PSM (SAC), der 1937 in

Exemplar von Herte²² ins Gefängnis leihweise einschicken, da ich das meine leider nicht finden kann, andererseits Donnerstag wieder in das Landesgefängnis von Freiburg auf ca. 3 Monate einziehen muß²³? Auch Ihre Antwort können Sie möglichst bald dahin dirigieren . . .‘

Das zeigt also, daß Schmidlin einige Tage daheim sein durfte und daß er den Mut nicht verloren hat. Schmidlin hat seinen Brief nach St. Ottilien dirigiert, vermutet mich also dort²⁴. Ich werde P. Thomas Ohm schreiben, er möge verhandeln und gegebenenfalls die Schriftleitung übernehmen²⁵. Von hier aus kann ich weder das eine noch das andere. Welches Werk von Schurhammer Schmidlin meint, ist mir nicht klar. Hier ist mir von keiner Neuerscheinung dieser Art etwas kund geworden²⁶. So weiß ich auch nicht, ob ich den gewünschten Aufsatz liefern kann und ob ich von St. Ottilien die nötigen Quellenwerke dazu geschickt erhalte. Wissen Sie, um welche Publikation es sich handeln könnte?

Gut finde ich den Hinweis, daß nunmehr also die Neugründung überflüssig wäre, wenn Schmidlin nicht mehr schriftleiten darf. Vielleicht läßt sich auf dieser Grundlage ein missionswissenschaftlicher Bruderkrieg doch vermeiden²⁷.

Es grüßt Sie herzlich

Ihr

P. Laurenz, o. s. b.“

Missionswissenschaft in Münster zum Dr. theol. promovierte (*Das Schisma der Thomas-Christen unter Erzbischof Francisco Garcia*). Vgl. 50 Jahre MW 61.

²² A. HERTE, *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum* (Paderborn 1935); vgl. ders., *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum*, in: *ThGl* 27 (1935) 1—19; 133—156.

²³ K. MÜLLER, in: 50 Jahre MW 32: „In Freiburg i.Br. verbrachte er (sc. SCHMIDLIN), wegen regierungsfeindlicher Reden im Eisenbahnzuge von Weissenburg nach Landau in der Rheinpfalz‘ sieben Monate im Gefängnis.“

²⁴ P. LAURENZ KILGER war 1909 ins Noviziat der Missionsbenediktiner von St. Ottilien eingetreten. Vom Abbruch seiner Lehrtätigkeit und der Übersiedlung in die Schweiz (1936) wußte SCHMIDLIN nichts.

²⁵ Über den Entscheid des „Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“, eine neue Zeitschrift zu gründen (6.2.36 und 19.6.36), „weil die sonst so verdienstvolle Zeitschrift für Missionswissenschaft wegen ihrer Entwicklung dem Ziel des Instituts nicht mehr entsprach“, war P. LAURENZ also noch nicht informiert. Cf. 50 Jahre MW 44—45.

²⁶ Auch die „Bibliographie des P. Georg Schurhammer S. I. 1907—1957“ in: *Arch. Hist. S. I.* 26 (Rom 1957) 422—452, erwähnt keine größere Publikation SCHURHAMMERS über die Kirchengeschichte Indiens; vgl. die neuere Zusammenstellung von L. POLGAR, *Bibliographie des P. G. Schurhammer SJ*, in: *Gesammelte Studien. II Orientalia* (Rom-Lissabon 1963) XIV—LII.

²⁷ Siehe dazu SCHMIDLIN in ZM 27 (1937) 40: „Unverantwortliche Menschen“ hätten die Notlage und den Verlagswechsel zum Anlaß genommen, um ZM und Institut „unüberbrückbar zu entzweien, indem sie die Verweigerung des Institutszuschusses und Zeitschriftbezugs durchsetzten, ja an den Begründer und Herausgeber das Ansinnen stellten, die Redaktion aufzugeben und auszuliefern. Leider ist dieser Zwist nun verewigt und zu einem Kriegszustand geworden . . .“

II.

Mit der nachstehenden Postkarte beginnt ein Zeitabschnitt (April 1940 bis Februar 1941), während dessen SCHMIDLIN mit Prof. BECKMANN etwelchen schriftlichen Kontakt pflegen konnte, der allerdings durch den mehrmonatigen Aufenthalt im Gefängnis und in einer Nervenheilanstalt einen Unterbruch erlitt. Offenbar bemühte sich der ehemalige Schüler, seinem Meister dies und jenes zukommen zu lassen, wenn auch nicht immer mit Erfolg. Die maschinengeschriebenen Postkarten, alle versehen mit dem Stempel „Geprüft — Oberkommando der Wehrmacht“, sind an das „Missionshaus des Instituts Bethlehem“ (Bruder-Klausen-Seminar) Schöneck-Beckenried (Kanton Nidwalden) adressiert, wo Prof. BECKMANN damals Kirchengeschichte und Missionswissenschaft dozierte²⁸.

„Gütenbach (Erholungsheim) 26. 4.²⁹

Lieber Herr Kollege!

Sie werden vielleicht schon erfahren haben, daß ich unsere ZM entweder als MZ zweimal jährlich unter Redaktion eines Laien oder als Jahrbuch mit mir als Herausgeber erneuern will³⁰; ich hoffe, daß ich Sie dann wieder als Mitzeichner aufs Titelblatt setzen kann³¹, zwar noch nicht im 1. Heft (das noch ohne Mitzeichner erscheinen soll), wohl aber für das 2. (im Okt.). Da ich das Reisebuch von Camenzind³² in dieser Zeitschrift besprechen will, andererseits mit Mühe herausfinde, daß er zu Ihrer Gesellschaft gehört und dort auch ein Blatt redigiert, möchte ich Sie um möglichst baldige Mitteilung bitten, was das für ein Mann ist, welche Stellung er einnimmt und wann er die beschriebene Manschulifahrt unternommen hat bzw. mit Ihnen zusammengestoßen ist³³.

²⁸ BECKMANN war zu diesem Zeitpunkt noch nicht Schweizer. 1944 ließ er sich in der Gemeinde Emmetten, zu deren Gebiet Schöneck gehörte, einbürgern, um den Schwierigkeiten mit dem Naziregime zu entkommen.

²⁹ Nach dem Poststempel wurde die Karte am 26. April 1940 in die Schweiz befördert. SCHMIDLIN schrieb sie, nachdem er „in das von Barmherzigen Schwestern geleitete Spital Gütenbach i. Schwarzwald“ eingezogen war (50 Jahre MW 32).

³⁰ SCHMIDLIN trug sich also immer noch mit dem Gedanken, ein missionswissenschaftliches Organ weiterzuführen, obwohl das Erscheinen der ZM seit 1937 eingestellt war. Allerdings plante er nicht vier, sondern nur zwei Hefte im Jahr; im schlimmsten Fall wollte er sich mit einem Jahrbuch begnügen. Die intendierte Zeitschrift sollte nicht mehr ZM, sondern MZ (Missionszeitschrift) heißen.

³¹ In den beiden letzten durch SCHMIDLIN herausgegebenen Jahrgängen der ZM (1936/37) figuriert Prof. BECKMANN, Immensee, unter den auf der Titelseite erwähnten Mitarbeitern („Mitzeichner“).

³² JOSEF MARIA CAMENZIND, *Ein Stubenhocker fährt nach Asien*. Erlebtes und Erlauchtes auf einer Reise in den Fernen Osten (Freiburg i. Br. 1939).

³³ CAMENZIND, bekannt durch seine zahlreichen Erzählungen und Romane, gehört der Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee seit 1927 an; von 1931 bis 1943 redigierte er das *Bethlehem*. 1936 unternahm er eine Reise in die

Im Voraus verbindlichst dankend mit herzlichem Gruß.

Ihr treu ergebener
SCHMIDLIN

P. S. Bin auch wieder von meinem Kollaps zu neuem Leben erstanden³⁴. Haben auch Sie die Mitarbeit an der MR abgelehnt³⁵ (wie z. B. Thaurén³⁶ unter Berufung auf mich)?“

III.

In der zweiten Karte an Prof. BECKMANN nimmt SCHMIDLIN das Gespräch über das Wiederaufleben einer von ihm geführten missionswissenschaftlichen Zeitschrift erneut auf. Er bemüht sich um Beiträge seines Schülers in der Schweiz, bittet um die Zustellung von Literatur, dies in der Absicht, Angriffen gegen seine Person zu entgegnen.

„Gütenbach (Baden), 17. V. 40³⁷

Lieber Herr Kollege!

Besten Dank für Ihre Karte vom 11. und Ihre wertvollen Aufschlüsse³⁸. Da werden Sie aber auch mir für die heimatliche Missionsrundschau des 2. Heftes (im Oktober) einen kurzen Bericht über das heimatliche Missionsleben der Schweiz seit 1937 geben³⁹ (außer demjenigen im Missions-

Mandschurei, wo er mit Prof. BECKMANN zusammentraf, der damals den Immen-seer Missionaren in Tsitshihar Theologie dozierte und die Missionsverhältnisse kennenlernte.

³⁴ „Bald nach der Entlassung (aus dem Gefängnis in Freiburg i. Br.) wurde er (SCHMIDLIN) in der Heilanstalt Rottenmünster bei Rottweil (Württ.) interniert mit der Auflage, dort zu bleiben, andernfalls er in ein KZ verbracht würde“ (50 Jahre MW 32). Ob mit dieser Notiz von der Einlieferung in eine Nervenklinik der in der Karte vom 26. 4. 40 erwähnte oder ein späterer Kollaps gemeint ist, wird nicht ersichtlich.

³⁵ Prof. BECKMANN zählte zu den ständigen Mitarbeitern der MR 1940/41 (cf. Titelblatt der beiden Jahrgänge).

³⁶ JOHANNES THAUREN, S.V.D. (1892—1954), seit 1933 Professor für Missionswissenschaft an der Universität Wien, hatte 1926 bei SCHMIDLIN doktortiert (*Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat*). In den Jahrgängen der MR 1938—41 finden wir ihn nicht als Mitarbeiter genannt; 1952 trat er in den Redaktionsstab der ZMR ein. Vgl. NZM 10 (1954) 193; 50 Jahre MW 135f; ZMR 37 (1953) 65f.

³⁷ Als Absender steht auf der Vorderseite der Postkarte: „Prof. Dr. Schmidlin, Erholungsheim, Gütenbach (Baden).“

³⁸ BECKMANNs Antwort auf die Karte vom 26. 4. 40 muß SCHMIDLIN also zugekommen sein.

³⁹ Von Anfang an nahm in SCHMIDLINs Zeitschrift die „Missionsrundschau“ einen breiten Raum ein, wo meistens auch das „heimatliche Missionswesen“ zur Sprache kam. — Zu den vielen Beiträgen BECKMANNs über das heimatliche Missionswesen in der Schweiz cf. die Bibliographie von 1926—1961, in: *Das Laienapostolat in den Missionen*. Festschrift Beckmann (hrsg. von J. Specker — W. Bühlmann) (Schöneck-Beckenried 1961) 22—38.

jahrbuch⁴⁰, um dessen Zusendung ich wenigstens leihweise bitte) und mitzeichnen (außer dem Dutzend anderer Schüler⁴¹, die ich dafür zu gewinnen hoffe). Könnten Sie mir nicht jetzt schon leihweise das mir unbekannte Werk von PERBAL über Jarlin⁴² schicken und auch dessen andere Schrift (*Les missionnaires français et le nationalisme*) verschaffen⁴³ (oder warten Sie mit letzterem noch, bis ich Antwort von meinem Bruder⁴⁴ habe, bei dem ich es zusammen mit französischen Missionszeitschriften bestellte, allerdings schon seit Monaten), in der ich gleichfalls angegriffen zu sein scheine (bezw. mein ozeanischer Aufsatz in der ZM 1936⁴⁵), soweit ich es dem Zitat der *Miss. cath.* vom März⁴⁶ (in einem Artikel über Mgr. Bataillon⁴⁷) entnehme (dessen Aufsatz mir Steyl⁴⁸ sandte).

Mit freundlichen Grüßen Ihr ergebener

SCHMIDLIN

⁴⁰ BECKMANN war seit 1932 Mitarbeiter am *Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes der Schweiz*, das ab 1934 den Titel *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* trägt. Von diesem Datum weg erstellte er regelmäßig die Missionsbibliographie der katholischen Schweiz.

⁴¹ Zu den Schülern, die bei SCHMIDLIN doktorierten, cf. *50 Jahre MW* 59—61.

⁴² PERBAL schrieb kein Werk über St. JARLIN, C.M., den Apostolischen Vikar von Peking (1905—1924), wohl aber HENRI GARNIER: *Stanislas Jarlin* (Namur 1940). Zu JARLIN cf. J. A. OTTO, Die im Jahre 1933 verstorbenen Missionsbischöfe, in: *Kath. Missionen* 62 (1934) 184—188.

⁴³ P. PERBAL, *Les missionnaires français et le nationalisme* (Paris 1939).

⁴⁴ SCHMIDLIN hatte zwei Brüder, die Priester waren; cf. *50 Jahre MW* 23.

⁴⁵ J. SCHMIDLIN, Missionsmethode und Politik der ersten Südseemissionare, in: ZM 26 (1936) 255—263. Darin tadelt der Verfasser die Zuhilfenahme der weltlichen Macht bei der Evangelisierung, im besonderen von seiten der französischen Missionare. S. 263: „Wir können also doch nicht umhin, diese Apostel des Christentums und Frankreichs zugleich eines ostensiven ‚Imperialismus‘ zugunsten ihres Vaterlandes zu bezichtigen.“ Dieser Beitrag, aber auch SCHMIDLINS Artikel „Die verschiedenen Missionstypen der Vergangenheit und Gegenwart“ (ZMR 19 [1929] 297—313), seine Missionsgeschichte und F. SCHWAGERS Aufsatz „Katholische Missionstätigkeit und nationale Propaganda“ (ZM 6 [1916] 109 bis 134) bilden die Zielscheibe der Gegenangriffe PERBALS. Vgl. PERBAL, a.a.O. 47, 56—60, 65, 100, 107, 163, 193, 199, 200, 202, 216, 224, 228, 240, 249.

⁴⁶ A. LANDÈS, Le soi-disant „nationalisme missionnaire“ de Mgr Bataillon, in: *Les Missions Catholiques* 72 (1940) Nr. 3330 (16. März) 83—85. Der Verfasser, der von PERBALS Buch ausgeht, führt die Polemik weiter in den Nr. 3331 (1. April) 101—104; Nr. 3333 (1. Mai) 133—135; Nr. 3334 (16. Mai) 154—155; Nr. 3335 (1. Juni) 173—174. Dasselbe Thema hatte er, angeregt durch PERBAL, bereits behandelt in: *Miss. Cath.* 71 (1939) Nr. 3317, pp. 340—346; Nr. 3318, pp. 374—380: Le soi-disant „nationalisme missionnaire“ des Maristes en Océanie. Vgl. die Besprechung von PERBALS Werk, ebd. Nr. 3313 (1939) 262f.

⁴⁷ PIERRE-MARIE BATAILLON, S.M. (1810—1877), wirkte seit 1837 als Missionar, seit 1842 als erster Apostolischer Vikar in Mittelozeanien und dehnte die katholische Mission gegen den Widerstand der Protestanten auf die Fidschi- und Schifferinseln aus, was ihm den Vorwurf des missionarischen Nationalismus eintrug.

P. S. Der französische Chauvinismus scheint wieder erwacht zu sein und sich der Missionskirche bemächtigt zu haben, um seine Angriffe auf mich zu konzentrieren⁴⁹.“

IV.

Auch die dritte Postkarte befaßt sich mit Redaktionsangelegenheiten, vorab jedoch mit dem „französischen Kriegschauvinismus“. SCHMIDLIN, kämpferisch veranlagt wie er war, läßt es nicht auf sich beruhen, daß seine Kritik an einer Missionierung, die sich im Schatten staatlicher Protektion und Intervention vollzieht, entkräftet werde⁵⁰.

„Achdorf (Baden), 13. Juni 1940⁵¹

Sehr geehrter Herr Kollege!

Da mein Bruder seit einem Vierteljahr verstummt ist und mir die gewünschte Schrift von Perbal ebenso wenig schicken zu können scheint wie die verlangten französischen Missionszeitschriften, möchte ich Sie dringend bitten, nun auch ‚Les missionnaires français et le nationalisme‘ kommen zu lassen und mir zu senden sowie mitzuteilen, ob und bis wann Sie die Miss. cath.⁵², Revue d'hist. des miss.⁵³, Comptes rendus der Miss. Etr.⁵⁴ seit 1937 besitzen und mir zur Verwertung in den zwei nächsten

⁴⁸ Steyl in Holländisch-Limburg, wo die erste deutsche Missionskongregation, die Gesellschaft des Göttlichen Wortes, gegründet wurde (1875).

⁴⁹ SCHMIDLIN mußte natürlich angesichts seiner kritischen Äußerungen über die Verquickung von Mission und Politik — er schonte selbst G. GOYAU nicht — mit Erwiderungen aus französischen Kreisen rechnen. Vgl. G. GOYAU, L'histoire des missions, in: *RHM* 4 (1927) 5—25 (besonders 15ff); J. SCHMIDLIN, Zum „Imperialismus“ der französischen Missionare, in: *ZMR* 19 (1929) 247—250.

⁵⁰ Vgl. J. SCHMIDLIN, Übernationalität der katholischen Weltmission, in: *ZMR* 18 (1928) 302—319.

⁵¹ SCHMIDLIN hielt sich damals, wie aus dem Absendervermerk auf der Vorderseite der Karte hervorgeht, im Pfarrhaus von Achdorf (Post Donaueschingen) auf.

⁵² *Les Missions Catholiques*, hrsg. durch die Päpstlichen Werke der Propaganda Fide und des hl. Apostels Petrus (Lyon—Paris seit 1868), standen BECKMANN im Seminar Schöneck zur Verfügung. In den Jahrgängen 1937—1940 wird SCHMIDLIN zweimal namentlich angeführt: Nr. 3313 (1939) 262; Nr. 3317 (1939) 345, und zwar im Zusammenhang mit PERBALS Buch. Cf. Anm. 43/46.

⁵³ Die *Revue d'Histoire des Missions* (1924—1939) war in Schöneck vollständig vorhanden. Mit dem 16. Jahrgang (1939) ging die berühmte Zeitschrift ein. Die Auseinandersetzung über Politik und Mission (PERBAL — SCHMIDLIN bzw. ZM) schlug sich auch in diesem Organ nieder, so z. B. im Beitrag von A. PERBAL, Le nationalisme de Mgr Augouard (*RHM* 15 [1938] 385—407). „C'est contre ce prélat que se sont acharnés des accusateurs, lui appliquant, au mépris du véritable sens des mots, les épithètes de ‚nationaliste‘ et même d'impérialiste“ (385f). Prosper AUGOUARD (1852—1921), 1890 Apost. Vikar von Französisch-Oberkongo, ein hervorragender Missionar, als Politiker jedoch sehr umstritten.

⁵⁴ Diese Publikation mit dem Titel „Société des Missions-Etrangères. Compte

Heften der MR⁵⁵ leihweise übersenden könnten, weil ich sie unbedingt brauche, nicht nur um sie zu besprechen und danach meine Rundschau zu machen, sondern auch um sie widerlegen zu können (als Ausgeburt französischen Kriegschauvinismus). Bitte auch den Bericht über das heimatliche Missionswesen der Schweiz und die Einwilligung zur Mitzeichnung⁵⁶ nicht zu vergessen.

Mit herzlichem Gruß und Dank im Voraus.

SCHMIDLIN

P. S. Alles genügt ev. bis August, aber besser jetzt.“

V.

In der vierten Postkarte drängt SCHMIDLIN, von seinen Herausgebern ganz in Beschlag genommen, auf die Mitzeichnung BECKMANNs für die künftige MZ. Offensichtlich zögerte dieser, weil seine Obern, vorab im Hinblick auf zu erwartende kritisch-polemische Äußerungen, gewisse Bedenken hegten und Unzuträglichkeiten befürchteten.

„Achdorf (Post Donaueschingen) 26. 6. 40⁵⁷

Lieber Herr Kollege!

Nachdem meine Antwortkarte vom 18. zum 2. Mal als angeblich unexpedierbar zurückgekommen ist, will ich es heute nochmals versuchen. Ich danke im Voraus für Ihren schweizerischen Missionsbericht, den ich aber nur als kurze Materialzusammenstellung zwecks Verwendung in meiner heimatlichen Missionsrundschau danke⁵⁸. Ihre Mitzeichnung kommt erst für das 2. Heft der MZ in Frage (neben einem Dutzend anderer, neben denen Sie als Vertreter der Schweiz nicht fehlen dürfen, zumal Sie schon für die ZM gezeichnet haben⁵⁹ und gegen die deutsche SV⁶⁰ nicht gebunden sind). Ich sehe wirklich nicht ein, warum Ihr G. O. sich mit der MZ solidarisch erklären⁶¹ und nicht wenigstens in wohl-

rendu des travaux de l'année...“ bringt die jährlichen Rechenschaftsberichte der Pariser Missionare. Die von SCHMIDLIN angeforderten Jahrgänge 1937–40 befanden sich in der Bibliothek von Schöneck.

⁵⁵ Denkt SCHMIDLIN hier an einen Beitrag für das „Konkurrenzorgan“, die MR (Missionswissenschaft und Religionswissenschaft)? Angesichts des bestehenden Zerwürfnisses kaum; die Abkürzung bedeutet wohl „Missionsrundschau“.

⁵⁶ Wie aus der nachstehenden Postkarte erhellt, muß BECKMANN infolge der reservierten Haltung seiner Obern in Sachen Mitzeichnung zugewartet haben.

⁵⁷ Absender (auf der Vorderseite): „Prof. Dr. Schmidlin, Achdorf (Baden). Kathol. Pfarrhaus.“

⁵⁸ Vgl. Anm. 39/40.

⁵⁹ Vgl. Anm. 31.

⁶⁰ Superiorenvereinigung.

⁶¹ Hier muß es wohl heißen: Ich sehe wirklich nicht ein, warum Ihr Generaloberer sich mit der ZM nicht solidarisch erklären soll... Die Gesellschaftsleitung der SMB — zu dieser gehörte Prof. Beckmann — meldete Schmidlin

wollender Neutralität Ihnen freie Hand lassen soll, auch wenn er meine unentbehrliche Kritik an der MR und Aufweisung ihrer notorischen Lücken (zur Rechtfertigung unserer MZ) als ‚Polemik‘ (zudem nur im 1. Heft) auffaßt⁶², widrigenfalls ich P. Solanus⁶³ um Mitzeichnung bitten müßte (obschon ich schon P. Gonsalvus⁶⁴ als Kapuziner nehme).

Mit herzlichen Grüßen Ihr treu ergebener

SCHMIDLIN

P. S. Besten Dank für Jahrbuch⁶⁵ und Garnier, wo ich S. 145, 147 und 160 die letzten polemischen Stellen gegen mich und meine Chinaschritte gefunden habe⁶⁶, aber trotz zehnmaligen Durchblätterns der vorhergehenden Kapitel nicht die viel wichtigere und eingehendere Kritik, die p. 145 angedeutet ist (Nous l'avons vu, dans un précédent chapitre, hypnotisé par les oeuvres protestantes et nous avons rapporté comment

gegenüber Vorbehalte an, hatte er doch das „Missionshaus Bethlehem“ Immensee mit nicht besonders schmeichelhaften Worten bedacht. Cf. J. SCHMIDLIN, Das schweizerische Missionswesen der Gegenwart, in: *ZM* 8 (1918) 218—221; die Antwort darauf siehe *ZM* 9 (1919) 140f. Zu dieser Kontroverse cf. J. BECKMANN, Fragen zur Gründung der Missionsgesellschaft Bethlehem. Prof. Dr. Jos. Schmidlin, Münster und das schweizerische Missionsseminar, in: *Forum SMB* (Immensee 1969/4b) 213—216; (1969/5) 229—232. SCHMIDLIN, so geht aus dieser Arbeit hervor, spielte bei der Gründung der SMB eine nicht unbedeutende Rolle: „Der eigentliche Anreger eines Weltpriestermissionsseminars war Prof. Dr. Jos. Schmidlin in Münster, der den Stein ins Rollen brachte“ (232).

⁶² SCHMIDLIN beabsichtigte offenbar, im ersten Heft der von ihm geplanten MZ auf die Mängel der MR hinzuweisen, um damit sein Unternehmen (die Gründung eines zweiten deutschen missionswissenschaftlichen Organs) zu rechtfertigen. Vermutlich von diesem Vorhaben durch Prof. BECKMANN in Kenntnis gesetzt, zeigte sich der Generalobere der SMB in Sachen Mitzeichnung eines Gesellschaftsmitgliedes eher zurückhaltend.

⁶³ P. FRANZ SOLAN SCHÄPPI, OFMCap, ein Schüler Schmidlins, promovierte 1936 in Münster (*Die katholischen Missionsschulen des Tanganyika-Gebietes*); Lektor für Moralthologie und Kirchengeschichte im Kapuzinerkloster Solothurn/Schweiz, zählte er von Anfang an zum Redaktionsteam der NZM.

⁶⁴ P. GONSALVUS WALTER, OFMCap, machte 1920 das Doktorat in Missionswissenschaft in Münster (*Die Heidenmission nach der Lehre des heiligen Augustinus*); cf. 50 Jahre MW 60.

⁶⁵ Es handelt sich wohl um das *Katholische Missionsjahrbuch der Schweiz*; cf. Anm. 40.

⁶⁶ Tatsächlich begegnen wir in H. GARNIER, *Stanislas Jarlin* (Namur 1940) den von SCHMIDLIN bezeichneten Stellen. S. 145 lesen wir: Seit 1916 hätte P. SCHWAGER (cf. Anm. 45) mit der Entdeckung und Denunzierung des Nationalismus der französischen Missionare begonnen. S. 147: Dank der Intervention des Bischofs von Peking, Mgr. JARLIN, seien die SVD-Missionare während des 1. Weltkrieges nicht aus China ausgewiesen worden — eine „christliche Rache“ für Dr. SCHMIDLIN und die Schule SCHWAGERS... S. 160: Widerlegung der von SCHMIDLIN verteidigten Methode für die Missionsarbeit in China, nämlich zuerst die oberen Klassen zu bekehren.

l'évêque de Pékin répondit à l'idéologue). Haben Sie es auch nicht gefunden und wie finde ich es⁶⁷? Oder wollte es Perbal nachträglich gestrichen sehen⁶⁸?“

VI.

Drei Dinge bringt SCHMIDLIN in der fünften Postkarte ins Gespräch. Zum ersten beschäftigt ihn immer noch stark die MZ, deren Herausgabe „unendliche Schwierigkeiten“ bereitet. Dann verfolgen ihn die Veröffentlichungen einzelner Historiker, die seine Angriffe gegen den Nationalismus der französischen Missionare zu parieren suchen. Und schließlich äußert er sich über seine Gesundheit; schon der handgeschriebene Absender⁶⁹ läßt erahnen, in welch labilem Zustand er sich zu jener Zeit befand.

„Breisach (Baden), 7. Aug. 1940

Lieber Herr Kollege!

Verbindlichsten Dank für Ihre so wertvolle Zusammenstellung⁷⁰, die in Umfang, Inhalt und Methode ganz meinen Wünschen entsprach, wie sie durch ihre Wissenschaftlichkeit eben doch nur einem vollendeten Schmidlinschüler eignen kann. Ich hoffe sie für das 2. Heft verwenden zu können, d. h. daß unsere MZ nun endlich zunächst für das 1. genehmigt wird, nachdem ich deshalb zum 3. Mal in Berlin war und noch zweimal hingeschrieben habe, weil unendliche Schwierigkeiten unter höchster Anstrengung und Entbehrung zu überwinden waren, wie sie eben nur ein Schmidlin bezwingen kann. Auch die Schrift von Perbal⁷¹ hoffe ich durch Requisition vermittelt des hiefür ebenfalls zuständigen Propagandaministeriums requirieren zu können. Bitte mir aber auch auf meine Frage bezüglich derjenigen von Garnier bald zu antworten (wo ich die

⁶⁷ Das französische Zitat aus GARNIER p. 145 spielt klar auf die Seiten 121—123 desselben Werkes an. Dort wird berichtet, wie SCHMIDLIN („un docteur allemand“) während seines Chinaaufenthaltes im Winter 1913/14 mit Mgr. JARLIN zusammentraf. „Il arrivait avec sa serviette bourrée de plans, de méthodes et de projets pour convertir la Chine...“ Der französische Bischof verteidigte seine eigene Auffassung von Mission. „Le Docteur objectait l'influence que donnaient aux protestants les innombrables oeuvres qu'ils consacraient à l'élite chinoise. Demain, disait-il, les classes dirigeantes seront protestantes, et vous n'aurez que le petit peuple et les paysans.“ — Daß SCHMIDLIN diesen Passus — in dem er freilich nicht namentlich genannt erscheint — übersah, ist erstaunlich. Mit dem „Docteur allemand“ kann nur er gemeint sein; denn 1913/14 befand er sich tatsächlich auf einer Fernostreise.

⁶⁸ Diese Vermutung trifft natürlich nicht zu.

⁶⁹ Mit zittriger Hand ist auf der Vorderseite vermerkt: „Prof. Dr. Schmidlin, Breisach (Baden). Schloßplatzstr. (?) 423.“

⁷⁰ Demnach hatte BECKMANN den mehrmals durch SCHMIDLIN vorgetragenen Wunsch, einen Bericht über das heimatliche Missionswesen der Schweiz abzufassen, erfüllt, und die Sendung war an ihrem Bestimmungsort eingetroffen.

⁷¹ Vgl. Anm. 43.

Hauptstelle über mich nicht finden kann⁷²) und mir leihweise RHM⁷³ 1937, 3/4, 1938, 2.4 und 1939, 1—4 zu schicken (CR⁷⁴ haben Sie?). Mit herzlichem Gruß und Dank Ihr ergebenster

Schm.

P. S. Bin endlich mit meinen Büchern (hoffentlich für immer) hier eingetroffen, nachdem ich fünfmal meinen Wohnsitz seit Kriegsausbruch habe wechseln müssen und zuletzt noch zweimal nervös zusammengebrochen war, daß ich ins Sanatorium nach Rottenmünster mußte, wo mich die Ärzte wegen ‚Hypomanie‘ gar nicht mehr loslassen wollten⁷⁵. Habe nun endlich auch Postverbindung mit meinem Bruder erhalten und hoffe in absehbarer Zeit ihn zu besuchen.“

VII.

Nach einem fast halbjährigen Unterbruch — es waren „sehr böse Monate“ für SCHMIDLIN — sendet er eine sechste Postkarte, die seinen Schüler in der Schweiz erreicht: das Abschiedszeichen vor der Einlieferung ins KZ. Wiederum treibt ihn die Sorge um die Herausgabe der MZ, er hofft auf die behördliche Bewilligung — freilich vergebens. Auch die Auseinandersetzung mit dem Nationalismus der französischen Missionare wirft ihre letzten Wellen; es tauchen nochmals die Namen GARNIER und PERBAL auf. Dann verstummt die Stimme jenes Mannes, der von 1911 bis 1937, von einer kurzen Unterbrechung abgesehen, die ZM geleitet hatte.

„Rottenmünster (bei Rottweil), 14. 2.⁷⁶

Lieber Herr Kollege!

Nun scheint endlich doch die Genehmigung für meine MZ, aber in Buchform (als misswiss. Beiträge) einzutreffen. Andererseits habe ich drei Berichte über das heimatliche Missionswesen in Italien von Tragella⁷⁷, in Spanien von Goldaras S. J.⁷⁸ und in den V. St.⁷⁹ von Dr. Matthis⁸⁰

⁷² Siehe Anm. 67.

⁷³ Siehe Anm. 53.

⁷⁴ *Compte rendu*; vgl. Anm. 54.

⁷⁵ Wahrscheinlich bezieht sich diese Mitteilung auf den in der Karte vom 26. 4. 40 erwähnten Zusammenbruch. SCHMIDLIN muß also ein erstes Mal vor April 1940 ins Sanatorium Rottenmünster eingeliefert worden sein. Vgl. Anm. 34.

⁷⁶ Der Poststempel (Rottweil-Altstad) lautet auf das Jahr 1941; der Absender auf der Vorderseite: „Prof. Dr. Schmidlin, Rottenmünster (bei Rottweil). Nerven-sanatorium.“

⁷⁷ GIOVANNI BATTISTA TRAGELLA, PIME (1885—1968), Schüler SCHMIDLINS, wurde zum Vermittler der deutschen Missionswissenschaft in Italien, indem er verschiedene Werke (z. B. Schmidlins Missionsgeschichte) ins Italienische übersetzte. Vgl. NZM 24 (1968) 203—205.

⁷⁸ P. GARCÍA GOLDÁRAZ SJ (1904—1964) war Dr. in Missionswissenschaft und gehörte der Loyola-Provinz an. Cf. R. MENDIZÁBAL, *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970* (Rom 1972).

⁷⁹ Vereinigte Staaten von Amerika.

(seit 1937) erhalten, die ich zusammen mit dem Ihrigen in einem Sammelbeitrag zu bringen gedenke⁸¹. Hätten Sie letzterem noch etwas über die neueste oder gegenwärtige Entwicklung beizufügen? Wenn ja, bitte es in einem Schlußabsatz zu tun und bis übernächste Woche (26. II) mir nach Breisach zu schicken. Auch Ihren Garnier kann ich Ihnen zurücksenden, nachdem ich die betreffende Stelle doch gefunden und in meinem Beitrag verwertet habe⁸². Ich habe allerdings 5½ sehr böse Monate hinter mir, nachdem ich bei einem Versuch, zu meinem Bruder in die Heimat zu gelangen, gefaßt, ins Gefängnis und schließlich hierher⁸³ abgeführt worden bin, worüber vorläufig die Geschichte lieber schweigen will.

Mit Gruß

SCHMIDLIN

P. S. Haben Sie inzwischen Perbal⁸⁴ nicht bekommen können? Die RHM hat mir Oeventrop⁸⁵ im Antiquariat Schöningh-Osnabrück weggeschnappt, aber wenigstens leihweise zur Verfügung gestellt (Jan. 1938—Juni 1939), so daß mir außer einem der letzten Hefte nur noch 1937, 3—4 fehlen, die ich aber heute von der Redaktion oder Expedition requiriere, weil ich sie im Austausch für die ZM noch beanspruchen kann.“

* * *

Wie aus obigen Dokumenten erhellt, blieb sich SCHMIDLIN bis zum Ende treu. Entschieden, ja, hartnäckig verfocht er die Ziele, die er sich gesetzt, gegen alle Widerstände und Hindernisse. Von der Notwendigkeit einer — „seiner“ — Zeitschrift überzeugt, scheute er kein Opfer, sich für die Sache zu engagieren, auch wenn dabei nur wenig Hoffnung auf Erfolg bestand. Ein zweites kennzeichnet diesen Streiter bis zum Schluß: die Liebe zur Wahrheit. Aufgrund seiner Studien zur Erkenntnis gelangt,

⁸⁰ In der ZM 14 (1924) 131 (Das katholische Missionswesen der Vereinigten Staaten) schrieb SCHMIDLIN: „Im vergangenen Herbst hatte ich dank vor allem der hochherzigen Einladung und Unterstützung von Dr. Mathis C.S.C. in Washington das Glück, zum erstenmal den amerikanischen Boden zu betreten.“

⁸¹ SCHMIDLIN möchte also im ersten Band der MZ die Entwicklung des heimatischen Missionswesens in verschiedenen Ländern seit 1937 zur Darstellung bringen. Diesem Anliegen trug die MR 1938—41 nicht Rechnung, was seine kritische Bemerkung (in der Karte vom 26. 6. 40) von den „notorischen Lücken“ der MR erklärt.

⁸² BECKMANN muß SCHMIDLIN auf die betreffenden Seiten in GARNIERS Werk aufmerksam gemacht haben; jedenfalls finden sich in dem Exemplar BECKMANNs drei Eintragungen. Vgl. Anm. 42; 66; 67.

⁸³ Vgl. Anm. 75; SCHMIDLIN hielt sich (mindestens) zum zweitenmal in der Nervenheilanstalt auf.

⁸⁴ Siehe Anm. 43.

⁸⁵ Begreiflich, daß SCHMIDLIN sich bemühte, die hervorragende Zeitschrift *Revue d'Histoire des Missions* vollständig anzuschaffen (vgl. Anm. 53). Die Missionare vom hl. Herzen Jesu im westfälischen Oeventrop waren ihm aber beim Gelegenheitskauf zuvorgekommen.

daß die Verquickung von Mission und Politik sich zum Schaden der christlichen Botschaft auswirken müßte, trat er mutig für seine Ansichten ein. Beispiel dafür die Auseinandersetzung mit französischen Gelehrten. Seine Geradheit und Ehrlichkeit — die sich freilich nicht immer sanft äußerten — trugen ihm manche Feindschaft ein. War es klug oder unklug von ihm, in solch bösen Zeiten das offene Wort zu wagen⁸⁶? Es kann aber Umstände geben, in denen Schweigen der Kollaboration mit der Unwahrheit gleichkommt. SCHMIDLIN jedenfalls zog die entschlossene Tapferkeit der auf Sicherheit gehenden Umsicht vor. Thomas OHM meint, SCHMIDLIN stehe vielleicht größer da vor Gott als mancher stille und kluge Mann, der sich dem Kampf und der Entscheidung entzog⁸⁷. Um aus der Hand des Herrn die Krone zu verdienen, heißt es im Brief CYPRIANS an die Verfolgten, genügt allein schon das Zeugnis von dem, der uns einst richten wird. SCHMIDLIN hat dieses Zeugnis gewiß erbracht.

⁸⁶ E. HEGEL schreibt (in: *50 Jahre MW* 16): „Schmidlins Unbeherrschtheit und sein Jähzorn mögen aus seinem Temperament zu erklären sein. Die Kunst des Schweigens war ihm völlig fremd.“ Hier müßten allerdings auch der Druck, der auf dem politisch Geächteten lastete, und sein prekärer Gesundheitszustand berücksichtigt werden.

⁸⁷ TH. OHM, Joseph Schmidlin, in: *ZMR* 32 (1947/48) 11.

MISSIONARY ACTIVITY IN CONTEMPORARY NIGERIA

by Luke Mbefo

This essay is less an account of actual missionary activity in today's Nigeria as it is an effort to uncover the actual situation within which any such activity will function meaningfully and relevantly. It is not so much a reproof of present methods as it is an attempt to reflect on and so to draw attention to new questions and the new situation which lay certain claims on present methods. It is, therefore, to be regarded as an essay in prolegomenon to formulating a missionary theology relevant to the new situation rather than as a proposal in missionary theology itself.

The argument unfolds in three phases, viz., 1) a partial account of the contemporary questionings in the Nigerian Church; 2) an attempt to trace the forces that brought them about and, 3) a spelling out of the implications of this new situation for the Church's mission of teaching all nations. For many reasons but especially because of the cultural diversity in Nigeria, the reflections that follow apply particularly to the Igbo Church. However, they have a general reference to the Nigerian Church as a whole. The Igbos are found all over the country but they are at home in the regions East of the Niger. In the present political set-up, they form the East Central State of Nigeria.

I. The Present Ferment in Nigerian Christianity

The Nigerian Church is today at a turning-point in its history. It is a turning-point that is as significant as it is critical. The turning-point consists of the radical questions that are posed to Christianity from within and from without the Church. It is significant because we are experiencing a transition from a foreign missionary ruled and organized Church to a Nigerian ruled and organized Church. Many of the foreign missionaries were refused entry into the country after the Nigerian-Biafra war (1967—1970). Those that remained are a diminishing minority and there is no immediate hope that their number will ever increase. At the same time there is an on-going "*Nigerianization*" of the Church in the sense that the native clergy are rising to positions of importance and responsibility within the Church. It is critical because the wider Church awaits the result of this on-going transition.

Will the process enable us to maintain a Church which is Nigerian only in name, that is, in so far as it is ruled and organized by Nigerian citizens, or are we undergoing a transition which will enable the Church to be Nigerian not only in form but also in content? Is a local Church a Church in so far as it is able to maintain unchanged a given interpretation of Christianity which it has inherited? Or does it consist in

its capacity to think through such an interpretation within the forms and categories available within and so familiar to its own culture? An answer to these questions seems to the present writer the answer to the central problem that is fundamental to, and reflected in, the radical questions rocking the reflections of those concerned about the next stage of evangelization within the Nigerian context. The contemporary Nigerian Church is a Church in search of its own identity. It is a Church that is questioning and probing for ways to overcoming its past and to coming to terms with the realities of its present. Just as when we speak of the German Church or the French or Italian Church we do not mean a Church separated from Rome but one which while in union with Rome nonetheless maintains its national authenticity. In the same way, the Nigerian Christian is today asking about the possibility and the conditions of being a genuine christian while at the same time remaining an authentic Nigerian. (In actuality it seems better to speak of a Hausa, Yoruba, Igbo, Efik or any of the many and vastly differing ethnic groups that build the country, Nigeria.) In other words, the present ferment can be rightly defined as the search after cultural integration. The situation is well brought out by one of the many Igbo proverbs which summaries in a sentence the totality of an aspect of the felt character of our being in the world. For all aspects of the people's life whether in politics, in social relations or religious practices, *Ihe ka nte abatakwuna nte*¹. That means, "what is greater than the beetle has invaded the beetle's domain". The meaning and implications of this thesis becomes clearer in the development of the argument. Here it suffices for our purpose to offer a representative sample² of the nature and scope of the ferment. It is a valid sample because one can validate it simply by taking up the weekly and the fortnightly Catholic papers and checking for himself.

1) There is controversy about how we are to understand the call for cultural adaptation. The leading article of this issue of *The Leader*, "*Umuahia Diocese Refutes Allegation*" refers to the controversy around this theme by accusing certain people of building "defences for personal interest and instincts under the pretext of culture and up-dating the Church".

¹ Nte is a small animal that lives in the earth. It bores its hole large enough to serve its own passage to and from preying on the yams cultivated in the fields. The proverb draws attention to an impossible and therefore an unforeseen development: somehow an animal greater than Nte has come to share the hole. The new situation for Nte is so uncomfortable that it needs no comment.

² The sample here used is *The Leader* of Saturday June 7—21, 1975. It is one of the Nigerian Catholic Newspapers and it is published in Owerri. It is representative in three ways: a) just as its motto, the paper represents the opinions of those concerned about "God and Nigeria"; b) it carries articles of wide ranging variety and is destined for an equally wide-ranging public and, c) its articles are a valid sample of the issues discussed in the Nigerian Church as well as the different positions taken in the face of the discussions.

2) Reactions to these questions vary vastly. Some writers seek to ward off the questions and to restate "the bitter truth", truth conceived within a certain horizon and understood after a certain model. In the article "*Polygamy is not an African monopoly*", the writer seems to dismiss the problem of polygamy (whether Christians whose pagan ancestors had more than one wife and who seek to maintain this custom even as Christians and appeal to Old Testament figures as evidence for its possibility) as "words about nothing", the reason being "no decent fellow today likes to be known and addressed as a polygamist". Some take a purely negative plan of attack, waiting for a future time which revindicates the ancient way. An Igbo proverb expresses it as "Keep your cool till what is hot oncemore turns cold". A commentary on a priest that left the priesthood awaits the time when married priests prove a success as married men. Yet another commentary "Criticize, but with sanity" tries to direct minds and thoughts away from merely negative observations to seeking for a way "of improving the lot of our society both morally and otherwise". Perhaps this last is the most creative reaction, namely to seek to come to terms explicitly with the issues involved largely on the wise ground that, if we are men on the balance of our life, we must be no less Nigerian in our religious faith if that faith is to have meaning for us or vitality in us.

3) The other element in these probings is that they convulse the Nigerian society as a whole. They are not questions put to the Church from unbelievers from outside the Church walls as in the past history of the relation between Church and the world. Today even concerned laymen are asking deep questions about the relation of Christian faith to their cultural values. The Church itself is exploring the depths of its own uncertainty and itself searching for possible foundations within its familiar patterns of meanings and systems of values to appropriate for itself the Christian faith which it has come to accept. The editorial, "*Criticisms in the Church*", clearly distinguishes between "some Nigerian Newspapers that have been running hot with subtle criticisms against the Church" and "some Catholics ... standing within the mainstream of the Church" who have joined in the same exercise. The newspapers are accused of giving "unprecedented coverage" to abuses committed by some individuals in the Church; that they have purposely falsified or distorted the meaning of events "with a view to defame the Church and her missionary activity".

It is important to note that one's assessment of the Church and her mission tends to be greatly influenced by one's feelings for missionary work itself, its value and its legitimacy. If a person does not believe in whatever the Church is devoted to spreading, he is not inclined to like either the Church or what the Church does. Thus the missionary role of the Church is often identified with imperialism, the forcing down our throats of a foreign religion. No doubt the Christian religion has had

a considerable impact on Nigerian cultures. But its critics do not seem to realize that its influence is separable from other forms of "missionary" activity. Its influence has not been nearly destructive of the patterns of life in our ethnic groups as the introduction of industrialism, the natural and the social sciences, universal and modern education, democratic and socialist concepts, and medicine. These are also missionaries of some sort and although they are not often found independent of Church missionaries, they have their appropriate role in the search for human fulfillment, a way of formulating the Church's mission. Above all, it is evident that among all the Westerners who have left their imprint on the peoples of this country, the missionary was the one who had a sincere wish to help the Nigerian rather than either to dominate or to milk him. Though there were certain misunderstandings, one can generally and safely say that the missionaries did their best to distinguish themselves from other Westerners operating in the country.

More can be added to deepen and extend the above exposition. All we have sought to do is to bring to consciousness the nature and extent of the present discussions within and outside the Nigerian Church. A full documentation is here not possible nor desirable. What is important is that these questions are being openly discussed and that interested people are taking up respectable positions. In this situation, this essay is only a personal contribution to the common search for further understanding.

It has been necessary to refer to the discussions as reflected in a newspaper because Igbo society as a whole is only learning to express its views in print. What the Newspapers say are only an aspect, a repercussion in writing of a wider ferment. In the traditional societies, problems were discussed orally in local assemblies and the decisions were committed to participants' memories. Inventive people and village sages reflected on these decisions and their experience of men, the world and God and transmitted their conclusions through myths, stories, the names their children bore, songs and proverbs. To reconstruct Igbo life before the invasion of Western influence, these oral traditions are indispensable. The Igbo acknowledged his indebtedness to the past by introducing his speech by recourse to authority: "As our fathers said..." Today, however, oral tradition is giving place to written tradition. Books have started to appear and the newspaper columns, "Letters to the Editor" tend to replace the local assemblies as the new center for expressing personal opinion. One who follows the discussions there has a valid sample of the wider problem that worries the general population.

As to the religious discussions, the above sample yield three different positions:

a) the position that recognizes the new questions put to Christian faith from the side of native culture but which dismisses the native and traditional mores and practices as against genuine Christian faith. In other words, Christian faith is sufficient and possible independent of a

nation's culture and tradition. The arguments for this position vary from regarding native culture as old-fashioned (e.g., the question of the possibility of a Christian polygamist) to defending Christian faith independent of culture on the score that the Church will always remain "a sign of contradiction" for the nations (e.g., the editorial's reaction to criticism of the Church).

b) There is the position, which "under the pretext of culture and updating the Church" goes its way to propagating personal ideas and interests. This position is reductionist in temper; it tries to reduce Christianity to a certain conception. Here Christianity turns out to be a cultural religion; instead of its function of transforming culture through incarnation within it, it is made to confirm a given culture without transcending it. An example would be the tendency to reduce the Christian priesthood to the *Ukochukwu* of Igbo traditional religion and the easy identification of the Igbo God with the Father of Our Lord Jesus Christ.

c) Finally, there is the position which recognizes the discussions and their background and then probes for ways of explicitly coming to terms with the issues involved. All such efforts at the present stage can only be tentative. The issues involved are large and complicated and any attempt to hasten matters prematurely may be rash and destructive.

In keeping with the aims of this essay, we are not arguing for a position within any of the above three. We are concerned with the presuppositions for a positive or negative position. We are calling attention to presuppositions which are sometimes overlooked or very little considered in the course of the discussions. Our contribution is therefore limited to uncovering the grounds that will enable one take up a defensible position. For like the *Nte* of the Igbo proverb, Nigerians are awakening from their dogmatic slumbers; they are slowly coming to awareness and to assess in reflection the impact of western culture and missionary meanings and values on their traditional cultures and religions. With political independence assured and with the insistent call for full "Nigerianization" of the Church, the full impact of foreign occupation is beginning to emerge. To account for some of the background of the present situation is part of the burden of the next section. I should like to mention two intellectual elements which seem to me particularly illuminating: the school system and its impact on the traditional Nigerian societies and, the way the Christian religion was learnt and maintained. In each case, interest is limited to pointing out an existing and yet un-overcome problem.

II. Background to the Ferment

A. Social: The social situation in Nigeria has undergone a change. Before the coming of the British in the middle of the last century, there was no such country as Nigeria. There were rather different tribes with vastly different cultures and civilizations developing side by side and

independently of one another. By "culture" we mean, "a set of meanings and values that inform the way of life of a community"³. Each of the component tribes of what today we call Nigeria had developed each its own set of meanings and values. We have evidence of them in their wisdom sayings, their myths and their moral legitimations. On account of their different languages, there was little commerce between them. It was the British colonialists that weilded the tribes together into one country, gave it a name and a language. The government was modeled on the British parliamentary system, social institutions were established on foundations that envisaged a future evolution oriented towards a scientific culture as we know it in Western Europe and North America. The differing peoples were taught to answer Nigerians without their consent; their former boundaries were erased and redrawn between powers who contested for their allegiance but without their choice in the matter.

The indigenous life-styles lived on side by side with "*the British way of life*" but then their future was already predetermined. For through the English schools which came in where there was no school before, the new generation that went through them came to know more about Britain and Europe than about their own people, and about the cultures of the neighbours with whom they now form a country. The text books were in English and about the English. The history learnt was British and European. Since there was no indigenous literature, SHAKESPEARE, DICKENS and WORDSWORTH became the starting-point for the new Nigerians. The school-goers and students learnt names and words which had no referents in their own and familar world of experience. It helped those fortunate enough to continue further studies in Europe without set-back. But it did estrange them from the customs and habits of their parents who were not undergoing the same slow but irreversible transformation in mentality. Ability to speak English and imitate the "*british way of life*" signaled modernity; holding on to tribal customs signaled old-fashioned anachronism. In certain quarters, to go native was the same as to embrace primitivity.

This is not to say that Western values and habits of thought have become entirely triumphant in Nigerian society. I am only indicating that the process is going on. There are still increasingly articulate pockets of resistance. But even here, the Ozo title-taking taken as an example, the traditional customs have undergone considerable change both in form and content. When Ozo title is taken by a Christian, it cannot be expected to be what it was before Christians were allowed into it. The struggle between native Nigerian culture and European influence, especially from the Igbo view-point has been celebrated in the novels of CHINUA

³ B. LONERGAN, "*Revolution in Catholic Theology*" in: *A Second Collection*, London (1974) p. 232.

ACHEBE⁴. Up to the moment, there has been no religious literature that discusses the influence of Western culture and Christianity on traditional religious beliefs.

It is the same religious man who is a businessman, a politician or whatever else he may be doing in social life. It is false to construct "religious areas of life" which will enable a man to go about his business in the world in its own right and unaffected by the Christian standards one professed. It is an error to think that one can "purely" participate in secular life in such a way that one's activity in the Church is separable or vice-versa. Many have not yet realized the difficulty involved in living six days of the week in the benefits of a scientific and technological culture and the seventh day getting inspiration from documents whose language has little in common with that culture. This is not merely an academic problem but one that deeply concerns the future of our Western civilization which, whether we like it or not, we have come to accept in reality. There have been much debating and writing — one has only to turn to the "Letters to the Editor" columns of the daily papers — about our returning to our indigenous habits and life-styles. These efforts float in the air. Nobody is really campaigning for a return to life as it was before Western influence broke in. In actuality, and from every observable evidence, every aspect of the nation's life is geared to preserving and improving what we have inherited from the West. This state of affairs has weighty implications for the contemporary explicator of the Gospel. And now we must turn to the religious situation.

B. Religious. The Church is still young in Nigeria. In Eastern Nigeria, the Catholic Church is not yet a century old. The first Catholic missionaries arrived in Onitsha at the banks of the Niger in 1885. The same boat that brought the colonialists brought the missionaries and initially there was little distinction between missionary and nonmissionary. They all were whitemen perpetuating Western influence. Contact with the people was built through freed slaves who served as interpreters.

The first and second generation Christians learnt their faith from the *Yellow Catechism* (so-called because of the colour of the dust cover). Its clear-cut questions and entirely certain answers reflected the *Chukwu di uwatuwa* (the eternal God) himself. The mysteries of faith are true because they are revealed by God who can neither deceive nor be deceived. The truth is what ought to be and, therefore, cannot be refuted by what is. It is immutable like God *Onye di oge nina ka odi keta, otu a ka oga esi a diriri* (who is the same today as he was and so he will ever be). There is no greater participation of the elder Christians in the liturgy than when hymns along this theme are sung.

⁴ See especially his *No longer At Ease*, London (1960) and *Things Fall Apart* London (1958). ACHEBE seems to have solved the problem by the tragic death of Okonkwo (Igbo culture). The actual relation between the two modes of culture is more paradoxical than his account.

In the seminaries, the theology manuals came from Europe. Dogmatic theology followed the pedagogy of the thesis. Like the catechism, it gave basic and central significance to the certitudes of faith, their suppositions and their consequences. Its mode of proof goes back to the Spaniard, MELCHIOR CANO (1509—60). He is the classic author on theological proof, as the *loci* based not on objective insight but on authority. Not only was he a theologian he was also a bishop and inquisitor⁵. Thus dogmatic theology not only proved its theses, it was also supported by the teaching authority and sanctions of the Church. Until after Vatican II, the priests in Nigeria were brought up in this conception of theology. Just as the traditional Igbo society settled important questions by referring to the wisdom and authority accumulated by our ancestors, so the theology text books served as the new centers of authority in religious matters. The unexpressed assumption was that all important questions about faith had long been conveniently solved. And since the text books were in latin, the main task was that of understanding the text.

Today, however new questions are being asked. The close tie between the country and the Western world makes it easy that whatever happens in Western Europe and North America has immediate, even though superficial repercussion on the country. This is true both in the areas of secular pursuits and religious concerns. Our models and anti-models, saints and sinners, Church organization or town-planning come to us from the Western world. We seem to forget that we are modern men living in the modern world. It is impossible for us to live spiritually in the past but existentially in the present. It is necessary to find a bridge between our spiritual existence and the new world which seems not to relate to that spiritual existence. It is hoped that the efforts of the next few years will be directed to fashioning a synthesis between our religious heritage from our fathers and that which Christianity has brought us. We believe that they are not contradictory.

III. Implications of the new Situation

The above discussion indicate an undeniable fact in the social and religious life of Nigeria, viz., the contact with Western influence is a mixed blessing. The different tribes have moved into Western culture, losing thereby almost those elements of tribal absoluteness, emotional experience and communal ethic which were maintained by their separateness from outside influence. Correspondingly there has not yet evolved any viable form of Church life within culture which can maintain both the tribal values on the one hand and the foreign cultural influence on the other. At the same time we feel that Christianity and a nation's culture are not mutually exclusive. It is a question of forging a valid and

⁵ E. HAIBLE, "*Loci Theologici*", in *Sacramentum Mundi*, vol. 6, p. 224.

authentic synthesis. The expression of the Gospel always requires that there be no total capitulation to a given culture; and yet no formulation of the Gospel that is relevant or meaningful can possibly fail to express itself in categories familiar to its hearers. The missionaries have brought us the Gospel; it is for us to reformulate it in a language and express it in a celebration familiar to us.

What has actually happened is that our Western friends, missionaries and colonialists, teacher and businessman somehow overlooked an aspect of Igbo wisdom enshrined in the proverb: "When a hen visits a strange land, it stands initially on one leg and looks round to see whether the native hens stand on one or on both legs". In other words, a visitor should not begin with his customary ideas and habits but should first of all observe and begin with the experience of his hosts. Our foreign visitors — in spite of themselves — felt they had conferred a double benefit on us if they not only taught us the Gospel but also let us partake the riches of their culture. Nobody could fail to be a child of his time; in their time it was normal to think that Western culture was tied to Christian faith. Thus they did not really try to understand us; we were meant to understand them. They spoke English to us, not Igbo, Yoruba or Hausa; and they expected us to reply in English. English became the national language and made compulsory throughout the country. In the same way, since Christianity has been given a form it was only natural to preach it in that form. It was the most practical policy, otherwise how could one rule or evangelize a territory like Nigeria? But this practical and pragmatic policy has created a dilemma today: our spiritual existence is thematized by no coherent and cogent religious symbols familiar to us. Our traditional and cultural religious symbols were neglected and the symbols of a foreign language even in translation carry with them an aura of emptiness and unreality. Our use of ordinary English words often fail to express our real feelings and thoughts. In the same way technical theological terms like substance, person, and nature while often mispronounced are rarely understood.

In Baptism only Saints' names were accepted. And since a missionary country that had not undergone persecution was not expected to have produced saints, we had a wide variety of names coming from Christian Europe. It is clear that some of the preaching was mere transcendentalism, unrelated to cultural ideas and therefore irrelevant to understanding daily life. Many Nigerians today view Christianity as a foreign religion from which one hopes for the same type of independence associated with political autonomy. Just as the colonialists modeled Nigerian politics on English standards, so also some of the missionaries ended by producing a copy, faithful to the minutest detail of that form of Christian faith to which they themselves were accustomed in their own land. Were they entirely to be blamed? Are we ourselves not imitative? Is it not we ourselves who want everything done as in "the holy and eternal

city"? Perhaps, some of them may have yielded to "*the colonial complex*"⁶, that only Western man was man in the full sense of the word, but we must recognize that we also wanted to play the whiteman. We have learned their patterns of thought and education and through them gained recognition in the modern world but we are realizing that theirs is alien to our native mental make-up and psychology.

The second implication of the present cultural revolution is that our traditional religious values and authorities are challenged by our Western education. Igbo traditional society was built on authority wielded by the elders. The *Ukochukwu* of the traditional Igbo religion was not only the cult man; he also transmitted decisions from the spirit-world of our dead ancestors. The idea was that wisdom belonged to the ancients and every important decision for the future takes its models from the changeless past. Our western heritage just as themes in Christian revelation tend to look towards the future for fulfilment. Western education since the Enlightenment tends to emphasize freedom from authority, the wisdom and goodness of the common man and, as a consequence, the democratic process. In politics, we have learnt that there are "*natural rights of man*", in economics the laws of the free market, and in social relations there are the democratic ideals of the value of the individual, his self development and self-realization. The word "*freedom*" is charged with emotive possibilities. Today, it functions as the key word of the "*man come of age*" who is seeking for the opportunity to exercise his own freedom in order to create value and so to refashion history according to his own chosen images. In one way or another, explicitly or implicitly, these are forces operative in the Nigeria society as a whole. They lay claims on the way we continue preaching the Gospel. They are directing development away from original forms perhaps absolutely unintended and unknown to us. They promote a type of self-understanding which is different from the self-understanding of our ancestors and a type of existence which is un-Nigerian in the traditional sense.

The third implication is that the new missionaries may not underrate or over-value their public. The new generation of Nigerians are modern men, men who participate actively in the modern world of science and philosophy. On the one hand, they receive their dominant ideas — religious and ethical — from their business life, from their club speakers, the result of their scientific and historical investigations, and from their weekly magazines. The priest-missionary is no longer, as it was formerly accepted, the sole authority in everything. The voice and attitude of the layman and the average Nigerian probably reflects the ideas of his popular journalist or what has worked for him in the real world of competitive business. On the other hand, it would be very optimistic on the part of the preacher and missionary to expect that his public has kept up with

⁶ St. NEILL, *A History of Christian Missions*, Middlesex (1964, reprinted 1973) p. 259.

its religious education. Many laymen have been content to leave their beliefs or doctrines of the Church where they were when they studied their catechism for first communion. Though our Churches are full on Sundays and the priest spends long hours distributing communion, it is probable that Church doctrines have not entered as a meaningful dimension to understanding the people's day-to-day life. How many of our Christians read the Bible? How many turn up for instructions on Sundays? It is likely that the educated class is quite more at home with the assumptions about the world that guide modern technology and commercialism than it is about Christian views about man and his world. Thus we are faced with the problem of fashioning a Christian mode of existence that makes it possible for the Nigerian to live creatively in the scientific thought world of modern culture which we owe to our Western contact while at the same time keeping in touch with his own faith in his own traditional culture. Our traditional cultures have something to contribute to expanding our understanding of Christian faith.

These seem to be the most fundamental questions that face evangelization today. In order to answer them, the mere repetition of our old official language as taught by the original missionaries is not enough. It does not suffice merely to translate Roman documents in fluent Igbo or Yoruba. It seems to call for something deeper: a rethinking of these concepts in such a way that it represents while renewing our cultural viewpoint. This points to the final implication of this study, namely, the granting of the necessary freedom and support for enterprising Nigerians to experiment responsibly with our traditional self-understanding and its ritual celebrations. Towards this program, a personal suggestion is in order.

IV. The latent Possibilities of traditional Myths

Here one is merely suggesting the appropriate orientation and attitudes. It is neither simply rejecting the past nor, on the other hand, falling short of the exigencies of the present. Like the wise scribe of the Gospel, we have to bring out of our treasure things both old and new.

There are considerable potentialities latent in our traditional religious beliefs which will help us at once to understand Christianity as a religion while at the same time allowing it its uniqueness. It is not Christian doctrine that God is only known through his special revelation in the history of Israel and above all in the history of Jesus who is the Christ. The heavens announce the glory of God. In other words, knowledge of God is also mediated by creation. Christians also believe that God's love and care is as wide as his creation: it is God's will that all men should find salvation and come to know the truth (*1 Tim 2:4*). From this many theologians have concluded that, since grace is necessary for salvation, grace sufficient for salvation is given to all men. Though Christians may claim a special election, this privilege with its corresponding task, is not exclu-

sive. What distinguishes the Christian is not God's grace, for he shares this with others, but the mediation of God's grace through Jesus Christ.

In the Christian, therefore, God's gift of his grace is a grace that is in Christ Jesus. From this fact flow the social, historical, and doctrinal aspects of Christianity. What I am drawing attention to is that before Christian revelation came to be preached, God's manifestation through his creation has found response and resonance in our traditional religions. In a way, Christianity presupposes for its intelligibility such traditional religions and comes as making explicit what was dimly perceived through natural revelation⁷. At first, for an example, Christianity appeared only as one more sect or group within a Judaism that was already accustomed to considerable diversity in religious expression, and Jesus was regarded as another Rabbi or another of the usual prophets. That is to say, the understanding of Jesus and his mission was already prepared for in the Old Testament and in Judaism. The first Christians, then, were Jews differentiated from their fellowcountrymen by their profession that in Jesus of Nazareth the Messiah of the nation's expectation had come. They understood that his coming, being a fulfilment, must be continuous with the past revelation of God to his people; it could not mean a total break inconsistent with his past words and actions⁸. They spoke of their new faith in forms and accents usual in their day and culture.

In the same way, we are suggesting the exploration of the possibilities latent in our traditional religious symbols and myths. Symbols are embodiments of conceptions; myths communicate a certain self-understanding in a pre-philosophic and imagery form. Although these are not characteristically Christian, they are nevertheless a certain religious mode of understanding and speaking about the referents of Christian faith⁹. Myth has been defined as "a certain mode of language, whose elements are multivalent symbols, whose referent is in some more strange way the transcendent . . . and whose meanings concern the ultimate or existential issues of actual life and the questions of human and historical destiny"¹⁰. Ac-

⁷ For a fuller discussion of the relation between Christianity and the world religions, one is referred among others to LANGDON GILKEY's *Naming the Whirlwind: the Renewal of God-Language* (Indianapolis and New York, 1969), pp. 284ff; 415ff. Many of the ideas expressed in this essay go back to him. His theological effort is bent to spelling out the problems of secularism for contemporary theology. See also, B. LONERGAN, *The Future of Christianity* in: op. cit. p. 149.

⁸ H. CHADWICK, *The Early Church*, Middlesex (1967, reprinted 1974), chapter 1.

⁹ Among the various literature on traditional or ancient mythical discourse one is referred to the works of MIRCEA ELIADE especially his *Patterns in Comparative Religion*, New York (1963) and *Cosmos and History*, New York (1959). See also, PAUL RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, New York (1967).

¹⁰ L. GILKEY, *Modern Myth-making and the Possibilities of Twentieth-Century Theology*, in: *Theology of Renewal* vol. I L. K. SHOOK, ed., New York (1968), p. 283.

cording to this view, our traditional religious myths must not be understood in the pejorative sense of ancient and so untrue fable. The history of religions have found them to mean: not false explanations by means of images and fables, but a traditional narration which relates to events that happened at the beginning of time and which has the purpose of providing grounds for the ritual actions of men today and in a general sense, establish all the forms of action and thought by which a man understands himself and his world.

In our traditional myths of origins, reincarnations, births, sufferings and deaths, we have a treasure which, through appropriate manipulation, will enable us to make our own the claims of Christianity; for Christianity presents itself not only as one among many but the key to understanding the questions of human existence in relation to God. The various ideas and attitudes characteristic of our traditional religions afford us the starting points and present themselves as instruments of meaning. In this way, it is to be hoped that we can re-establish the sense of reality and belonging that Christianity is the goodnews for us and not an alienation from our cultural values. Our task then is that of reinserting the Gospel within a culture which was neglected. To make it at home there, we have in the local language and habits the potentialities of expressing the message and celebrating it in liturgy. By developing these potentialities of our culture, that is, in coming to understand new meanings and coming to accept higher values promised by Christianity, the mission will succeed.

We must conclude by recalling the themes of this essay. The Nigerian Church has arrived at a new stage in its history: that of assessing the place of traditional culture in the understanding of Christianity preached to it in European form and interpretation. As the Igbo proverb has it: at last the visitor will have to go home. So the foreign missionaries are going after bringing us the faith and opening up for us the riches of their own cultures. In the different positions being taken up, this essay has limited itself to suggesting a possible way of overcoming the association of Christianity with foreign imperialism. After the manner of the Incarnation¹¹, we have in our traditional religions the stuff for expressing Christianity in forms and accents familiar to us.

¹¹ *Ad Gentes*, Nr. 10.

VORLÄUFER EINER AFRIKANISCHEN THEOLOGIE*

von Ernst Dammann

Die Bezeichnung „afrikanische Theologie“ ist mehrdeutig. Es ist daher nötig, zunächst darzulegen, wie afrikanische Theologie im Hinblick auf unsere Vorlesung zu definieren ist. Das Wort Theologie wird in der Religionsgeschichte unterschiedslos gebraucht. Man spricht dort nicht nur von einer christlichen Theologie, sondern auch von einer hinduistischen, ja vielleicht sogar von einer buddhistischen Theologie. Im folgenden scheidet diese normenfreie religionsgeschichtliche Anwendung des Begriffs Theologie aus. Theologie ist in unserer Darstellung eine christliche Theologie. Damit ist eine Norm gesetzt, die in der Bibel gegeben ist und in differenzierter Weise in den Glaubenslehren oder Bekenntnissen der christlichen Partikularkirchen seinen Niederschlag gefunden hat. Wenn man von einer angelsächsischen oder von einer deutschen Theologie spricht, wird nicht behauptet, daß eine im angelsächsischen oder im deutschen Volkstum liegende spezielle Geistigkeit die Grundlage der Theologie wäre. Es wird vielmehr nur betont, daß in die vorgegebenen Normen Aspekte des Angelsachsentums oder des Deutschtums aufgenommen worden sind, wodurch eine Konkretisierung und Aktualisierung der theologischen Aussagen bewirkt wird.

In derselben Weise soll im folgenden von einer afrikanischen Theologie gesprochen werden. Es handelt sich also nicht um das in Form einer theologischen Aussage gebrachte Selbstverständnis einer afrikanischen Religion, sondern um die Theologie christlicher Afrikaner. Eine afrikanische Theologie ist daher primär eine christliche Theologie, in der die Aspekte, wie sie sich aus dem Denken und Verhalten der Afrikaner ergeben, beachtet werden. In der Missionswissenschaft herrscht, soweit ich sehe, weithin Übereinstimmung hinsichtlich dieser Begriffsbestimmung von afrikanischer Theologie. In anderen Kreisen, z. B. der Sozialanthropologie oder der Religionsgeschichte, wird der Begriff „afrikanische Theologie“ häufig weiter gefaßt¹. Dies kann sogar soweit führen, daß man auch die *Black Theology*, die sog. Schwarze Theologie zur afrikanischen Theologie rechnet. Die *Black Theology* stammt aber gar nicht aus Afrika, sondern sie ist in Nordamerika entstanden und von dort als „Theologie der Befreiung“ nach Südafrika gekommen. Ihr „Sitz im Leben“ ist die derzeitige Lage in Gebieten des Südlichen Afrika. Diese „*Situationstheologie*“ sollte grundsätzlich von einer afrikanischen Theologie unterschieden werden.

Ein Theologe kann in doppelter Weise versuchen, den afrikanischen Aspekt, der für eine afrikanische Theologie relevant ist, zu erfassen. Er kann einmal der Frage nachgehen, ob in den Stammesreligionen Schwarzafrikas Anknüpfungspunkte für die christliche Verkündigung liegen. Ein Theologe wie JULIUS RICH-

* Die nachstehende Studie ist eine Gastvorlesung, die ich am 3. Juni 1975 in der Kirchlichen Hochschule in Berlin gehalten habe. Die Veranstaltung war mit dem Gedenken an den 100. Geburtstag von SIEGFRIED KNAK (12. Mai 1875), dem einstigen Direktor der „*Berliner Mission*“ und Vertreter der Missionswissenschaft in Berlin (Kirchliche Hochschule) und Halle, verbunden. Daher erklärt sich die häufige Bezugnahme auf Angehörige der „*Berliner Mission*“.

¹ Vgl. zum Ganzen E. DAMMANN, *Das Problem einer afrikanischen Theologie*, Oberurseler Hefte, Heft 3, Oberursel 1975.

TER, der jahrzehntelang die Missionswissenschaft an der alten Berliner Universität vertrat, hat diese Frage bejaht. Er schreibt in einer uns heute fremden und nicht nachvollziehbaren Sprache u. a.: „Die allen Menschen gemeinsame religiöse Anlage ... erlaubt nicht nur, sondern fordert, auch bei den Heiden gesunde, religiöse Regungen anzunehmen. ... Es ist deshalb keineswegs Spielerei oder Liebhaberei, wenn der Missionar die Schutthaufen des Heidentums nach Goldkörnern untersucht“². Ob man diese „Goldkörner“ auf eine „Uroffenbarung“ zurückführt oder ob es sich um eine allgemeine menschliche Anlage handelt, dürfte verschieden beantwortet worden sein.

Der andere Weg, den afrikanischen Aspekt zu erkennen, liegt in der empirischen Beobachtung. Durch sie gewahrt man, daß z. B. das zyklische Denken, das Leben in der Ganzheit, die Gemeinschaft, das religiöse Heilen, die Wirksamkeit des Geistes oder von Geistern, die Prophetie oder Träume im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft eine große Rolle spielen. In den letzten hundert Jahren ist eine Fülle von Material auf diesem Gebiet zusammengetragen worden, woran Missionare einen hervorragenden Anteil gehabt haben.

Aus theoretischen Überlegungen und aus der Tatsache, daß der Afrikaner vielfach anders ist, als der Europäer und die von diesem gebrachte Form des Christentums, ergab sich die Forderung nach einer Theologie, die den afrikanischen Belangen Rechnung trägt. Sie begegnet uns heute an vielen Stellen in Schwarzafrika, sowohl bei akademisch gebildeten Theologen wie auch bei einfachen Geistlichen. Daß hier manche Fehlinterpretationen etwa der alten traditionellen Religion vorgenommen werden und daß nicht immer die notwendige Grenze zwischen Christentum und Heidentum gezogen wird, braucht nicht zu verwundern, kann hier aber nicht näher erläutert werden. Im einzelnen bietet sich ein breites Spektrum von einer den aus der westlichen Missionsarbeit entstandenen Kirchen nahestehenden Theologie und selbständigen Ausprägungen, wie sie besonders in den independenten Kirchen und Sekten und religiösen Bewegungen begegnet.

Für uns erhebt sich nun die Frage, ob diese afrikanische Theologie unvermittelt, vielleicht im Gefolge der politischen Selbstständigkeitsbestrebungen entstanden ist. Sicherlich liegen Beziehungen zu und Verbindungen mit ihnen vor. Aber sie erklären nicht alles. Außerdem ist es unwahrscheinlich, daß eine geschichtliche Erscheinung unvermittelt auftritt. Sie ist meistens das Ergebnis einer längeren Entwicklung, an der verschiedene Faktoren beteiligt gewesen sind.

Wir fragen daher: Gab es Vorläufer, die gewollt oder ungewollt auf eine afrikanische Theologie hingearbeitet haben? Wir werden zwar den Namen „afrikanische Theologie“ nicht finden. Aber die Sache, um die es geht, daß nämlich in einer christlichen Theologie der afrikanische Aspekt beachtet werden muß, ist schon vor vielen Jahrzehnten erkannt worden. Dabei standen nicht immer theoretische Erwägungen am Anfang der Überlegungen, sondern praktische Erfordernisse, die sich aus der Arbeit auf dem Missionsfelde ergaben. Bereits vor dem ersten Weltkrieg äußerte der Missionar der „Brüdergemeine“ TRAUGOTT BACHMANN, der unter den Nyiha in Ostafrika arbeitete, seine diesbezüglichen Gedanken.³ In jenen Jahrzehnten war bereits, nicht zuletzt durch die Arbeit

² J. RICHTER, *Evangelische Missionskunde* II Leipzig 1927, S. 130.

³ *Praktische Lösung missionarischer Probleme auf einem jungen Arbeitsfelde*, Herrnhut 1912, nach M. SCHLUNK, *Die Stellung der Mission zum Volkstum*, in:

vieler Missionare beachtliches Material zusammengetragen worden, aus dem sich die Eigenständigkeit afrikanischen Denkens und Verhaltens ergab. Hier ist vor allem der Missionar der „*Leipziger Mission*“ BRUNO GUTMANN zu nennen, der von 1902 an unter den Dschagga am Kilimandscharo im damaligen Deutsch-Ostafrika wirkte. Seine zahlreichen Artikel und seine Bücher, deren lange Reihe mit dem volkstümlich geschriebenen Buch „*Dichten und Denken der Dschagga-Neger*“ (1909) eröffnet wurde, zeigen eine auf Grund eingehender Sprachkenntnis gewonnene tiefe Einsicht in das fremde Volkstum. Wir gehen wohl nicht fehl, anzunehmen, daß der Ausgang des I. Weltkrieges und die darauf folgende Notzeit GUTMANN, der 1920 aus seiner Arbeit vertrieben wurde, zu vertieftem Nachdenken über die positive Rolle des Volkstums führte. So finden wir ihn in den folgenden Jahren als eifrigen Verfechter der von ihm erkannten Werte. Nun äußerte er sich auch grundsätzlich zu dem Problem, welche Stellung das Volkstum bei der Verkündigung des Evangeliums und beim Aufbau der christlichen Gemeinde einnehmen könne und müsse. Dabei bewegten ihn nicht Einzelfragen, die für einen Afrikaner relevant sind und Beachtung verdienen. Ihm ging es vielmehr darum, daß alle Missionsarbeit in volksorganischer Art erfolgen müsse. Die Gliederungen, in denen die Afrikaner leben, sind die Sippengemeinschaft, in der man sich geborgen fühlt, und wo sich alle positiven Gemeinschaftskräfte entfalten können. Zu ihr kommt die Bodengemeinschaft, in der echte Nachbarschaft entsteht und wo man sich dem Nächsten im Guten und im Bösen verbunden fühlt. Und schließlich ist die Altersklasse zu nennen, welche in Jahrgängen die Gleichaltrigen umschließt und weitere Bindungen ermöglicht. Dieses waren die sog. urtümlichen Bindungen, die in dem Schrifttum GUTMANNs eine große Rolle spielten und die immer wieder als konstitutive Faktoren für eine christliche Gemeindearbeit, auch über Afrika hinaus, dargestellt wurden. Mit diesen Gedanken erteilte GUTMANN dem Individualismus, wie er ihn in dem Deutschland der Jahrhundertwende kennengelernt hat, eine entschiedene Absage. Ihm gelang es, das Wesen des Afrikaners, das erst in seiner Vergliederung seine wahre Art zeigt, zu erfassen und darzustellen. Er sah in deren Zerstörung, wie sie durch den Einfluß der europäischen Kultur und — gewollt oder ungewollt — auch durch manche missionarische Betätigung erfolgte, einen nicht wieder gut zu machenden Schaden und wohl auch einen Verstoß gegen die Schöpfungsordnung. Er blieb aber nicht bei den theoretischen Überlegungen stehen, sondern versuchte, seine Gedanken z. B. in Fragen der Gottesdienstgestaltung, der Namengebung, vor allem bei der Taufe, bei Festen, Tänzen und bei besonderen Gelegenheiten wie etwa bei einer Hüttenweihe praktische Gestalt zu geben.⁴

Wer sich in GUTMANNs Gedankenwelt hineinfinden will, sei auf sein Buch „*Gemeindeaufbau aus dem Evangelium*“⁵ hingewiesen. Seine Sprache ist eigenwillig, oft schwer verständlich und sich wiederholend. GUTMANN ist nicht ein nüchterner Systematiker, der ein System aufstellt, er fühlt sich eher als Prophet, der sich einer Erkenntnis oder Botschaft verpflichtet weiß. Seine „Schrift-

Neue Allgemeine Missionszeitschrift 6 (1929) 97. Vgl. über BACHMANN auch seine Selbstbiographie „*Ich gab manchen Anstoß*“, Leipzig 1957.

⁴ SCHLUNK, a.a.O. S. 102ff.

⁵ Leipzig 1925. Eingehend wird darin die Hüttenweihe beschrieben, S. 103ff. Eine Bibliographie von GUTMANNs umfangreichem Schrifttum findet sich in seinem posthum erschienenen Buch „*Afrikaner — Europäer in nächstentschaftlicher Entsprechung*“, Stuttgart 1966.

beweise“, auf die er sich bisweilen stützt, halten einer theologischen Exegese oft nicht stand. Gelegentliche Übertreibungen und Einseitigkeiten sind nicht zu leugnen.

Trotz dieser Einschränkungen muß aber gesagt werden, daß GUTMANN, der streng auf dem Boden der Heiligen Schrift und der lutherischen Bekenntnisse stand, dem afrikanischen Aspekt Beachtung zollte, den wir als für eine afrikanische Theologie charakteristisch bezeichnet haben. Und somit müssen wir ihn zu den Vorläufern einer afrikanischen Theologie rechnen.

Die Ansichten und Bestrebungen GUTMANNs wurden in den Jahren bis zum Beginn des II. Weltkrieges eifrig diskutiert⁶. Sie fanden Zustimmung und Ablehnung. Häufig wurden Korrekturen vorgenommen und dadurch Einseitigkeiten gemildert.

Unter denen, die GUTMANNs Gedanken im wesentlichen positiv aufnahmen, war SIEGFRIED KNAK, dessen 100. Geburtstag am 20. Mai 1975 war. Viele von uns wissen, welche Bedeutung dieser Mann als Direktor der „*Berliner Mission*“, als vielfacher Sprecher und Vertreter der deutschen evangelischen Missionen, als Missionswissenschaftler und nicht zuletzt als Professor der Missionswissenschaft in Halle und hier an der Kirchlichen Hochschule gehabt hat. Es ist daher eine angenehme Aufgabe, im Rahmen dieser Vorlesung auf die Bedeutung KNAKs im Hinblick auf die Entwicklung einer afrikanischen Theologie hinzuweisen.

Es wäre m. E. falsch, KNAK in Abhängigkeit von GUTMANN zu sehen. Seine Herkunft, seine Verbundenheit mit dem deutschen Osten, seine Stellung zum Vaterland, Erleben und Deutung der Zeit in und nach dem I. Weltkrieg und eine bestimmte theologische Haltung ließen ihn eigenständig Gedanken entwickeln, die sich in mancher Beziehung mit GUTMANN berührten. Als sich im Jahre 1924 erste Möglichkeiten für eine Wiederaufnahme deutscher Missionsarbeit in überseeischen Gebieten ergaben, schrieb KNAK einen längeren Aufsatz unter dem schlichten Titel „*Unsere Aufgabe*“⁷. Darin heißt es: „Heute stehen die Fragen im Vordergrund, wie sich diese Kirchen zu dem geistigen Erbe ihres Volkes verhalten, ... ob es ihnen gelingt, das Christentum von dem Odium der Ausländerreligion zu befreien und ihm bodenständige Formen zu verleihen.“⁸

Bei der Wendung „Odium der Ausländerreligion“ mag KNAK vor allem an die Beurteilung des Christentums durch Chinesen gedacht haben. Er hatte ja alsbald nach dem I. Weltkrieg als zuständiger Referent in der „*Berliner Mission*“ China besucht. Es gab damals aber auch bereits einzelne Afrikaner, die ähnlich dachten. Auf jeden Fall war es ein selbständiges Urteil KNAKs.

Als er diese Worte schrieb, war GUTMANNs Buch „*Gemeindeaufbau aus dem Evangelium*“ noch nicht erschienen. Es wäre reizvoll, aus den zahlreichen Artikeln und Äußerungen in den folgenden Jahren herauszufinden, wie sich KNAK an den inzwischen auch von dem Neuendettelsauer Neuguineamissionar CHRISTIAN KEYSSER aufgeworfenen Fragen nach dem Wert des Volkstums im Gebiet der Stammesreligionen beteiligte. Eine systematische, zusammenfassende Darstellung hat KNAK dann 1931 in seinem Buch „*Zwischen Nil und Tafelbai*“ vor-

⁶ Vgl. u. a. den Bericht von M. RICHTER über die Verhandlungen der 10. Herrnhuter Missionswoche vom 13.—17. Oktober 1930, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 7 (1930) 375.

⁷ In: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 1 (1924) 65—86, 99—114.

⁸ a. a. O., S. 105.

gelegt⁹. Im Titel an das ganz anders geartete Buch des zeitweiligen Leiters der „Lepsius-Mission“ PAUL SCHÜTZ „Zwischen Nil und Kaukasus“¹⁰ anknüpfend, beschreibt KNAK in einem ersten Teil die Europäisierung der Bantu. Für unser Thema ist der zweite größere Abschnitt wichtig. KNAK behandelt darin „Grundsätzliches über Rasseneigenart der Bantu und Aufgabe der Mission“¹¹. Er hebt die positiven Eigenschaften der Bantu hervor, die er in den geselligen Gaben, in der Anhänglichkeit, im Verantwortungsgefühl, zusammengefaßt in ihrem Sinn für Gemeinschaft, sieht. In weiterem Zusammenhang spricht er von ihrem Sippengefühl, der Bodengemeinschaft, dem Rechtsgefühl, den Altersklassen und der Zuchtübung. Wie hoch er alle diese Güter bewertet und wie sehr er sie in der damals über die Bantu einbrechenden neuen Zeit bewahrt wissen möchte, zeigt folgender Satz: „Es fragt sich aber, ob es nicht Mittel und Wege gibt, um der Banturasse dazu zu helfen, daß, wenn ihre bisherigen Lebensformen zerbrechen, doch wenigstens ihr geistiges Erbe in die Zeit hinüber gerettet wird und ihre seelische Struktur auch unter den neuen Lebensbedingungen zu freier Entfaltung eigen gewachsener Ausdrucksformen kommen kann.“¹² Dabei wußte KNAK selbstverständlich, daß die Vorstellungen der Bantu aufs engste mit deren Religion zusammenhängen und daß daher eine geradlinige Einführung der Bantuwerte in die Kirche nicht erfolgen könne. Schließlich widmete KNAK einen Abschnitt den Kämpfen, Zielen und Wegen GUTMANNs. Zwischen beiden herrschte größtenteils Übereinstimmung. Andererseits bestanden zwischen ihnen nicht geringe Unterschiede. GUTMANN hatte seine Erkenntnis aus der Praxis gewonnen und sich eine eigene Gedankenwelt geschaffen, die er nie verließ. Er beschränkte sich auf die Betonung der uralten Bindungen und verzichtete, wie oben angeführt, auf eine systematisch-theologische Verarbeitung und Darstellung seiner Gedanken. KNAK kam von MARTIN KÄHLER her und war ein wissenschaftlich denkender Theologe. Er hatte auch ein tiefes Verständnis für die Geschichte. Dieser sind, was man bei GUTMANN kaum hören dürfte, auch die uralten oder volksorganischen Bindungen unterworfen. Daher findet man bei KNAK häufig auch Ausdrücke wie Volk und Volkstum.

Es scheint so, daß KNAK in seiner Anschauung flexibel gewesen ist, worauf besonders der holländische Missionswissenschaftler JOHANNES CHRISTIAAN HOEKENDIJK hingewiesen hat¹³. Das bedeutet nicht, daß man der unfreundlichen Kritik HOEKENDIJKs an KNAK zustimmt, wenn er von oben herab an einer Stelle schreibt: „Mit welcher Pietät ist Knak selber ein ‚Kind seiner Zeit‘ geworden! Mit frohem Erstaunen ging er auf neue Entwicklungen ein. Ohne viel Kritik oder Argwohn. Kindlich.“¹⁴ Hier wäre etwas Zurückhaltung und Mäßigung am Platz gewesen. Es ist kein schlechtes Zeichen für einen Wissenschaftler, wenn er durch stetiges geistiges Ringen und durch neue Erkenntnisse seine Ansichten modifiziert und sie zur Diskussion stellt. Dies hat KNAK getan und hat dabei GUTMANNs Einsichten nach der historischen Seite ausgebaut. Übrigens hat sich KNAK bereits 1950, als nur die ursprünglich holländisch geschriebene Arbeit

⁹ Heimatdienst-Verlag, Berlin 1931.

¹⁰ München 1930.

¹¹ a.a.O., S. 92—174.

¹² *Zwischen Nil und Tafelbai*, S. 122.

¹³ *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967, S. 165—71.

¹⁴ a.a.O., S. 167.

HOEKENDIJK's „*Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap*“ vorlag, eingehend mit ihr in vornehmer und sachlicher Weise auseinandergesetzt¹⁵, wobei er, wo die Kritik an der deutschen Missionswissenschaft begründet war, dem Verfasser zustimmte. Wie sehr KNAK mit den anstehenden Problemen rang, zeigt ein Satz, den er schon 1938 schrieb: „Die urchümlichen Bindungen mißverstehst man, wenn man dabei unmittelbar an Sippe, Stamm und Volk denkt.“¹⁶ Einen solchen Satz hätte GUTMANN wahrscheinlich niemals geschrieben. Das Ziel blieb für KNAK die Erhaltung des Volkstums. Dieses sollte durch das Evangelium nicht unterminiert, sondern zur Entfaltung seines eigenen Wesens gebracht werden¹⁷.

Einmal betonte er ausdrücklich, daß auch die Formen der Lehre unter afrikanischem Aspekt zu sehen seien. Das meinte er, wenn er davon sprach, daß die Formen der Lehre völkisch bestimmt sein müßten. Keinesfalls wollte er das Völkische zum Inhalt oder zur Norm der Lehre machen. In diesem Zusammenhang meinte er, daß das athanasianische Glaubensbekenntnis zu viel griechischen Geist enthalte, als daß es Vollausdruck des christlichen Glaubens für Deutsche, Chinesen oder Afrikaner sein könne¹⁸.

So kann man KNAK mit gutem Recht zu denen rechnen, die einer künftigen afrikanischen Theologie einen Weg bahnen wollten.

Es könnte noch mancher Name von Männern genannt werden, die in ähnlicher Weise wie GUTMANN und KNAK urteilten. Nur einige von ihnen mögen noch erwähnt werden. So meint der ältere Mitarbeiter GUTMANN's, JOHANNES RAUM, der als Senior die Arbeit der „*Leipziger Mission*“ in Afrika leitete, daß das afrikanische Heidentum unter einer Art von Gesetz steht, das ein Zuchtmeister auf Christus ist. Er trat daher um 1930 dafür ein, daß die angehenden Geistlichen in ihrem Volkstum ein gottgegebenes eigenwertiges Gefäß für das Evangelium erkennen sollten¹⁹. Er sprach dabei von einem Dreiklang Volkstum, Bibel und Kirche, der durch das ganze Leben und Glauben der afrikanischen Gemeinden schallen solle. Dabei war es für ihn selbstverständlich, daß das Evangelium die führende Stimme hat²⁰. Auch hier wird auf etwas hingewiesen, was Anliegen einer afrikanischen Theologie ist.

Über das Problem einer christlichen Ethik für die Bantu hat sich der zeitweilig im Dienst der „*Berliner Mission*“ in Südafrika tätig gewesene Missionar F. KRÜGER geäußert. Er will die christliche Ethik dem Bantugeist gemäß gestal-

¹⁵ Ökumenischer Dienst in der Missionswissenschaft, *Theologia Viatorum* II, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1950, ed. W. DELIUS, S. 156—174.

¹⁶ *Die geistlichen Kräfte zum Aufbau der heidenchristlichen Gemeinden*, in: *Evangelisches Missionsmagazin* 1938, S. 255.

¹⁷ Bericht über einen Vortrag KNAKs auf der Halleschen Missionskonferenz 1931, vgl. *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 8 (1931) 154.

¹⁸ *In welchem Umfang sollen unsere Missionskirchen völkisch bestimmt sein?*, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 11 (1934) 275. Es wäre in diesem Zusammenhang interessant, zu untersuchen, ob und wie das im Konkordienbuch enthaltene, in die Sprache der Zulu übersetzte *Athanasianische Glaubensbekenntnis* von den Zulu verstanden wird.

¹⁹ J. RAUM, *Heranbildung eingeborener Pastoren für die Gemeinden der Evang.-Luth. Mission zu Leipzig in Ostafrika*, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 10 (1933) 24.

²⁰ RAUM, a.a.O., S. 27.

ten. Dafür ist Grundvoraussetzung, daß die Sozialethik der Individualethik vorgeordnet wird. In einem Satz könnte man die von ihm empfohlene Methode beschreiben: „Die Elemente zum Aufbau einer bantumäßigen christlichen Sozialethik sind dem alten Bantubrauchtum zu entnehmen, welches durch die höchsten religiösen, ethischen und ästhetischen Werte geläutert werden muß, damit auch das Individuum zu seinem Recht kommt.“²¹ Hier ist also bereits die Ethik angesprochen, bei der die Theologie nicht auf den afrikanischen Kontext verzichten kann.

Diese Beispiele aus den deutschen Missionen mögen genügen, um zu zeigen, wie intensiv man sich vor allem nach dem I. Weltkrieg in Deutschland mit dem *Proprium* beschäftigte, das den Afrikanern eigen ist und auch bei der Christianisierung nicht unberücksichtigt bleiben darf. Wenn auch vornehmlich das Problem in der deutschen Missionswelt erörtert wurde, so bemühte man sich auch anderswo, den aufgeworfenen Fragen zu begegnen. Am bekanntesten ist wohl das Beispiel des anglikanischen Bischofs LUCAS von Masasi im Süden des heutigen Tanzania, der versuchte, die meistens mit den Pubertätsriten verbundene Beschneidungsfeier zu verchristlichen und ihr somit einen legitimen Platz in der Kirche zuzuweisen.

Die bisher gegebenen Beispiele haben gezeigt, wie stark das Problem einer artgemäßen Verkündigung die Diskussion von Theoretikern und Praktikern in den Jahren nach dem I. Weltkrieg bestimmte. Es wunderte daher nicht, daß sich alsbald auch die Kritik meldete. Es wurde bereits oben erwähnt, daß sich 1930 auf der Herrnhuter Missionswoche eine scharfe Kontroverse entwickelte. Damals wandte sich u. a. der Neukirchener Missionsinspektor W. NITSCH gegen GUTMANN, indem er behauptete, daß dieser aus einem wertvollen Arbeitsmittel ein Arbeitsziel gemacht habe²². Bei NITSCH waren es theologische Gründe, die ihn zur Kritik an GUTMANN und dessen Gesinnungsfreunden trieben. Wahrscheinlich war ein Grund auch die reformierte Theologie von NITSCH, der das Verständnis für urchtümliche Bindungen, Schöpfungsordnung u. ä. fernliegt. Es wäre sicherlich auch lohnend, Stimmen der „*Dialektischen Theologie*“ jener Jahre zu sammeln. Wahrscheinlich wird ihr Urteil im wesentlichen mit dem von NITSCH übereinstimmen.

Aber auch vom Missionsfeld kamen kritische Stimmen. Dazu gehörte u. a. der Herrnhuter Missionar W. MARX, der damals in Rungwe, im Südwesten von Tanzania, afrikanische Lehrer ausbildete. Er setzte sich mit KNAK's Buch „*Zwischen Nil und Tafelbai*“ auseinander und warnte vor einer Idealisierung des Volkstums der Bantu. Er hatte nicht die Absicht, dieses durch die Missionierung zu beseitigen, wollte aber auf die Gefahr einer Vereinseitigung und Überbetonung hinweisen²³. Der damals bereits bejahrte Berliner Missionssuperintendent JOHANNES WEDEPOHL brachte ebenfalls seine Bedenken gegen GUTMANN und KNAK vor. Er hatte den Eindruck, daß die Missionswissenschaft ins Schlepptau der ethnologischen Forschung geraten sei und von ihr beherrscht werde. Er sprach

²¹ F. KRÜGER, *Verselbständigung der Bantukirchen in Südafrika?*, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 15 (1938) 118.

²² W. NITSCH, *Voksverband und Jüngerschaft Jesu*, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 8 (1931) 101. Vgl. auch seine Autobiographie „*Als die Unbekannten und noch bekannt*“, Neukirchen 1960, S. 40.

²³ W. MARX, *Mission und dialektische Theologie, Mission und Volkstum*, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 10 (1933) 225—35.

von einem „Heer von schleichenden und offen zutage tretenden Gefahren der Bantuisierung des Christentums“, gegen die man in der praktischen Missionstätigkeit täglich ankämpfen müsse²⁴.

Schließlich wurden vor allem nach dem II. Weltkrieg Stimmen laut, welche die Position von GUTMANN, KNAK u. a. in die Nähe der sog. *Deutschen Christen* rückten. Vorwürfe dieser Art sind unberechtigt, da der Inhalt von Lehre und Verkündigung niemals uminterpretiert oder in Frage gestellt wurde. Darüber hinaus ist bekannt, wie gerade KNAK bei allem Verständnis für das nationale Anliegen, von Anfang an zu den führenden Missionsleuten gehörte, die in der *Bekennenden Kirche* jede Irrlehre abwehrten.

Die angeführten Namen mögen genügen, um darzulegen, wie die Fragen, die heute von einer afrikanischen Theologie gestellt werden, bereits vor Jahrzehnten von Missionswissenschaftlern und Praktikern angeschnitten worden sind.

Es muß aber noch anderer Männer gedacht werden, welche die Voraussetzungen geschaffen haben, daß man überhaupt in das Wesen der afrikanischen Sprachen und Völker eindringen und deren Specifica erkennen konnte. Dabei handelt es sich zunächst um diejenigen, welche die Sprachen aufgenommen, erforscht und dargestellt haben. Vor allem waren es Missionare, die sich dieser Aufgabe widmeten. Die Liste ihrer Namen ist umfangreich. Daher können hier nur einige genannt werden, wobei vor allem des Beitrags gedacht werden soll, den Berliner Missionare an dieser Arbeit gehabt haben. Für das *Sotho* sei der Berliner Missionar KARL ENDEMANN erwähnt, dessen „*Versuch einer Grammatik des Sotho*“ bereits 1876 erschien. Von ihm hat der bedeutendste Bantuist in Deutschland, Professor CARL MEINHOF, wie er selbst schrieb, „unendlich viel gelernt“²⁵. ENDEMANN'S Beobachtung der Laute und sein Eindringen in die so anders geartete Grammatik leitete die neue Zeit der Bantusprachforschung ein. Gegen Ende seines Lebens brachte er dann sein sorgfältig gearbeitetes, 727 Seiten umfassendes „*Wörterbuch der Sotho-Sprache (Süd-Afrika)*“ heraus²⁶. Für das *Zulu* setzte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Berliner Missionar J. L. DÖHNE ein, nach dem heute ein Ort in Kaffraria heißt. Schon 1857 erschien in Kapstadt ein englisch verfaßtes Wörterbuch, dem eine längere Einführung in die Sprache vorgefügt war²⁷. Für die südlichste Bantusprache, heute *Xhosa* genannt, besitzen wir ein umfangreiches Wörterbuch, dessen Verfasser Missionssuperintendent ALBERT KROFF ist, der viele Jahrzehnte der Berliner Mission in Süd-Afrika diente²⁸. Auch in Ostafrika bemühten sich Berliner Missionare eifrig um die Erforschung der Sprachen. Über das *Nyakyusa*, damals meist *Konde* genannt, schrieb C. SCHUMANN einen Abriss der Grammatik²⁹, für das *Kinga* sind wir noch heute auf die „*Grammatik der Kinga-Sprache*“ von R. WOLFF angewiesen³⁰.

²⁴ J. WEDEPOHL, *Bantuisierung des Christentums eine Gefahr*, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 14 (1937) 148.

²⁵ C. MEINHOF, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin 1906, S. 4 (Vorwort). Vgl. auch MEINHOF'S Nachruf auf ENDEMANN, in *Zeitschrift für Kolonialsprachen* 9 (1918) 65.

²⁶ Hamburg 1911.

²⁷ DÖHNE führte ein vielbewegtes Leben. Als sein Buch erschien, befand er sich im Dienst des American Board C. F. M.

²⁸ *A Kaffir — English Dictionary*, Lovedale 1899.

²⁹ Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin II, 1899, 3. Abt., S. 1—86.

Aber die Erforschung der Grammatik genügt nicht, um die Denkungsart eines Volkes zu erfassen. Man muß es in seinem alltäglichen Leben kennen lernen und außerdem versuchen, etwas von der Volksdichtung zu erfassen. Es wurde bereits dargelegt, wieviel GUTMANN auf diesem Gebiet für die Dschagga geleistet hat. Andere gingen ihm voran oder folgten ihm. Wieviel verdanken wir z.B. den Sammlungen von Missionar C. HOFFMANN, der lange als Missionar in Kratzenstein in Nordtransvaal wirkte³¹. Die religionsgeschichtlichen Verhältnisse an der ostafrikanischen Küste wurden von dem leider früh verstorbenen Berliner Missionssuperintendenten MARTIN KLAMROTH untersucht. Er behandelte eingehend die Religion der Zaramo in seinem Aufsatz „*Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Zaramo im Bezirk Darassalam (Deutsch-Ostafrika)*“³². Er war auch der erste, der eine spezielle Arbeit über den Islam in Ostafrika schrieb³³. Später sind ihm in REUSCH und TRIMINGHAM andere gefolgt³⁴.

Diese wenigen ausgewählten Arbeiten und viele andere wurden für Sprachwissenschaft, Völkerkunde und Soziologie von großer Bedeutung. Sie waren darüber hinaus aber unabdingbare Voraussetzung, daß sich eine christliche Literatur bilden konnte. Deren Grundlage ist die Übersetzung der Bibel, mindestens einiger biblischer Bücher, vor allem des Neuen Testaments. Es kann hier nicht aufgeführt werden, mit welchen Schwierigkeiten diese Arbeit verbunden ist³⁵. Da die biblischen Begriffe in den afrikanischen Sprachen fehlen, muß man versuchen, Wörter zu finden, die als Gefäß genommen werden können, um in sie den biblischen Inhalt zu füllen. Und wenn man sie gefunden hat, bedarf es einer steten Interpretation und Belehrung, damit alle Assoziationen an die einstige nichtchristliche Vergangenheit vermieden werden. Dasselbe gilt, wenn man an die Möglichkeiten der Bantusprachen denkt, für Neubildungen, die durch Prä- oder durch Suffigierungen erfolgen können. Hier haben die Missionare der „*Berliner Mission*“ in Afrika seit mehr als 100 Jahren eifrig mitgearbeitet. Es wäre eine besondere Arbeit, wenn man feststellen würde, an wievielen Übersetzungen und Revisionen sie mitgearbeitet haben. Für Südafrika sei an die Brüder SCHWELLNUS erinnert, die viel Übersetzungsarbeit im *Sotho* und im *Venda* geleistet haben. Für das *Nyakyusa* im heutigen Tanzania sei an die Arbeit von Missionar C. NAUHAUS erinnert, die anscheinend aus dem Geist der *Nyakyusa* geschaffen wurde. NAUHAUS war dafür besonders befähigt, da er in Südafrika als Missionarssohn unter Bantu aufgewachsen war und in Ostafrika auf ein Volk stieß, das auch eine Bantusprache spricht. Nach dem II. Weltkrieg hat Missionar TSCHESCHNER das Neue Testament in das *Zaramo* übersetzt, von dem bisher leider nur das Matthäus- und das Johannes-Evangelium gedruckt

³⁰ Berlin 1905. Die Marburger Dissertation (1973) von TH. C. SCHADEBERG behandelt das *Kinga* nach der Methode der generativen Grammatik und ist daher für die Erlernung der Sprache nicht zu gebrauchen.

³¹ Manches von ihm ist in *Sotho*-Text und deutscher Übersetzung in der „*Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen*“ veröffentlicht worden. In volkstümlicher Weise hat er in zahlreichen Schriften Kenntnis über die *Sotho* verbreitet.

³² In: *Zeitschrift für Kolonialsprachen* 1 (1910/11) 37–70; 118–53; 189–223.

³³ *Der Islam in Deutschostafrika*, Berlin 1912.

³⁴ R. REUSCH, *Der Islam in Ost-Afrika*, Leipzig o. J.; J. S. TRIMINGHAM, *Islam in East Africa*, Oxford 1964.

³⁵ Vgl. E. DAMMANN, *Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen*, in: Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft, II/3, München 1975.

wurden. Als letzter mag KARL ROEHL erwähnt werden, der in Gemeinschaft der Berliner, Leipziger und Bethel-Mission die Bibel in eigenständiger Weise in das *Suaheli* übersetzte und sich bisweilen den Vorwurf einer zu starken Bantuisierung der Heiligen Schrift machen lassen mußte.

Diese sprachlichen und völkerkundlichen Arbeiten einschließlich der Übersetzung der Bibel bildeten die Voraussetzung für eine erfolgreiche Christianisierung und somit auch für das Entstehen einer afrikanischen Theologie. Wenn man Männer wie GUTMANN und KNAK als Vorläufer dieser Theologie bezeichnet, so könnte man in denen, die das Material schufen und bereitstellten, die sehen, welche das oftmals unsichtbare Fundament für den zu errichtenden Bau legten.

Man mag nun fragen, ob die Arbeit jener Vorläufer erfolgreich war. Sie hat zum mindesten viele missionsinteressierte Menschen darauf aufmerksam gemacht, daß die Verkündigung des Evangeliums und der Schulunterricht vor allem in den ersten Jahren in der Muttersprache erfolgen muß. Die afrikanischen Sprachen wurden als fähig erkannt, die tiefsten christlichen Gedanken auszudrücken. Immer hatte es Bestrebungen gegeben, eine europäische Sprache von Anfang an als Unterrichtssprache, nicht etwa nur als Unterrichtsfach, einzuführen. Für die französischen und portugiesischen Gebiete hat dies noch lange Zeit gegolten. Aber auch in anglophonen Gebieten gab es Bestrebungen dieser Art. Da war es wichtig, daß die christliche Missionskonferenz von Le Zoute (Belgien) 1926 eine dem Afrikaner entsprechende Schulpolitik empfahl³⁶. Trotzdem erließ die britische Mandatsverwaltung des damaligen Tanganyika Territory, heute Tanzania, 1927 eine Anordnung, welche wenig Rücksicht auf jene Empfehlungen nahm. Daraufhin forderten die evangelischen Missionen dieses Landes auf einer Konferenz in Marangu am Kilimandscharo 1928 eine stärkere Beachtung der Belange der Afrikaner³⁷. Wir gehen wohl nicht fehl zu vermuten, daß in Marangu die Stimme der deutschen Mission eine wichtige Rolle gespielt hat.

In früheren Jahrzehnten haben sich Weiße zum Anwalt einer afrikanischen Theologie gemacht. Heute wird die Forderung einer solchen, bisweilen in unterschiedener Form von Afrikanern erhoben. Dieses ist zu begrüßen; denn der Afrikaner weiß besser als ein Fremder, was typisch afrikanisch im Denken und Verhalten ist. Kraft ihrer Schulung sind heute auch viele Afrikaner in der Lage, ihre Anschauung zu objektivieren und zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen. Sie werden selbst am besten wissen, inwieweit der afrikanische Aspekt in einer an Bibel und Bekenntnis gebundenen Theologie Heimatrecht erwerben kann.

Zweck unserer Ausführungen war, eine historische Kontinuität zwischen den Anschauungen früherer europäischer Missionare und Wissenschaftler einerseits und afrikanischer Theologen der letzten Jahre andererseits zu zeigen. Wahrscheinlich werden manche afrikanische Theologen, die auf den afrikanischen Aspekt ihrer Theologie großes Gewicht legen, sich auch gern der Vorläufer ihres theologischen Anliegens erinnern. Die Kontinuität vermittelt eine Verbindung mit einer reichen kirchengeschichtlichen Vergangenheit, aus der manches auch für Afrika fruchtbar gemacht werden kann. Es können aber auch umgekehrt von einer afrikanischen Theologie wertvolle Anregungen in unsere alten

³⁶ Der Bericht über die Konferenz wurde von EDWIN F. SMITH verfaßt und erschien unter dem Titel *The Christian Mission in Africa*, London 1926.

³⁷ J. RICHTER, *Missionarische Schulpolitik in Ostafrika*, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 6 (1929) 188—90.

Kirchen und ihre Theologie kommen. Jene Vorläufer, von denen die Rede war, leisteten einen Dienst der Vermittlung. Und Männer dieser Art, einerlei welcher Hautfarbe oder Rasse, brauchen wir auch in Zukunft zum Wohle unserer Kirchen und für eine rechte, auf das Proprium bedachte, Entwicklung ihrer Theologien.

SUMMARY

The term African Theology means a theology with an African aspect based on the Bible and the Christian confessions. It has to be distinguished from the Black Theology. Although the term African Theology is new, there were theologians, mostly missionaries, who laid the foundation of it. One of the first of them was B. GUTMANN who worked among the Djagga in the now Tanzania. He knew their language and their customs and organized a Lutheran congregation according to the structure of this African tribe. Among the scholars should be named Professor S. KNAK who dealt with this problem in a systematical manner. Together with these both men some others, e. g. T. BACHMANN and the Anglican Bishop LUCAS of Masasi are forerunners of an African Theology. Also others should be mentioned who did research work in linguistics and anthropology and who translated the Bible in African languages. Out of the Berlin Missionary Society missionaries as J. L. DÖHNE, K. ENDEMANN, A. KROPF, C. HOFFMANN, C. SCHUMANN, E. TSCHUSCHNER and others contributed to this work.

MITTEILUNGEN

Zeitschrift für Mission — Mit Beginn des Jahres 1975 haben sich die von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft herausgegebene *Evangelische Missions-Zeitschrift* und das *Evangelische Missions-Magazin* der Basler Mission zu einer neuen Vierteljahreszeitschrift, der *Zeitschrift für Mission*, zusammengeschlossen. Der erste Jahrgang liegt inzwischen abgeschlossen vor, so daß die Konturen des geplanten Gemeinschaftsunternehmens deutlicher erkennbar werden und ein erstes Urteil gewagt werden kann.

Alle vier Hefte beginnen mit einer kurzen Bibelarbeit: „Wie mich der Vater gesandt hat...“; „...so sende ich Euch!...“; „... Wir wissen, daß dieser wirklich der Retter der Welt ist“; „Ein Verhaltensmuster habe ich euch gegeben...“ In ihnen haben sich zugleich die Mitglieder der Redaktion vorgestellt: Prof. W. BIEDER, der Hauptschriftleiter, Prof. N.-P. MORITZEN, verantwortlich für Rezensionen und Bibliographie, Dr. H. W. HUPPENBAUER und Dr. PAUL LÖFFLER, verantwortlich für die Rubrik „*Theologische Stimmen*“ bzw. „*Rundschau*“. Der Eigenteil dieser vier Redakteure findet sich im hinteren Teil der jeweils wenigstens 64 Seiten starken Hefte.

Etwas versteckt ist zu Beginn des Schlußteils die „*Seite des Herausgebers*“ untergebracht. Da diese aber jeweils eine Art Schlüssel zum Verständnis und zur Zusammenstellung des Gesamtheftes enthält, wäre zu fragen, ob diese Seite nicht doch ganz am Ende — weil am Anfang die Meditation steht — glücklicher plazierte wäre. Man erfährt jedenfalls auf diesen Seiten, daß H. 1 in Neuland vorstoßen will, H. 2 eine Afrikanummer ist, daß die *ZfM* „nicht in erster Linie für die Behandlung historischen Stoffes gedacht“ ist (H. 3), aber keine Regeln ohne Ausnahmen sind, daß H. 4 den Folgen der Christusergriffenheit nachgeht und so in der Nähe des Nairobi-themas liegt.

Die „*Rundschau*“ soll „aktuell und kritisch orientieren über die Ereignisse... und über die Entwicklungen, die für die Sache Mission wichtig sind“, über „alle Bemühungen, das Heil Jesu Christi über Grenzen hinweg — geographische, kulturelle, rassische, aber auch soziale Grenzen — zu manifestieren, wie die biblisch-theologischen Klärung von Ziel und Aufgaben der Mission heute“ (H. 1). Die Rubrik bietet ebenso wie die folgende „*Theologische Stimmen*“ ausgewählte, kommentierte Informationen. Bei den „*Stimmen*“ geht es vordringlich um Äußerungen der jungen Kirchen bzw. um theologische Bemühungen in den jungen Kirchen. So berichtet H. 1 vom christlich-buddhistischen Dialog in Ceylon, H. 2 zur christlichen Heirat in Afrika, H. 3 vom „*Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service*“ und dessen Forschungs- und Veröffentlichungsarbeit, H. 4 vom Ringen um Freiheit in Mozambique.

Am Ende folgt die Rubrik „*Neue Bücher*“, deren Auswahlkriterien verständlicherweise am schwersten zu bestimmen und folglich auch zu erkennen sind. Man stößt in diesem ersten Jahrgang auf eine ganze Reihe auch den katholischen Gesprächspartner interessierender Reaktionen, z. B. auf die Projektarbeiten des Schweizerischen Missionsrates, auf R. FRIEDLI und W. BÜHLMANN.

Zwischen dem meditativen Anfang und dem informierend-kommentierenden Schlußteil finden sich dann drei, einmal vier Artikel, nach Möglichkeit zu einem bestimmten Themenkreis abgerundet. H. 1 kann dem Aufsatz von J. M. BONINO entsprechend unter das von der Theologischen Kommission des DEMR und der EAGWM behandelte Thema „*Identität und Kommunikation*“ gestellt werden,

ein Thema, das heute in allen Kirchen der Dritten Welt, in Lateinamerika wie in Afrika, aber auch in den verschiedenen Kirchenkonferenzen immer wieder auftritt. H. 2 ist Afrika gewidmet. H. 3 ist weniger deutlich zu umschreiben. In der Besprechung des Einsiedlerideals und der Beschäftigung mit afrikanischer Symbolik treffen sich religionsgeschichtliche und -phänomenologische Überlegungen in ihrer missiologischen Relevanz. Der Hauptartikel in H. 4 von J. DOWNEY behandelt den „Christus der jüdischen Christen“ als ein pluralistisches Modell für afrikanische Theologie.

Es läßt sich schon jetzt erkennen, daß diese neue Zeitschrift ein Gesprächsforum mit den jungen Kirchen werden will. Unter die Stimmen, die zu Wort kommen, mischen sich bereits die Stimmen aus den jungen Kirchen selbst. Der Blickwinkel der Zeitschrift ist erfreulich offen. Theologisches Profil verbindet sich mit einer entschiedenen Aufmerksamkeit auf die vielfältigen Gegebenheiten in den missionarischen Situationen der Welt.

Die Redaktion der ZMR wünscht der neuen Zeitschrift eine gute Entwicklung und hofft, daß sie ihrerseits einen wichtigen Beitrag in der Bewußtseinsbildung des deutschsprachigen Raumes für die sich ändernde Welt situation, damit zugleich für die sich ändernde missionarische Tätigkeit bilden wird.

Hans Waldenfels/Düsseldorf

Arbeitstreffen von Missionswissenschaftlern — Auf Einladung des Ersten Vorsitzenden des „Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“, Prof. Dr. BERNWARD H. WILLEKE OFM (Würzburg), und in Zusammenarbeit mit der „Theologischen Kommission“ des „Deutschen Katholischen Missionsrates“ (Vorsitzender: Dr. AUGUST PETERS, Aachen) fand am 14. und 15. November 1975 in Bonn (Collegium Leoninum) ein „Arbeitstreffen der Missionswissenschaftler“ statt. An dem Treffen nahmen vierzehn Missiologen teil. Die Thematik der Arbeitstagung war vor allem bestimmt von der Frage nach der Situation und der Zukunft der katholischen Missionswissenschaft, mit besonderer Berücksichtigung der derzeitigen Situation in der Bundesrepublik Deutschland.

Dr. HANS RZEPKOWSKI SVD (St. Augustin) verdeutlichte durch sein Referat „Zur Situation der Missionswissenschaft“ die universitäre Situation der Missionswissenschaft vor allem im europäischen Raum. Mit begründetem Recht betonte RZEPKOWSKI, daß Mission „Gliederungsprinzip und Leitidee“ der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Handelns sein müsse.

Dr. HANS WALDENFELS SJ (Düsseldorf) lieferte durch seine dichten Ausführungen „Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft“ (wiedergegeben in diesem Heft, siehe S. 81ff) bedeutsame Orientierungen und kritisch-klärende Informationen zur Aufgabe der Missionswissenschaft im „theologischen Fächerkanon“.

Die Teilnehmer des Arbeitstreffens mußten die derzeitige Situation der katholischen Missionswissenschaft im universitären Bereich der Bundesrepublik Deutschland als „völlig unzureichend“ und „desolat“ bezeichnen, und dies nicht zuletzt auch auf die von Prof. Dr. JOSEPH SCHMIDLIN begründete Tradition der katholischen Missionswissenschaft an der Universität Münster („Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster darf die Ehre für sich in Anspruch nehmen, den ersten Lehrstuhl für katholische Missionswissenschaft zu haben“, so Bischof MICHAEL KELLER anläßlich des fünfzigsten Jahrestages des „Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“ und der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ [1961]).

Die Dringlichkeit einer Neuorientierung der Theologie, vor allem in Hinblick auf die Grundbotschaft und den zeitgerechten Vollzug des christlichen Heils- und Weltendienstes, eröffnet gerade der Missionswissenschaft neue Chancen. Die Herausgeber der ZMR, der „*Deutsche Katholische Missionsrat*“, das „*Missiologische Institut SVD*“ sowie viele Missionare hoffen sehr, daß diese Chance als Auftrag verstanden und durch die sachentsprechende Intensivierung missionswissenschaftlicher Forschungen wahrgenommen wird. Sch.

Promotion — Am 18. Januar 1976 promovierte der Fachbereichsrat Katholische Theologie der Universität Würzburg P. Lic. theol. SEBALD GEORG REIL OFMConv. zum Doktor der Theologie mit Schwerpunkt in Missionswissenschaft.

Die Doktorarbeit trägt den Titel: *Kilian Stumpf (1655—1720), ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking*. — Sie wurde mit dem Prädikat „*Magna cum laude*“ ausgezeichnet.

P. Siegfried Hertlein Abt in Ostafrika — P. Dr. SIEGFRIED HERTLEIN OSB, seit 1962 als Missionar in Tanzania tätig, ist am 6. Februar 1976 von seinen Mitbrüdern zum neuen Abt der Benediktinerabtei Ndanda gewählt worden. P. HERTLEIN, der in Münster und Würzburg Missionswissenschaft studierte und 1962 in Würzburg zum Doktor der Theologie promoviert wurde, ist durch zahlreiche missionswissenschaftliche Veröffentlichungen bekannt geworden. Noch im Frühjahr 1975 habilitierte er sich an der Universität Würzburg für das Fach Missionswissenschaft. Seine Habilitationsschrift „*Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der Katholischen Kirche Tanzanias*“ ist soeben im „Vier-Türme-Verlag“ in Münsterschwarzach erschienen. Neben allen guten Wünschen für eine gesegnete Tätigkeit zum Wohle der Kirche Tanzanias und der Benediktinerabtei Ndanda steht der Wunsch, der neue Abt möge auch in Zukunft der Missionswissenschaft die Treue bewahren.

Habilitation — Am 19. Februar wurde P. Dr. theol. HANS WALDENFELS SJ vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Würzburg gemäß den Bestimmungen des neuen Bayerischen Hochschulgesetzes zum Dr. theol. habil. für den Bereich Missionswissenschaft promoviert. Die Habilitationsschrift, die er vorlegte, trug den Titel: „*Absolutes Nichts. Zu K. Nishitanis Philosophie der Leere*.“ Das Kolloquium mit den Professoren begann mit einem Kurzvortrag: „*Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft*.“ (Vgl. ZMR 60 [1976], 81—90.) Die öffentliche Probevorlesung behandelte das Thema: „*Das Gebet im Buddhismus — erläutert am Beispiel Japans*.“

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Dammann, Ernst, *Das Problem einer afrikanischen Theologie*. (Oberurseler Hefte 3.) Oberursel 1975. 40 S.

Die Veröffentlichung geht auf eine Gastvorlesung in Kiel zurück. Vf. hat die Absicht, „eine klärende Einführung in die komplexen Fragen zu geben, die eine afrikanische Theologie aufwirft“ (5). Unter einer „afrikanischen Theologie“ versteht er eine Theologie, in welcher die Glaubensgrundlagen „unter einem Aspekt gesehen, bearbeitet und interpretiert (werden), der sich aus der besonderen Art erklärt, welche die Bewohner Schwarzafrikas durch ihre Anlagen, Auffassungen und z. T. auch durch ihre Geschichte charakterisiert“ (8f). Ob die Alternative eine Theologie wäre, deren „Grundlage nicht mehr die Bibel, sondern eine normenfreie afrikanische Geistigkeit oder die jeweilige politische oder soziologische Situation ist“ (9), wäre allerdings zu prüfen. Denn wer auch Bibel und christliche Theologie in ihren geschichtlichen Bedingtheiten sieht und dann deren Vermittlung in andere geschichtliche Bedingtheiten zur Frage erhebt, müßte die Problematik in vertiefter Weise angehen. Summarisch verweist Vf. dann auf einige Grundzüge des (Schwarz-) „Afrikanischen“: Spracheigentümlichkeiten, Ganzheitsdenken, magische Bezüge, Gemeinschaftsbewußtsein. Eine „afrikanische Theologie“, die Vf. nicht mit der „Black Theology“ verwechselt sehen möchte, hätte die Erfahrungen und Forschungsergebnisse des Afrikanischen zu berücksichtigen. Unter denen, die sich früh mit solchen Fragen beschäftigt haben, nennt Vf. auf evangelischer Seite BRUNO GUTMANN (1876—1966) und SIEGFRIED KNAK (1875—1955). Es fällt aber auf, daß diese Vertreter von Missionsgesellschaften nicht nur in der späteren missionswissenschaftlichen Diskussion Widerspruch fanden, sondern offensichtlich auch in Afrika selbst nicht verhindern konnten, daß unter den Afrikanern eigenständige Ansätze das Übergewicht erhielten. Vf. stellt in Kürze als Beispiele genuin afrikanischer Theologien die beiden unabhängigen Kirchen der *Kimbangisten* und des Propheten WOWENU vor sowie den Denkansatz des Anglikaners JOHN S. MBITI. In einem Schlußkapitel nennt er als Spezifika einer afrikanischen Theologie den stark pneumatologischen Zug, der sich äußert in der Bedeutung von Prophetie, Träumen und Heilungen, und die Beachtung des einheimischen Brauchtums. Wenn er abschließend nach Beurteilungskriterien fragt, so kehrt er indirekt zum Ausgangspunkt des Verständnisses von afrikanischer Theologie zurück. Die Frage ist aber hier: Wie läßt sich die Schrift zur Norm machen, ohne daß die abendländische Theologie zugleich zur „beherrschenden“ Theologie wird, bzw. wie lassen sich Afrikaner und Europäer in gleicher Weise so vor dem Worte Gottes versammeln, daß sie beide unter dem Worte Gottes verbleiben? Daß eine afrikanische Theologie Sache der Afrikaner selbst ist und letztlich nicht importiert werden kann, weder von wohlwollenden Europäern noch von emigrierten Schwarzen, hätte als Konklusion deutlicher zum Ausdruck gebracht werden können.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Dworecki, Tadeusz, SVD (Hrg.): *Z kraju kamiennej siekiery*. Misjonarze-Werbiści o Nowej Gwinei 1910—1973 r. (= *Studia i materiały Księży Werbistów/Pieniężno*, Nr. 9). Akademia Teologii Katolickiej/Warszawa 1975; 557 str.

Das vorliegende Buch mit dem Titel *Aus dem Lande der Steinaxt* veröffentlicht Schriften, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen polnischer Missionare in Neuguinea aus den Jahren 1910—1973 (in der Reihenfolge der Ausreisedaten). Ein Teil der Briefe ist bereits in der Sammlung *Z listów polskich misjonarzy* (1971) erschienen (s. ZMR 56, 1972, 140). — Der Hrg. leitet das Buch mit einer instruktiven Darstellung Neuguineas ein (5—11) und unterrichtet über die Anlage der Sammlung. Die Materialien sind von sehr unterschiedlichem Wert. Wissenschaftlich bedeutsam ist die ethnologische Studie von A. KASPRUŚ (17—86), die aus dem Englischen übersetzt wurde: *The Tribes of the Middle Ramu and the Upper Keram Rivers* (Studia Instituti Anthropos/St. Augustin 1973). Doch geben auch die übrigen Aufzeichnungen viel her, wie das ausführliche Sachverzeichnis (538—552) verrät. 66 Fotos und einige Kartenskizzen sind dem Buch als Illustrationen beigegeben. — Die Fotos von Erzbischof NOSER und Bischof ARKFELD sind verstaubt worden.

Münster

Josef Glazik MSC

Grohs, Gerhard / Neyer, Harry (Hrg.): *Die Kirche und die portugiesische Präsenz in Afrika* (= *Entwicklung und Frieden — Dokumente, Berichte, Meinungen*, 2.). Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag/München 1975; 176 S.

Das zwischen dem Hl. Stuhl und Portugal im Jahre 1940 geschlossene Konkordat sicherte der Kirche, die seit 1910 wichtiger Rechte beraubt war, wieder die Freiheit. Der Umschwung war nicht zuletzt eine Folge der negativen Auswirkungen der kirchenfeindlichen Gesetze in den Kolonien. Das Konkordat war „das grundlegende Statut für religiöse Freiheit und religiösen Frieden in Portugal“. Der negative Erfolg war aber, daß es offiziell die Kirche an einen Staat band, der sich wenig zu sorgen schien um wichtige evangelische Werte: Gleichheit der Rechte eines jeden Menschen, Recht auf Freiheit und Brüderlichkeit in voller Gerechtigkeit. Kirche und Staat blieben offiziell getrennt, gingen aber weithin Hand in Hand. Je mehr sich aber unter dem Einfluß von Vaticanum II ein neuer Begriff von der Kirche bildete, und je mehr die Eingeborenen von den Wogen des allgemeinen afrikanischen Nationalismus erfaßt wurden und nach Selbständigkeit verlangten, um so mehr geriet die Kirche in ein Zwielficht, das ihre Verkündigung weithin unglaubwürdig zu machen drohte und das schließlich zum Abzug bzw. der Ausweisung der Weißen Väter und anderer Missionare führte. — Diese verschiedenen Entwicklungen werden im vorliegenden Buch im einzelnen dargestellt: Grundlegende Information über die portugiesische Überseepolitik, Staat und Kirche in Portugal und seinen afrikanischen Besitzungen, Situation der Kirche nach dem Umsturz vom April 1974; ein Anhang von Dokumenten beschließt den Band. Das Buch ist sehr kritisch, bringt aber fundierte Stellungnahmen verschiedenster Kenner der Verhältnisse. Jeder, der sich über Mission und Kirche in Portugal und seinen (früheren) Kolonien informieren will, wird es mit Nutzen lesen und so manches besser verstehen, wenn auch nicht entschuldigen können. Ein sehr zeitgemäßes Buch, für das den Herausgebern zu danken ist.

Walpersdorf-Herzogenburg NÖ

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Grohs, Gerhard / Tibi, Bassam (Hrg.): *Zur Soziologie der Dekolonisation in Afrika*. Mit Beiträgen von GERHARD GROHS, UTE LUIG, RAINER TETZLAFF, BASSAM TIBI, IVAN VARGA, KARL WOHLMUTH (= Texte zur politischen Theorie und Praxis). Fischer Taschenbuch Verlag/Frankfurt am Main 1973; 300 S., Preis: DM 5,80

Die Autoren dieses Buches setzen voraus, daß mit Erlangung der Souveränität der Dekolonisationsprozeß eines Landes nicht abgeschlossen ist, sondern erst dann, wenn sich die Länder der Dritten Welt auch sozial emanzipiert haben (7). Beispielhaft wollen sie zeigen, welche Möglichkeiten gesellschaftsverändernde Tendenzen in einigen Ländern Afrikas haben und welche Hindernisse ihnen entgegenstehen. Die Beiträge orientieren sich — und zwar gar nicht immer so kritisch, wie es die Einleitung hoffen ließ (8) — an dem Buch von FRANTZ FANON, *Die Verdammten dieser Erde*. Die Analysen der Entwicklung in Algerien, Tunis, Tanzania, Sambia, Uganda, Ghana und Kongo sparen nicht mit Kritik. In Algerien beendete ein Militärregime die Hoffnung der echten Revolutionäre. In Tunis herrscht weiterhin mehr oder weniger das Großbürgertum. Sambia wird als Modell einer gescheiterten Dekolonisation hingestellt. Ugandas Weg führte in neokoloniale Abhängigkeit. Hier ist die Zeit Amins noch nicht berücksichtigt.

Der Leser fragt sich natürlich, welche Strukturveränderungen den Autoren erstrebenswert erscheinen. Wie steht es mit dem Einfluß der Religion auf die Befreiung der Menschen? Der Einfluß des Islam wird in der Analyse der Entwicklung Algeriens behandelt. Dort, so heißt es (79), sei der Islam heute zur Ideologie ausschließlich rechtsgerichteter Kreise geworden. Die Chancen für eine linke, fortschrittliche Islam-Interpretation seien sehr gering. Einen Hinweis auf das christliche Menschenbild sucht man vergebens. In Bezug auf Sambia schreibt WOHLMUTH, dessen Soziologendeutsch, mit englischen Wörtern durchsetzt, besonders mühsam zu lesen ist, (188): „FANON schreibt, daß die nationale Bourgeoisie nicht in der Lage ist, einen minimalen Katechismus herrschen zu lassen. Dies gilt — trotz der proklamierten Philosophie des ‚Humanismus‘ — auch für Sambia.“

Mit diesem Buch sollte ein breiteres Publikum erreicht werden; zugleich sollten jene Leser angesprochen werden, die die Emanzipationsbewegungen der afrikanischen Völker ohnehin mit Sympathie verfolgen (8). Letzteres dürfte erreicht worden sein. Aber das „breitere Publikum“ müßte anders angesprochen werden. Es hat Mühe mit der Fachsprache der Soziologen. Sein Afrikabild ist recht klischeehaft. Emanzipationsbewegungen begegnet es nicht ohne weiteres mit Sympathie. Es wird mit diesen Analysen wenig anzufangen wissen. — Die Beiträge sollten sogar als Vorarbeiten für eine neue Afrika-Politik verstanden werden (8). Einige Regierungen der kritisch beleuchteten Staaten dürften sich für eine solche neue deutsche Afrika-Politik bedanken, heißt es doch z.B. von Alger: „Wir haben zu zeigen versucht, daß in der algerischen Gesellschaft demokratische Strukturen gegenwärtig nicht existieren. Unter dem Militärregime werden demokratische Freiheiten unterdrückt; insbesondere wird die Linke ... mundtot gemacht“ (77). Oder von Sambia: „Die Überwindung der bestehenden Produktionsverhältnisse in Sambia dürfte ohne die Anwendung von Gewalt gegen die herrschende Bourgeoisie kaum denkbar sein. Der formierte Staatsapparat in Sambia ist auf diese politischen Kämpfe vorbereitet“ (189f). Außenpolitik kann sich in innere Entwicklungen eines anderen Landes nicht einschalten. Trotzdem kann sie Analysen, wie sie in diesem Buch vorgelegt werden, nicht ignorieren.

Bonn

W. Hoffmann SJ

Ranger, T. O. / Weller, John (Hrg.): *Themes in the Christian History of Central Africa*. Heinemann/London 1975; 285 S.

Dieses Buch ist ein außerordentlich interessanter und wertvoller Sammelband, der einige Aspekte der Geschichte und der Geschichtsschreibung der christlichen Kirchen in Zentralafrika, d. h. dem Gebiet der heutigen Staaten Sambia, Malawi und Rhodesien beschreibt. Der erste Teil, „Christentum und zentralafrikanische Religionen“ (1–28), besteht aus den folgenden Beiträgen: Die Interaktion von M'Bona Kult und Christentum, 1859–1963 (von MATTHEW SCHOFFELEERS); Chewa Initiationsriten und die Nyau Gesellschaften: der Gebrauch religiöser Institutionen in der Lokalpolitik in Mua (von IAN LINDEN); Die Mwana Lesa Bewegung von 1925 (von TERENCE RANGER) und Heidnische Praktiken in den städtischen und ländlichen Teilen des Marandella Gebietes und ihre Auswirkungen auf das Christentum (von SALATHIEL K. MADZIYIRE). Dieser Teil behandelt in einem historisch-deskriptiven Ansatz einige Aspekte der Begegnung zwischen Christentum und afrikanischen Religionen. Der Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß die Gesellschaften dieses geographischen Raumes im Augenblick des Eintreffens der Weißen sehr verschiedener Struktur waren, daß religiöse Vorstellungen und Ordnungsbilder einen erheblichen Einfluß hatten und daß diese Gesellschaften als ganze in einem dynamischen Wandlungsprozeß standen. Untersucht wird nun, welche Auswirkungen die eindringenden christlichen Religionskonzepte auf diese Gesellschaften hatten, welche christliche Vorstellungen in dem gesellschaftlichen Wandlungsprozeß Aufnahme fanden und in welcher Form sie dort nachwirkten. Es wird wohl zu Recht an die Adresse der Kirchen- und Missionsgeschichtsschreibung vermerkt, daß ihr Schwerpunkt zu sehr auf der Beschreibung der missionarischen Predigt und der mehr politisch-gesellschaftlich ablehnenden Antwort auf diese Predigt gelegen habe. Man müsse jetzt versuchen, die afrikanischen Religionen selbst, ihre Glaubensinhalte und ihre Riten in ihrer Entwicklung und Beeinflussung durch die christliche Religion, und umgekehrt: die christliche Religion in ihrer Befruchtung durch die afrikanischen Religionen zu erforschen.

Der zweite Teil, „Christentum und koloniale Gesellschaft“ (83–211), umfaßt folgende Beiträge: der Einfluß der *Livingstonia-Mission* auf die Bildung von Wohltätigkeitsvereinigungen in Sambia, 1912–1931 (von DAVID J. COOK); Der Beitrag des Missionskomplexes Epworth zur afrikanischen Entwicklung (von ROGER PEADEN); „In Hoffnung unbesiegt und unbesiegbar...“: Arthur Shearly Cripps, 1869–1952 (von MURRAY STEELE); John Lester Membe (von ADRIAN HASTINGS); Der Einfluß von Bischof Alston May auf die Politik Nord-Rhodesiens, 1914–1940 (von JOHN WELLER). Unter diesen Themen werden folgende Fragenkomplexe behandelt: die Haltung verschiedener Kirchen, bzw. verschiedener kirchlicher Persönlichkeiten gegenüber dem Kolonialsystem und dem modernen westlichen Leben; Wachstum und Ausbreitung verschiedener christlicher Bewegungen vor dem Hintergrund und teilweise mit Hilfe der traditionellen afrikanischen Gesellschaften und schließlich der außergewöhnliche Einfluß einiger Missionszentren: Livingstonia und Epworth.

Der dritte und letzte Teil, „Christentum und die gegenwärtige Gesellschaft“ (213–268) enthält die Beiträge: Ein Aspekt der religiösen Entwicklung in Rhodesien (von Schwester MARY AQUINA WEINRICH O.P.); Inter-kirchliche Zusammenarbeit in Rhodesiens Städten, 1962–1972 (von NORMAN E. THOMAS); Durch Gebet zum Handeln: die Rukwadzano Frauen in Rhodesien (von FARAI DAVID

MUZOREWA). Diese Beiträge befassen sich ausschließlich mit der Situation in Rhodesien und bringen von verschiedenen Seiten die Ablehnung der Kirchen gegenüber dem rhodesischen Establishment und den Ungerechtigkeiten des politischen Systems dieses Landes zum Ausdruck.

Nach der Lektüre dieses Buches drängen sich vor allem zwei Anregungen auf: die Kirchen- und Missionsgeschichtsforschung sollte mit großer Dringlichkeit weitere vergleichbare Studien fördern, mit dem Ziel einer systematischen Erfassung der traditionellen afrikanischen Religionen, die offensichtlich in ihrer eigentlichen religiösen Bedeutung von den europäischen Missionaren weitgehend verkannt worden sind. Diese Erforschung soll nicht musealen Zwecken dienen, sondern dem Versuch, die afrikanischen Gesellschaften in ihrer geistigen Eigenart besser zu verstehen und ihr spezifisches Aufnahme- und Umsetzungspotential für die Grundaussagen der christlichen Botschaft zu erfassen. Um das Intendierte zu verdeutlichen, sei an die Studien erinnert, die die Germanisierung des Christentums im Frühmittelalter zum Inhalt hatten. Darüber hinausgehend sollten die hier angesprochenen Forschungen einen systematischen Beitrag leisten zur Grundlegung einer noch zu leistenden „Afrikanisierung des Christentums“ und dadurch zur generellen Rezeption afrikanischer religiöser Denkweisen und Riten in der christlichen Theologie und Liturgie.

Die zweite Anregung bringt den Wunsch zum Ausdruck, daß das heutige Interaktionsverhältnis zwischen dem Christentum und den afrikanischen Gesellschaften in den unabhängigen schwarzen Staaten einer umfassenden Untersuchung unterzogen werde.

Im ersten Bereich hat das vorliegende Buch wertvolle und lesenswerte Arbeit geleistet, die durch ihren ökumenischen Ausgangspunkt eine besonders weite Optik vermittelt.

Berlin

Leonhard Harding

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Antes, Peter/Uhde, Bernhard: *Aufbruch zur Ruhe. Texte und Gedanken über Meditation in Hinduismus, Buddhismus, Islam.* (= Topos-Taschenbücher 27) M. Grünewald/Mainz 1974. 155 S.

In den einleitenden Bemerkungen begründen die beiden Autoren, deren je eigener Anteil an der Abfassung des Buches nicht erkennbar ist, ihr Verständnis von der Meditation als einem methodischen „Aufbruch zur Ruhe“. Methoden zu diesem Ziel gibt es wie im Christentum auch in den Hochreligionen. Die Autoren möchten mit ihren Überlegungen einen Beitrag zur Sorgfalt im Umgang mit der Meditation in den im Untertitel genannten Religionen leisten. Sie lenken daher die Aufmerksamkeit nicht auf die Vollzugsmethoden, sondern auf die aus der Meditation erwachsenen Texte. Sie tun dies im Bewußtsein, daß die Auskunft über meditative Erfahrung, insofern diese immer Erfahrung des einzelnen ist, immer begrenzt ist. An dieser Stelle hätte ich aufgrund der persönlichen Kenntnis des mahayanistischen Meditationsgeschehens, die ich im Laufe der Zeit erwerben konnte, Bedenken, ob die sprachliche Artikulierung dieses Bereiches so gelungen ist, daß sich ein Außenstehender mit Hilfe der zusammengestellten

Texte und der daran angeschlossenen Reflexion wirklich ein Urteil bilden kann. Diese Beobachtung widerspricht aber nicht der Tatsache, daß in der Tat bei allen Bemühungen um eine „meditative Ökumene“ doch der religiöse Mutterboden der verschiedenen Meditationsanleitungen und -deutungen nicht unberücksichtigt bleiben darf. Gerade in einer Zeit, in der Meditation nicht Flucht vor der von der aufklärerischen Vernunft beherrschten Weltwirklichkeit sein will, muß sich der Meditierende in seiner Sprachlosigkeit dennoch befragen lassen und das Sprachlose sprachlich vermittelt als sinnvoll erweisen.

Düsseldorf

Hans Waldensels

Fried, Paul G.: *Die Welt des Rolf Italiaander*. Hans Christians/Hamburg 1973; 244 S.

PAUL G. FRIED, Historiker in den USA, hat anläßlich des 60. Geburtstages von Prof. ROLF ITALIAANDER den Band *Die Welt des Rolf Italiaander* herausgegeben. Der Sammelband setzt sich aus drei Hauptteilen zusammen. Den ersten überschrieb FRIED mit „Aus seinem jüngsten Wirken“. Er enthält vor allem Arbeiten über ITALIAANDER und sein Werk. Unter den 27 Autoren sind Persönlichkeiten wie der Essayist P. JOKOSTRA, ARNOLD J. TOYNBEE, der ehemalige israelische Botschafter in der Bundesrepublik ASHER BEN-NATHAN und CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER (um nur einige zu nennen). Meist sind es Arbeiten, die schon einmal gedruckt waren (etwa als Vorworte zu diversen Büchern ITALIAANDERS). — Der zweite Hauptteil trägt den Titel „Aus der Werkstatt von Rolf Italiaander“. Er enthält sechs Arbeiten ITALIAANDERS (drei davon sind Gedichte). Von großem Interesse ist hier vor allem der „Versuch eines distanzierten Gesprächs mit mir selber“. ITALIAANDER geht in diesem Gespräch u. a. auf kritische Fragen — seine Person und Arbeit betreffend — ein. (Vielleicht — so ist zu fragen — hätte FRIED in diesen Band auch weitere andere kritische Stimmen aufnehmen sollen. Aber hier ist wohl zu bedenken, daß es sich um eine Festschrift handelt.) — Die Arbeiten des dritten Hauptteiles entnahm der Herausgeber dem Band „Unterwegs mit Rolf Italiaander“. Diese Monographie hatte die Freie Akademie der Künste in Hamburg zum 50. Geburtstag ITALIAANDERS veröffentlicht. FRIED übernahm aus diesem Band dreizehn Arbeiten, „von denen anzunehmen ist, daß sie besonders interessieren, weil auch sie Einblicke in die Welt von Rolf Italiaander gewähren“ (so P. G. FRIED, 243).

Dem Sammelband sind Abbildungen von Grafiken von Afrikanern und Neuguineanern beigegeben, die unter ITALIAANDERS kreativer Einflußnahme entstanden sind. Im zweiten Hauptteil sind einige Photographien mit ITALIAANDER beigelegt (meist I. mit bedeutenden Persönlichkeiten). Den Abschluß des Buches bildet eine Zeittafel ITALIAANDERS (1913—1971/1972). — Das Buch vermittelt ein gutes Bild von der Weltläufigkeit ITALIAANDERS Denken. Es wird evident, wie vielgestaltig sein Arbeiten und Werk ist. So wird er u. a. gezeigt als „Botschafter der Liebe und Praktiker der Vernunft“, Kunstsammler, Museumsgründer, als „militanter Humanist“, Schriftsteller, „sozialer Vorkämpfer“, als „Europäer“, „Weltbürger“. Dem Leser wird deutlich, daß zutrifft, was ITALIAANDER einmal von sich selber sagte: „... ich liebe diese Welt, und zwar nicht nur partiell, sondern total. Darum eben kümmere ich mich total um diese Welt, auch wenn ich mich dabei vielleicht manchmal übernehme“ (i. d. Buch, 6).

Würzburg

Rudolf Laumann

Greschat, Hans-Jürgen: *Westafrikanische Propheten*. Morphologie einer religiösen Spezialisierung (Reihe: Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, hrsg. von H.-J. Greschat/W. Haenisch/H. Jung-raithmayr; Serie A, Band 4) Selbstverlag/Marburg (Vertrieb durch Dietrich Reimer Verlag/Berlin 45) 1974; 113 S.

Die Aussagen dieses Buches, das als Habilitationsschrift in Marburg angenommen wurde, beruhen auf umfangreichen Feldforschungen. Sie beziehen sich auf fünfzehn Propheten Westafrikas, deren „Berufungen“ (nämlich: „Muster der Berufungen“ und „Ziele der Berufungen“) und „Berufe“ der Vf. detailliert darstellt und typologisch systematisiert. Ein Kapitel zur „Allgemeingültigkeit der typischen Spezialisierungen westafrikanischer Propheten“, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Kurzbiographien der fünfzehn Berufenen beschließen die Studie.

Die methodische Stringenz im Aufbau und die sprachliche Klarheit der Darstellung gewährleisten, daß keine Frage offenbleibt. Positiv ist weiter die Kürze der Arbeit hervorzuheben; denn nicht nur umfangreiche Bücher können zu unentbehrlichen Standardwerken werden. Das vorliegende Buch liefert dafür den Beweis.

Hannover

Peter Antes

Lanczkowski, Günter (Hg.): *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (= Wege der Forschung, Bd. CCLXIII) Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1974; 409 S.

Wie viele andere Wissenschaften so ist auch die Religionswissenschaft (RW) in das *Fegefeuer der Methode* geraten. Nur einem fachlichen *outsider* stellt sich die Religionsforschung heute noch als einheitliche, monolithische Größe dar. Je genauer man hinsieht, desto zerspaltener und kontroverser wird das Bild. Ein Forschungsüberblick, wie er von der Reihe „Wege der Forschung“ erwartet werden darf, hätte demnach die Aufgabe, wegweisende (ältere sowie zeitgenössische) Ansätze zusammenzustellen. Dieses schwierige Vorhaben ist m. E. von GÜNTER LANCKOWSKI nur teilweise angemessen bewältigt worden.

Der Gesamtaufriß des Werkes vermittelt zunächst den Eindruck, als habe der Hg. die für den Zeitraum von 1898 bis 1972 repräsentativsten Beiträge gesammelt. Dieser Eindruck trägt jedoch, wenn man allein die methodologische Diskussion der letzten Jahre betrachtet, die von besonderer Wichtigkeit ist und von der LANCKOWSKI überhaupt keine Notiz nimmt. Der jüngste von ihm aufgenommene Beitrag „Über religionsethnologische Methoden“ (1972) von ÅKE HULTKRANTZ hat das Verhältnis von RW und Religionsgeschichte einerseits sowie von RW und Ethnologie andererseits zum Thema — nimmt also zur augenblicklichen religionssystematischen Kontroverse keine Stellung. Der zeitlich vorausgehende Aufsatz mit dem anspruchsvollen Titel „Theologie oder RW?“ (1970) von CARL MARTIN EDSMAN befaßt sich nicht etwa grundsätzlich mit der im Titel angedeuteten wissenschaftstheoretischen Problematik, sondern widmet sich der Frage nach einer Umwandlung theologischer in religionswissenschaftliche (rw) Fakultäten, wobei sich EDSMAN im wesentlichen auf die schwedischen Verhältnisse konzentriert. Außerdem beschreibt er noch die rw Situation an anderen europäischen Hochschulen. Dieser Beitrag erschien nicht nur in der *Theologische(n) Rundschau*, sondern darüber hinaus noch in der englischen Zeitschrift *Religion*. Wer weiß,

in wie vielen Sprachen dieser fleißige disziplingeschichtliche Überblick noch erscheinen wird? Zur methodologischen Diskussion allerdings trägt er kaum etwas bei! Man fragt sich weiterhin ernsthaft, warum der Aufsatz „Methodenprobleme der modernen Religionsgeschichte“ (1958) des klassischen Philologen KURT LATTE aufgenommen wurde, der doch keinen nennenswerten Einfluß auf die methodologische Debatte ausgeübt hat. Der Philologe LANCZKOWSKI begründet dies mit der angeblichen Notwendigkeit, „auf die unabdingbare Erfordernis philologischer Fundierung“ (VIII) der religionshistorischen Arbeit hinzuweisen. Niemand hat in der Geschichte der RW jedoch Bedeutung und Wert der Philologie jemals ernsthaft in Frage gestellt! Es ist ratsam, sich die betreffenden Worte HEILERS zu Anfang seiner *Erscheinungsformen* (1961, 14 f.) vor Augen zu führen. Über Möglichkeiten und Grenzen philologischer Religionsforschung hat sich außerdem wiederholt GUSTAV MENSCHING geäußert, vor allem in seiner *Geschichte der RW* (1948).

Nicht immer ist es müßig, über die Auswahl von Beiträgen zu einer Textsammlung zu streiten — vor allem dann nicht, wenn aus unerfindlichem Grund zentrale Aufsätze fehlen. Schwer zu begreifen ist, warum die Äußerungen KURT RUDOLPHS keinen Eingang in LANCZKOWSKIS Forschungsübersicht gefunden haben — wie immer man auch zu den Bestrebungen des Leipziger *Anti-Irrationalisten* stehen mag. Zwar geht RUDOLPH nicht wesentlich über seinen Lehrer BAETKE hinaus, doch genießen gerade die Äußerungen des Schülers einen hohen Stellenwert in der gegenwärtigen außerdeutschen Diskussion. Wenn es darauf ankam, die innerreligionswissenschaftlichen Disziplinkontroversen sowie das Verhältnis von RW zur Theologie bzw. zu anderen Nachbardisziplinen zu erörtern, dann hätte auch das allergische Verhältnis zwischen RW und Religionsphilosophie berührt werden müssen. Hierzu hat sich in letzter Zeit vor allem HEINZ ROBERT SCHLETTE profiliert und pointiert geäußert.

Die Hauptkritik an dem vorliegenden Band gründet jedoch besonders in der Tatsache, daß zeitgenössische Strömungen bewußt ignoriert wurden (der Aufsatz von HULTKRANTZ gibt nur einen facettenhaften Einblick!). In den vergangenen Jahren sind hauptsächlich niederländische, skandinavische und amerikanische Religionswissenschaftler hervorgetreten, die das Gesicht der modernen Religionsforschung verändert haben. Doch davon erfährt der Leser des vorliegenden Bandes nichts. Man mag einwenden, daß eine letzte Bewertung solcher Beiträge vom Urteil der Geschichte abhängt. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß ein Band aus der anspruchsvollen Reihe „Wege der Forschung“ bestrebt sein mußte, gleichsam seismographisch bestimmte moderne Trends zu orten.

Von den Vertretern der *klassischen* Religionsphänomenologie und -typologie fehlen Beiträge von HEILER, MENSCHING und GOLDAMMER. Ohne diese Forscher ist zumindest die deutsche Szene der letzten Jahrzehnte nicht denkbar.

Außer den genannten Beiträgen sind folgende Aufsätze enthalten: E. HARDY, Was ist RW? (1898); J. WACH, Zur Methodologie der allgemeinen RW (1923); P. J. STEFFES, Geschichte, Stand und Aufgaben der allgemeinen RW (1928); G. VAN DER LEEUW, Rudolf Otto und die Religionsgeschichte (1938); G. WIDENGREN, Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden RW (1945); J. WACH, Über das Lehren der Religionsgeschichte (1950); H. FRICK, Die aktuelle Aufgabe der Religionsphänomenologie (1950); W. BAETKE, Aufgabe und Struktur der RW (1952); R. PETTAZZONI, Bemerkungen zur „RW“ (1954); R. J. ZWIWERBLOWSKY, Die Rolle der RW bei der Förderung gegenseitigen Verständnisses

(1959); C. J. BLEEKER, Die Zukunftsaufgaben der Religionsgeschichte (1960); U. BIANCHI, Nach Marburg (1961); C. J. BLEEKER, Die phänomenologische Methode (1963); E. BENZ, Die Bedeutung der RW für die Koexistenz der Weltreligionen heute (1966); G. WIDENGREN, Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion (1968); H. CLAVIER, Wiederaufbruch eines Methodenproblems in der Religionsgeschichte (1968); M. SIMON, Religionsgeschichte, Geschichte des Christentums, Kirchengeschichte: Methodologische Überlegungen (1969).

Der Band wird abgerundet durch ein Literaturverzeichnis, sowie durch ein Namen- und Sachregister. Außerdem sind biographische Anmerkungen über die Verfasser der Beiträge vorhanden. — Der Sammelband läßt viele Wünsche offen und gibt nur einen partiellen Eindruck vom „Selbstverständnis und Wesen der RW“.

Weiden/Köln

Udo Tworuschka

Schmidt, Christian D.: *Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit?* Ideologie und Eschatologie der Siebenten-Tags-Adventisten. Mit einer Einführung von Walter J. Hollenweger. Otto Lembeck/Frankfurt/M. 1972; 99 S., DM 9.50

Die Siebenten-Tags-Adventisten sind missionarisch und diakonisch sehr aktiv. Diese klare, knappe Einführung in den Adventismus kann einem jeden Missionar empfohlen werden. Die Bedeutung der Schrift liegt vor allem aber in der Aufzeichnung und Analysierung der „Bekehrungsansätze“, die in letzter Zeit innerhalb der Adventgemeinschaft sichtbar geworden sind (z. B. die *Brinsmead-Bewegung*). Unbestreitbar war nämlich der Adventismus in eine gewisse kleinbürgerliche Verfestigung geraten, mit typischen Zügen der amerikanischen *suburban middle class*. HOLLENWEGER erhofft sich von diesem neuen „Adventswind“ eine Wandlung vom „Adventismus“ in eine „Adventbewegung“. Er weist darauf hin, daß in diesem Phänomen sich alle Kirchen spiegeln können und sollen.

Heerlen, NL

Harry Haas

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. HANS WALDENFELS, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31 · Dr. WILFRIED WEBER, Nelkenstraße 7, 7067 Urbach · Prof. Dr. JAKOB BAUMGARTNER, Chemin de l'Abbé Freeley 18, CH-1700 Fribourg · LUKE MBEFO, Holy Ghost Fathers, 1615 Manchester Lane, N.W., Washington, D.C. 20 011 · Prof. D. Dr. ERNST DAMMANN, Peinerweg 57, 2080 Pinneberg

DIE NEUERE DISKUSSION UM DIE „ANONYMEN CHRISTEN“ ALS BEITRAG ZUR RELIGIONSTHEOLOGIE

von Hans Waldenfels

Zu den am stärksten umstrittenen Wortbildungen der RAHNERschen Theologie gehört die Rede von den „anonymen Christen“ bzw. dem „anonymen Christentum“. Dabei kamen die Einsprüche gegen die Wortbildung aus ganz unterschiedlichen Richtungen. Missionare und Theologen aus den klassischen Missionsgebieten wandten ein, daß die Rede von „anonymen Christen“ die Einsatzfreudigkeit der missionarischen Verkündiger lähmen müsse, wenn sich neben der „engen Pforte“ (vgl. *Lk 13, 24*) ein breiter, bequemer Weg zum Heil eröffne¹. Sie vermißten vor allem auch die biblische Fundierung einer solchen Lehre. Doch auch aus Kreisen der europäischen Theologen erhob sich Widerspruch.

So verbindet W. KASPER die RAHNERsche Theorie von den anonymen Christen mit dessen christologischer Grundformel, nach der die Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie anzusehen ist. KASPER stellt von da aus fest²:

„Mit seiner Theorie von den anonymen Christen kann Rahner ... die Universalität des Christusblaubens und des von Jesus Christus geschenkten Heils auf neue Weise theologisch verständlich machen, ohne dabei das geschichtliche Christentum entmythologisierend aus den Angeln zu heben. Dennoch brechen gerade an dieser für Rahners Theologie charakteristischen Stelle die kritischen Fragen am deutlichsten auf. Denn es ist die Frage, ob mit einer solchen anthropologisch gewendeten Theologie und Christologie das geschichtliche Christentum nicht einseitig metaphysiziert und das Ärgernis seiner Partikularität durch eine philosophische Spekulation beseitigt wird.“

J. RATZINGER gibt seinerseits zu bedenken, daß heute die Frage nicht mehr primär das Heil des anderen sei, „dessen prinzipielle Möglichkeit ungefragt sicher ist“, sondern vielmehr, „wie angesichts dieser nicht abzuweisenden Gewißheit der unbedingte Anspruch der Kirche und ihres Glaubens noch zu begreifen ist“³. Hier aber meint er, bei RAHNER selbst sei wohl zu Beginn der durch ihn ausgelösten Debatte durchaus ein umfassendes Problembewußtsein gegeben, das später freilich verflacht zu sein scheine; die Problematik des Begriffs „anonymer Christ“ beruhe vor allem

¹ Vgl. L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen: ThGl* 55 (1965) 124—131; H. VAN STRAELEN, *Our Attitude towards Other Religions* (Tokyo 1965) 77—114; H. KRUSE, *Die „Anonymen Christen“ exegetisch gesehen: MThZ* 18 (1967) 2—29.

² W. KASPER, *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 58 f.

³ Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969) 340. Weitere kritische Anmerkungen finden sich bei H. SCHLIER, *Der Christ und die Welt: GuL* 38 (1965) 416—428; H. URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966); H. DE LUBAC, *Geheimnis, aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967) 149—154.

darauf, daß er in seiner abkürzenden Form die Frage in der falschen Richtung fixiere.

Als „je länger desto mehr grundsätzlich wie praktisch unbrauchbar“ hat schließlich H. KÜNG den Begriff des „anonymen Christen“ bezeichnet⁴, nachdem H. R. SCHLETTE in einem Aufsatz „*Rahner, Küng und die anonymen Christen*“ KÜNGS Ablehnung des Begriffs in seinem Buch „*Christ sein*“ in die Nähe des alten Nominalismusstreits gerückt hatte⁵. KÜNG, der sich in dem genannten Buch u. a. zum Anwalt der gegen ihren Willen „Vereinnahmten“ macht⁶, knüpfte seinerseits an Beobachtungen an, die der Hamburger Ökumeniker und Missionswissenschaftler H. J. MARGULL anlässlich des interreligiösen Dialogs von Ajaltoun/Beirut im Jahre 1970 machte. MARGULL stellte damals fest⁷,

„daß kaum einer der Dialogpartner, am wenigstens manchmal die beiden buddhistischen Mönche, in eine Interpretation bestimmter Lehren, die als Relativierung ihrer Tradition befürchtet werden konnte, einwilligen wollten, selbst dort nicht, wo die Tradition es geradezu nahelegte. Diese praktische Absolutheit der ‚anderen Seite‘ wirft ein wenig Licht auf die flache Möglichkeit, die christliche Konzeption etwa vom ‚unbekannten Christus im Hinduismus‘ (R. Panikkar) oder

⁴ Vgl. H. KÜNG, *Anonyme Christen — wozu?: Orientierung* 39 (1975), Nr. 19, 214 ff.; Zitat: 316.

⁵ Vgl. ebd. Nr. 15/6, 174 ff.

⁶ Vgl. H. KÜNG, *Christ sein* (München-Zürich 1974) 89 f. In diesem Zusammenhang verschärft KÜNG einmal die Problemstellung dadurch, daß er meint, statt „anonymer Christen“ müsse es eigentlich „anonyme römische Katholiken“ heißen. Sodann schreibt er:

„Ist das Problem gelöst? Marschieren die Massen der nichtchristlichen Religionen nicht nur im Kopf des Theologen in die heilige römische Kirche ein? In Wirklichkeit jedenfalls bleiben sie, die Juden, Moslems, Hindus, Buddhisten und alle die anderen, die selber sehr wohl wissen, was sie, völlig ‚unanonym‘, sind, draußen. Sie wollen auch gar nicht drinnen sein. Und kein methodischer Trick wird sie je zwingen können, gegen ihren Willen und gegen ihr ‚Votum‘ Aktiv- oder Passivmitglied dieser Kirche zu werden, die ja noch immer eine freie Glaubensgemeinschaft sein möchte. Der Wille derer, die draußen sind, ist nicht nach eigenen Interessen zu ‚interpretieren‘, sondern schlicht zu respektieren. Und rund um die Welt wird man keinen ernsthaften Juden, Moslem oder Atheisten finden, der die Behauptung, er sein ein ‚anonymer Christ‘, nicht als Anmaßung empfindet. Eine solche Vereinnahmung des Gesprächspartners beschließt den Dialog, bevor er überhaupt angefangen hat. Eine Scheinlösung, die nur ein schwacher Trost ist: Kann man einen Verein, der an Mitgliederschwund leidet, dadurch sanieren, daß man auch die Nichtmitglieder zu ‚verborgenen‘ Mitgliedern erklärt? Und was würden die Christen sagen, wenn sie von den Buddhisten gnädig als ‚anonyme Buddhisten‘ anerkannt würden?

Es durfte nicht verschwiegen werden: Mit scheinorthodoxer Zerdehnung christlicher Begriffe wie Kirche und Heil nimmt man die Herausforderung der Weltreligionen nicht an...“

⁷ Vgl. H. J. MARGULL/St. J. SAMARTHA (Hrsg.), *Dialog mit anderen Religionen*. Material aus der ökumenischen Bewegung (Frankfurt 1972) 85.

der ekklesiologischen Begründung des Heils der Nichtchristen (Karl Rahner) oder der Lehren vom Handeln des in Jesus Christus offenbaren Gottes in bestimmten Geschehnissen inmitten der Religionen haben — und zwar eben jenseits der sie ermöglichenden, wesenhaft zentripetalen dogmatischen Sphäre, also in dem sie sicher unmittelbar verunmöglichenden Dialog.“

Damit wären wir bereits in der Nähe der von uns gemeinten neueren Diskussion. H. R. SCHLETTE hielt denn auch heute „eine präzisere Diskussion der möglicherweise zugrundeliegenden Divergenzen“ zwischen KÜNG und RAHNER für sinnvoll⁸, wenngleich er dann im Anschluß an KÜNGS Rückäußerungen wieder wenig Lust zur Auseinandersetzung hat, „zumal Küng seine Auffassung ziemlich dezidiert vorbringt“⁹.

Inzwischen kommt aber ein weiteres hinzu: Nach einer in verschiedenen Pressenotizen angedeuteten, doch bislang nirgendwo offen dargelegten Kontroverse um eine Rahnerfestschrift in Planung ist nach zweijähriger Verspätung und mit einem neuen Herausgeber als „*Quaestio disputata*“ eine Aufsatzsammlung „*Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*“ erschienen¹⁰. Sie stellt — das sei vorweg gesagt — auf ihre Weise leider auch ein Zeugnis vom augenblicklichen Zustand innerkirchlicher Auseinandersetzungen in der BRD dar. So bemerkte H. KÜNG, der im übrigen das Buch nachdrücklich begrüßte, vorweg, daß bestimmte entschiedene Gegner der These von den „anonymen Christen“ nicht zur Mitarbeit an dem Buch eingeladen wurden und daß man auch von dieser „*Quaestio*“ „kaum eine Antwort auf die hier von Anfang bis Ende sich aufdrängende Frage ‚Anonyme Christen — wozu?‘ erwarten“ könne¹¹.

Es lohnt sich folglich, die Diskussion um die „anonymen Christen“ neu zu bedenken. Das aber soll bewußt im Hinblick auf die außerhalb des institutionell verfaßten, kirchlichen Christentums Lebenden, zumal die Angehörigen der nichtchristlichen Religionen geschehen¹², auch wenn damit — wie J. RATZINGER zuzugestehen ist — die sekundäre Aussageintention gegenüber der primären vorrangige Beachtung erfährt. Denn gewiß erwächst die Rede von den „anonymen Christen“ im Umkreis der Frage

⁸ Vgl. aaO. 176.

⁹ Vgl. *Orientierung* 39 (1975) Nr. 23/24, 265.

¹⁰ Vgl. E. KLINGER (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (QD 73) (Freiburg-Basel-Wien 1976). Bemerkungen zur geplanten Rahner-Festschrift finden sich in Verbindung mit einem Artikel von H. BÖLL, *Verzögerter Glückwunsch*. Heinrich Böll für Karl Rahner: *Publik-Forum* 4 (1975) Nr. 12, 3 ff.; im Anschluß an den Artikel von H. R. SCHLETTE als Redaktionsanmerkung: *Orientierung* 39 (1975) Nr. 15/16, 176; in der Replik von H. KÜNG: ebd. 216. KLINGERS Band schweigt sich über die Vorgeschichte aus. Sie klingt dort lediglich in einer einleitenden Fußnote zum Beitrag von E. JÜNGEL an, die offensichtlich vom ursprünglichen Veröffentlichungsort übernommen ist; vgl. 122.

¹¹ Vgl. *Orientierung* 39, Nr. 19, 216.

¹² Vertreter nichtchristlicher Religionen sind leider an Klingers Disputation nicht beteiligt. Die Thematik der Religionen klingt an bei H. FRIES (31 f.), H. R. SCHLETTE (69 f. und in entfernterem Sinne bei einigen anderen).

nach dem umfassenden Heilsanspruch des Christentums und damit nach dem christlichen Selbstverständnis, doch enthält die Aussage darüber notwendig eine Aussage über die „Anderen“, die aber eben dann auch von diesen „Anderen“ vernommen wird. Es gibt heute keine christlichen Selbstaussagen mehr, die gleichsam nur hinter verschlossenen Türen für die Christen selbst Gültigkeit hätten.

Unser Gedankengang soll in drei Schritten entfaltet werden:

Erstens gilt es, den Ort der RAHNERschen Rede von den „anonymen Christen“ im Hinblick auf unsere Fragestellung zu bestimmen. Dabei wird sich zeigen, daß dieser Ort sich einmal innerhalb des Denkens von K. RAHNER selbst festlegen läßt. Er ist aber sodann auch im Horizont des durch die neuzeitlichen Entwicklungen bedingten Ringens um die Stellung des Christentums in der Menschheitsgeschichte zu sehen.

Zweitens ist die von Seiten der Nichtchristen denkbare, bzw. auch die tatsächlich erfolgende Reaktion zu bedenken. Dabei reicht es nicht aus, auf emotional mögliche, jedoch vordergründige Reaktionen allein zu achten; es muß vielmehr der Blick auch auf die Konfrontation von Anspruch und Anspruch fallen. In diesem Zusammenhang ist z. B. das Miteinander von „anonymen Christen“ und „anonymen Buddhisten“ nüchtern zu prüfen, auch wenn H. KÜNG vieles „gegen die Bezeichnung seiner Person als eines ‚anonymen Buddhisten‘ (durch einen Buddhisten) einzuwenden“ hätte¹³. Es gibt eben doch — entgegen den Erwartungen H. KÜNGS — von Seiten „anonymer Christen“ nicht nur die entrüstete Ablehnung der Bezeichnung, sondern durchaus die genannte, verständnisvoll lächelnd vorgetragene Replik.

Drittens ist nach der Erstellung von These — „anonymer Christ“ — und Antithese — „anonymer Buddhist“, „Atheist“ u. a. m. — nach dem Ertrag zu fragen, der bleibt, wenn sich These und Antithese begegnen. Dieser dürfte einerseits geringer sein, als er insgeheim von manchem Vertreter der Theorie erwartet wird, weil der „anonyme Christ“ durch den „anonymen Buddhisten“ neutralisiert bzw. erst recht in den Prozeß der geheimen gegenseitigen Umarmungsversuche hineingeholt wird: Das Ringen miteinander geht weiter, und nur der Blinde gibt es auf. Er dürfte andererseits doch größer sein, als mancher Gegner der Theorie meint, weil die im Stichwort der „Anonymität“ mitgemeinte „Implizität“ ein Ausdruck hoffender Liebe von beiden Seiten sein kann: Der eröffnete Dialog darf vertieft werden, und doch bleibt die Konkurrenz, das Miteinanderlaufen auf ein vorgegebenes Ziel hin, das nur der erreicht, der sich selbst vergißt und verliert.

¹³ Vgl. aaO. 216.

¹⁴ Vgl. zunächst *ZkTh* 69 (1947) 129—188, dann in *Schriften II* 7—94.

¹⁵ Vgl. J. RATZINGER, aaO. 340.

1. Der Ort der Rede vom „anonymen Christen“

1.1. In Karl Rahners Werk

Zu recht vertritt J. RATZINGER die Ansicht, daß wohl der grundlegende Aufsatz von K. RAHNER aus dem Jahre 1947, „*Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre Pius' XII. „Mystici Corporis“*“¹⁴, den Ausgangspunkt für die Formel vom „anonymen Christen“ bildet¹⁵. Zwar kommt in dem genannten Aufsatz das Stichwort noch nicht vor, doch bot die Enzyklika mit ihren Aussagen über die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche und über das Heil der Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche Anlaß, die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche bzw. nach der Gnaden- und Heilsmöglichkeit derer, die nicht Glied der sichtbaren Kirche sind, neu zu stellen.

In diesem Zusammenhang bespricht RAHNER auch die beiden in der Kirche seit alter Zeit vorhandenen Grundaussagen, in denen sich die fordernde Strenge und die Milde zuversichtlicher Hoffnung begegnen: das Axiom „*Extra Ecclesiam nulla salus*“¹⁶ und die Lehre vom „*votum baptismi*“¹⁷. Daß beide Aussagen, nicht nur die Lehre vom „*votum baptismi*“ überzogen werden können, zeigte zwei Jahre nach Erscheinen des Aufsatzes die Verurteilung LEONARD FEENEYS am 8. 8. 1949. In dem an jenem Tag erlassenen Schreiben des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston wird nicht nur von einer Kircheng Zugehörigkeit „*voto*“, sondern gar von einem „*votum implicitum*“ gesprochen¹⁸, einem „*votum*“, das in einem Akt vollkommener Liebe oder Bekehrung einschlußweise mitgegeben ist.

Was RAHNER selbst in dem genannten Aufsatz theologisch-systematisch überdenkt, durchzieht unter dem Stichwort „anonymes Christentum“/„anonyme Christen“ wie ein roter Faden sein ganzes Werk. Man stößt auf dieses Wort in den „*Schriften zur Theologie*“ erstmals im 4. Band, im Abschnitt „Christliches Leben“, in einem Aufsatz „*Das Wort der Dichtung und der Christ*“¹⁹:

„Es gibt ein anonymes Christentum, es gibt Menschen, die bloß meinen, keine Christen zu sein, aber es in der Gnade Gottes sind. Und so gibt es ein anonym begnadetes Humanes, das meint, reine Menschlichkeit zu sein. Wir Christen können es besser verstehen, als es sich selbst ...“

¹⁴ Vgl. *Schriften* II 42 ff. Zum „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ vgl. J. BEUMER: *LThK* 3 1320 f.; H. KÜNG, *Die Kirche* (Fr-Bas-W 1967) 371–378; ders., *Wahrhaftigkeit* (Fr-Bas-W) 180–193; J. RATZINGER, aaO. 339–361.

¹⁷ Vgl. *Schriften* II 44–48; auch E. SCHILLEBEECKX: *LThK* 2 112–115 (Lit.).

¹⁸ Vgl. DS 3866–3873; K. RAHNER verweist darauf in *Schriften* II 44.46; IX 504; X 536.

¹⁹ *Schriften* IV 452 f.; vgl. auch VII 394, dort auch 389–391. KLINGERS Feststellung über das erste Auftreten des Ausdrucks aaO. 13 ist in diesem Sinne zu korrigieren.

Es steht bereits im Hintergrund, wo das Heil der „ungläubigen Verwandten“ beachtet wird²⁰, und tritt ausdrücklich zutage, wo RAHNER „über die Möglichkeit des Glaubens heute“ spricht²¹:

„Ich sehe tausend und abertausend Menschen um mich, ich sehe ganze Kulturen, Geschichtsepochen um mich, vor mir und hinter mir, die ausdrücklich nicht christlich sind. Ich sehe Zeiten aufziehen, in denen das Christentum nicht mehr das Selbstverständliche in Europa und in der Welt ist. Ich weiß das. Aber es kann mich im allerletzten nicht anfechten. Warum nicht? Weil ich überall ein anonymes Christentum sehe, weil ich in meinem ausdrücklichen Christentum nicht eine Meinung neben anderen, ihm widersprechenden, erkenne, sondern in meinem Christentum nichts erblicke als das Zusichselbergekommene dessen, was als Wahrheit und Liebe auch überall sonst lebt und leben kann.“

In seinem vieldiskutierten Vortrag „*Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen*“ spricht RAHNER nicht nur von „anonymem Christentum“, sondern auch von „anonymen Christen“ und einer „Christenheit anonymer Art“²². Zugleich aber stehen diese Worte erstmals auch in voller Deutlichkeit im Kontext der nichtchristlichen Religionen, die RAHNER in der bekannten These 2 unter bestimmten Bedingungen als „legitime Religionen“ anspricht²³. Unter Berücksichtigung der These 2 formuliert er dann in These 3²⁴:

„Wenn die zweite These richtig ist, dann tritt das Christentum dem Menschen außerchristlicher Religionen nicht einfach als dem bloßen und schlechthinnigen Nichtchristen gegenüber, sondern als einem, der durchaus schon als anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann und muß. Es wäre falsch, den Heiden zu sehen als einen Menschen, der bisher in keiner Weise von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war... wenn es wahr ist, daß der Mensch, der Objekt des missionarischen Bemühens der Kirche wird, schon im voraus dazu ein Mensch ist oder sein kann, der sich auf sein Heil zubewegt und es unter Umständen findet, ohne daß er von der Verkündigung der Kirche erreicht wird, wenn es gleichzeitig wahr ist, daß dieses Heil, das ihn so erreicht, das Heil Christi ist, weil es ein anderes Heil nicht gibt, dann muß man nicht nur ein anonymer Theist, sondern auch ein anonymer Christ sein können. Und dann ist eben wahr, daß die Verkündigung des Evangeliums im letzten Verstand nicht einen absolut von Gott und Christus Verlassenen zu einem Christen, sondern einen anonymen Christen zu einem Menschen macht, der um dieses sein Christentum in der Tiefe seines begnadeten Wesen nun auch gegenständlich reflex und in einem gesellschaftlich verfaßten Bekenntnis, in Kirche, weiß.“

In der These 4 sagt RAHNER dann unter der Voraussetzung, daß „diese Nichtchristenheit vom Christen selbst dennoch durchaus als eine Christenheit anonymer Art aufgefaßt werden darf“, von der Kirche, daß diese sich heute „nicht so sehr als die exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter betrachten (wird), sondern vielmehr als den geschichtlich greifbaren Vor-

²⁰ Vgl. *Schriften* III 419—439, besonders 426 ff.

²¹ *Schriften* V 17; vgl. ebd. 31; auch VII 247.

²² Vgl. *Schriften* V 136—158, dort vor allem 154 ff.

²³ Vgl. ebd. 143 ff.

²⁴ Ebd. 154 f.

trupp, als die geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Ausdrücklichkeit dessen, was der Christ als verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche gegeben erhofft“²⁵.

Damit ist die Grundthese umschrieben, die RAHNER in der Folgezeit entweder einfach wiederholt oder gegen Einwände abzusichern sucht oder auch auf bestimmte Situationen anwendet²⁶. Daß die Theorie dennoch nicht abgeschlossen ist, zeigen folgende Beobachtungen:

Zum einen meint er, daß von der Nr. 16 der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ her „langsam eine ganz subtile Theologie der Möglichkeit und Existenz des anonymen Christen erst noch entwickelt werden“ muß²⁷. Zum anderen sagt er in einer ersten Replik auf Einwände zum „Ort“ der Lehre²⁸:

„Theologisch darf man den ‚Ort‘ einer solchen Lehre vom ‚anonymen Christentum‘ nicht falsch ansetzen: diese ist nicht ein hermeneutisches Prinzip, um das ganze corpus der herkömmlichen Theologie und Dogmatik kritisch zu reduzieren... und um dadurch das Christentum in dieser Gestalt annehmbarer zu machen; dogmatisch gesehen ist diese Lehre sogar vielleicht ein Grenzphänomen, dessen Notwendigkeit, Erlaubtheit und Stimmigkeit sich aus vielen anderen Einzeldaten kirchlicher Lehre ergeben (bzw. das dies wenigstens fordert). Gegenüber diesem dogmatisch-theoretischen Stellenwert kann freilich eine mehr geschichtlich-existential-praktisch arbeitende Theologie diese Aussagen über das ‚anonyme Christentum‘ in der heutigen Situation viel zentraler in die Mitte stellen, ohne aber in Widerstreit zu kommen mit anderen dogmatischen Grundbestimmungen.“

Zweierlei führt nach RAHNER zum rechten Verständnis des Stichwortes²⁹: „ein wirkliches Durchdenken verschiedener, oft nur steril nebeneinander liegender Grunddaten traditioneller Schultheologie und ein unvoreinge-

²⁵ Vgl. ebd. 156; auch VI 484; VIII 341 u. ö.

²⁶ Für den Gang der Auseinandersetzung vgl. *Die anonymen Christen: Schriften* VI 545–554; *Atheismus und implizites Christentum*: VIII 187–212; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*: IX 498–515; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*: X 531–546; auch *Mission und „implizite Christlichkeit“*: SM 3 547–551; schließlich *Anonymer und expliziter Glaube: Schriften* XII 76–84.

RAHNER wendet dann das Stichwort an u. a. im Bereich der Ideologieproblematik: VI 73, in der Diskussion der Philosophie 100 ff. („anonyme Christlichkeit der nichtabendländischen Philosophie“: ebd. 102), in der Besprechung der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe: VI 285 f.; VIII 683. Am Ende seines Aufsatzes: *Zur Theologie des ökumenischen Gesprächs: Schriften* IX 34–78, heißt es gar: „... Der Katholik wird von da aus den Lutheraner in der Mitte seiner Existenz verstehen als einen schon anonymen Katholiken, der Lutheraner wird den Katholiken als einen anonymen Lutheraner in der Mitte seiner Existenz betrachten. Wer von beiden recht hat, darüber sind wir uns uneinig, darüber denkt die ökumenische Theologie in einem echten Dialog zwischen den Christen nach...“

²⁷ Vgl. *Schriften* VI 493.

²⁸ Ebd. 552.

²⁹ Ebd. 553.

nommenes Betrachten der wirklichen Situation der Menschheit, des Christentums und der Kirche von heute.“

1.2. Im Horizont neuzeitlicher Bewährung des christlichen Anspruchs.

Geht man nun von „der wirklichen Situation der Menschheit, des Christentums und der Kirche von heute“ aus, so ist diese gekennzeichnet von einem zunehmenden Anwachsen der Diasporasituation des Christentums und der Kirche. Das Christentum sieht sich dabei einerseits einem stärkeren Anspruch anderer religiöser Sinn- und Heilsangebote gegenüber. Andererseits sehen sich Christentum und Religionen gemeinsam dem immer weiter um sich greifenden weltweiten Versuch konfrontiert, religionslos Sinn zu finden oder gar auf einen umfassenden Sinn für Leben, Welt und Menschheitsgeschichte zu verzichten.

Angesichts dieser in der Neuzeit zum Durchbruch gekommenen, aber planetarisch unabgeschlossenen Entwicklung stellt sich für das Christentum die Frage nach der Glaubwürdigkeit des eigenen Anspruchs. Der universale Heilsanspruch des Christentums, den RAHNER durchaus biblisch begründet sieht³⁰; die ihm zugrunde liegende Lehre von der Selbstmitteilung Gottes in der historischen Einzigartigkeit der Gestalt Jesu von Nazareth; das christliche Verständnis von der Menschwerdung Gottes, wonach — wie RAHNER definiert³¹ — der Mensch jenes ist, „was Gott wird, wenn er sich in der Region des Nichtgöttlichen zu zeigen unternimmt“ und die Menschwerdung Gottes dann „der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs des Menschen überhaupt“ ist; die radikale Hinordnung auf Jesus Christus und die Forderung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens; die Lehre von der möglichen Implizität solchen Heilsglaubens — all das sind theologische Daten, die zusammen mit Ergebnissen der Natur-Gnade-Diskussion³² und der Diskussion philosophischer Vorfragen³³ jenes theo-

³⁰ Zur biblischen Begründung vgl. B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner*, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973) 265—271. Das Buch enthält im Rahmen der Besprechung der Universalität der transzendentalen Offenbarung (249—296) eine der gründlichsten Übersichten über die Diskussion des „anonymen Christentums“ mit Literaturangaben. S. auch K. RAHNER — W. THÜSING, *Christologie — systematisch und exegetisch* (QD 55) (Fr-Bas-W 1972).

³¹ Vgl. *Schriften* VI 548; ausführlicher: *Zur Theologie der Menschwerdung*: IV 137—172; auch IX 237 f.

³² Vgl. dazu J. HEINRICHS: E. KLINGER, aaO. 59—64; auch B. VAN DER HEIJDEN, aaO. 20—41; K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie Karl Rahners (Fr-Bas-W 1974) 235—268.

³³ Zur Rezeption des transzendentalphilosophischen Ansatzes vgl. den zusammenfassenden Art. von K. RAHNER: *SM* 4 986—992; die kritischen Erläuterungen in K. LEHMANNs Rahner-Porträt: H. VORGRIMLER / R. VANDER GUCHT: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Bahnbrechende Theologen (Fr-Bas-W 1970) 158—170.

logische Feld bilden, in dem die Lehre vom „anonymen Christentum“ und den „anonymen Christen“ erwachsen konnte.

In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß RAHNERS Sprechen nicht so originell ist, wie es immer wieder dargestellt wird. Wie die evangelischen Autoren der KLINGER-Disputation, zumal F. W. KANTZENBACH nach Analogien zur These vom „anonymen Christentum“ suchen³⁴, hat auch H. BOUILLARD bereits in seinem Buch „*Blondel und das Christentum*“ auf entsprechende Äußerungen von M. BLONDEL hingewiesen³⁵. Dieser schreibt im Anschluß an Äußerungen des Kardinals DESCHAMPS³⁶:

„Deschamps spricht dafür, daß das Übernatürliche zunächst als Faktum des Bewußtseins in uns anwesend ist, daß es zwar nicht in sich selbst, *ut est*, erfassbar ist, wohl aber in seinen inneren Wirkungen, *ut agit*, und daß es nicht definiert, sondern angenommen sein will, sei es auch pseudonym.“

Bei DESCHAMPS begegnete BLONDEL auch dem Gedanken, daß bei der gegenwärtigen Verfassung der Menschheit jeder Mensch „die anonyme Gegenwart“ eines ihm „immanenten Übernatürlichen“ in sich trägt und dieses ihm durch ein Bedürfnis und Ungenügen bewußt werden kann³⁷.

Hier aber zeigen sich Parallelen. Denn wo K. RAHNER fragt: „Wie wäre der ‚anonyme Christ‘ möglich?“³⁸, setzt er an bei der

„Differenz und Einheit zwischen gegenständlichem Wissen und Gewußtem einerseits und einem ungegenständlichen, unthematischen Bewußtsein und Bewußtem andererseits, also auch zwischen kategorialem und transzendentelem Bewußtsein, zwischen begrifflich Ausgesagtem und dem unreflektierten Horizont einer Aussage, zwischen Materialobjekt und apriorisch mit der Erkenntnisfähigkeit mitgegebenem Formalobjekt, zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnishorizont“.

Dann aber stellt er fest³⁹:

„1. . . . Der in der Selbstmitteilung Gottes, Gnade genannt, sich objektiv immer und überall im Modus des Angebotes und der Ermöglichung heilshaften Handelns objektivierende universale Heilswille Gottes ist, obzwar ungeschuldet und ‚übernatürlich‘, die innerste Entelechie und Dynamik der Welt als der Geschichte der geistigen Kreatur. Als solche Dynamik braucht sie nicht reflex und gegenständlich gewußt zu sein, sie ist doch vorhanden. 2. Diese dem Wesen und der Geschichte dauernd eingestiftete Gnade als Dynamik und Finalisierung der Geschichte des Menschen ist nun aber in der Weise *bewußt*, wie eine solche Bewußtheit, die nicht schon und nicht notwendig auch gegenständliche Gewußtheit bedeutet, bei

³⁴ Vgl. F. W. KANTZENBACH, *Distanzierte Kirchlichkeit: E. Klinger*, aaO. 162—176.

³⁵ Vgl. H. BOUILLARD, *Blondel und das Christentum* (Mz 1963) 139 ff.; dazu H. WALDENFELS, *Offenbarung*. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (Mn 1969) 64; auch B. VAN DER HEIJDEN, aaO. 255.

³⁶ *Annales de Philosophie chrétienne*, Oktober 1905, 582; zitiert nach BOUILLARD, aaO. 140.

³⁷ Vgl. ebd. 585. Vgl. auch, was BOUILLARD, aaO. 103 123 130 über das Verständnis der Begierdetaufe bei Blondel sagt.

³⁸ *Schriften* X 538 f.

³⁹ Ebd. 539 f.

den apriorischen Formalobjekten, bei den Horizonten der geistig intentionalen Fähigkeiten der Erkenntnis und Freiheit gegeben ist.“

Hier aber leistet K. RAHNER — theologiegeschichtlich gesehen — wie M. BLONDEL, H. BOUILLARD und andere französische Freunde einen Beitrag zur Aufarbeitung der positiven Anliegen des Modernismus. Es geht ihm um die Frage der Gegenwart des sich offenbarenden Gottes im Innersten der menschlichen Geschichte, — eine Frage, die „in der heutigen Auseinander- und Ineinandersetzung von Christentum und modernem Geistesleben eine grundlegende Bedeutung hat“⁴⁰. Denn:

„dem Menschen eines heutigen, antikirchlichen Humanismus, eines bekümmerten Atheismus, einer Haltung, für die Gott eine ewig unauflösliche Chiffre ist, eines Materialismus, für den die erhoffte Zukunft des Geistes die eigentlich bewegende Kraft der Welt ist, ist nicht eigentlich der Deus absconditus des Christentums, der im unzugänglichen Lichte wohnt, der Stein des Anstoßes und das Ärgernis, sondern die Lehre, daß es eine Geschichte der Offenbarung geben soll, in der Gott selbst einen einzigen Weg neben den vielen anderen der übrigen Religionsgeschichte bahnt und ihn selbst dann im Fleisch erschienen abschreitet.“

Gerade dieses Zitat beweist seinerseits, daß RAHNER als Umwelt seines theologischen Denkens zunächst die Situation des abendländischen Menschen vor Augen hat. Wo dann doch die Religionen ins Blickfeld fallen, geht es für ihn aus dem katholischen Selbstverständnis heraus um die Frage, wie sich der Glaube an die Absolutheit und Allgemeinverbindlichkeit des katholischen Christentums ohne einen religiösen Relativismus „in Einklang bringen lasse mit der Tatsache, daß auch nach 2 000 Jahren Christentum und Kirche der größere Teil der Menschheit weder christlich noch katholisch ist, wobei auch diesem größeren Teil der Menschheit weder Intelligenz noch Treue zu ihrem Gewissen abgesprochen werden dürfen“⁴¹.

An dieser Stelle ist dann die Frage zuzulassen, ob eine entsprechende Stellungnahme, die in der Absicht, dem eigenen Selbstverständnis treu zu bleiben und doch den „Anderen“ aus dem eigenen Selbstverständnis heraus ernstzunehmen, tatsächlich den Abbruch des Dialogs mit dem „Anderen“ provoziert oder aber ihn in der Redlichkeit der Aussage erst recht ermöglicht. Dabei ist in die eigene Richtung zu fragen, ob die Aussage, der „Andere“ könne aus christlichem Selbstverständnis heraus ein „anonymer Christ“ sein, den „Anderen“ als „Anderen“ ganz ernstnimmt. Diese Frage wiederum ist verbunden mit der anderen nach den Reaktionen, die das Sprechen von „anonymen Christen“ bei den „Anderen“ selbst auslöst.

⁴⁰ Vgl. K. RAHNER, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*: K. RAHNER/J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25) (Fr-Bas-W 1965) 12; dort auch das Zitat.

⁴¹ Vgl. *Schriften* VIII 356. Zum Thema „Christentum und Religionen“ vgl. bei K. RAHNER außer dem in A. (22) genannten Aufsatz: *Kirche, Kirchen und Religionen*: *Schriften* VIII 355—373; *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*: XII 370—383.

2. „Anonymität“ als Chance des interreligiösen Dialogs

H. KÜNG hat in zehn Fragen seine Vorbehalte gegen das Stichwort „anonyme Christen“ konkretisiert⁴². Diese betreffen die bekannten Punkte der Vereinbarkeit des Ausdrucks mit dem Verständnis des Christseins in der christlichen Tradition sowie die philosophischen Voraussetzungen, sodann aber auch das Verständnis von „Anonymität“, die mögliche Reaktion der Nichtchristen, schließlich die vom Christen dem Nichtchristen gegenüber zu fordernde Einstellung. Von den genannten Fragekomplexen seien hier drei ausgesondert: 1) das Verständnis von „Anonymität“, 2) die denkbare und — wir fügen hinzu: — tatsächlich gegebene Replik: „Wenn ich ein ‚anonymer Christ‘ bin, bist du ein ‚anonymer Buddhist‘“⁴³ als Beispiel für eine Reaktion der nichtchristlichen Seite, 3) die Anerkennung des „Anderen“ in seiner Fremdheit.

2.1. Die Kategorie der „Anonymität“.

Es ist interessant, daß auch die neue KLINGER-Disputation sich nicht bemüht, auf eine Grundfrage der Verständigung eine Antwort zu versuchen, nämlich: Was ist eigentlich mit „Anonymität“ gemeint?⁴⁴

Eine erste Beobachtung zeigt lediglich, daß RAHNER selbst und andere nach ihm neben dem Stichwort „anonym“ auch andere Begriffe verwenden wie „implizit“, „verborgen“, „pseudonym“ u. a.⁴⁵ KÜNG setzt seinerseits beim „üblichen Sprachgebrauch“ voraus, daß „der Anonyme selber weiß, wer er ist, und nur die anderen es nicht wissen“ und der RAHNERsche Sprachgebrauch folglich dazu im Widerspruch steht⁴⁶.

Dazu ist jedoch zu bedenken, daß das Durchschnittlich-Übliche kein Hindernis für eine vertiefte Reflexion auf einen Sachverhalt darstellt und dieser hinsichtlich des „üblichen“ Verständnisses u. U. auch korrigiert wird. Hinsichtlich der Anonymität aber ist zweierlei vorweg zu beachten:

Einmal ist zu unterscheiden zwischen dem, wer jemand ist und was jemand ist. Es kann zwar der Name unvertauschbar und vollkommen aussagen, wer jemand ist, weil die Bezeichnung des Wer und Was sich decken; es muß das aber nicht der Fall sein, und in der Regel ist es das auch nicht.

⁴² Vgl. *Orientierung* 39, Nr. 19, 216.

⁴³ Mir selbst wird genau diese lachend vorgetragene Antwort SH. UEDAS in Kyoto unvergessen bleiben, als ich ihm im Sommer 1965 erstmals die Rahnersche Ansicht von den „anonymen Christen“ vortrug.

⁴⁴ Beiläufig verweist E. KLINGER in einer Fußnote seines Aufrißartikels auf den Art. „Anonym“ von K. HELD; J. RITTER (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I 334 f.; vgl. aaO. 12.

⁴⁵ Das Stichwort des „Pseudonymen“ findet sich bei E. JÜNGEL und M. MACHOVEC; vgl. E. KLINGER, aaO. 123 bzw. 140; auch nochmals A. (36).

⁴⁶ Vgl. aaO. 216.

Sodann ist „Anonymität“ eine Negativ- bzw. Privativbezeichnung. Folglich ist bei der Frage nach ihrem Wesen nicht nach der Konstitution der Anonymität, sondern der Namensgebung zu fragen. Die Besinnung auf die Namensgebung aber enthält ansatzhaft jene „phänomenologisch-hermeneutische Korrektur des transzendental-deduktiven Ansatzes von Rahner“, die K. LEHMANN zur Vertiefung der Problematik gefordert hat⁴⁷.

In der phänomenologischen Reflexion E. HUSSERLS aber verbindet sich die Anonymität mit dem transzendentalen Ego. Das Ur-Ich aber „ist im strengen Sinne noch nicht das Ich der ersten Person unter anderen Personen, sondern ein präpersonaler Lebens- und Weltgrund, den jeder ursprünglich in sich entdeckt und reflektierend ‚Ich‘ nennt. In dieser unbestimmten Sphäre gibt es Niemanden, weder mich, noch die Andern. Das fungierende Lebenssubjekt ist a n o n y m, absolut anonym, solange es vorthematisch ist, zurücksinkend in Anonymität, wenn es außerthematisch wird, und in seiner Anonymität sich zeigend, während es thematisch ist, denn auch hier ist immer ‚ein Rest, der unthematisch, der sozusagen in Anonymität bleibt‘, und dieser Rest ist nichts anderes als das Lebenszentrum selbst. Zu einer bestimmten, n a m h a f t e n Person wird das Ur-Ich erst in der ‚Selbstdeklinatio‘, in der Andere sich in mir konstituieren und ich mich selbst als einer unter ihnen. Die Konsequenz: die bestimmt-namhafte Person ist durch die Einordnung in ein vorentworfenen Ganzes kein einzigartiges Selbst und so auch kein ursprüngliches; umgekehrt bleibt das Ur-Subjekt unbestimmt-namenlos. Dabei geht es nicht um den Untergrund der Anonymität, sondern um eine Anonymität im K e r n des Selbst. Die Einzigkeit, die nicht ursprünglich im Plural steht, bleibt anonym, ‚unsagbar‘. Der Grund liegt auf der Hand: wie ich mich nicht selbst erfassen kann in meiner Ursprünglichkeit, so kann ich mich nicht selbst umfassen in meiner Ganzheit. Die Bestimmtheit, die ich direkt oder indirekt mir selbst verdanke, betrifft nur einen Teil meiner selbst und keineswegs das Zentrum. Gewiß ist für Husserl ‚das in diesem Leben Werdende... die Person selbst‘, aber kann sie je a l s sie selbst auftreten? Als Ur-Ich bleibt sie ein fragwürdiges Zwitterwesen, verwiesen in eine präpersonale Anonymität und dennoch aufgerufen zu personaler Selbstverantwortung.“⁴⁸

Eine von HUSSERL und MERLAU-PONTY, aber auch von GADAMER⁴⁹ inspirierte Reflexion auf das Verhältnis von Benennung und Anonymität wird demnach die KÜNGSche Behauptung, der Anonyme selbst, nicht der andere wisse, wer er sei, nicht ohne weiteres bestätigen. RAHNERS eigene Überlegungen aber würden gewinnen, wenn deutlicher in Erscheinung träte, daß die Benennung und damit die Überführung des Namenlosen in

⁴⁷ Vgl. K. LEHMANN, aaO. 169; zur Transzendentalphilosophie vgl. seinen Art.: *LThK* 10 315 f.

⁴⁸ Vgl. B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971) Reg.; das ausführliche Zitat: 281 f.

⁴⁹ Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tü 2 1965) 383 ff. u. ö.

das Namhafte es wesentlich mit der Begegnung und der Anrede des Ich durch das Du zu tun hat⁵⁰. Entsprechend findet die Besinnung auf das Wort ihre Abrundung im Bedenken der Sprache und des Gespräches und damit der Intersubjektivität⁵¹.

An dieser Stelle ist noch ein weiteres anzufügen. K. RAHNER hat — zumindest gesprächsweise — darauf hingewiesen, daß es sehr wohl sein kann, daß ein anderer besser weiß, wer und was ich bin als ich selbst, weil ich selbst eben nicht allein aufgrund metaphysischer Deduktion wissen kann, wer und was ich bin, sondern gerade dafür auf das Zeugnis anderer angewiesen bin. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Feststellung der konkreten Abstammung, aus der sich die eigene Existenz und Identität herleitet. So ist der einzelne für seine Benennung als Sohn/Tochter dieser konkreten Eltern voll und ganz auf das Zeugnis anderer angewiesen, und es gibt Beispiele genug im Leben, wo jemandem seine wahre Identität für sein ganzes Leben verborgen bleibt, weil die wahrhaft Wissenden sie nicht offenbaren.

2.2. „Anonymer Christ“ — „anonymer Buddhist“.

Daraus ergibt sich, daß nun nicht so sehr über die vermeintliche Anmaßung der Christen — selbstkritisch — zu sprechen ist, sondern gefragt werden muß, was eine wechselseitige Benennung 'anonymer Christ' und 'anonymer Buddhist, Marxist, Atheist' bedeutet. In der schon mehrfach genannten, von E. KLINGER initiierten Diskussion um die „anonymen Christen“ hat M. MACHOVEC ausdrücklich die Frage nach dem „anonymen Marxisten“ ins Spiel gebracht und nach dem „allgemeinen Sinn der ‚Anonymität‘ in der abendländischen Geistesgeschichte“ gefragt⁵². Er möchte in der großen Breite anonymer Phänomene vor allem „eine Art Kritik an den ‚ausdrücklichen‘ Phänomenen“ erblicken, insofern als ein echtes Ja-Sagen „immer und überall nicht nur das ‚Ja‘ zum Gegebenen, zum Prinzip ‚Heute‘, sondern auch ein ‚Ja‘ zum Prinzip ‚Morgen‘, d. h. zum Überschreiten des Gegebenen sein (muß), also eine Art Selbstkritik, konstruktive Selbstnegation“⁵³. An dieser Stelle aber entsteht dann eine neue Art von Kommunität.

Dieses „Ja zum Überschreiten des Gegebenen“ aber berührt sich — zumindest in formaler Hinsicht — mit dem, was H. OTT die „Anthropologie des nicht-kompakten Menschseins“ oder die „Anthropologie der Hohl-

⁵⁰ Am deutlichsten spricht RAHNER selbst über das Verhältnis von Name und Namenlosen in der 2. und zu Beginn der 3. Vorlesung über das Geheimnis: *Schriften* IV 67—85; vgl. auch 443.

⁵¹ Vgl. miteinander die *LThK*-Art. „Wort Gottes II“ (K. RAHNER): 10 1235—1238; „Sprache II“ (F. MAYR): 9 982—986; „Gespräch“ (J. B. METZ): 4 836 f.

⁵² Vgl. M. MACHOVEC, *Anonymität — christlich und anders*: KLINGER, aaO. 139—144, vor allem 140.

⁵³ Vgl. ebd. 143.

räume“ nennt⁵⁴. Danach ist der Mensch das Wesen, welches „ins Offene der Freiheit gewagt“ (P. SCHÜTZ) ist, das „ausgesetzte“ Wesen, „das Wesen, welches gerade in seiner verantwortlichen Selbstbestimmung seiner selbst nicht mächtig ist, sondern eben in der Realisierung dieser Selbstbestimmung noch einmal ‚aus etwas‘ leben und handeln muß“. Darin aber meldet sich die Offenheit für die Unverfügbarkeit des Menschen, im tiefsten die „Präsenz eines Andern“ an.

Was hier in philosophisch-„weltlicher“ Sprache zur Aussage kommt, sollte in der Begegnung religiös orientierter Menschen erst recht zum Durchbruch kommen. Zu Recht hat L. B. PUNTEL in seiner Stellungnahme zu KÜNGS Thesen gegen die „anonymen Christen“ zu bedenken gegeben⁵⁵:

„Jede wirklich große Religion macht — explizit oder implizit — eine Aussage über das Ganze der Wirklichkeit und damit über alle Menschen und alle Religionen. D. h.: Jede große Religion behauptet so oder so ein Verhältnis zwischen sich und den anderen Religionen bzw. den anderen Menschen. . . . Einen universalen Anspruch erhebt in jedem Fall jede große Religion, die wirklich weiß, was sie sagt, tut und will. Eine Religion nun, die das Verhältnis zu den anderen positiv auffaßt, die also in den anderen Religionen nicht nur Schlechtes, Negatives (was immer das sein mag) sieht, muß dann konsequenterweise das Positive der anderen Religionen als einen ‚Teil‘ ihrer selbst betrachten, sonst hätte dieses Positive keinen Sinn. Da aber dieser ‚Teil‘-Charakter nicht dem Selbstverständnis der anderen Religion(en) entspricht, muß er als ‚anonymer Teil‘ bezeichnet werden.“

Von hier aus kommt PUNTEL zum Ergebnis, daß ein Buddhist, der den Christen in das von ihm bejahte und formulierte Ganze einordnet, sagen muß, der Christ sei bzw. könne zumindest ein „anonymer Buddhist“ sein⁵⁶.

Die Paradoxität der Formel schließt daher zweierlei ein: 1. die Gültigkeit des eigenen — wie immer im Selbstverständnis der eigenen Religion zu begründenden — Anspruchs, 2. die universale Inklusivität desselben Anspruchs⁵⁷. Die in der Anonymität gemeinte Inklusivität aber meint gerade nicht, was in unseren Breiten vielfach im Anschluß an H. HALBFAS hinsichtlich der missionarischen Tätigkeit gefolgert wird⁵⁸:

„Die Menschen bedürfen der absichtslosen Solidarität aus der Kraft des Glaubens und der Liebe. Solche Mission wird die Achtung vor der fremden Religion

⁵⁴ Vgl. H. OTT, *Als protestantischer Theologe unterwegs mit dem Theologumenon von den „anonymen Christen“*: KLINGER, aaO. 86—99, Zitat: 98.

⁵⁵ Vgl. L. B. PUNTEL, *Hans Küng, die Logik und die theologische Redlichkeit*. Bemerkungen zur Kritik des Tübinger Theologen am Begriff „anonymes Christentum“: *Orientierung* 40 (1976) Nr. 1, 3—6, Zitat: 5.

⁵⁶ Vgl. ebd. 6; dazu auch L. GUTHEINZ, „Offener Brief“ aus Taiwan. Zur lästigen Frage der „anonymen Christen“: ebd. 6 f.

⁵⁷ Vgl. dazu die Überlegungen von J. HEINRICHS, *Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen*: KLINGER, aaO. 42—64, vor allem 48—54.

⁵⁸ Vgl. H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht (Düsseldorf 1968) 241. In späteren Ausgaben ist das „keine andere Sorge“ durch „auch die Sorge“ ersetzt; für die kritische Anmerkung ist diese Textänderung unerheblich.

vertiefen und keine andere Sorge haben, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde.“

Eine Feststellung dieser Art ist nur scheinbar progressiv⁵⁹:

„... in Wahrheit erheben (solche Thesen) den Konservatismus zur Weltanschauung: Jeder werde selig durch sein System. Aber nicht das System und das Einhalten eines Systems rettet den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, soweit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.“

Was J. RATZINGER aber dann über das Christentum gesagt hat, müßten alle Religionen für ihren eigenen Bereich bedenken⁶⁰:

„Das Christentum nimmt in seiner Theologie der Religionsgeschichte nicht einfach Partei für den Religiösen, für den Konservativen, der sich an die Spielregeln seiner ererbten Institutionen hält; das christliche Nein zu den Göttern bedeutet eher eine Option für den Rebellen, der den Ausbruch aus dem Gewohnten um des Gewissens willen wagt: Vielleicht ist dieser revolutionäre Zug des Christentums allzulang unter konservativen Leitbildern verdeckt worden.“

2.3. Die Fremde als Heimat

Wo alle Beteiligten im Dialog und Lebensvollzug die radikale Offenheit praktizieren, wird eine Begegnung im jeweils „Fremden“ möglich und die Fremde als Heimat erfahren⁶¹. Wesentlich aber ist dann die Blickrichtung:

- Geht es darum, — wie KÜNG es offensichtlich sieht — daß die „Heiden“ heimgeholt werden in die Kirche?
- Oder ist Christus mit denen, die zu ihm sich offen bekennen, — wie RAHNER es wohl meint — immer auch schon dort, wo die sind, die ihn noch nicht kennen, so daß sie doch nicht an ihm vorbeikönnen? Ist Christus nicht derjenige, der „außerhalb des Tores gelitten hat, um das Volk durch sein Blut zu heiligen“ (*Hb 13, 12*)?

H. KÜNG hat selbst „die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes“ betrachtet⁶². Doch fällt dabei auf, daß er sich trotz des theologischen Stichwortes „Kreuzestheologie“ überhaupt nicht die Frage stellt, ob nicht vielleicht auch in den nichtchristlichen Religionen das Element des Kenotischen, der Selbstverleugnung, der Armut, der „Reinheit des Geistes“, der Fremde u. ä. eine Rolle spielt. Wo das jedoch der Fall ist, hat

⁵⁹ Vgl. J. RATZINGER, aaO. 356.

⁶⁰ Ders., *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*: J. B. METZ u. a. (Hrsg.), *Gott in Welt II* (Fr-Bas-W 1964) 287—305; Zitat: 290.

⁶¹ Vgl. dazu R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen (Fr/Schw. 1974).

⁶² Vgl. den gleichnamigen Art.: *EvTh* 33 (1973) 401—423. Das Mittelstück ist allerdings nur eine Art Vorabdruck des Kap. A. III. Die Herausforderung der Weltregionen aus dem späteren Buch: *Christ sein*.

die all- und gegenseitige Aufforderung zur Metanoia als einem Umdenken, einer Denkkkehr und Bekehrung sowie einer Rückkehr zur Kenose die Folge, daß es den arroganten Versuch der einen Religion, über die andere(n) zu herrschen, sowie den dialogfeindlichen Zustand nicht mehr gibt. Vielmehr wird im Aufbruch aller erst ein wirklicher Dialog aller mit allen möglich, der sich selbst in seiner Identität genauso ernst nimmt wie die „Anderen“ und bei dem doch keiner am Ende bleibt, was er vorher war.

Der Hinweis auf die Implikationen der christlichen Kreuzestheologie und der von dort geforderten Kreuzesnachfolge mag an dieser Stelle als Hinweis auf den Ausgangspunkt einer christlichen Theologie der „Fremde als Heimat“ genügen. Für den Bereich des Buddhismus könnte eine nähere Beschäftigung mit dem Werk des japanischen Religionsphilosophen K. NISHITANI *„Religion — was ist das?“* zeigen, wie fruchtbar dieser Ansatz ist⁶³. Nicht übersehen werden sollte auch, daß die Präsenz Christi in der Fremde sowohl des Hinduismus wie auch des Islam schon seit einiger Zeit bedacht wird⁶⁴.

Wo die christliche Theologie sich entsprechend von ihrem Standpunkt her in die Fremde hinein öffnet, muß sie es sich allerdings gefallen lassen, daß dasselbe umgekehrt auch vom Standpunkt des Hinduismus und Buddhismus, des Judentums und Islams oder auch des religionslosen Humanismus aus geschieht. Wo das in Freimut zugestanden ist, bricht der Dialog nicht ab, sondern setzt er in voller Redlichkeit und Verbindlichkeit erst recht ein.

3. Begegnung und Konkurrenz der Religionen

Für die Religionstheologie ergibt sich eine doppelte Konsequenz: 1) Das Stichwort „anonymes Christentum“ schafft eine neue Nähe zwischen denen „drinnen“ und „draußen“, sofern von der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft die Rede ist. 2) Es hebt aber die Distanz und Konkurrenz nicht auf, weil in der Antithese — z. B. „anonymer Buddhismus“ — die Inklusivität des Christentums mit der Inklusivität des Buddhismus beantwortet wird und sich damit zwei Umarmungsversuche begegnen. Die Rede vom „anonymen Christentum“ schafft also keine falsche Identität, läßt die Spannung von Nähe und Distanz bestehen, gibt dem Dialog zwar von Seiten des Christentums eine neue Basis und hebt doch die Konkurrenz der auf den religiösen Wegen Laufenden nicht auf.

3.1. Begegnung in gegenseitiger Auto- und Hetero-Interpretation.

Jede Begegnung muß sich des eigenen Ausgangspunktes, aber dann auch des Ortes der Begegnung bewußt bleiben. Die Begegnung kann am Ort des einen wie des anderen oder auch an einem dritten Orte stattfinden. In der Begegnung zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen, die mit dem Stichwort „anonyme Christen“ umschrieben ist, handelt es

sich zunächst um eine Begegnung mit den anderen, bei der sich zwar das Christentum zu den anderen begibt und doch zugleich bei sich selbst bleibt, weil es sich selbst in den anderen wiederfindet.

Nun hat P. SCHOONENBERG unlängst bei einem Symposium zum Offenbarungsbegriff in Indien⁶⁵ darauf hingewiesen, daß jede Begegnung und jeder menschliche Kontakt, folglich auch der der Religionen, davon lebt, daß er sich selbst interpretiert und daraus die anderen interpretiert. Dabei führte er die beiden Termini „Auto-Interpretation“ und „Hetero-Interpretation“ ein⁶⁶. Unter „Hetero-Interpretation“ ist dann „eine durch andere vollzogene Interpretation einer Wirklichkeit — sei es einer Person, einer Gemeinschaft, einer Tradition oder einer Institution —, die sich auch schon selbst interpretiert“, verstanden; sie „vollzieht sich als eine von außen herkommende Reflexion auf die Auto-Interpretation einer Person, Gemeinschaft usw. und fällt daher nicht mit der ihr vorgegebenen Auto-Interpretation zusammen, wie immer der Unterschied zwischen beiden aussehen mag“.

Wenn eine solche Hetero-Interpretation den Eindruck der Arroganz und Vergewaltigung erweckt, dann geschieht das, weil entweder der Interpretierende oder der Interpretierte den Gesamtkomplex zwischenmenschlicher Kontaktnahme nicht hinreichend übersieht und bedacht hat. SCHOONENBERG fügt seiner Überlegung drei Faustregeln an, die er im Hinblick auf die Hetero-Interpretation religiöser Traditionen folgendermaßen formuliert⁶⁷:

„(1) Die Religionen haben das Recht, und sollen einander das Recht geben, sich gegenseitig zu interpretieren. . . .

(2) Hetero-Interpretation ist eine menschliche Pflicht, weil es ohne sie keine Begegnung und Gemeinschaft gibt. Das gilt besonders für die Religionen. Es scheint mir, daß sie einander mehr Unrecht tun, indem sie einander ignorieren, als indem sie einander falsch interpretieren, denn das Letztere kann zum Dialog herausfordern, das Ignorieren kaum. . . .

(3) Eine solche Hetero-Interpretation ist in besonderer Weise den Forderungen der Ehrlichkeit und der Liebe unterworfen.

⁶³ Darüber werde ich in Kürze eine ausführliche Untersuchung vorlegen; vgl. auch H. WALDENFELS, *Meditation — Ost und West* (Theol. Med. hrsg. v. H. KÜNG 37) (Einsiedeln-Zürich-Köln 1975).

⁶⁴ Vgl. u. a. R. PANIKKAR, *Christus der Unbekannte im Hinduismus* (Luzern/Stuttgart 1965); St. J. SAMARTHA, *Hindus vor dem universalen Christus*. Beiträge zu einer Christologie in Indien (St 1970); GOPAL SINGH, *Der Mensch, der niemals starb* (Wuppertal 1972); O. SCHUMANN, *Der Christ der Muslime* (Gü 1975).

⁶⁵ Vgl. G. OBERHAMMER (Hrsg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien (W 1974).

⁶⁶ Vgl. P. SCHOONENBERG, *Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus*: Ebd. 171—187; zu den beiden Begriffen 171—174.

⁶⁷ Ebd. 173 f.

Der Ehrlichkeit: man muß immer Ideal mit Ideal und Verwirklichung mit Verwirklichung vergleichen, man muß so weit möglich gut verstehen — und dabei auch seine eigenen Normen aufs Spiel setzen —, man darf nicht das, was man selbst als Gut und Wahr ansieht, in die andere Tradition hineininterpretieren, was eine Vergewaltigung wäre.

Die Liebe fordert, daß wir bescheiden sind, daß wir die Gnade Gottes nicht monopolisieren, daß wir zuerst von anderen lernen wollen, daß wir nicht aus einer vermeinten Kulturüberlegenheit heraus interpretieren — eine wahre Kulturüberlegenheit ist überdies immer eine teilhafte —, sondern aus der Gnade heraus, die Gott uns unverschuldet in Christus geschenkt hat.“

Wo aus einem solchen Verständnis interreligiöser Begegnungen heraus das Stichwort „anonymes Christentum“ gesehen wird, sind die auf den ersten Blick neutralisierenden Formeln wie z. B. „anonymer Buddhismus“ u. a. als eine (nicht schlechthin die) Ausdrucksweise wechselseitiger Auto- und Hetero-Interpretation anzusehen. Sie neutralisieren aber das Gespräch nur dann, wenn übersehen wird, daß sich hinter der formalen Gleichheit („anonym“) tatsächlich inhaltliche Ungleichheit („Christentum“, „Buddhismus“ u. a.) verbirgt. Für die christlichen Vertreter der Formel aber kann diese Einsicht eine gewisse Ernüchterung bedeuten, weil sie bei aller positiven Aufgeschlossenheit dem tatsächlich Nichtchristlichen gegenüber dennoch genauso wenig wie die ältere vom „Absolutheitsanspruch des Christentums“⁶⁸ zur überzeugenden Ausdrucksform der Einzigartigkeit des Christentums zu werden vermag.

3.2. Konkurrenz im Bemühen um wechselseitige Inklusivität.

Die Gegner der „anonymen Christen“ aber müßten bedenken, daß die mit der Formel gemeinte Nähe nicht nur von Seiten des Christentums, sondern auch von anderen universalistisch denkenden Religionen auf je eigene Weise angestrebt und gewußt wird. Wo die Religionen aber trotz der Nähe dem je eigenen Impuls treubleiben und diesem entsprechend exklusiv-inklusiv — d. h. e x k l u s i v-unvertauschbar hinsichtlich des eigenen Anspruchs, i n k l u s i v-offen aufgrund der universalen Reichweite, Geltung und Wirksamkeit des Anspruchs — ihren geschichtlichen Weg nehmen, wird aus der wechselseitigen Inklusivität geschichtliche Konkurrenz.

Wo diese Konkurrenz undialogisch, erbarmungslos und intolerant verläuft, wird das, was Heil, Befreiung, Erlösung verheißt, zum Ausdruck von Unheil, Unterdrückung und Zerstörung. Das Ekstatische des Religiösen⁶⁹ schlägt dann ins Fanatische um. Dagegen gibt das Erlebnis wechsel-

⁶⁸ Vgl. H. WALDENFELS, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen*: J. BEUTLER/O. SEMMELROTH (Hrsg.), *Theologische Akademie* 11 (Frankfurt 1974) 38–64; ders., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*: *Hochland* 62 (1970) 202–217.

⁶⁹ Vgl. H. WALDENFELS, *Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben* (Theol. Med.

seitigen Bemühens um Inklusivität dem Ernst der Konkurrenz die Note des Erbarmens, des Mitleidens und der Liebe. Wer daher die Terminologie „anonymes Christentum“ nicht mag, aber doch an dem mit dem Wort Gemeinten festhalten und — religionstheologisch — in der Konkurrenz der Religionen keinen erbarmungslosen, unkommunikativen Wettkampf erblicken will, der muß — wie K. RAHNER zu Recht sagt⁷⁰ — „ein kurzes handliches Wort (haben), das diesen Sachverhalt ebenso deutlich oder deutlicher aussagt, und zwar so kurz, daß in anderen Zusammenhängen mit diesem Wort als Verkürzung einer langen Überlegung gearbeitet werden kann“; „der muß, wenn er bloß die genannte Terminologie ablehnt, eine andere, nach seiner Meinung weniger mißverständliche vorschlagen“⁷¹. Solche Vorschläge aber — auch das ist K. RAHNER zuzugestehen — sind bislang nicht gemacht worden.

Der Ertrag der neueren Diskussion um die „anonymen Christen“ müßte demnach, wenn diese nicht nur in der Erneuerung einer in diesem Sinne doch überholten Problematik bestehen soll, in der Reflexion auf die theologischen Implikationen des interreligiösen Dialogs gesucht werden. Hier aber dürfte es an der Zeit sein, daß nach den theologisch orientierten, am Ende aber doch recht pauschalen Hetero-Interpretationen der Religionen durch das Christentum nun umgekehrt die mühsame Last der kleinen Schritte der Verständigung über die jeweiligen Auto-Interpretationen unterschiedener angegangen würde. Das Gestein und Gestrüpp sprachlich-begrifflicher Verwicklungen und philosophisch-kultureller Voraussetzungen ist nicht leicht zu umgehen. Wer sich die Mühsamkeit innerchristlich-ökumenischer Verständigungsprozesse vor Augen hält, wird sich ein entferntes Bild von dem machen können, was in einer „Ökumene der Religionen“ an Aufgaben erst bevorsteht.

Wenn aus diesem Grunde zur zeitweiligen Abstinenz im Gebrauch der Terminologie „anonyme Christen“/„anonymes Christentum“ aufgefordert würde, um den Blick unverstellt auf den anderen, wie er sich selbst begreift, freizubekommen, dann wäre das allerdings ein legitimes Anliegen. Denn bei allem Bemühen um die Wiedergewinnung der inneren Sicherheit im Bekenntnis des eigenen Glaubens darf der Auftrag nicht übersehen werden, daß eben dieser christliche Glaube uns zu den anderen in die Fremde zu gehen heißt. Unser Auftrag aber ist die Nachfolge Christi, in den hinein Gott selbst sich entäußert hat. Dieser Auftrag zur Nachfolge in die Fremde ist dem Christen auch dann, ja dann erst recht nicht abgenommen, wenn er in der Fremde deshalb seine Heimat findet, weil Gott in seinem Gnadenwirken und seiner Selbstentäußerung ihm immer schon vorausgegangen ist und daher auch in den Fremden wiedererkannt werden kann.

hrsg. v. H. Küng 29) (Zürich-Einsiedeln-Köln 1972) 51—60.

⁷⁰ Vgl. K. RAHNER, *Schriften* IX 502.

⁷¹ Vgl. K. RAHNER, *Schriften* X 532.

SUMMARY

The article calls attention to the more recent discussion about RAHNER's conception of „anonymous Christians“. The new debate is occasioned 1° by a number of questions put forward by H. KÜNG, 2° by the publication of a rather delayed „*Festschrift*“ honouring RAHNER on his 70th birthday.

Firstly, it is intended to determine the „locus“ of RAHNER's concept, as it is to be seen inside of RAHNER's own thought as well as it is to be considered a contribution to the confrontation of Christianity and non-Christian religions resp. modern world. Facing a world in which Christianity tends to become a qualified minority, the problem arises how the claim of Jesus Christ's universal work of salvation can be saved. In this sense the conception of an „anonymous Christianity“, first of all, means nothing but an theological attempts of Christian self-understanding in a determined hour of history.

Considering this interpretation, however, it cannot be denied that the conception is easily misunderstood by those who are interpreted to be or to be able to become „anonymous Christians“ in the sense that Christian theology tries to incorporate them into the Church against their explicit will.

Against this kind of suspicion uttered by H. KÜNG, secondly, the concept of „anonymous Christians“ is explained to be a real chance of interreligious dialogue. There is requested a) a reflexion on the meaning of „anonymity“, offered b) a consideration of the consequences of the mutual inclusion inherent in the phrases „anonymous Christian“, „anonymous Buddhist“, „anonymous Marxist“ etc., added c) an application of the opposite thesis that the non-Christians are not forced inside the fences of the Church, but that Christ is joining those who are abroad.

Thirdly, various conclusions are offered: The slogan „anonymous Christianity“ creates a new connexion between those who are inside, and those who are outside the visible Church. This new connexion, however, does not remove distance and competition since inclusivity of Christianity meets with inclusivity — e. g. — of Buddhism. „Anonymous Christianity“, therefore, does not lead to a false identity; it gives, however, the dialogue a new basis, as far as the attitude of Christianity towards the non-Christians is concerned, and, nevertheless, it does not destroy the real competition between all those who are running on their way to their final end.

ZUM RELIGIONSVERSTÄNDNIS DER GEGENWART

von Gunther Stephenson

Die gegenwärtige religiöse Situation der Welt läßt sich nicht skizzieren, wenn man allein die klassischen historischen Religionen in ihrem heutigen Zustand untersucht. Es bedarf ebenso sehr der Einbeziehung der vielfältigen parareligiösen Erscheinungen wie auch derjenigen Kulturgüter, die in wechselseitiger Beziehung zur Religion einer Gesellschaft stehen und mit ihr zusammen die Bewußtseinslage der heutigen Welt bestimmen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich das Leben der Menschheit heute in einer zuvor nie dagewesenen Krise befindet, deren Ausmaß und Struktur der zeitgenössische Beobachter kaum zu ermessen vermag. F. NIETZSCHE prophezeite bekanntlich schon vor 100 Jahren die „Umwertung aller Werte“, ohne damals den globalen Aspekt dieser Aussage schon impliziert zu haben. Die heutige Krise hat jedoch weltweite Dimensionen angenommen, sie umschließt alle Daseinsfaktoren gleichzeitig und ist in Buenos Aires, Hongkong, Mosambik und Europa in unterschiedlichen Graden und jeweils verschiedener Thematik anzutreffen. Der Heraklitische Satz „Alles fließt“ hat für unsere Zeit beängstigende Formen angenommen, da die seit Jahrhunderten zu beobachtende Akzeleration der Geschichtsabläufe mindestens auf einigen Gebieten einem Endpunkt entgegenzutreiben scheint; einem Endpunkt, der dem Beobachter der Nahoptik als ausweglos erscheinen mag, von einem späteren Historiker aber vermutlich nur als *Übergangszeit* in neue Weisen menschlichen Seins bewertet würde.

Einsichtige Kommentatoren haben die zentrale Bedeutung des religiösen Bewußtseins im Wirkungsbereich der bedrängenden technischen und wirtschaftlichen Weltprobleme wiederholt hervorgehoben. Sicherlich blieb die Religion von dieser Krise nicht verschont, im Gegenteil: vermutlich stand und steht sie im Brennpunkt der krisenhaften Entwicklung. Wollte man nun mit manchen zeitgenössischen Neo-Rationalisten die Religionen in ihrer bestehenden Form als ein heute überwundenes Übergangsstadium der Bewußtseinsgeschichte betrachten, so müßte man das Thema zu den Akten legen und für die Diagnose unseres „nachreligiösen“ Zeitalters die Religion ausklammern. Untersucht man jedoch die Phänomene, in denen sich Religion heute kundgibt und mit beachtlichen Impulsen zeigt, unter einem erweiterten Horizont, so wird offenkundig, daß Religion ein *Strukturelement* des menschlichen Daseins ist, das zwar grundlegenden Wandlungen unterworfen sein kann und veränderten Bewußtseinslagen zugeordnet ist, jedoch aus der Geschichte der Menschheit nicht wegzudenken ist. Glaubensweisen aller Art haben immer schon sinnstiftend auf das Leben eingewirkt. Keine Religionskritik konnte das Phäno-

men des Glaubens letztlich auslöschen, wenn auch ‚Religion‘ nicht mit Glaube identisch ist.

1. Die Bewußtseinslage des „Industriezeitalters“

Zur Phänomenbeschreibung der religiösen Lage, die uns im folgenden als Ausgangsbasis zur Erörterung heutigen Religionsverständnisses dienen soll, gehören vorrangig Kunst, Wissenschaft und Wirtschaft. Deshalb mögen diese Kulturgüter zunächst nach ihrer Relevanz für das religiöse Bewußtsein befragt werden. Das läßt sich freilich kaum mit wenigen Worten im Weltmaßstab darstellen. Problemlage und Situation erscheinen zu uneinheitlich. Doch könnte ihr Aufriß unserer Frage nützlich und zur Veranschaulichung dienlich sein.

Wird die kultgebundene Malerei und Plastik auf hoher und niedriger Ebene in Asien und Afrika aufgrund alter Traditionen nach wie vor gepflegt (im Hinduismus ist der religiöse Kitsch bei gleichzeitiger Lebensfunktion eine Massenerscheinung!), so hat sich die Kunst des Abendlandes weitgehend aus dem sakralen Raum emanzipiert. Moderne Formen kirchlicher Kunst haben ihre gesellschaftliche Funktion für das Ganze weithin eingebüßt. Der perspektivischen Malerei als Ausdruck eines geschlossenen Weltbildes folgte der grenzenlose Impressionismus des aufnahmebereiten Individuums und schließlich der Gestalt gewordene Aufschrei der vereinsamten Seele bei den Expressionisten. Man denke an BARLACHS „Zweifler“ und „Mann im Wind“, an MUNCHS „Angst“ oder „Nacht“. Fast gleichzeitig sprengten die abstrakten Maler den für das Abendland so typischen Gegenstandsbereich und schufen neue Möglichkeiten vergeistigter Aussage (C. KLEIN, Soulage). Hier gelang der Durchbruch aus den Fesseln des Ich, und die Erschließung neuer Wirklichkeiten nahm Gestalt an. Ähnliches ist zu konstatieren bei HINDEMITH und der SCHÖNBERG-Schule im Bereich der neuen Musik. Daneben finden wir die „heile“ Welt des Alltags im anspruchslosen Wohnzimmerbild der „Heidelandschaft“, des „Stillebens“, der „Musik zur Mittagspause“ und dem „Liebesroman“ — alles Zeugnisse der Absicherung des Daseins. Sie verschaffen sich besonders dann Geltung, wenn die offizielle „Kunst“ den letzten Schritt der Formaflösung vollzieht und mit einem schwarzen Blatt Papier, einer dreckigen Kiste, einer Evozierung von willkürlichen Tonfetzen oder einem Kaleidoskop von Wörtern eine Leere provoziert, der sogar die Selbstdarstellung fehlt. Damit ist ein Nullpunkt erreicht, der nur noch zur Umkehr und Neuanknüpfung an ältere Formen zwingen kann, wenn anders Kunst noch vollzogen werden soll.

Nichtsdestoweniger beobachten wir im Bereich des Massenkonsums ein modisches Kollektivverhalten, das den verunsicherten Einzelnen in die große Gemeinschaft „Gleichgesinnter“ erhebt. Die Mode prägt seinen Lebensstil und entlastet ihn von eigenschöpferischer Aktivität. Seine Anpassungsfähigkeit wird umso größer, je mehr ihn seine Instinktsicherheit verläßt. Werbung und vorfabrizierte Verhaltensmuster haben bereits den ästhetischen Bereich erobert und drängen den eigenwilligen Außenseiter ins Abseits einsamer Singularität. Ein typisches Beispiel bietet die Wohnkultur.

Trotz Konformität auf der einen Seite dokumentiert uns die Vielfältigkeit nebeneinander stehender Lebensformen ohne eigentliche Leitbilder u. a. das Musik- und Kunstleben: ausverkaufte Kirchen und Konzertsäle bei den großen

Messen von BACH, MOZART und BRUCKNER, — Tausende von Jugendlichen suchen die beglückende Gemeinschaft in der Ekstase des Beatschuppens. Hat sich der moderne Gesellschaftstanz im Westen seit langem von der religiösen Tradition gelöst, so behielt der kultische Tanz mit seinen symbolischen Ausdrucksformen in Asien und Afrika nach wie vor Gültigkeit. Ein beachtliches Symptom unserer Zeit ließ sich kürzlich in Hamburg beobachten: die große C. D. Friedrich-Ausstellung verzeichnete einen Zustrom von hunderttausenden Besuchern aus allen Schichten, die kein Opfer scheuten, um dem einsamen und sehr privaten, religiösen Maler der Romantik in seinem Werk zu begegnen. Läßt sich diese Tatsache allein mit dem Modewort „Nostalgie“ abqualifizieren?

Auf dem Gebiet der Literatur nimmt sich das Bild der Pluralität etwas anders aus: das Interesse an der Tradition schwindet dahin — und damit der ganzheitliche Charakter großer Dichtung; die Konsumliteratur minderer Qualität erfüllt den Unterhaltungsauftrag, die Sprache der Wissenschaft wird zunehmend „intellektualisiert“ und verliert damit die lebendige Zuordnung. Die Fülle des Gedruckten übersteigt die Fähigkeit des Menschen, Weltgehalte dauerhaft zu verarbeiten. Die Tagesliteratur wird dem Vergessen anheimgegeben, da die Punktualität ihrer Aussagen dem menschlichen Dasein keinen verwandelnden Sinn verleiht. Die seelische Vereinsamung des Menschen sucht neue Kanäle der Seinserhellung. So wird die HERMANN-HESSE-Renaissance der westlichen Welt verständlich. Wenn man von der üppigen Produktion religiöser Andachtsbücher und Traktate — auch in Indien — einmal absieht, so darf man im künstlerischen Bereich sicher mit einigem Vorbehalt einen weit verbreiteten Transzendenzverlust feststellen. Es wird noch zu untersuchen sein, was darunter zu verstehen ist.

Bleibt die Kunst stets mit der religiösen Erfahrung verwandt, weil sie intuitiv Welterfahrung und inneres Erleben zur Gestaltung bringt, so hat sich die Wissenschaft bekanntlich zunehmend zu einem Antipoden der Religion entwickelt, obgleich das Erkenntnisstreben beide partiell verbindet. Wissenschaft als typisch abendländische Form der Weltbewältigung — erwachsen aus dem alttestamentlichen Herrschaftsauftrag und griechischer Rationalität — objektiviert den Gegenstand ihrer Erkenntnisse und distanziert sich damit vom Seienden durch die Mittel der Beobachtung und der kritischen Reflexion. Der ganze Bereich des Gefühls, der Empfindung, der Visionen und Symbole und der schauenden Identifikation wird als suspekt ausgeschlossen. Das Objekt allein wird „sine ira et studio“ sachlich erforscht. Die Welt wird berechenbar, planbar, machbar und durchschaubar. Man hat diese Haltung schon als moderne Form der Magie bezeichnet: Aneignung von Macht durch Wissen. Als Prometheus entthront der homo faber die Götter. Das ewige Geheimnis degeneriert zum derzeitigen Rätsel. Der Glaube an die prinzipielle Erkennbarkeit des Seienden macht heilige Mächte überflüssig und weist das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen in den Bereich des Unwissens.

Dieser Geist der Wissenschaft hat sich in Verbindung mit der technischen Industrialisierung¹ selbst gewandelt: das reine Erkenntnisstreben wurde mehr und mehr durch Zweckorientierung und Nützlichkeitsdenken überlagert. In eine entscheidende Phase ist das wissenschaftlich-technische Denken jedoch erst in den letzten 50 Jahren eingetreten und ist heute auf dem Wege, alte Kulturtraditionen und Religionen global aus den Angeln zu heben. Es oktroiiert den außerwest-

¹ Vgl. bes. die Arbeiten von F. BLUM, *Der industrialisierte Mensch* (1973) und A. HAHN, *Religion und der Verlust der Sinnggebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft* (1974).

lichen Kulturen eine Form der Daseinsbewältigung, die dort vorläufig noch als erstrebenswerter Fortschritt gepriesen wird, während im Westen zunehmend die Erkenntnis reift, daß man an eine Grenze gestoßen ist, die neue Überlegungen zur künftigen Lebensgestaltung immer dringlicher werden läßt. Damit werden auch die bestehenden Formen der Religion weltweit zur Umorientierung herausgefordert.

Die Herausforderung trägt jedoch ein doppeltes Antlitz. Sichtlich werden Dogmen, Kulte, Mythen und magische Praktiken in Frage gestellt, doch setzen die negativen Erscheinungen der technischen Lebensform auch kräftige Impulse frei, die zu Neubildungen und parareligiösen Phänomenen führen.

Die Zerstörung der Lebenswelt, die Naturentfremdung als Folge rationalen Zweckdenkens, die weitgehende Determinierung durch staatliche Planungsapparate, die Versklavung ganzheitlicher Lebensbezüge unter das Joch der Arbeitsteilung, die geistige Verkümmern durch den materiellen Konsumzwang², und schließlich die Heimat- und Ortslosigkeit der mobilen Gesellschaft, um nur einige Charakteristika zu nennen, alles dies hat eine Abwehr der Menschen auf den Plan gerufen, die Mittel und Wege sucht, durch Sprengung überlieferter Gebilde oder Privatisierung des Lebens neue Weisen sinnerfüllten Daseins zu finden. Daß diese Weisen ohne ein neues Aufbrechen religiöser Tendenzen nicht verstehbar sein können, bedarf für denjenigen, der mit GOETHE Religion als ein „Urphänomen“ menschlichen Daseins betrachtet, keines Beweises.

Einen kaum geringeren Platz als die Technik nimmt die Wirtschaft im Lebensrhythmus unserer Zeit ein. Auch sie ist nicht ohne Auswirkungen auf die religiöse Lage der Gegenwart geblieben. In Gestalt der Industrialisierung wurde sie in Verbindung mit Wissenschaft und Technik zu einem alles bestimmenden Lebenselement. Die Verselbständigung und Vergötterung der Wirtschaft — gegenüber ihrer früheren Einbettung in den Kulturzusammenhang — hat zu beträchtlichen Auswirkungen auf die Religion geführt.

Selbstverständlich haben elementare Bedürfnisbefriedigung des Menschen, die Notwendigkeit der Arbeit zur Sicherung der Existenzgrundlage, die Gliederung der Berufe im sozialen Gemeinwesen, Warenaustausch, Erzeugung und Verbrauch von Gütern von je her eine hervorragende Stelle in der Kulturgeschichte eingenommen und sind dadurch in ein enges Wechselverhältnis zu den Religionen getreten. Unmittelbare Beeinflussung religiöser Verhaltens- und Denkweisen seitens der Wirtschaft und nachhaltige Wirkung religiöser Konzeptionen auf die materielle Daseinsmeisterung kennen wir seit der frühesten Zeit. Bei „primitiven“ Gesellschaften läßt sich eine intime Symbiose von wirtschaftlichen und sakralen Lebensformen beobachten. Mit dem Aufkommen der Hochreligionen entsteht aber eine zunehmende Distanz der religiösen Kundgabe zur Wirtschaft in Gestalt toleranten Gewährenlassens, bis hin zur Askese von weltlichen Gütern. Eine beträchtliche Verschiebung aus der vorgegebenen Ganzheit in eine andersartige Integration hatte stattgefunden. Das religiöse Anliegen verträgt sich nur bedingt mit der elementaren Bedürfnisbefriedigung. Gesicherte Daseinsvorsorge

² Selbstverständlich wäre es ganz verfehlt, wollte man Wissenschaft und Technik einseitig als Totengräber aller Kultur charakterisieren. Ein solches Urteil könnte der komplexen Bewußtseinslage unserer Zivilisation nicht gerecht werden. Wissenschaft und Technik haben den Menschen ebenso von zahlreichen Ängsten befreit, Primitivvorstellungen durch ein erweitertes Weltbild abgebaut, Elend und Seuchen weitgehend beseitigt und die Kommunikation der Völker gefördert — um nur einiges zu nennen.

bietet andererseits oft erst die Grundlage zur Realisierung des religiösen Angehens.

Gänzlich anders nimmt sich die Gegenwart aus, sofern moderne Wirtschaftsprinzipien Einzug in die Erdteile gehalten haben. Wir müssen uns in diesem Zusammenhang auf die Nennung von Symptomen beschränken. In den von der Industrialisierung betroffenen Völkern hat eine erhebliche Verschiebung der Wertskala zugunsten des „Lebensstandards“ stattgefunden. Gelderwerb ist häufig zum Selbstzweck geworden. Von ihm erwartet man die Erfüllung aller Wünsche, das Glück ohnegleichen, aber auch Machtzuwachs und „Lebensqualität“. Die Sehnsucht der Menschen, aus Abhängigkeit und Armut herauszutreten, ist teilweise in hohem Maße erfüllt worden. Und doch ist der Lebensstandard zum Lebenssinn avanziert und hat damit eine Fetisch-Funktion angenommen. Man ist oft bereit, jedes Opfer an Entbehrung und Leistung auf sich zu nehmen, um diesen Wert zu verwirklichen. Die arbeitsteilige Überschußproduktion ermöglicht wiederum durch ihr Konsumangebot die Verwirklichung solcher Wünsche. Die Erlangung eines gewissen Sozialstatus tritt als Zeichen materieller Freiheit hinzu. Besteht im reichen Westen bereits die Hoffnung auf einen Umschlag zugunsten geistiger Werte, so erwächst für die „Dritte Welt“ die Gefahr, daß die Anhebung des Lebensstandards die religiösen, d. h. eigentlich sinntragenden Intentionen verdrängen wird.

Die Kehrseite dieser einseitigen Wertorientierung zeigt uns freilich eine seelische Verarmung und innere Versklavung des Menschen, dem die denaturierte Arbeit keine Sinnbefriedigung mehr vermitteln kann. Wie Ursache und Wirkung hier zu markieren sind, mag dahingestellt sein. Die Arbeit wird Mittel zum Zweck und verliert so ihre eigene Erfüllungschance. Ihre Sinnentleerung hängt vornehmlich mit dem Verlust des Ganzheitscharakters moderner Produktions- und Dienstleistungsberufe zusammen. So schwindet das Berufsethos, das früher mit der Heiligung der Welt zu einem hohen Selbstverständnis gelangt war. Die „Freizeit“ hat nunmehr die Ersatzbefriedigung zu liefern, um die Sinnentleerung im Arbeitsprozeß auszugleichen.

Mit der gesteigerten materiellen Lebenserwartung geht ein wachsendes Sicherheitsbedürfnis einher, das die „Lebensqualität“ auf die verschiedenste Weise abzusichern erhofft. Zu den psychischen Begleiterscheinungen dieser Wertverlagerung zählen schließlich die rastlose Betriebsamkeit auf der einen und die monotone Langeweile auf der andern Seite, beides Symptome einer Selbstentfremdung, bzw. einer Flucht vor der Öffnung in den sinntragenden religiösen Bereich. Wie kein anderes Werk der Weltliteratur legt RICHARD WAGNERS „Ring“ Zeugnis ab von der Sehnsucht nach Glück und Macht, als deren Schatten sich die Versklavung des Menschen durch das Gold erweist. Wir befinden uns jedoch in einer Übergangssituation, deren Ausweglosigkeit zu zahlreichen neuen Impulsen geführt hat.

II. Der weltweite religiöse Pluralismus

Die religionsgeschichtliche Entwicklung der Gegenwart scheint D. BONHOEFFERS Dictum von der kommenden „*religionslosen Zeit*“ zu widerlegen, wenn man den sog. Religionsbegriff nur weit genug zu fassen gewillt ist. Wir werden im folgenden zu beobachten haben, in welcher Vielfalt sich das religiöse Bewußtsein zeigt.

Die Pluralität der Ausdrucksformen, Stimmungen und Verhaltensweisen kennzeichnet das Bild der religiösen Gegenwartslage. Eine Fülle von Lebensformen, Lehren und Glaubensweisen ist dazu angetan, Position und Urteilsvermögen des Beobachters zu verwirren. Die Spielarten reichen von musealer Tradition, althergebrachten und oftmals anempfundenen Überzeugungen, Gleichgültigkeit und Agnostizismus über krankhafte Verdrängungen und parareligiöse Phänomene bis hin zu schöpferischen Reformtendenzen und „neuen Religionen“.

Die Pluralität hat es zwar in der Religionsgeschichte immer schon gegeben. Die Aufgabe, vielfältige Formen, Vorstellungen und Ansprüche erfassen und verstehen zu müssen, beschäftigt die Religionswissenschaft schon seit ihrer Entstehung. Doch gibt sich die Pluralität heute unter anderen Voraussetzungen. Die Akzeleration der Geschichte, der Verlust von Normen, die zahlreichen Übergangsformen und der zunehmende Globalaspekt aller Begegnungen und Aussagen haben ein Spektrum des Nebeneinander geschaffen, das die relativ geschlossenen Kulturkreise früher nicht kannten. Hinzu treten die weltweiten Mischformen religiöser Impulse und Strukturen, die nicht nur die klassischen Religionen wechselseitig herausfordern, sondern auch den Versuch, die vielfältigen Phänomene dessen, was sich als Religion heute präsentiert, in den Griff zu bekommen, mehr denn je in Frage stellen.

Im Rahmen dieser Darstellung kann und soll nicht mehr geboten werden als eine knappe Übersicht zur Situation, die vierfach zu gliedern wäre: 1. sogenannte Religionslosigkeit; 2. konservative Strömungen; 3. schöpferische Impulse, 4. bedeutsame Randphänomene.

BONHOEFFER sah die völlige Religionslosigkeit mindestens der westlichen Hemisphäre infolge der rational-technologischen Weltbemächtigung voraus. MAX HORKHEIMER befürchtet ein zunehmendes Aussterben der Frage nach dem Sinn für die nächsten Generationen. Scheint unsere Zeit diesem Denken nicht recht zu geben? In den industrialisierten Nationen bietet sich überall ein ähnliches Bild: weitverbreitete Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen, geringfügige Beteiligung am Angebot der kirchlichen Institutionen, das scheinbar völlige Fehlen eines Heilsbedürfnisses, Ablehnung oder Ignorierung geschichtlicher Traditionen. Die Welt ist überschaubar geworden, es bedarf keiner vermittelten Transzendenz. Der glutvolle Atheismus religiösen Engagements hat längst einem praktisch gelebten Atheismus Platz gemacht. Die industrialisierte und verplante Arbeitswelt gibt sich als ein geschlossenes System, das vielen — wenn man es „positiv“ sieht — genügend Freiheit, Freizeit, Wohlstand, Krankenversorgung und Rente, also Sicherung gewährt, sodaß sich die Sinnfrage über den Alltag hinaus erledigt. Göttliche Lenkung wird zum Zufall, sittliche Maßstäbe ergeben sich aus der Gesellschaft. Wie sollte wohl der Fließbandarbeiter, der achtsündig denselben Hebel zieht, seiner Arbeitswelt ein Sinnganzes entnehmen? Der schöpferische Aspekt einer Ganzheitserfahrung ist für die meisten Menschen verloren gegangen.

Selbst die ärztliche Praxis wird zunehmend technisiert und der gesamt-menschlichen Beurteilung entzogen. MÜLLER-ECKHARD kennzeichnet unsere Situation als „*totale Anästhesie*“.³

Ferner läßt die innere Einsamkeit der Massengesellschaft die Liebesfähigkeit verkümmern, die seelische Abmagerung führt zum Sex. Die technische Industrielandschaft verhindert den unmittelbaren Zugang zur Natur, ihre durchsichtige Rationalität nimmt dem Menschen die Fähigkeit, ihres Geheimnisses inne zu werden. Überhaupt verbaut die im westlichen Denken angelegte und zunehmend global werdende Subjekt-Objekt-Spaltung dem Menschen die Unmittelbarkeit seines Zugangs zum Sein als einem Ganzen. Die säkulare Form der Magie hat ein altes Anliegen des Menschen, sich vor unheilvollen, dunklen und numinosen Mächten abzusichern, heute in Gestalt der technisch verwalteten Welt zur Perfektion gebracht. So wird das Opfer durch die Versicherung abgedeckt, das offene, d. h. entsicherte Gespräch durch die Diskussion, die Seelsorge oftmals durch die Psychoanalyse ersetzt. Der Tod wird zu einer Randererscheinung, naturgesetzlich gewertet und damit in seiner Tiefendimension aus dem Bewußtsein verdrängt.

Diese Hinweise mögen genügen, um die Verkürzung von „Wirklichkeit“ zu markieren, die die Lebenswelt eines großen Teils der industriebezogenen Menschheit (Japan!) bestimmt. Diese hoffnungs-lose Situation eines Daseins voll einsamer Abschirmung und untergründiger Angst blieb jedoch nicht ohne Reaktion. Das mögen die folgenden Ausführungen zeigen.

In allen Teilen der Welt — soweit sie vom technisch-wissenschaftlichen Geist des machbaren Fortschritts betroffen sind — verharren große Teile der Menschheit in einer traditionsbewußten Abwehrstellung oder klammern sich ängstlich an die vorgegebenen Strukturen der überkommenen Religionen, im Wissen um die Gefahr des Wagnisses, sich auf die Herausforderung der technischen Welt mit all ihren Folgen einzulassen. Entweder blieben sie ohnehin mit der „heilen Welt“ ihres Glaubens verbunden, oder sie suchen die Geborgenheit von Institutionen, deren Anspruch auf Sinnerfüllung und Lebensordnung sie unterschwellig teilen. Oftmals erkennen sie wohl die Brüchigkeit eines überlebten Systems, haben aber nicht den Mut und die Kraft, den vermeintlichen Besitz für eine ungewisse Alternative preiszugeben.

Diese Einstellungen finden wir sowohl im orthodoxen Hinduismus, der sich von den Reformbewegungen und der Verwestlichung der Städte abkapselt, als auch im orthodoxen Islam und Judentum. Im Buddhismus Ostasiens droht die Integrationskraft des Mahayana vollends zu versiegen (ganz im Gegensatz zum buddhist. Staatssozialismus in Ceylon u. Burma). Die autochthonen Kulte Schwarz-Afrikas versuchen trotz

³ H. MÜLLER-ECKHARD, *Das Unzerstörbare*. Religiöse Existenz im Klima des Absurden (1964).

technischer Berührung immer noch ihre Substanz zu bewahren, wenn auch ihre Wertordnungen sowohl durch Industrialisierung als auch durch christliche und islamische Mission ins Wanken geraten. Am deutlichsten zeigen sich die konservativen Bewahrungstendenzen im Bereich des „christlichen“ Westens, da hier — wenn auch in unterschiedlichem Grade — die sogenannte Säkularisierung am weitesten fortgeschritten ist. Die verständliche Abgrenzung findet sichtbaren Ausdruck in der Leitung der römischen Kirche, der protestantischen Bewegung „Kein anderes Evangelium“ und den z. T. erstaunlich stabilen Formationen amerikanischer Kirchen.

Im Rahmen dieser Skizze ist es leider nicht möglich, auf die zahlreichen Randformen des konservativen Engagements einzugehen, die das Festhalten an der religiösen Überlieferung mit der Einsicht, die fremde Welt integrieren zu müssen, verknüpfen wollen. Es wäre sicher verfehlt, heute schon behaupten zu wollen, die traditionellen religiösen Gesellschaftsformen hätten ihre Kraft bereits eingebüßt. Ihr Leben ist zu offenkundig, wenn auch das schizophrene Denken und Verhalten der Menschen, die in beiden Welten gleichzeitig leben (Wirtschaft/Macht/Industrie/Wissenschaft — Glaube/Heil/Hingabe/Transzendenz) schwer verständlich bleibt.

Als eine andere Antwort auf die Herausforderung der technischen Zivilisation haben die zahlreichen religiösen Neubildungen und Impulse zu gelten, die sich in allen Teilen der Welt zunehmend Gehör verschaffen und damit Zeugnis einer dynamischen Entwicklung der Religionsgeschichte der letzten 100 Jahre ablegen, obgleich die Entstehungszeit dieser Bewegungen teilweise vor der eigentlichen Krisenzeit liegt. Das Bild ist recht vielfarbig. Gelegentlich handelt es sich um religiöse Gruppenbildungen, wie etwa die Pfingstbewegung, die Brüder von Taizé oder die Jesus-People, die sich auf der Grundlage traditioneller Religionen zu einer freien Gemeinschaft zusammenschließen und von dem Wunsch nach unmittelbarer Erfahrung des Heils, der Hingabe und freier Lebensführung getragen sind. Auch liberal-fortschrittliche Bewegungen wie die älteren „Christlich-Sozialen“, die Ramakrishna-Mission in Indien oder das moderne Judentum gehören in diesen Zusammenhang.

Wieder andere erweisen sich als zeitgenössische Formen des religiösen Synkretismus, wie die brasilianische Macumba-Religion oder auch die deutsche Anthroposophie, so ungleich sie untereinander auch sein mögen. Man sucht wesentliche Elemente klassischer Glaubensformen miteinander zu verbinden und darauf neue Erkenntnisse aufzubauen. Sofern diese Bewegungen von Offenbarungsträgern ausgegangen sind, spricht man sogar von „neuen Religionen“, wenngleich diese Bezeichnung problematisch bleibt, weil ihre Originalität auf der Basis traditionellen Kulturgutes oft in Frage steht⁴. Nichtsdestoweniger haben diese neuen Religionen heute

⁴ Vgl. die kurze Information von G. LANCZOWSKI, *Die neuen Religionen* (1974) und seine größere Arbeit: *Begegnung und Wandel der Religionen* (1971), in der er sich auch mit dem historischen Phänomen des Pluralismus befaßt. Historisch

bereits Millionen Anhänger um sich geschart, wie etwa die japanische *Soka-gakkai* und *Tenrikyo* oder die ursprünglich aus dem Islam hervorgegangene *Bahai-Religion*. Die meisten dieser Religionen lassen sich durch minimales Lehrgebäude, bewußte Zuwendung zur Gegenwart, soziales Engagement, weltverändernde Tendenz und eine erstaunliche Offenheit kennzeichnen, sodaß historische Bindungen sie kaum hindern werden, auch andernorts angenommen zu werden.

Zu den bemerkenswerten Erscheinungen im europäisch-amerikanischen Raum gehören mit steigender Anhängerschaft die zahlreichen Meditationszentren, die umfangreiche Yoga-Literatur und die westliche Vermittlung des Zen-Buddhismus. Besonders die stark vereinfachte Form der „*Transzendentalen Meditation*“ (TM) faßt im westlichen Bereich in den letzten Jahren immer breiteren Boden, weil sie mit ihrem Angebot den Industriegesellschaften in einem zentralen Anliegen trifft: Hinwendung zur Ruhe, zur Innenwelt, zum Schweigen, zu Kraftschöpfung, zur Überwindung der Ich-Verhaftung⁵.

Auf „höherer“ intellektueller Ebene mögen stellvertretend für andere noch zwei Bewegungen genannt werden, die unterschiedliche Ziele auf sehr verschiedene Weise verfolgen: der *Aurobindo-Ashram* in Pondicherry/Indien mit der Zukunftsstadt „Auroville“ und die protestantische „*Gott-ist-tot-Theologie*“.

Der bedeutendste indische Denker des Jahrhunderts unternimmt es, auf dem Boden des Reform-Hinduismus mit Hilfe des „*Integralen Yoga*“ die Zukunftsprobleme unserer Welt durch höhere Bewußtseinsformen zu meistern. „Auroville“ wurde als Muster-Stadt für eine „heile“ Menschheit konzipiert, die die humanen Ideale der Selbstverwirklichung, Gleichheit und Anspruchslosigkeit, Menschenwürde und Sozialisation als Synthese einer „Religion der Zukunft“ zu erreichen strebt.

DOROTHEE SÖLLE und andere suchen im Westen auf der Grundlage einer radikalen Religionskritik eine nach-theistische Theologie zu begründen und Christus als leidenden Mitmenschen in den Mittelpunkt zu stellen, aus der Erkenntnis heraus, daß der moderne Mensch einen religiösen Weg finden müsse, mit dem säkularen Weltbild des 20. Jahrhunderts zu existieren. Der aufklärerische, sozial engagierte Charakter dieser Bewe-

gesehen stammen etliche der neuen Religionen schon aus dem 19. Jht. Strukturell und im Hinblick auf ihre Identität, darf man sie in der Mehrzahl als „Religion“ bezeichnen, wengleich es viele unartikulierte Mischformen gibt, die nicht nur synkretistisch, sondern oft auch rational-ekklektizistisch angelegt sind. Als moderne Massenbewegungen von wachsender Wirksamkeit kann man sie jedoch als „neu“ kennzeichnen.

⁵ Die Bewegung bedient sich nicht nur des wissenschaftlichen Vokabulars aus den Bereichen der Medizin und Psychologie, um sich dem westlichen Menschen anzupassen, sondern setzt neuerdings auch marktwirtschaftliche Werbemethoden ein. — Die letzten Straßenplakate verbinden die TM sogar mit dem politischen Slogan „Für ein ideales Deutschland“.

gung ohne Transzendenz führt freilich zu einer beträchtlichen Reduktion der eigentlich „religiösen“ Wirklichkeit. — Stellt AUROBINDO die individuelle religiöse Erfahrung in den Mittelpunkt kosmischer Veränderung, so intendieren die anderen neue Weisen des „Glaubens“ auf rein anthropologischer, ja politischer Grundlage.

Ein letztes Beispiel des Aufbruchs mögen die vielen Zeugnisse Einzelner sein, die man heute unter dem Namen „neue Religiosität“ zusammenfaßt. Sie tendieren auf die Überwindung überkommener Gottesvorstellungen, suchen dem Ganzen des Seins sich wieder unmittelbar zuzuwenden, ohne politisch-gesellschaftlich aktiv werden zu wollen. Nicht die Gesellschaft, sondern die „radikale Kritik des herrschenden Wirklichkeitsverständnisses“⁶ steht im Vordergrund. Der Ausbruch aus der durchgeordneten Welt und die Sehnsucht nach Sinn kennzeichnen die verinnerlichte Haltung dieser einsamen Individuen. Der Mensch soll sich angesichts seines Bezuges zum Kosmos wieder seines begrenzten anthropozentrischen Denkens und seiner sehr bescheidenen Stellung in der Geschichte innwerden. Man möchte die Dualismen überwinden (Geist/Materie — Diesseits/Jenseits) und sich dem schöpferischen Geheimnis anvertrauen. Ein Zitat von RONALD STECKEL aus seinem Buch *Herz der Wirklichkeit* (1973) soll stellvertretend diese Bewegung charakterisieren:

„Ich glaube aber, daß man diesen Erscheinungen [der heutigen religiösen Situation] nur gerecht wird, wenn man sie in Beziehung zu der historischen Aufgabe sieht, die diese Generation und in verstärktem Maße jede ihr folgende Generation zu bewältigen hat: hinauszuwachsen über die einseitig rationale Orientierung der vorherrschenden Bewußtseinsform, die sich auf Kosten der Sensibilität, der gelebten Vitalität, der Intuition und des Glaubens entwickelt hat; hinauszuwachsen über die Tyrannei des persönlichen Ego, seine begrenzte Sicht und seine gesellschaftlichen Masken- und Rollenspiele; hinauszuwachsen über die Versklavung an Macht und Besitz, an mechanische Zeit und statische Ordnungen, um eine neue individuell geformte Einheit von Wahrnehmung und Empfindung, von Denken und Intuition, von Wissen und Leben zu erschaffen, eine ganzheitliche Sicht, die über der Durchdringung der unaufhörlich wechselnden Umweltstrukturen und über den Fieberkrisen der Gegenwart weder sich selbst aus den Augen verliert noch das immer nahe Gesicht des Nächsten, der den eigenen Weg kreuzt. Hineinzuwachsen in die bewußte Verwirklichung eines Seinszustandes, der seine schöpferische Kraft aus der Liebe erhält, die in jedem Menschen lebt und erweckt und gelebt werden will.“ (S. 82 f)

⁶ H. AICHELIN, in: *Information* Nr. 56 der Evangl. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Stuttgart). Neue interessante Aspekte bietet der gerade erschienene Sammelband *Chancen der Religion*, hrsg. v. R. VOLP, 1975. — Einen konservativ-abgrenzenden Standpunkt nimmt erstaunlicherweise der liberale Marxist L. KOLAKOWSKI mit seinem Beitrag „Die Rache des Heiligen an der profanen Kultur“ ein. — Anregend und korrigierend der soziolog. Aspekt von C. H. RATSCHOW. Hervorheben möchte ich noch einen Beitrag von O. SÖHNGEN über die Musik und J. SCHREITERS „Plädoyer für eine neue Spiritualität der Kunst“. Leider kann eine gründliche Auseinandersetzung mit diesem Band von R. VOLP, zu der er anregt und herausfordert, hier nicht mehr geleistet werden.

„Dieses Wachstum vollzieht sich in den Vorhallen des öffentlichen Bewußtseins, dort, wohin das elektronische Nervensystem der Medien nicht reicht, wo keine Tageszeitung mehr Bericht erstattet. Denn mitten in den Umweltkrisen, den ökonomischen Kämpfen und den politischen Schauspielen, die in aller Munde sind, mitten im täglichen Informationsfluß, geschieht das Entscheidende im Unsichtbaren, im Bewußtsein und Herzen der einzelnen; dort, in der Stille, findet der eigentliche Kampf statt. Dort kristallisieren sich die Impulsstürme jedes Tages zu Erfahrungen, zeugen neue Verhaltensweisen, zeugen eine aufbrechende, unauslöschbare Freude. —

Von diesem Wachstum weiß jeder wirklich nur das, was er selbst erfährt. Und es ist gleichgültig, ob einer arm ist oder reich, ob er gut in der Welt Bescheid weiß oder wenig, ob er auf dieser oder jener imaginären Seite steht, es zählt nur, was er tut, was er erfährt, und wie er das, was er tut und erfährt, in Einklang bringt mit seinem innersten unabdingbaren Willen, in das Herz der Wirklichkeit hineinzuwachsen und von allem, was er so gewinnt und hat, zu geben, um fruchtbar zu werden und zu sein.“ (S. 89)

Man sollte jedoch außer dieser „*Neuen Religiosität*“ vor allem seine Aufmerksamkeit den parareligiösen Phänomenen widmen, um die besondere Schwierigkeit heutigen Religionsverständnisses noch deutlicher hervortreten zu lassen. Es gibt eine ganze Reihe von Erscheinungen, die man gemeinhin nicht unter die Religionen zu rechnen pflegt, die jedoch zumindest potentiell und teilweise religiöse Strukturen aufweisen. Wir greifen einige augenfällige Objekte heraus und wollen sie mit wenigen Strichen ins Gedächtnis rufen, um das bunte Bild der religiösen Weltlage zu vervollständigen. Es wird sich erneut zeigen, daß neben der weit vorangetriebenen Säkularisierung mit dem Verschwinden der religiösen Folie für das Denken und Handeln der Menschen der umgekehrte Vorgang einer zunehmenden Sakralisierung profaner Bereiche weithin zu beobachten ist.

Im politischen Bereich zeigt es sich besonders klar. Das viel diskutierte Feld der *Ideologie*⁷ erweist sich dabei im Kontext des Gesamtphänomens nur als ein, wenn auch zentraler Aspekt. Sie darf als ein dogmatisch fixiertes Glaubenssystem, allgemein verpflichtender Werthorizont und Ordnungsschema des täglichen Lebens mit Absolutheitscharakter und kollektiver Bindung betrachtet werden. Sie kann, aber muß nicht religiösen Ursprungs sein. Sie fordert totales Engagement bzw. Einordnung des Menschen mit all seinen Lebensbezügen. Soziologisch gesehen zeigt sie aufgrund dieser Struktur große Ähnlichkeiten mit religiösen Gesellschaftssystemen, wenngleich sie sich selbst säkular versteht. Daher spielen „Sanktionen“ (!) gegen Ketzer und Abweichler wegen der formalen und inhaltlichen Einheit des Systems eine beträchtliche Rolle.

Im Mittelpunkt der freiwilligen oder vorgeschriebenen Verehrung stehen die Begründer oder Ideenträger des Systems. Denken wir an MARX, LENIN, SUN YAT-SEN, MAO und HITLER. Sie werden gefeiert, verehrt und hypostasiert; ihnen werden quasi-göttliche Ehren erwiesen, Reliquien werden verwahrt, Mausoleen bekränzt und Bildikonen mit Blumen umrankt. Von ihren Worten und Taten gehen die Segnungen für die Menschheit aus, denn ihre Heilsverkündigung ist

⁷ Aus der Vielzahl der Literatur mögen nur zwei Werke genannt sein: J. BARION, *Was ist Ideologie*. Studie zu Begriff und Problematik (3. Aufl. 1974); H. HEUSS, *Ideologiekritik*, ihre theoretischen und praktischen Aspekte (1975).

universal. Der Schuldige hat sich vor ihnen bzw. ihren inthronisierten Nachfolgern zu rechtfertigen. Das Gericht spricht das System der Partei. — Ihr öffentliches Auftreten wird vom Massenkult begleitet, der nicht selten in Akte ekstatischer Hingabe hinübergleitet. Das Ich des Teilnehmers transzendiert seine Grenzen in der Gemeinschaft Gleichgesinnter, der *communio sanctorum*. Man unterwirft sich der Unfehlbarkeit des „Führers“ und wallfahrtet zum Geburtshaus MAOS. Ob alles dies durch spontane Begeisterung aufgrund charismatischer Gaben des Führers geschieht oder parteilich inszeniert wird, ist eine besondere Frage. Sicherlich ist sie nicht durch ein Entweder-Oder entscheidbar.

Ein besonders gutes Beispiel bietet die religiöse Folie des Nationalsozialismus. Der „Führer“ nahm eine Art Heilandsfunktion an, sein Wort galt. Er wurde bei Morgenfeiern rezitiert, durch Fahnenweihe und Lieder wie „Heilig Vaterland“ umrahmt. Seine Rolle als Heiliger wurde durch den Ruf „Heil Hitler“ und die totale Ergebenheit durch das Bekenntnis „mein Führer“ noch unterstrichen. Zeitgenossen berichten von seiner magischen Suggestionskraft in Sprache und Geste, die sein Sendungsbewußtsein auch darin dokumentierten. Eine Art Charisma war hier zweifellos vorhanden, getragen vom eigenen Vorsehungsglauben. Auch das Symbolzeichen der indogermanischen *Swastika* fehlte nicht. — Die Ideologie war dualistisch aufgebaut: dem Reigen der ergebenen „Heiligen“ des Volkes stand die zu besiegende Macht des Bösen in Gestalt von Judentum, Kapitalismus und Bolschewismus gegenüber. Kein Opfer war zu gering, um dem Sieg des „Guten“ zum Durchbruch zu verhelfen. Die Opferbereitschaft kannte keine Grenzen. Traueranzeigen der Gefallenen trugen oft das Siegel des sakralen Opfers. So wurden den Märtyrern der Bewegung Tempel mit ewiger Flamme und Wache errichtet. Die religiöse Struktur dieser irrationalen Ideologie steht außer Frage.

Was für den politischen Bereich gilt, trifft sicher auch für andere parareligiöse Phänomene zu: das religiöse Bedürfnis oder die religiöse Anlage des Menschen sucht sich nach jahrhundertelanger rationalistischer Kritik an den mythischen Systemen der Tradition neue Kanäle der Entfaltung.

So nahm beispielsweise der RICHARD-WAGNER-Kult schon im vergangenen Jahrhundert fast religiöse Formen an. Nicht zuletzt wegen der eigenen künstlerischen Zielsetzung des Meisters, die das Gesamtkunstwerk der Zukunft mit dem Erlösungsthema verband, entwickelte sich eine leidenschaftlich ergebene Anhänger-schaft, die das Geheimnis des Grals zu hüten wußte und sich auf die Pilgerfahrt nach Bayreuth begab, um dem verehrten Seher zu huldigen. Das Sendungsbewußtsein einer charismatischen Persönlichkeit mit dem Anspruch der Heilsverkündung weckt in der Regel eine kompromißlose Verehrung, an der sich die Geister scheiden. Auf den Tod folgt oftmals die Verklärung und Legendenbildung, der Reliquienkult nimmt zeitweise seltsame Formen an. Ähnliches beobachtet man auch im GEORGE-Kreis.

Eine andere Form parareligiösen Verhaltens liegt bei der Astrologie und dem Wissenschaftsglauben vor. Die uralte Astrologie hat in unserer Zeit eine neue Renaissance erfahren. Man sollte diese Zäiterscheinung ernst nehmen, denn sie dokumentiert auf eigene Weise die Glaubenssehnsucht des Menschen, der im normleeren Raum nach richtungsweisender Ordnung sucht, dessen Instinktunsicherheit und Gefühlsschwund Ausschau hält nach einer kosmischen Gesetzlichkeit, die ihm sagt, was ihm bestimmt ist und wie er sich verhalten soll, um sein Dasein zu bestehen. Der Glaube an kosmische Kräfte scheint die Angst vor dem Schicksal zu mildern. Die Angst vor dem Vakuum einer nicht mehr erfahrenen Gottheit findet eine Absicherung durch die „Gesetzlichkeit“ der Astro-

logie. Darin berührt sich dieses Verhalten mit dem heute weit verbreiteten Wissenschaftsglauben.

Er begegnet uns als ein seltsames Phänomen globaler Reichweite: Die Glaubensbedürftigkeit des Menschen als irrationale Basis seines Lebensvollzugs wählt sich als Objekt die wissenschaftlich nachprüfbare Erkenntnis und Wissensanreicherung, ein Streben, das ehemals selbst die mythischen Formen religiösen Glaubens herausforderte und verdrängte. Der Gegensatz von Glauben und Wissen (grch.: *doxa* und *episteme*) bestimmte die gesamte abendländische Religions- und Geistesgeschichte und wird in Asien zunehmend zum aktuellen Problem. Im Westen wurde diese Spannung auf höherer Ebene (?) intellektuell gelöst und führte zu einer Neubesinnung der Theologie, auf unterer Ebene zu einer religiösen Bewußtseinspaltung, sofern traditionelle Formen des Dogmas angesprochen wurden. Die freigesetzte Glaubenskraft wendet sich nun als Massenerscheinung dem angeblich größeren Wirklichkeitshorizont der Wissenschaft zu, in der Erwartung, gesicherte Erkenntnis könne neue Wert- und Verhaltensmaßstäbe bieten und damit Lebenshilfe leisten. Unterstützt wird diese Bewegung noch durch die Protagonisten der zweiten Aufklärung unserer Tage. Man glaubt, das durch Biologie, Physik, Psychologie und Medizin aufbereitete neue Weltbild sei fortschreitend durchschaubar, mache religiöse Traditionen überflüssig und könne das Fundament für eine neue Lebensorientierung abgeben. Wer die in Millionen-Auflage erscheinenden Wochenzeitschriften durchblättert, wird diese Entwicklung bestätigt finden. Die außerordentliche Bereicherung, die unser Leben durch die Wissenschaft erfahren hat, führte zu dem Glauben an ihre Allmacht und Schicksalsmeisterung. Man glaubt, der Glaube sei überflüssig geworden und widerlegt sich damit selbst.

Inzwischen zeigt sich aber immer mehr, daß die Wissenschaft nicht imstande ist, Wertvermittlung und Lebenshilfe anzubieten. Maßgebliche Forscher lassen sich von der Einsicht leiten, daß die Wissenschaft an ihre Grenzen gestoßen ist und das letzte Geheimnis der Wirklichkeit nicht gelüftet werden kann. Doch diese Erkenntnis, die den Glauben erneut freisetzen könnte für religiöse Impulse, ist noch nicht ins Massenbewußtsein eingegangen.

Man kann eine Übersicht über parareligiöse Phänomene nicht abschließen, ohne die sog. „psychedelische Religion“ und den religiösen Untergrund wenigstens gestreift zu haben. Der Ausdruck „psychedelische Religion“⁸ stammt von TH. LEARY und bezeichnet zusammenfassend die Herbeiführung religiöser Erfahrungen auf chemischer Grundlage, mit anderen Worten: eine kosmische Bewußtseinserweiterung mit den Mitteln der Droge. Es hat sich gezeigt, daß die Einnahme von Drogen plötzlich zu Wahrnehmungsinhalten und Erlebnissen führt, die mit den Beschreibungen

⁸ Der Begriff meint wörtlich: ‚seelische Offenbarung‘ (grch. δῆλωσις von δηλόω = offenbaren). — Eine makabre Nebenbedeutung würde er freilich durch die Ableitung von grch. δηλόμαι, lat. delēre = vernichten, zerstören, erhalten.

gen der Mystiker über ihre Erfahrungen und den Aussagen von Initialerlebnissen mancher Konvertiten auffallend übereinstimmen. Eine paradiesische Welt voller Glücksempfinden und tiefer Beseligung, voller Schauungen und transparenter Heilssymbole stellt sich für diejenigen ein, denen der Ausweg aus Trübsal, Leere und Einsamkeit mit Hilfe des „chemischen Pfingsten“ (ALCHELIN) für ein paar Stunden gelingt. Die Sehnsucht nach Heil, nach ich-transzendierender Ganzheitserfahrung findet ihre kurzfristige Erfüllung. Der entscheidende Unterschied zu den entsprechenden Erfahrungen im religiösen Bereich besteht darin, daß hier der mühsame Stufenweg innerer Verwandlung und Bereitschaft, der in der Regel erst die Disposition zum Empfangen „überirdischer“ Erleuchtung schafft, entfällt, — freilich mit dem Ergebnis fehlender Nachwirkungen der „unio mystica“ im bewußten Leben des Alltags. Die Verwandlung des Menschen findet nicht statt.

Wie man auch immer diese weit verbreitete Drogensucht beurteilen mag — chemische Stimulationsmittel hat es in der Religionsgeschichte immer schon gegeben —: die Parallelität religiöser und psychologischer Erfahrungsinhalte stellt den Forscher vor neue, noch ungelöste Probleme der Tiefenpsychologie und psychosomatischen Medizin, die den Religionshistoriker nicht unberührt lassen können. Der „Gott durch die Spritze“ würde FREUDS These von der großen Illusion noch nachträglich rechtfertigen. Es drängen sich die Fragen auf: Gibt es „echte“ und „unechte“ religiöse Erlebnisse? Lassen sich Kriterien der Unterscheidung ermitteln? Spielt Transzendenz in die Biochemie hinein oder umgekehrt?

Auch der sog. „religiöse Untergrund“ hat weite Bevölkerungskreise in aller Welt erfaßt und rechnet zum Kapitel der parareligiösen Phänomene. Bestimmend für diesen Bereich ist die allgemeine Existenzangst. Hatte doch B. RUSSELL Angst als die eigentliche Quelle der Religiosität bezeichnet. Es handelt sich hier jedoch kaum um numinöse Ängste. Man ergibt sich düsteren, oft okkulten Offenbarungen, erfährt bedrückende Visionen mit entsprechenden Lebensanweisungen oder wendet sich bereitwillig den heute so zahlreichen „Gurus“ zu, die dem suchenden Menschen in einem Gemisch von Heilsanspruch, Betrug, Macht und Scharlatanerie verkünden, wer sie wirklich sind und Heilung bei Befolgung ihrer Regeln versprechen. Die Guru-Welle zählt bereits nach Millionen Anhänger⁹. Die Bereitschaft, sich einem Führer anzuschließen, wächst von Tag zu Tag.

Die Hinwendung nach Innen, die Sehnsucht nach Gemeinschaft und Frieden verbindet auch die Hippies zu einem „corpus mysticum“, der die Selbstfindung in einem größeren Ganzen verheißt.

Mag man diese Richtungen noch den religiösen Aufbrüchen zuweisen, so tragen der Teufelskult, die modernen Exorzismen, die freiwillige Hingabe an die sonst so verdrängten dunklen Mächte des Daseins häufig genug das Zeichen des Perversen. Von zahlreichen satanischen Orden mit der Verheißung totaler Libertinage bei gleichzeitiger Bindung an die Bruderschaft und geheimen Opferriten berichtet das neue Buch von F. W. HAACK¹⁰. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen: „Fanatische Sektierer ermorden in Ringwil/Schweiz ein junges Mädchen, um ihr

⁹ M. MILDENBERGER, *Heil aus Asien? Hinduistische und buddhistische Bewegungen* (1974).

¹⁰ F. W. HAACK, *Von Gott und der Welt verlassen. Der religiöse Untergrund in unserer Welt* (1974); siehe besonders S. 31 ff u. 109 ff. — Erst vor kurzem berich-

den Teufel auszutreiben (1966)“ — „Ein 20jähriger junger Mann läßt sich in Vineland/USA gefesselt von seinen Freunden in einen Tümpel werfen, um als Herr von ‚40 Legionen Satans‘ aufzuerstehen (1971)“ — „Aus Kalifornien meldet die 1966 gegründete ‚Kirche Satans‘ die Installierung der 10 000 sten Gemeinde“. Wunderglaube, Menschenopfer und Mord an Exkommunizierten und Gegnern der Gruppe bleiben keine Seltenheit mehr. Sex-Orgien als Befreiungsakt und copulierende Tempelpriester, über denen ein Huhn dem Satan geopfert wird, gehören zu den Randphänomenen unserer Zeit (Satansmesse), die dem Glauben an die Kraft der dunklen Macht sprechenden Ausdruck verleihen. Der Engländer ALLEISTER GOWLEY gilt als einer der Stammväter der Satansverehrung, die er bei strenger Ordenshierarchie mit dem O. T. O. (Ordo Templi Orientalis) weltweit straff organisierte. Satan wird als Freiheitsgott gepriesen. Er durchbricht die wohlgeordneten Schranken der zivilisierten Welt und eröffnet Möglichkeiten, die der Gesellschaft der moralischen Theisten versagt bleiben. Man wird lebhaft — wenn auch auf anderer Ebene — an den indischen Shiva-Kult und die grausame Göttin Kali erinnert. Hier kommen Kräfte wieder zum Vorschein, die der rationalisierte Mensch des Westens längst gebannt glaubte.

Die außerordentlich bunte Palette des religiösen Pluralismus unserer Tage mag noch mit einem kurzen Hinweis auf die scheinbar so profanen Objekte wie Auto und Fußball abgerundet werden. Das Auto ist in aller Welt zum „Gott der Massen“ geworden. Seine quasi-religiöse Relevanz wird man in der Möglichkeit äußerer Bewußtseinserweiterung, Wunschbefriedigung, Machtsteigerung, Weltaufnahme und nicht zuletzt einer mindestens peripheren Ich-Entgrenzung zu suchen haben. Daher rührt der weit verbreitete Kult, der mit dem Vehikel der Glückseligkeit getrieben wird.

Bei den Weltmeisterschaften des Fußballsports beobachten wir die momentane Massenekstase, die Identifikation mit dem Nationalheiligen, das befreiende Gemeinschaftserlebnis und den engagierten Fanatismus, — aber auch außerordentlichen Festcharakter mit seinen kultischen Attitüden und Emblemen.

Sicherlich wird es zunächst eine offene Frage bleiben, ob sich diese Erscheinungen überhaupt als religiöse qualifizieren lassen und nicht vielmehr ausschließlich der Psychologie zuzuweisen sind. Das wird vom Verständnis dessen abhängen, was wir heute (noch) als „Religion“ bzw. Religiosität anzusehen haben.

III. Bisherige Bemühungen um ein angemessenes Religionsverständnis

Wenn wir uns um ein angemessenes Religionsverständnis der Gegenwart bemühen wollen, so wird die Aufgabe unabweisbar sein, das zentrale Problem des *Pluralismus* zur Grundlage unserer Überlegungen zu machen. Wie wir gesehen haben, reicht das Spektrum dessen, was sich unreflektiert als „Religion“ zeigt, vom Fußball über Satansmesse, politischen Heiligenkult, Wissenschaftsglauben, „Neue Religiosität“ bis hin zu den klassischen und neuen Religionen. War der frühere Pluralismus der klassischen Religionsorganismen für den Historiker noch relativ überschaubar, da diese Religionen historisch-sozial einigermaßen faßbare Ge-

tete das „Darmstädter Echo“ (7. 7. 75) von einer „Schwarzen Messe“ im Umkreis, deren Opferritual ein Todesopfer forderte.

bilde darstellten, so gibt es heute eine Fülle von Phänomenen, die nur noch als Aspekte, Teilbereiche des Religiösen, nicht-integrierte Verhaltensweisen zu charakterisieren sind.

Die Grenzen werden unscharf. Die klassische Religion konstituierte sich noch mit einiger Regelmäßigkeit durch Lehre, Kult, Mythos, Ethik, Offenbarungsträger und eine gesellschaftliche Organisationsform. Für die sog. „neuen Religionen“ (daher der Begriff) gilt dies noch in begrenztem Maße. Anders verhält es sich mit den parareligiösen Erscheinungen und den religiösen Individualismen. Sie wachsen am Rande der offiziellen Religionsgebilde heran und erfahren zunehmende Bedeutung. Sie lassen sich unter klassischen Gesichtspunkten nicht mehr einordnen, da sie die konstitutiven Elemente der alten Religion nicht mehr als geschlossenen Komplex aufweisen. Ihre außerordentliche Bedeutung für unsere Zeit und der nicht zu verkennende teilreligiöse Charakter verbieten es jedoch, ihre Existenz zu vernachlässigen oder gar von vornherein als „pseudoreligiös“ abzuwerten.

Die Sprengung alter Grenzen vollzieht sich sowohl im individuellen, sozialen und inhaltlichen Bereich. Gesellschaftliche Emanzipation, Mobilität und Einsamkeit einerseits, verplantes Leben im anonymen Kollektiv andererseits führen zur inneren Desintegration des Individuums. Es geht daher häufig seine eigenen Wege auch auf religiösem Gebiet. Es macht eigenständige Erfahrungen auf der Suche nach dem Heil, ohne daß sich diese in bestimmbareren Formen niederschlagen. Schwächere Naturen schließen sich den Visionären und Mystikern gläubig an. Eine solche Entwicklung kann sich innerhalb oder außerhalb bestehender Religionen vollziehen.

Im sozialen Bereich begegnen wir freien Gruppenbildungen mit strengem organisatorischen Aufbau, anonymen Massenkulten wechselnder Motivation und Bezugspersonen oder aber unschweligen Assoziationen in bestehenden Gesellschaften unter Mißachtung verpflichtender Dogmen und Regeln.

Besonders deutlich zeigt sich das Verfließen und Auflösen von Grenzen aber in inhaltlicher Hinsicht: hier wird ein Kult praktiziert, eine ‚Offenbarung‘ verkündet, ein ‚Heiliger‘ verehrt, — dort predigt man eine neue Heilslehre, ein Glaube klammert sich an Personen und Objekte oder gar ein Mythos entsteht. Alles dies geschieht, ohne daß es zu einem komplexen Gebilde mit dem Namen ‚Religion‘ kommt. Da überkommene Gehalte der Religionen oft nicht mehr verstanden oder abgelehnt werden, verselbständigt sich die Religiosität als menschliche Grunddisposition und zweigt sich erneut in die bekannten Gestaltungen der primären und sekundären ‚Frömmigkeit‘ auf, d. h. in den schöpferisch-erlebnishaften und den gläubig-nachahmenden Aspekt. Möglich, daß aus dieser freigewordenen Disposition eines Tages wieder konkrete Religionsgebilde entstehen. Vorerst scheint es außerordentlich schwierig zu sein, den religionsgeschichtlichen „Nebel“ unserer Tage genetisch und systematisch zu erhellen. Ver-

mutlich liegt seiner Entstehung in erster Linie die Umwälzung des Weltbildes und die Pluralität der Wertordnungen in einer veränderten Gesellschaftsstruktur nach der Entleerung der religiösen Bilderwelt zugrunde.

Der Religionswissenschaft unserer Tage bleibt freilich die Aufgabe gestellt, diesen „Nebel“ strukturell zu durchdringen, d. h. ein Ordnungsgefüge für die Fülle der Phänomene zu erstellen, ohne das wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich ist. Müssen wir resignieren, unter Hinweis auf die Vorgegebenheit von Begriffen, die der Erfahrung der Pluralität nicht angemessen sind? Scheint das Unterfangen, wissen zu wollen, was denn eigentlich Religion sei, nicht aussichtslos zu sein? Oder läßt sich doch ein Generalnenner ermitteln, der die Vielgestaltigkeit der Phänomene zu durchleuchten vermag?

Es wird sich erweisen, daß das Verständnis von Religion — subjektiv und objektiv — außerordentlich komplexer Natur ist, da sich die „Sache“ selbst als ganzheitlicher Lebensvollzug darstellt, dem mit einer einfachen Definition nicht beizukommen ist, wie die Forschung gezeigt hat. Insbesondere ist größte Reserve geboten, wenn man heute noch glaubt, von einem „Wesen“ der Religion sprechen zu können, da ‚Wesen‘ ein statischer, ungeschichtlicher Begriff ist, der die zeitliche und räumliche Bedingtheit aller Charakterisierungen außeracht läßt und der dynamischen Entwicklung des Phänobildes ‚Religion‘, deren Zeuge wir heute sind, nicht Rechnung trägt. Dennoch sind wir angesichts der Fülle der religiösen und parareligiösen Phänomene gezwungen, ein Ordnungsschema bzw. eine Art Arbeitshypothese¹¹ zu entwickeln, um das Labyrinth der Welt des *homo religiosus* durchdringen und erfassen zu können.

Die Voraussetzung, von der Religion als einem Urphänomen (GOETHE) des Menschen zu sprechen, das weder historisch noch allein soziologisch ableitbar ist, findet ihre Bestätigung wohl hinreichend durch die dargestellte Situation. Unsere Frage kann daher nur heißen: Wie ist dieses Urphänomen (als konstitutives Element der Anthropologie) näher zu bestimmen?

Schon das rückwärts gewandte Bemühen, Religion zu definieren, war bislang gescheitert. Der amerikanische Gelehrte J. H. LEUBA stellte schon 1912 48 Definitionen von Religion zusammen, die nach Kenntnis der bisherigen Religionsgeschichte ermittelt wurden. Ähnliches gab G. WOBBERMIN in den 20er Jahren bekannt. Um wieviel schwieriger wird es heute angesichts der parareligiösen Erscheinungen sein, Religion noch definieren zu wollen. Liegt doch dem Begriff ‚Definition‘ selbst bereits ein typisch europäisches Raum- und Substanzdenken zugrunde, das einen inhaltlichen Bereich ‚abgrenzt‘, d. h. Substanzielles statisch absichert und dauernd gültig sein läßt, ohne Öffnung zu benachbarten Bereichen und ohne zeitliche

¹¹ H. KISHIMOTO, *An operational definition of religion*, in: *NUMEN*, Vol. VIII (1961) p. 236—240.

Bewegung. Dieses Verfahren bleibt aber kennzeichnend für das Wesen des ‚Begriffes‘ und ist daher für die Religion als einem lebendigen Lebensvollzug nicht anwendbar.

Wir wollen und können nicht alle bisherigen Definitionen kritisch beleuchten. Das ist oft genug geschehen. Auch die Verfahrensweisen der Ermittlung wurden von dem Religionsphilosophen S. HOLM eingehend diskutiert. Um den Kreis der Problematik deutlich werden zu lassen, mögen jedoch einige besonders bekannt gewordene Definitionen, die wegen ihrer Abstraktheit relativ umfassend sind, stellvertretend vorgestellt werden.

W. JAMES nennt Religion „den Glauben an eine unsichtbare Ordnung“, G. WIDENGREN bindet Religion an den Gottesglauben. F. SCHLEIERMACHERS Begriff „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ oder „Gefühl und Geschmack für das Unendliche“ sind bekannt. Für W. WINDELBAND wird das Heilige als transzendente Wirklichkeit erlebt. M. SCHELER sieht Religion als Realisierung des höchsten Wertes (des Heiligen). J. HESSEN nennt die religiöse Erfahrung ein im Zentrum der Persönlichkeit sich abspielendes Erlebnis einer transzendenten Wertwirklichkeit und definiert Religion als „Lebensbeziehung des Menschen zum Heiligen“. Unter Bezugnahme auf die OTTO'sche Kategorie des Heiligen sagt G. MENSCHING sehr formal und strukturell: „Religion ist die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und das antwortende Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“, womit der Aktionscharakter deutlich eingeschlossen wird. F. HEILER drückt die Relation etwas lockerer und transzendenter aus: „Beziehung des Menschen zur übersinnlichen und ewigen Welt“. Den existenzbestimmenden Beziehungscharakter spricht auch U. BIANCHI an. P. TILlich beschreibt Religion ganz einfach als „im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht“. Der japanische Religionshistoriker H. KISHIMOTO schließlich bezeichnet Religion als ein dynamisches Wertsystem, dessen Macht im Menschen den tiefsten Lebenswert und letzten Lebenssinn im Glauben erweckt. Der Absolutheitscharakter des religiösen Wertsystems wird besonders hervorgehoben.

Alle diese neueren Definitionen stammen aus der Feder von Gelehrten, die mit der Vielfalt der Religionsgeschichte vertraut sind. Ihre Charakterisierungen basieren also auf einer erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis. Und doch wird jeweils eine Akzentuierung deutlich, die eine besondere Seite des Gesamtspektrums in den Vordergrund rückt. Je allgemeiner die Definition, desto fragwürdiger wird ihr spezifisch religionsrelevanter Charakter, aber auch um so gültiger für den Einbezug der zahlreichen Phänomene unserer Gegenwart.

Was bleibt zu tun? Mit einer Zusammenfassung der Definitionselemente zu einer General-Definition ist es nicht getan. Sie würde viel zu detailliert und damit abgeschlossen ausfallen, als daß sie mit ihrer Vielzahl von Elementen noch für alle religiösen und parareligiösen Phänomene als *g a n z e* zutreffen würde. Zweifellos sind alle in den Definitionen ange-

sprochenen Elemente in der Religionsgeschichte und ihren Randerscheinungen partiell vertreten. Das gilt für das Wertsystem, den Glauben, den Beziehungscharakter, das Heilige, die Existenzbezogenheit, die Unbedingtheit, die Transzendenz, die Gottesbegegnung, die Selbstverwirklichung und das Ordnungsgefüge, — sofern die Individualsphäre angesprochen wird. (Im Hinblick auf die ‚objektive‘ Welt der Religion könnte man als bestimmende Elemente noch Kultus, Mythos, soziale Gebilde, Offenbarungsträger, Divinationsobjekte, Priesterschaft und Lehre hinzufügen, insofern als die ‚subjektiven‘ religiösen Impulse sich in der Regel historisch manifestieren oder aber sozial eingebunden sind). Alle Einzelelemente kommen aber selten gemeinsam und zugleich in einer bestimmten Religion, schon garnicht bei den parareligiösen Phänomenen vor. Andererseits kann bestimmten Erscheinungen oder Verhaltensweisen der religiöse Charakter nicht ohne weiteres abgesprochen werden, wenn sie einem Definitionsschema nicht genügen. Oder aber: ein oder zwei Definitionselemente bestätigen nicht per se deren religiöse Natur.

Die Schwierigkeiten, zu einem gültigen Ordnungsgefüge zu gelangen, mögen anhand einiger Beispiele veranschaulicht werden:

Mußte der Gottesbegriff schon ehemals als Leitidee zur Einteilung und Zurechnung der Religionen höchst fraglich erscheinen, da beispielsweise der *Urbuddhismus* und auch seine *Zen-Form*, ebenso *präanimistische Formen* religiöser Apperzeptionen nicht als Religion hätten gelten können, so erhält diese Problematik besonderes Gewicht angesichts des neuen Wirklichkeitsverständnisses der ‚Neuen Religiosität‘ bei R. STECKEL. Bereits die vielen Spielarten des Pantheismus lassen teilweise den Gottesbegriff verflüchtigen. Darf man ihnen deswegen den Charakter einer Religion absprechen? Man ist immer noch zu sehr geneigt, die theistische Basis der großen monotheistischen Religionen des Vorderen Orients als *eigentliche Religionen* zu qualifizieren.

Auch der ‚Glaube‘ kann allein sicherlich kein tragendes Signum für Religion sein, wenn man darunter das gläubige Hinnehmen und Fürwahrhalten vorgegebener oder offenbarter Wahrheiten und Werte, bis hin zum objektivierten Dogma versteht. Diese Verhaltensweisen finden sich auch in jedem ideologischen System, z. B. dem Nationalsozialismus. Daneben kennt die Religionsgeschichte Erkenntniswege, die die Heilsfrage implizieren und auf Einsicht gründen, also im engeren Sinne nicht als ‚Glaube‘ zu bezeichnen sind. Ebenso läßt sich der moderne Wissenschaftsglaube des angeblich ‚glaubenslos‘ gewordenen Menschen als ein objektbezogener Glaube verstehen und in diesen Zusammenhang einordnen. Wird er damit schon zu einer Religion? Wird es eine andere Möglichkeit geben, ‚Glauben‘ dennoch als Kriterium der Religion signifikant werden zu lassen?

Ähnlich verhält es sich mit den Wertsystemen. Alle Religionen kennen Wertordnungen, doch nicht jede Wertordnung muß deshalb schon religiös bezogen sein. Wir leben in einer Fülle von Werthierarchien, die unser

Leben bestimmen, ordnen, absichern, ja — ohne die ein Gesellschaftssystem nicht funktionieren würde. Das wertende Verhalten des Menschen schafft und realisiert ständig Werte, die seinem Leben Maßstäbe vermitteln. Werte erweisen sich aber oft als recht umstrittene Güter; ihre verbindliche Geltung besagt noch nichts über die Werthöhe oder gar ihren sogenannten ‚religiösen‘ oder existentiellen Gehalt. Ein Wertsystem bedarf nicht unbedingt der religiösen Verankerung, wie z. B. der atheistische Humanismus zeigt.

Lassen sich auch Vorbehalte gegen die weitverbreitete Auffassung der Religion als „*schlechthinniger Abhängigkeit*“ anführen? Die meisten Menschen sehen ihren Freiheitsspielraum als äußerst beschränkt an und fühlen sich von Mächten abhängig, denen sie sich freiwillig hingeben, gedankenlos unterordnen oder gegen die sie sich auflehnen, um sie wenigstens partiell zu bezwingen. Die Erfahrungsgestalten dieser Mächte mögen Gott, Schicksal, Zufall, Glück oder auch Staat, Wirtschaft, Clan, Kollektiv heißen. Mit der Verflüchtigung des Gottesbildes und der Naturnähe (in den industrialisierten Zonen) ist die Abhängigkeit anonymer geworden, aber sie ist geblieben. Eine besonders ausgeprägte Form hat sie in der Astrologie gefunden. Im Gegensatz zur Unberechenbarkeit anderer Schicksalsvorstellungen ist die Determination hier perfekt geworden. Darf man die Astrologie daher ‚Religion‘ nennen? Oder sollen vielmehr gerade die theistischen Religionen, z. B. der Islam, als spezifische Religionen ausgezeichnet werden? Kann die ‚totale Abhängigkeit‘ ausreichen, Religion zu bestimmen? Sollte nicht vielmehr die Sinnerfahrung ein wesentliches Ingrediens sein?

Eine häufig zu vernehmende Überzeugung sieht in der Religion die Beziehung des Menschen zur Transzendenz. Was besagt das? Verstehen wir darunter eine übersinnliche Welt, ein ‚Jenseits‘ (räumlich und zeitlich), eine Leben bestimmende Macht jenseits der normalen Sphäre des natürlichen Bewußtseins, so werden wir zugestehen müssen, daß diese Transzendenz-Bereiche zu den wesentlichen Elementen der meisten Religionen zählen, und zwar umsomehr, je dualistischer sie geprägt sind. Es zeigt sich freilich ein großer Facettenreichtum. Transzendenz kann mehr oder minder in das Weltbild oder den Lebensvollzug intergriert werden. Sie kann als das ‚*Ganz-Andere*‘ unerkennbar, unzugänglich und unvermittelt, dem wirklichen Leben völlig entrückt aufgefaßt werden, — oder aber durch Vermittlungen mancherlei Art (Natur, Sprache, Bilder) persönlich erfahren und gedeutet werden. Man denke etwa an die Mystik und den Pantheismus. Ob man in diesem Falle noch von Transzendenz sprechen kann, ist eine Definitionsfrage.

Eine statische Abgrenzung führt uns nicht weiter, denn die unterschiedlichen Bewußtseinsebenen der Menschen zeigen eine verschiedene Reichweite ‚möglicher‘ Erfahrung. Was dem einen verborgen, ist dem andern zugänglich.

Geht man aber von der einfachen Wortbedeutung aus und meint mit dem ‚*Hinübersteigen*‘ die Grenzüberschreitung des Ichs in den weiten Raum des Selbstseins, der ganzheitlichen Erfüllung oder auch des Kosmos, so wird diese Erweiterung des Begriffs heutigem Religionsverständnis dienlicher sein. Transzendieren wird — so verstanden — zu einem menschlichen Grundakt, im ‚Überstieg‘ (HEIDEGGER) zur Selbstfindung zu gelangen und durch das Lesen der Chiffren (JASPERS) des Wirklichen Daseins-erhellung zu gewinnen. Anders gesagt hieße ‚*transzendieren*‘ ein ständiges Übersteigen unserer endlichen Existenz in vielen Spielarten und auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen.

Kann man folglich mit einem erweiterten Transzendenz-Verständnis ‚*Religion*‘ in der Gegenwart definieren?¹² Gewiß wird die Verlagerung des statischen Ausdrucks ‚*Transzendenz*‘ zur dynamischen Vollzugsform ‚*transzendieren*‘ für das Verständnis heutiger Vorgänge von beträchtlicher Bedeutung sein. Die „*Neue Religiosität*“ spricht bereits paradox von „*immanenter Transzendenz*“.

Unsere tastende Prüfung einiger zentraler Begriffsbestimmungen auf ihre Tragfähigkeit für das Religionsverständnis sollte sich noch der TILICH'schen Bezeichnung dessen, „was uns unbedingt angeht“, zuwenden. Mit dieser Bestimmung wollte er Religion auf eine allgemein-menschliche Basis stellen, die jeden betrifft und das Argument der besonderen religiösen Begabung oder Anlage ausschließt. Entweder komme der Religion universale Geltung zu oder sie sei „das absolut Nutzlose in der Kultur“. Mit dieser metalogischen Methode der „*Schau der inneren Dynamik im Aufbau der Sinnwirklichkeit*“ sollten alle Diskussionen und Abgrenzungen logischer Art überwunden werden. Auch mit der ähnlichen Definition der „*Religion als Ergriffensein von einem letzten, unbedingten Anliegen*“ zeichnet sich das Betroffensein durch ein Absolutes und die dadurch hervorgerufene existenzielle Reaktion deutlich ab. Religion erhält damit einen Beziehungscharakter des Menschen zur einer Macht/‚*Sache*‘, die alle nur bedingten, begrenzten, peripheren Beziehungen ausschließen soll und damit sogar den Gegensatz heilig/profan übersteigt. Der alte

¹² Der genannte A. HAHN bindet die Transzendenz an die Gesellschaft. „*Religiöse Urfunktion*“ meint immer „*Sinn-Transzendenz*“, denn Religion sei eine „*universale gesellschaftliche Tatsache*“ (S. 84 ff). Das Soziale träte als Sinnträger auf und biete stets eine Auswahl vorgegebener Möglichkeiten. Da die Gesellschaftsstruktur sich aber erheblich gewandelt habe und vom Beginn der Hochkulturen bis zum Industriezeitalter hin eine beträchtliche Individualisierung („*Sinnproblem keine anthropologische Konstante*“) der Sinnproblematik eingetreten sei, könne die isolierte Subjektivität kein Heil mehr im Kollektiv finden, sondern müsse ihre „*Selbstverwirklichung ansteuern*“ (S. 101 ff). — Der außerordentlich interessante soziologische Ansatz des Autors mag für die Transzendenzfrage bei Primitiv-Kulturen zutreffen, scheint mir aber für das Problem als solches unzureichend. Auch die rein funktionelle Betrachtung der Religion als „*Legitimierung von Sinnkomplexen*“ trifft m. E. nicht das Gesamtphänomen.

typisch westliche Gegensatz von religiös und säkular wird so überwunden; und man sollte denken, daß diese Definition in der Tat alle religiösen Vorgänge einschließt. Der Satanskult, die Zen-Erfahrung, das Christus-Erlebnis wie auch das politische Charisma kann mich „unbedingt“ angehen, d. h. mein Leben letztlich bestimmen. Alle Daseinserfahrungen können also religiösen Charakter annehmen, wenn nur die „Dimension der Tiefe“ hervortritt. Es wird in diesem Zusammenhang immer wieder von „letzter und vorletzter Wirklichkeit“ gesprochen (J. WACH). Natürlich kann Religion immer nur den Bezug zu einer letzten, unbedingten Wirklichkeit meinen.

Wir könnten uns mit dieser Definition zufrieden geben, denn sie vermag: Wert, Gott, Transzendenz, Heiligkeit, Glaube, Abhängigkeit formal einzuschließen, ohne auf ihre Jeweiligkeit festgelegt zu sein. Sie ermöglicht ferner, religiöse Beziehung unabhängig von Zeit, Raum, Objekten überall anzusiedeln, wo Menschen von einer letzten Wirklichkeit unbedingt ergriffen werden.

Doch ungelöst bleibt bei diesem Religionsverständnis: Wer sagt uns, was „letzte“ Wirklichkeit, was „vorletzte“ ist? Was heißt „unbedingt“?, was bleibt nur bedingt? Ist das Ergriffensein von MAO und das entsprechende Engagement bedingter als die totale Hingabe des Muselmanen an Allah? Welche Kriterien besitzen wir zur Differenzierung? — Werden nicht vielmehr Personen, Mächte oder Ziele absolut ‚gesetzt‘, durch uns selbst — sei es durch Herkunft, Tradition, Erziehung oder auch freies Engagement — wertorientierend herausgehoben und unter einer bestimmten Perspektive an die Spitze der Gültigkeiten ‚gesetzt‘? Kann nicht ein hinreißendes Bergerlebnis sowohl natürliche Empfindungen auslösen, als auch zum Medium religiöser Erfahrungen werden? Für die Jesus-People bedeutet die Hingabe an Jesus mehr als Erwerb, Konsum oder Autokult (für den Nationalsozialisten der „Führer“ mehr als Christus). Natürlich neigen wir dazu, den Islam als Betroffensein von einer letzten, geheimnisvollen Macht zu kennzeichnen und Ideologien als etwas „Vorletztes“ abzuwerten. Die Definition der Religion als etwas „was uns unbedingt angeht“, gibt uns jedoch keine ausreichenden Maßstäbe für eine Unterscheidung an die Hand. Es müßten noch andere Gesichtspunkte hinzutreten.

In jedem Falle aber wird die Perspektive im Hinblick auf das, was absolut gilt, von hoher Bedeutung sein. Über das Absolute selbst können ohnehin keine Aussagen gemacht werden, immer nur darüber, was der Mensch durch betroffene Apperzeption als solches erfährt und eben perspektivisch zum Ausdruck bringt. Wird es eine Möglichkeit geben, Begegnungen mit dem ‚Absoluten‘ — bei aller chiffrierten Verbalisierung — von einer nur bedingten Sphäre der Erlebniswelt zu unterscheiden?

Dieser Frage widmet sich u. a. die lange Diskussion um ‚das Heilige‘ im Verhältnis zum profanen Bereich. „Das Heilige“ ist seit R. OTTOS berühmtem Werk mit gleichnamigem Titel zum Inbegriff des

eigentlich Religiösen und zum Fundament der modernen Religionswissenschaft geworden. Religion wird als „*Begegnung mit dem Heiligen* ...“ definiert und damit als eine eigenständige Wirklichkeitserfahrung, ein Gefühl a priori, von der übrigen Kultur- und Erlebniswelt abgehoben und als unableitbar angesehen. Der Mensch begegnet der ‚überweltlichen‘ Macht in einer zeitlich und räumlich abgesonderten Weise als dem großen Geheimnis, das ihn anzieht und bedroht, beseligt und beängstigt. R. OTTO beschreibt diese Erfahrung bekanntlich als *mysterium tremendum et fascinans*. Wir können den Reichtum seiner Gedanken hier nicht referieren, sondern müssen uns auf die Feststellung beschränken, daß sie der modernen Religionswissenschaft den Schlüssel zum Verständnis der Religionen an die Hand gaben.

Die Anwendungsmöglichkeit auf den historischen und psychologischen Bereich schien durchschlagend zu sein. Die Formel für die Religionswissenschaft war offenbar gefunden. Zahllose Vorgänge wie Kultstiftung, sakrale Bildersprache, Initiationsriten, tabu-Bezirke, Fetischkult, Berufungserlebnisse, Wunder und Mystik ließen sich endlich angemessen verstehen. Der religiöse Bereich konnte nun vom profanen deutlich geschieden werden, das eigentliche Objekt der Forschung kristallisierte sich heraus.

Doch bald erhoben sich kritische Stimmen: Läßt sich ein religiöses Gefühl eigener Art aus der übrigen Gefühlswelt abgrenzen? Kann man religiöse Werte eindeutig aus dem historischen Kontext der Kulturwelt ablösen? Gibt es nicht auch Religionsformen und religiöse Weltbilder, bei denen das Heilige als Erfahrung des ‚Numinosen‘ keine besondere Rolle spielt? Kommt das rationale Element der philosophischen Welterhellung und die Fülle der Weisheitsliteratur in den zahlreichen Mischformen genügend zur Geltung? Ist Religion überhaupt primär eine Sache des Gefühls? Ist sie nicht vielmehr gesellschaftlich eingebunden und das als ‚heilig‘ verehrte Objekt einem Kollektivverhalten zuzuordnen, das der Mensch als ‚Rolle‘ mit der Geburt übernimmt? Die entscheidende Frage aber lautet: Kann man heilig und profan klar voneinander unterscheiden (eine werthafte Abwandlung der Polarität von ‚absolut‘ und ‚bedingt‘) oder erweist sich dieser Gegensatz als eine „fiktive Schranke“? Sollte die Religionswissenschaft im Falle einer Verneinung dieser Frage am Ende sein, da sich für unser Religionsverständnis kein allgemeingültiger Fixpunkt mehr ergibt, oder erschließen sich neue und andere Möglichkeiten, Religion heute zu verstehen?¹³

¹³ Aus der Fülle kritischer Literatur zum Thema des ‚Heiligen‘ seien hier nur einige neuere Arbeiten angeführt: J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen* (1971); R. SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewußtsein* (1973); U. TWORUSCHKA, *Abschied vom Heiligen?* in: *Theologie der Gegenwart*, 17. Jg. (1974), S. 162 ff; schließlich den letzten Sammelband des Engadiner Kollegiums: *Was ist das Heilige?* (1974): darin bes. die Aufsätze von W. STOLZ, N. LUYTEN u. A. ZSCHOKKE.

GEORG SCHMID hat mit seinem Buch „*Interessant und Heilig*“ (1971) einen beachtenswerten Versuch unternommen, diesen Gegensatz zu paralisieren und kommt so zu überraschenden Ergebnissen. Anhand einer Fülle von Lebenszeugnissen und Welterfahrungen zeigt er die Ähnlichkeit der Inhalte des „Interessanten“ und des „Heiligen“ auf. Seine Beispiele entnimmt er den Bereichen der Kunst, Natur, Wissenschaft, Sport, Politik und des täglichen Lebens. Die Spielarten des „Interessanten“ nehmen sich sehr mannigfaltig aus: z. B. merkwürdig, kurios, hinreißend, ergreifend, fesselnd, packend. „Daneben kann das Interessante aber auch anregend, rührend, bezaubernd, faszinierend, rätselhaft, erstaunlich, phantastisch und ungeheuer sein.“ (31) Interesse kann auch im Sorgen, Streben, Zerstören, Spielen, Verehren, Suchen, Hoffen und Lieben zum Ausdruck kommen. Diese Auffächerung mag genügen, um die Verwandtschaft mit dem Betroffensein durch das Heilige zu dokumentieren. SCHMID stellt die Parallelen unter die vier Gesichtspunkte: Mannigfaltigkeit, Besonderheit, Macht und Wirklichkeit. Wir können seine überaus verblüffenden Darlegungen nicht im einzelnen nachzeichnen.

Er kommt zu dem Schluß, daß eine Abgrenzung des Heiligen vom „Weltlichen“ nicht aufrecht zu erhalten ist. „Alles kann heilig sein und alles kann interessieren“ (42), „die ganze Welt ist potentiell religiös und potentiell profan“ (43). Das Besondere, Ausgesonderte, Einzigartige, Ausgezeichnete gilt sowohl für das Heilige wie auch für das Interessante. Das Ganze ist ein Geschehen in zahllosen Formen. „Das Heilige geht in keiner Besonderheit auf“ (90). Nicht einmal das überwältigende Machterlebnis, die totale Inanspruchnahme und Beteiligung des Menschen ist an ein Gefühl gebunden. Einsatz, Abenteuer, Opferbereitschaft und Begeisterung kann sich auch der Macht des Interessanten zuwenden. Selbst die Besessenheit von einer Sache, die Preisgabe an eine Person oder „Mutter Partei“ (99) läßt sich nicht mehr als nur „profan“ definieren. — Und den Gegenpol zur Inanspruchnahme: die Langeweile, Oberflächlichkeit, Gedankenlosigkeit und Gewohnheit des belanglosen Lebens finden wir sowohl im religiösen wie im profanen Bereich. Sowohl die Intensität des Erlebens wie die Totalität des Engagements kennt in beiden Sphären keine prinzipiellen Unterschiede. — Ähnlich spricht SCHMID von der sich erschließenden Wirklichkeit. Sie schenkt sich „ungebunden und irgendwie“, sei es durch einen offenbarenden Traum, die Musik oder die Begegnung mit dem Du. Wirklichkeit weckt Selbstbefreiung und verändert uns. Selbst hier verfließen die Grenzen von heilig und profan (= interessant). Gibt es Kriterien für die „letzte“ Wirklichkeit, für die Flucht in den Schlager oder die ‚Erlösung‘ durch die 7. Symphonie von A. BRUCKNER? Offenbar

Soeben erschien eine beachtliche Studie von HANS RÖER über das Säkularisierungsproblem bei P. TILICH: *Heilige-profane Wirklichkeit bei Paul Tillich*, 1975. — Zur Relation heilig-profane vergl. auch TILICH selbst in: Ges. Werke Bd. VII, S. 15.

kann allein die Leben verwandelnde Kraft als Signum „echter“ Wirklichkeitserfahrung angeführt werden.

Die Entgegensetzung von heilig und „interessant“ mag problematisch sein, weil SCHMID mit diesem ausdruckslosen Begriff mehr aussagen will, als er hergibt und zudem in weiten Bezirken schon sog. „religiöse“ Inhalte anklingen läßt. Außerdem wird die dämonische Seite des Heiligen unterbewertet. Sein Ziel jedoch, den Begriff des „Heiligen“ zu *e n t g r e n z e n* — im Gegensatz zu den Fakten der alten Religionsgeschichte — und damit das Religionsverständnis auf eine breitere Grundlage zu stellen, hat er erreicht. Die Diskussion über sein Werk hat erst begonnen, seinen Ansatz darf man jedoch mindestens als fruchtbar bezeichnen. Freilich bleibt die Frage offen, ob mit dieser Ausweitung des Religiösen auf alle Seinsbereiche nicht die Entleerung des „Eentlichen“ einhergeht.

Sind wir am Ende unserer Betrachtungen über die verschiedenen Zugänge zur Religion nun in der Lage zu sagen, was ‚Religion‘ meint? Jeder Versuch enthielt offenbar einen richtigen Kern, reichte aber zu einer *a l l g e m e i n e n B e s t i m m u n g* nicht aus. Wie können wir unseren Gegenwartsphänomenen gerecht werden?

IV. Wirklichkeit, Perspektive, Teilhabe.

Hatte sich die Unzulänglichkeit einer Wesensbestimmung bereits im Hinblick auf die klassischen Religionen immer wieder gezeigt, da die Religion selbst nicht mit einem ihrer vielen Aspekte auf eine Stufe zu stellen ist¹⁴, so scheint die Einbeziehung parareligiöser Phänomene der Gegenwart ein angemessenes Religionsverständnis scheitern zu lassen. So offenkundig die äußeren Gebilde unserer Zeit wie moderne Mythenbildung, Kultobjekte, geglaubte Wertordnungen, gesellschaftliche Gruppen mit totaler Lebensbestimmung und ideologischer Verfestigung religiöse Implikationen aufweisen, so schwierig ist die Abgrenzung zu dem, was noch und was schon Religion ist.

Hinzu tritt der Zeitfaktor. Die Geschichte der Religionen hat sich bis in unsere Tage hinein ständig gewandelt. Formen, Ausdrucks- und Verhaltensweisen unterliegen einer ständigen Veränderung. Der rückschauende Blick auf die Vergangenheit genügt nicht, um endgültig sagen zu können, was „Religion“ bedeutet. Der Prozeß bleibt *u n a b g e s c h l o s s e n*. Die Zukunft kann uns Artikulationen und Lebensformen bescheren, die wir bisher nicht als „religiös“ klassifiziert haben, die aber in den Kreis religiöser Strukturen eingeschlossen werden müssen, wenn wir überhaupt noch von Religion sprechen wollen. Nur eine antiquierte Religionswissenschaft kann das klassische Bild der Religion absolut setzen und die Religionsgeschichte als eine abgeschlossene Periode der Menschheitsentwicklung betrachten.

¹⁴ P. W. PRUYSER, *Die Wurzeln des Glaubens* (1972)

Ist es aber möglich, nach diesen negativen Ergebnissen den Bezugsrahmen komplexer Erlebnisse, Verhaltensweisen und Vorstellungen, der sich uns als „Religion“ präsentiert, derart zu konkretisieren, daß uns wenigstens ein „Gebrauchsmuster“ zum Verständnis religiöser Phänomene an die Hand gegeben werden kann? Mit anderen Worten: lassen sich gewisse Konstanten ermitteln, die trotz zeitlichen Wandels das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit dauerhaft konstituieren? Vielleicht ergibt sich ein Strukturmodell der Religion, das zwar keine präzisen Abgrenzungen erlaubt, aber doch die Einbeziehung unserer Gegenwärterscheinungen gestattet.

Wir sollten einmal die Fixierung des Begriffs „Religion“ vergessen und einfach fragen, in welcher Situation sich der erkennende, handelnde und wertende Mensch angesichts der Wirklichkeit vorfindet.

Besser als das lateinische Wort ‚Realität‘, das nur die Welt der Dinge ausdrückt, sagt uns das deutsche Wort „Wirklichkeit“ etwas über seine Natur aus: sie wirkt auf uns ein in mannigfacher Weise. Wirklichkeit ist uns nicht einfach gegeben, sie betrifft uns auch, wir leben von ihr und nehmen an ihr teil, ja — sie wirkt in uns selbst in unseren Gedanken, Träumen und Taten. Ihre Erfahrung umschließt stets Licht und Dunkel, Glück und Elend, Selbstfindung und Scheitern, Wert und Nichtigkeit, Sinn und Absurdität (CAMUS). Wirklichkeit hat Totalität, sie begegnet uns auf verschiedenen Erfahrungsebenen.

Wir können einen Tisch als räumlichen, quadratischen, hölzernen Gegenstand genau beschreiben, sein Wirken durch Anstoß erfahren, ihn als nützlich oder gar schön betrachten, seine Gebrauchsfunktion angeben, seine Struktur als mathematisches Modell entwerfen, seine Erfindung als Kulturgut definieren, aber auch mikrophysikalisch sein Dasein als einen Atomkomplex verstehen. Der Tisch als Altar eröffnet einen weiteren Horizont. Damit sind bereits mehrere Erfahrungsebenen zutage getreten: Dinglichkeit, Räumlichkeit, Zweck, Struktur, Wert und Symbol. Jede Erfahrungsebene steht gleichberechtigt nebeneinander. Wir können einen Tisch benutzen, ohne an seinen Kulturwert zu denken; seine Stabilität schätzen, ohne die Physik im Auge zu haben. Doch in jedem Falle übt er Wirkung aus¹⁵.

Einen anderen Bereich erschließt uns etwa die Betrachtung einer Lilie. Wir können sie in eine Vase stellen und uns an ihrer Farbe und Form freuen. Wir können aber auch ihr Wachstum, ihre Genese und Umwelt botanisch erforschen. Schließlich läßt sich die Idee der Lilie als „wirklicher“ Hintergrund ihrer dinglichen Erscheinung konzipieren oder gar ihr Dasein — da nicht aus sich selbst verstehbar — als ein Geschaffensein aus übergeordneter Wirklichkeit (Geist) deuten. Weitere Wirklichkeitsebenen

¹⁵ Vgl. W. WEISCHEDEL, *Was heißt Wirklichkeit?* in: Festschrift für Ernst Fuchs (1973), S. 337 ff. — Leider konnte das umfangreiche Werk von H. BINDER, *Probleme der Wirklichkeit* — Von der Naturwissenschaft zur Metaphysik (1975) für diese Untersuchung nicht mehr herangezogen werden.

schließen sich an — wie etwa die Lilie als Symbol der Reinheit; sie entsprechen der Differenzierung unserer eigenen Erfahrungsorgane, die teilweise über die rein sinnliche Wahrnehmung beträchtlich hinausgehen, wie alle innerseelischen Empfindungen, Gedanken und besonders die in der Parapsychologie bekannten Tatsachen bezeugen. Wie der Horizont des Wirklichen sehr weit gespannt ist, so auch die Erfahrungspalette.

Die Wirklichkeit bietet sich dem aufnehmenden Menschen potentiell als ein Ganzes dar, sowohl im dinglichen und energetischen, vitalen, seelisch-geistigen als auch im räumlichen und zeitlichen Bereich. Ihre Aspekte zeigen sich und verhüllen sich, sie „offenbaren“ sich und verdunkeln sich. Ihre Möglichkeiten werden sowohl räumlich und zeitlich wie auch in der Tiefe ihrer Qualitäten nicht ausgeschöpft. Wie sich das räumliche Bild der Wirklichkeit verändert, so kann auch der Zeitfaktor Geschichte Gehalte enthüllen oder wieder vergehen lassen.

Von Wirklichkeit umgeben und getragen, betroffen, herausgefordert oder gar entfremdet lebt der Mensch sein bescheidenes oder auch prometheisches Leben. Um dieses Leben geht es ihm, um seine Bewältigung und Absicherung, aber auch um seine Erneuerung, Bereicherung und Befreiung. Äußere und innere Wirklichkeit befinden sich in einem ständigen, je neu erfahrbaren Prozeß der Ver-wirklichung. Der Mensch selbst bleibt dabei jedoch ein weithin abhängiges Wesen, das seine Abhängigkeit als beglückende Geborgenheit oder unerträgliche Fessel verstehen mag, je nach Art seiner Begegnung und Deutung von Wirklichem.

Die Totalität der Wirklichkeit wird vom Menschen nicht zuletzt als überwältigende Mächtigkeit erfahren, die ihn bedrängt und begrenzt. Sei es Natur oder Geschichte, Gesellschaft oder die eigene Psyche, Kosmos oder transrationale Kräfte — Mächte wirken auf sein Leben, die er nur zum Teil handelnd oder denkend zu bewältigen vermag¹⁶.

¹⁶ Ein erregendes Anschauungsbeispiel für eine Lebenssituation, die man normalerweise nicht mit „Religion“ in Zusammenhang bringen würde, bietet uns HENRIK IBSENS Drama *„Die Frau vom Meer“*. — Das „sehnende Heimweh nach dem Meer“ (II, 5) sprengt alle Lebensgrenzen der Hauptfigur. Sie selbst fühlt sich als ein Teil jener Macht, der sie verfallen ist; „das ist der Zug in meinem eigenen Gemüt“ (IV, 7). „Grauensvoll — das ist das, was abschreckt und anzieht“ (IV, 7). Das Meer verdichtet sich für sie in einen geheimnisvollen „Fremden“, in dessen Bann sie geraten ist: „die ganze Gewalt der See liegt vereint in diesem Einen“. (IV, 7). — Eine erotisch gefärbte Mystik der Verfallenheit „an das Unbekannte, für das ich geschaffen war“ (V, 7) steht hier stellvertretend für eine unheimliche Wirklichkeitserfahrung. Ihr „Verlangen nach dem Grenzenlosen und Unbeschränkten — nach dem Unerreichbaren...“ (V, 7) vermag ihr Gatte nur in die Worte zu fassen: „... die Sache dürfte Seiten haben, die schlechterdings nicht zu erklären sind.“ (IV, 5). — Da die Hingabe an das „Grenzenlose“ bedrohlich wird, bricht in IBSENS Werk letztlich die freie Entscheidung zur Grenze jenen Bann der großen Ganzheit, deren Macht die ‚Frau vom Meer‘ nicht gewachsen war. — Eine überraschend ähnliche Analyse der ‚Wirklichkeit‘ bot kürzlich

Sein zentrales Erlebnis ist die ‚Grenze‘. Seiner Begegnung mit Wirklichkeit werden durch Zeit und Raum Grenzen gesetzt. Sein Aktions- und Erlebnisfeld ist normalerweise gering, sein Leben bis zum Tode erweist sich als quantitativer O-Wert im Maßstab des Kosmos. Erbanlagen und soziale Umwelt bedingen weitgehend seinen Lebensspielraum, selbstgeschaffene Kulturtraditionen tun ein übriges, um das Geflecht von Bedingungen noch zu schürzen. Nicht allen Menschen gelingt es, die Schranken partiell zu durchbrechen, sei es zeitlich, räumlich, wertschöpfend oder durch Zugang zu höheren Wirklichkeitsebenen. In der Regel nehmen wir nur einen winzigen Ausschnitt der Wirklichkeit wahr. Ihre verschiedenen Ebenen sind uns nur teilweise, gelegentlich und punktuell zugänglich. Der Fischer von Borneo kennt sein Haus, seine Geräte, seine Sprache und seine Großfamilie, hat aber vielleicht von einer Maschine noch nichts gehört. Der Biologe kennt seine Pflanzen im Rahmen wissenschaftlicher Grenzen, doch weiß er möglicherweise nichts von den Gedankengebäuden der Philosophie (auch sie sind wirklich!) noch von geheimnisvollen Mächten — wie jener Fischer.

Das Ganze der Wirklichkeit — man kann es sprachlich auch ganz formal „Heil“ nennen — ist uns nicht gegeben; unsere Grenze hindert uns immer wieder an der Ganzheitserfahrung. Da wir unserer Natur nach jedoch Wesen sind, die zur Grenzüberschreitung in mancherlei Hinsicht befähigt sind, ist uns auch der sehnliche „Wunsch, ganz zu sein“, eigen¹⁷. Das betrifft sowohl unsere Sehnsucht nach sittlicher Vollkommenheit im Rahmen gesetzter Wertordnungen wie auch das Erkennenwollen und die Überwindung der Zeit, d. h. die Aufhebung unserer fragmentarischen Natur. Der ‚Durchbruch‘ zur sinnstiftenden Fülle gelingt immer wieder vielen Menschen durch unmittelbare Erfahrung oder vermittelte Erlebnisweisen, auch im sogenannten ‚profanen‘ Bereich.

Wirklichkeit zeigt sich auf verschiedenen Ebenen, sagten wir. Ihre Schichten treten wechselnd in den Vordergrund der Erfassung, das „Selbstzeugnis der Dinge“¹⁸ ist widerspruchsvoll. Die Wertebene kann die Erkenntnisebene ignorieren und umgekehrt. Die eine Ebene kann die andere abblenden oder relativieren. Die Sinnebene kann Nutzen und Zweck überhöhen, die Transrationalität kann zur Entfremdung und Verzweiflung führen. Wirklichkeit im vordergründigen Sinn kann sich gegen einen Hintergrund stellen. Unser Grenzerlebnis zwingt uns jedoch, von einer „letzten“ Wirklichkeit zu sprechen, deren Kräftefeld „jenseits“ aller bedingten Ebenen in eigener Weise zu wirken vermag. Wir nennen es

D. LÜDERS (Dir. des Frft. Goethe-Museums) in einem ausgezeichneten Vortrag über „Hölderlins Aktualität“; Darmstadt 23. 4. 75. — Beträchtlichen Anstoß zu ganzheitlicher Wirklichkeitserfahrung, die Abgrund, Dämonie und Scheitern einbezog, brachte vor allem JAKOB BÖHME mit seiner „Theosophie“.

¹⁷ D. SÖLLE, *Der Wunsch ganz zu sein*. Gedanken zur ‚Neuen Religiosität‘. in: MERKUR 28 (1974) S. 320 ff.

¹⁸ G. KRÜGER, *Religiöse und profane Welterfahrung* (1973).

— in Ermangelung einer zureichenden Erfassung — das große Geheimnis des Wirklichen, das zwar entdeckt, aber nicht ergründet werden kann. Wird es von unserer Erfahrung wahrgenommen, so geschieht das stets durch die Medien der anderen Wirklichkeitsschichten, durch die Dinge, Ideen, Werte und Gesetze. Alle diese Medien erhalten Zeichencharakter, da das Mysterium der „letzten“ Wirklichkeit unmittelbar und total nicht faßbar ist.

Für den Chiffrencharakter der Wirklichkeitsebenen gibt uns die Sonne ein schönes Beispiel. Die Lebensspenderin aller Zeiten wärmt und läßt wachsen, erneuert, verjüngt und kehrt täglich wieder, sie besonnt Glückliche und Unglückliche, spendet Licht in die Dunkelheit, bringt durch ihr Verschwinden aber auch Nacht und Kälte, durch Hitze und Helligkeit Dürre und Erblindung. Nur zu natürlich, daß ihr schöpferisches Wirken in vielen Kulturen verehrt und gefürchtet, ihre Erscheinungsweise als Symbol der Leben spendenden, letzten Wirklichkeit angesehen wurde. (Als Gegenstand physikalisch-astronomischer Erkenntnis wird ihr Chiffrencharakter nur ausgeblendet.)

Wie das Beispiel veranschaulicht, zeigt sich das Mysterium der Wirklichkeit in einem lichten und dunklen Aspekt, als anziehend und erschreckend, schöpferisch und zerstörend, beglückend und grausam, in jedem Falle aber als unfassbar erhaben. Da die Erfahrung der geheimnisvollen, „letzten“ Wirklichkeit außerhalb der Zeitstruktur ihrer übrigen Schichten „geortet“ wird, spricht man ihr in menschlicher Sprache „Ewigkeit“ zu. Ähnliches gilt für die Sinn-Sphäre: da Sinnbezüge in der Welt der Bedingungen jeweils nur konkret, zweckhaft und begrenzt ermittelt werden können (Familie, Beruf, Staat etc.), vermag der „letzte“ Sinn nur der Totalsphäre des Wirklichen als Geheimnis entnommen zu werden¹⁹.

In der Begegnung mit der geheimnisvollen Macht der Wirklichkeit sehnt sich der Mensch nach Teilhabe. Sie geschieht als Hingabe, Öffnung und Ich-Entgrenzung oder als Aneignung, Besitz und ausweitende Absicherung von wirkender Macht. Teilhabe am Ganzen bestimmt unser Leben in jeder Phase. Wir können nicht in Isolation verharren. Wir brauchen das „Leben“, die Welt, den Sinn, das Du, die Gemeinschaft, das „Ganze“. GOETHEs Gedichte „*Ganymed*“ und „*Prometheus*“ und ihre Vertonungen durch SCHUBERT bieten ein schönes Beispiel für diese beiden Verhaltensweisen. Teilhabe kann sich als schlichtes oder bewußtes Anheimgen im

¹⁹ Problematisch bleibt der Ausdruck „letzte“ Wirklichkeit (s. o.). — Da sie stets nur in actu jeweils wahrgenommen wird, kann sie auch vom Erforscher religiöser Phänomene nicht fixiert und zur gültigen Aussage erhoben werden. Dennoch scheint mir eine unaufgebbare methodische Bedingung zu sein, den Geheimnischarakter zentraler Bereiche der religiösen Erfahrung als Voraussetzung anzuerkennen; denn der Religionshistoriker kann den „eigentlichen“ Vorgang dessen, was wir „Religion“ nennen, rationaliter nicht verstehen, wenn er die Beziehung seines Gegenstandes — des religiösen Menschen (Gruppe) — zum Geheimnis der Wirklichkeit (Ganzheit) als eine historische Gegebenheit ausklammert.

Vertrauen auf die letzte Sinnhaftigkeit des Wirklichen ausdrücken und dabei das Negative einbeziehen — oder auch im unmittelbaren Betroffen-sein durch ein Absolutes die Absurdität der augenfälligen Wirklichkeits-ebenen verneinen. Mit anderen Worten: Teilhabe an der Sinn-Sphäre der Wirklichkeit kann das Signum der Verweigerung tragen: *credo quamquam absurdum*. Diese Aussage ergibt sich aus der Phänomenbeobachtung und drückt keinen theologischen Gedanken aus.

Das Wort ‚Religion‘ haben wir bisher vermieden, um die Darstellung des religiösen Lebensvollzugs nicht assoziativ zu belasten.

Schauen wir uns die Weisen und Formen der Wirklichkeitsbegegnung etwas näher an, so zeigt sich, daß die Wahrnehmung stets *perspektivischer* Natur ist. Sie bleibt gebunden an den Standort, an die Umwelt, an die Beschaffenheit des „Empfangsgerätes“ und das Denkvermögen. In jedem Falle werden alle Schichten der Wirklichkeit aus einer bestimmten Perspektive gesehen. Der Blick aus unserm Fenster bietet uns nur einen winzigen Ausschnitt der „Welt“. Auch das philosophische System durchdringt nicht das Ganze. Der Handwerker hat ein anderes Weltbild als der Journalist, der Dorfbewohner ein anderes als der Astronaut. Der begrenzte Blickpunkt des menschlichen Daseins ist uns vorgegeben.

Wird dieses Ganze hier und da einmal geöffnet bzw. überwunden, so daß der unendliche „Raum“ des Mysteriums offen-bar wird, der Empfänger die Zeichen des Senders „versteht“, so stellt sich auch hier wiederum die Perspektive ein, da die übrigen Erfahrungsebenen auch die „Bilder“ der „letzten“ Wirklichkeit bestimmen. Diesen Bezug in der „*Dimension der Tiefe*“ unter einem vorgegebenen, wenn auch wandelbaren Blickpunkt nennen wir *Glaube*. — Die Fülle der religionsgeschichtlichen Erscheinungen mit ihren Höhenflügen und oft seltsamen Niederungen dürfen wir als Spiegelung dieses Grundverhältnisses verstehen. Der Prozeß ist nicht abgeschlossen; was gültig war, kann vergehen, das Ungewordene mag morgen gelten, denn das wertstiftende Verhalten des Menschen unterliegt dem geschichtlichen Wandel.

Die Variationen der Perspektive als geschichtlicher Möglichkeiten lassen sich recht gut durch die photographische Optik veranschaulichen (*photo-graph* = Licht-Schreiber). Der Apparat (menschliche Wahrnehmungsorgane) hält nur Bilder fest, nicht mehr. Die Bilder (Mythen, Symbole, Ideen) können durch mannigfache Aufnahmebedingungen sehr verschieden ausfallen. In jedem Falle hat das Bild einen begrenzten Rahmen und vermittelt nur einen Ausschnitt des Wirklichen, da der Standort des Apparates festgelegt ist (Grenze). Große Entfernungen und anschauliche Nähe werden bei genügender Tiefenschärfe gleichzeitig sichtbar: der Hintergrund vermag den Vordergrund ins rechte Licht zu rücken (Unendlichkeit u. Faßbares). Die Nahoptik sieht nur das Konkrete und blendet den Hintergrund aus (z. B. Kultgerät). Ist das Wahrnehmungsorgan durch falsche Einstellung irritiert, so verschwimmen die Bilder (Formenwirrwarr). Wird das Licht (das Numen) unerträglich hell, so muß der Apparat sich durch Filter (Abwehrritten) schützen, um noch ein Bild erhalten zu können. Öffnet man die Blende sehr (Hingabe), so vermögen auch die geringsten Lichteinfälle in der Dunkelheit noch registriert zu werden. Selbst bei künstlichem Licht entstehen Bilder (Drogen).

Bei Doppelbelichtungen erscheinen verwirrende Überlagerungen, die bei günstiger Ergänzung zu interessanten Bildkompositionen führen (Synkretismus). Eine Zeitaufnahme bei offener Blende ergibt totale Bildlosigkeit (Meditation). Schwarzweiß-Photographie verhindert die Einstrahlung der bunten Lebensfülle und reduziert das Bild auf Kontraste (Gott-Dämon/Entweder-Oder). Eine Folge von Aufnahmen im Film bringt den Zeitfaktor und damit den Wandel der Eindrücke ins Bild. Das Teleobjektiv vermag sehr Entferntes im Ausschnitt bestimmter zu erfassen (Prophezie).

Aufgenommene Bilder können gedeutet (Gottesvorstellungen) und der Nachwelt weitergereicht werden (Tradition). Sie können für eine Gruppe von Menschen an die Wand projiziert und damit für deren eigene perspektivische Erfahrung vorgeprägt werden (Gemeindebildung, Dogma, Ideologie). Die Projektion wird damit zu einem Ergebnis der Perspektive, die Bilder werden erfahren und bewahrt auf dem Vorhang. Der Vorhang hält das Bild fest und schützt gleichzeitig vor dem unmittelbaren Anblick der Wirklichkeit, wie es das „Verschleierte Bild zu Sais“ zeigt. Teilhabe möchte sich absichern und schützen, doch auch wieder entgrenzen. Das Bild kann dies nicht ermöglichen, denn es ist außerstande, letzte Wirklichkeit anders als durch das Medium der Dinge, Gedanken und Träume zu vermitteln. Noch ein Letztes kann uns das Sinnbild der Photographie verdeutlichen: Ist der Verschuß verklemmt, so zeigt sich kein Bild, der Film bleibt unbelichtet. Das trifft die Situation der religiösen Indifferenz oder Abwehr, d. h. die Isolierung vom ‚Herzen der Wirklichkeit‘ (maya, Sünde?).

Der Ausdruck „Perspektive“ bedarf noch einer Erläuterung. Der Zugang zum Geheimnis der Wirklichkeit kann sich durch Bild und Teilhabe auf sehr verschiedene Weise vollziehen. Ein Naturerlebnis, ein künstlerischer Akt, eine Vision, eine innere Stimme können in gleicher Weise die unbedingte Betroffenheit, bzw. totale Inanspruchnahme vermitteln. Die rationale Sphäre wird in jedem Falle überschritten. Sie stellt sich erst nachträglich zur Deutung der Erfahrung wieder ein. Die totale Inanspruchnahme wird als absolutes Werterlebnis erfahren — damit als heilig qualifiziert — und hat ein Dasein veränderndes Handeln zur Folge. Die Partizipation an der Ganzheit behält freilich trotz des Totalitätsanspruchs für das Leben ihren Ausschnittcharakter. Für das Werterlebnis der Teilhabe wird der Ausschnitt jedoch als das Ganze erfahren und im praktischen Leben als gültig artikuliert. Daher kennen wir so mannigfache Sinnverwirklichungen, die sich als geltende Wertssysteme dem Auge des Historikers präsentieren. Ihre Chiffren ergeben sich als Einblendungen aus dem zeitlichen Kontext der Kulturen und unterliegen der perspektivischen Veränderung²⁰.

²⁰ Leider läßt es der hier gezogene Rahmen nicht zu, die weiteren Kategorien „(Be)Deuten“ und „Verhalten“ einzuführen. Sie stehen in einer intimen Beziehung zu Perspektive und Teilhabe und bestimmen weitgehend den Lebensvollzug der Religionsgeschichte. Die perspektivische Sicht der Wirklichkeit gibt Raum für variable Deutungen. Durch sie erhält die Wirklichkeit eine werthafte Bedeutung, die ihrerseits zum menschlichen Verhalten im Akt der Teilhabe führt. Verhalten (rituelles u. ethisches) ist an der gedeuteten Perspektive orientiert, sowohl im religiösen wie im sog. „profanen“ Bereich. Als Beispiele seien etwa genannt: das Küssen der Marien-Ikone, Tempelumgang, Stierkult, Totenverehrung, moderne

Letzte Wirklichkeit erfahren Menschen in sehr unterschiedlicher Intensität oder auch garnicht. Die Perspektive stiftenden „Söhne Gottes“ (MENSCHING) gehören zu den Ausnahmen. Ein besonderes Charisma wird nur wenigen zuteil. Primäre (schöpferische) und sekundäre (nachvollziehende) Religiosität kennzeichnen das Bild der Religionsgeschichte auch heute noch. Die sekundäre Form übernimmt Bild und Teilhabe der stiftenden Kunder, unter mannigfachen neuen Impulsen, Abwandlungen oder auch schlichter Übernahme des Geltungsanspruchs. Das ist die Weise des objekt-bezogenen Glaubens, also eines vorerfahrenen Sinngefüges und Wertverhaltens. Doch auch die nachvollziehende Religiosität kann im Rahmen einer gegebenen Perspektive eine unmittelbare sein. Solange die Perspektive im Verlauf geschichtlicher Wandlungen in allen Schattierungen nachvollziehbar bleibt, und sie das Mysterium in den tradierten Chiffren noch einzufangen vermag, werden sich neue Entwürfe kaum einstellen.

Heute aber stehen wir vor einer neuen Situation. Sie wurde zu Beginn dargelegt. Die Pluralität möglicher Wirklichkeitserfassungen hat den Rahmen der klassischen Religionen längst gesprengt und sich auf Nebenschauplätzen angesiedelt, während auf der anderen Seite eine beträchtliche Verkürzung oder Verkümmern in der Begegnung mit der Wirklichkeit als ganzer eingetreten ist. Beide Auswirkungen hängen zusammen und müssen als Ergebnis des wissenschaftlichen Weltbildes mit seinem zweckrationalen Verhalten im Industriezeitalter angesehen werden.

Die viel zitierte Rationalität hat die Wirklichkeit scheinbar in den Griff bekommen und die Tiefendimension eines transrationalen Sinnbereichs überflüssig gemacht, andererseits aber auch zu einer erneuten Verunsicherung geführt. Darüber ist viel geschrieben worden. Es kommt uns in diesem Zusammenhang nur darauf an, eine kurze Ortsbestimmung solcher Erscheinungen wie Ideologie, Wissenschaftsglaube, profane Kulte im Rahmen der Wirklichkeitserfassung vorzunehmen.

Ideen haben von je her als Ausfluß von Erkenntnisakten und Phantasie Gestalt angenommen und die Geschichte nachhaltig bestimmt, auch ohne Chiffrencharakter eines geahnten Mysteriums. Sie blieben oftmals „innerweltliche“ Perspektive. Eine religiöse Ausgangsbasis muß nicht, kann aber vorhanden sein. Heutige Ideologien dürfen als fixierte, d. h. erstarrte Ideenkomplexe eingestuft werden, die sowohl Weltbild wie Wertsystem und Verhaltensmuster festschreiben. Das kann auch von religiösen Dogmen gelten. Die Perspektive ist geschlossen, abgesichert und „eingefroren“, überwiegend irrationalen Ursprungs, jedoch meist ohne Transzendenzerfahrung. Sie wird von einem fixierten Glauben getragen und stellt einen Totalitätsanspruch dar, ohne das Ganze der Wirklichkeit ins Auge fassen zu können, bzw. offen halten zu können. Da die Grenze — über die gemeinmenschliche Erfahrung hinaus — künstlich festgeschrieben

Brückenweihe, das „Lied an die Freude“, Textdeutung der Buße, Wallfahrten aller Art, Taufe und Initiationsriten.

wird, bleibt innerhalb des Systems Grenzüberschreitung in einen offenen Sinnhorizont nahezu unmöglich. Dennoch bietet Ideologie sich als verbindlicher Sinnträger an und vermag daher in der Praxis ähnliche Erscheinungen, wie wir sie aus der Religionswelt kennen, hervorzubringen. Das gelingt ihr umso mehr, je mehr sie dem religiösen Bedürfnis nach Hoffnung und Lebenserhellung zeitgemäß entgegenkommt. Besonders im Zeitalter der Wertauflösung u. a. durch die wertfreie Wissenschaft kann die Ideologie der Mangelerfahrung großer Massen eine Wertantwort erteilen.

Entsprechend verläuft der sog. „profane“ Kult als Ausdruck der Teilhabe am vermeintlichen Ganzen. Die Begründer der Ideologie werden zu „Macht“-Trägern und Sinnspendern, die man verehrt, als höchsten Wert preist und ihnen opfert, um an ihrer Lebensfülle teilzunehmen. Teilhabe als Hingabe bleibt also dennoch möglich. Da die Träger und ihre Ideologie zum Gegenstand sekundärer Religiosität aufsteigen, entsteht für die Adoranten ein neues, zweites Bild, gewissermaßen eine Perspektive der Perspektive, die man Mythenbildung zweiten Grades nennen kann.

Ein anderes Beispiel aus der pluralistischen Welt ist der Fußballkult, eine typische Erscheinung des Massenzeitalters, das die Anonymität des Kollektivs schätzt, und das Eintauchen des sonst so kleinen und täglichen Ichs in das Meer gleich-faszinierter Menschen anlässlich eines herausragenden Ereignisses ersehnt. Auch hier haben wir es eindeutig mit einem Kultphänomen zu tun, wenn auch ohne Auswirkung auf den Lebensvollzug. Die Meisterspieler werden begeistert verehrt und gefeiert. Ein Rausch der Teilhabe entsteht, der bis zur Identifikation in der Ekstase führen kann. Man steigert sich in das Spiel so sehr hinein, daß die Phantasie den Zuschauer zum Akteuren werden läßt. Man möchte am Sieg, Glück und dem imaginären „Leben“ des „Fußballheiligen“ teilhaben. Seine Wirklichkeit erscheint größer, reicher, ohne freilich eine „letzte“ sein zu können.

Auch der Wissenschaftsglaube klammert das Geheimnis aus, genauer gesagt: er spricht der rationalen Wissenschaft die Fähigkeit zu, das Geheimnis des Wirklichen zu lüften und dadurch Wert- und Verhaltensordnungen gültig setzen zu können. Die außerordentliche Erweiterung unseres Weltbildes durch die Wissenschaft dank der Aneignung von Wissen und Macht (Magie!) läßt den Glauben aufkommen, Wissenschaft könne uns die Wirklichkeit „letztlich“ entschlüsseln und unser Leben sinnvoller gestalten. Während die Wissenschaft selbst aber längst Einsicht in ihre Grenzen gewonnen hat, fixiert sich der Glaube ihrer Anhänger an die umfassende, aber rationale und wertfreie Perspektive der Wissenschaft, in der Hoffnung, die Grenze zum sinnerschließenden Geheimnis könne endgültig gesprengt werden. Es handelt sich also schließlich um den Glauben an eine entgrenzte Perspektive. Die religiöse Motivation dürfte eindeutig sein.

Allen ~~para~~religiösen Phänomenen ist es gemeinsam, daß sie Perspektiven und Aktivitäten aufweisen, die dem unterschwelligen religiösen Bedürfnis derjenigen entgegenkommen, die sich sonst für indifferent, atheistisch usw. halten, weil ihnen tradierte Perspektiven und deren installierte „Gehäuse“ den Bezug zur eigentlichen Wirklichkeit verstellt haben. Diese Hilflosigkeit oder Ablehnung von überlieferten Formen hängt aber mit unserm wissenschaftlichen Weltverständnis und der daraus resultierenden Gesellschaftsordnung zusammen, das dem Geheimnis den Zutritt verweigert und das Dasein vor den sinnstiftenden wie unheim-

lichen Mächten rational abzusichern trachtet. Wirklichkeit „spricht“ nicht mehr zu uns, weil der mediale Charakter der Dinge und Vorstellungen (Symbolwert) nicht mehr wahrgenommen wird. Wenn man Wirklichkeit objektiviert, entsteht eine unüberbrückbare Distanz. Das Bedürfnis, aus dieser vergitterten Welt auszusteigen, sich zu öffnen und zu entsichern, sich dem „Herzen der Wirklichkeit“ anzuvertrauen (Glaube), ohne das moderne Weltbild aufgeben zu müssen, leitet die Motive für viele der zeitgenössischen Bewegungen. Selbst die neu entstehenden Satanskulte dürften von hier aus motiviert sein, da sie die dunklen Mächte des *mysterium tremendum* erschließen (nicht abwehren!) und die entfesselte Macht einem totalen Freiheitsanspruch nutzbar machen wollen.

Es ließen sich noch viele andere der genannten Phänomene (Astrologie, „neue Religiosität“, Okkultismus usw.) im Rahmen dieses erweiterten Religionsverständnisses analysieren; wir müssen darauf verzichten. Bedeutsam für jede Analyse sollte freilich stets die Beachtung des Selbstverständnisses und der Intention²¹ der betroffenen Menschen und Bewegungen sein, nicht das Messen an irgendwelchen Normen eines Religionsbegriffs. Die Intention kann nämlich das hier skizzierte Wirklichkeitsverhältnis anzeigen, ohne deswegen normalerweise als „Religion“ bezeichnet zu werden.

Daher soll zum Abschluß kurz zusammengefaßt werden, wie sich dem Religionshistoriker heute der komplexe Vorgang, den wir mit dem Wort ‚Religion‘ belegen, darstellt.

Wir haben gesehen, daß eine *i d e e l l e S u b s t a n z* von Religion nicht zu ermitteln ist, es sei denn für einen ganz konkreten historischen Bereich mit begrenzter Gültigkeit. Und doch kommen wir an der Notwendigkeit nicht vorbei, ein gewisses, wenn auch hypothetisches Ordnungsgefüge zu entwerfen, um unsern „Gegenstand“ angesichts seiner divergierenden Vielfalt sachgemäß erforschen zu können. Der Pluralismus macht das Problem nur noch schwieriger.

Religion unterliegt als Struktur menschlichen Daseins und Lebensvollzugs dem Wandel der Zeit. Ihr kommt keine „zeitliche Identität“ zu²², da sie sich als *d y n a m i s c h e r* Prozeß mit zahllosen Variationen und wechselnden Konstanten darstellt. Was sich dank historischer und gegenwärtiger Beobachtung als Struktur festhalten läßt, kann in wenige Worte gefaßt werden: Religion läßt sich als Beziehungsgefüge zwischen Mensch und Wirklichkeit beschreiben, das sich als Betroffensein vom sinnerschließenden Geheimnis in Gestalt von Perspektive und Teilhabe am Ganzen artikuliert und das Leben grenzüberschreitend und werterhellend bestimmt. Die logische Form wissenschaftlichen Denkens zwingt uns, einem Lebensvollzug, der sich der wissenschaftlichen Erfassung entzieht, den-

²¹ Vgl. J. D. J. WAARDENBURG, *Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie*, in: *Zs. f. syst. Theologie* 14 (1972) S. 315–335.

²² S. HOLM, *Religionsphilosophie* (1960).

noch sprachlichen Ausdruck zu verleihen, womit sich die Form einer nicht beabsichtigten Definition wieder einstellt.

Deshalb wäre eine symbolische Ausdrucksweise zutreffender. Doch gibt es kaum ein Anschauungsmodell, mit dem sich dieses Beziehungsgefüge bildhaft darstellen ließe. Das Atom-Modell bietet sich an, reicht aber nicht aus. Doch recht eindrucksvoll veranschaulichen uns die Bilder von C. D. FRIEDRICH die religiöse Grundsituation des Menschen, ohne freilich den sozialen Aspekt zu enthalten: Der endlose Raum der Wirklichkeit mit seinem Licht und seiner Finsternis als Übermächtigkeit und Bedrohung, — hellsichtige Hoffnung im „Riesengebirge“ und einsame Ohnmacht am Meer, verkrüppelte Bäume und brüchige Schiffe zeigen die Sehnsucht des fragmentarischen, seine Grenze erlebenden Individuums nach Ganzheit und Vollendung, — Geborgenheit im Hafen und Einfügung ins All stehen der Erfahrung von Tod und Vergänglichkeit gegenüber. Natürlich trägt auch diese Schau perspektivischen Charakter, aber doch relativ universal, so daß sie vielen Möglichkeiten Raum gibt und das Geheimnis wirken läßt.

Da jedoch bereits unser Wirklichkeitsverständnis Grenzen unterliegt, können wir auch die Wirklichkeit des Gebildes „Religion“ nicht zureichend erfassen, wohl aber einen Referenzrahmen erstellen, in den sich das Phänomen Religion als eine menschliche Grundgegebenheit einfügen läßt²³.

Für das Gegenwartsverständnis bedeutet diese Feststellung eine „Unbestimmtheitsrelation“ im Hinblick auf das, was sich als „Religion“ zeigt oder als solche zu bezeichnen ist. Sowohl zeitgenössische Entwürfe der neuen Religionen in aller Welt wie auch die vielen parareligiösen Phänomene können folgenreiche Wirklichkeitserfahrungen dokumentieren, die den oftmals rituellen Gewohnheiten und tradierten Perspektiven klassischer Religionen längst verschwunden sind.

Die Möglichkeiten der pluralistischen Welt, Wirklichkeit in ihrer Tiefe lebensstiftend zu erfassen, bleiben grundsätzlich offen. Vielleicht erwacht ein neuer Polytheismus als Spiegelung einer Wirklichkeit, deren Einheit wir philosophisch und wissenschaftlich nicht mehr zu erfassen vermögen²⁴.

²³ Die Analyse unserer religiösen Gegenwartssituation zwang uns, den komplexen Vorgang, den wir mit dem Wort „Religion“ belegen, neu zu überdenken, auch auf die Gefahr hin, daß mit dem hier entworfenen, erweiterten Religionsverständnis die relative Geschlossenheit bisheriger Definitionen durchbrochen und die zentrale religiöse Erfahrung in einem Bezugsrahmen angesiedelt wird, der auch für das übrige menschliche Dasein gilt. Die möglichen Nachteile dieses „offenen“ Ansatzes erfordern freilich noch weiterführende Untersuchungen.

²⁴ Vgl. den aufschlußreichen Beitrag von H. BRUNNER, *Vom Wesen des Polytheismus und seinem Wahrheitsgehalt*, in: *UNIVERSITAS* 29 (1974), 297 ff.

SUMMARY

This approach is based on the fact that the boundary between classical religions and the variegated religious consciousness and behaviour of our time has become blurred. New beginnings in several fields and parareligious phenomena make any classical definition of religion impossible. — Classical terms should be integrated in a larger scale of analysis. —

The central notions of this essay are: *reality* (in its universal and dynamic meaning of totality and ‚Wirklichkeit‘), *participation* and *perspective*. — Man takes part in reality from a limited view-point, called a perspective. Numerous ways of participation are possible, attended by special views of reality, ‚holy‘ and ‚profane‘. — What is called ‚religion‘ may be regarded as an individual or social approach to the trans-rational level of reality, mediated by the ‚symbols‘ nature, history, arts and social references. — The pluralism of religious phenomena to-day, however, can be understood in this open way of conceiving ‚religion‘, a way that integrates the totality of being.

THE 1960—1961 SCHOOLS' CRISIS IN CEYLON

*Analysed as a non-violent defence of human rights
by the Christian community of Ceylon*

by Nihal Abeyasingha

The first Christian missionaries reached Ceylon in 1505 with the arrival of the Portuguese. Since that time, in terms of conversions to Christianity there has been no remarkable success. (At present the Christian population is about 7.7 % of approximately the 13 million inhabitants of Ceylon). But Christian institutions have played a significant role in the development of the country. The present article seeks to study an event where the Christian community reacted in the face of a threat to one of the Christian institutions — namely the denominational schools — which the government of the day wished to take over in view of the „national interest“.

The main thrust of our article is to provide a critique of the schools' struggle in terms of available knowledge, so that if and when a future crisis in regard to one of the institutions of Christianity were to occur, these viewpoints will have to be taken into consideration. But we are well aware that the actual decision of the means to be used and the expectations to be formulated will depend on several factors which are unknown to us at present, as for example the variable factors in the situation at that point in history, the options available, the qualities and defects of those who wish to defend their right and those who oppose it and so on.

In our presentation, we shall first present the facts about the schools' crisis and then analyse the issues involved. Then we shall try to offer a few theoretical reflections flowing from and elaborating our conclusions on the actual reflection.

I The schools' struggle — The facts

Presuming that the reader may not be familiar with the succession of events in the struggle, the present chapter aims at providing a framework of indisputable facts about the struggle¹. It is on the basis of these facts that the reflections on the struggle will be made.

Dates:

28th July 1960: The daily papers report a statement by the Minister of Education (BADIUDDIN) that the new (S. L. F. P. meaning *Sri Lanka Freedom Party*)

¹ Besides personal knowledge, the sources for which we rely in enumerating the facts contained in this chapter are: T. BALASURIYA, *Reflections on the Nationalization of the Private schools in Sri Lanka*, in: *IDOC Bulletin*, No. 10—11 (August-September 1973), p. 7—22. F. HOUTART, *Religion and ideology in Sri Lanka*. Colombo, 1974. C. LAWRENCE, *Work and Working of the Archdiocese of Colombo in Ceylon: 1947—1970*. Colombo, 1970.

government is to proceed immediately with the „take-over“ of all assisted schools.

12th August 1960: Throne Speech outlining the policy of the government makes mention of the proposed take-over.

12th October 1960: A bill (proposing the Act) is tabled in the House of the Representatives.

24th — 27th October 1960: „Committee Stage“ of the Bill.

28th October 1960: The third reading of the Bill is passed.

8th November 1960: First and second reading in the Senate.

15th November 1960: Committee stage in the Senate and third reading of the bill is passed.

17th November 1960: Royal Assent is given making it into law (that is the bill is signed by Sir OLIVER GOONETILLEKE, Governor General).

1st December 1960: The ordinance takes effect.

The struggle in preparation:

1. Catholic newspapers endeavour to dissuade the government from the step.

2. Legal action to prevent the implementation of the first act. But this proves unsuccessful.

3. The hierarchy meet on several occasions to review the situation and to direct the intervention of catholic spokesmen with the government.

4. The hierarchy issue statements against the legislations. (The statements are dated 30th September, 16th and 27th October 1960).

5. Interviews and discussions of the Government with the Catholic Bishops.

The struggle in action:

1. The Catholics of each parish resort to passive resistance by occupying the buildings and precincts of the schools earmarked to be taken over.

2. There are also prayer meetings, processions, demonstrations, sit-in by youth close to the House of Representatives.

Reaction of opponents:

In general, a policy of unit and see (besides the interviews and discussions spoken of above).

Leadership of the resistance:

Primarily the hierarchy and secondarily those who cooperated closely with them — the members of the Catholic union.

Participants in the resistance:

The Catholics, but generally the ones involved most openly were the poor. The resistance was strongest in the coastal areas. The leaders did not really lay themselves physically on the line of civil resistance.

Visible results of the struggle:

1. Cardinal GRACIAS of Bombay (India) offers to mediate. On his firm assurances, persuaded of the futility of further resistance the Hierarchy of Ceylon on 19th January 1961 calls on Catholics to desist from the occupation of the schools.

2. „Supplementary Provisions“ (Act No. 8 of 1961) gazetted in May 1961 vesting in the state the immovable property of the school with retrospective effect to 16th July and the moveable property of the school with retrospective effect to 21st July 1960.

II The schools' struggle — The facts analysed

The aim of our study is to answer the question which we have posed ourselves in the light of the facts enumerated in the last chapter. There-

fore, it is necessary first of all to understand the notion of the human right which was defended and the nature of the non-violent action employed. Since we are dealing with a very definite case, it would be naive to believe that these notions can be considered in the abstract. Rather they were, as will be seen conditioned by historical circumstances. It is in the light of these that we are able to understand what the struggle was all about.

1. *Human right.*

Background:

Already fifteen years before the struggle, the hierarchy of Ceylon in a joint pastoral had set forth their views on Catholic education. This pastoral is dated 7th October 1945:

It is evident that no system of education can be acceptable to Catholics, if it is outside the influence of the Church. And as education is primarily a work of environment, this influence must pervade the home, the school where the child grows up and animate the parent and teacher alike in their relations with the child Hence arises our persistent demand that Catholic children must be educated in Catholic schools under Catholic discipline. To compel us directly or indirectly to accept a system of education which does not conform to these principles is to deny us the right to bring up our children according to the tenets and precepts of our religion².

This is repeated in several ways throughout the pastoral letter. Then it goes on to say:

The most striking proof of the soundness of the denominational system is the fact that it has persisted these seventy five years in spite of constitutional changes and in the face of violent and repeated attacks by the advocates of state monopoly With genuine pride we can say that we have managed our schools to the satisfaction of all fair-minded people³.

On 10th October 1955, there was another joint pastoral on „*Human rights*“. In regard to education, the line of argumentation was not substantially different.

In the struggle:

In the struggle, the basis of argumentation was the same as that used in the pastoral letter which we have cited at length. This argumentation was set forth in the statements of 30th September, 16th and 27th October 1960. Fr. HOUTART makes a careful analysis of the terminology and content of these statements and he concludes that the point of departure of the argumentation is a twofold postulate — the one doctrinal and explicitly bound up with revelation („religious education is indispensable for

² *On Catholic Education*: Joint Pastoral of the Catholic hierarchy, Ceylon. Colombo, 1945, p. 5—6.

³ *id.*, p. 14, 20.

the transmission of the revealed message“) and the other social (the necessity of specific institutions to perform this function)⁴.

It is not the scope of this paper to make a critique of the first of this postulates. But we deal with the second, for the struggle was immediately concerned with the second namely that the school is the privileged place of the Christian formation. We would like to point out that this statement is at least questioned by catechists today, for example P. BABIN⁵.

The right as defended :

In 1945, the hierarchy had spoken of the system of education which had endured for seventy five years⁶. Hence what they intended to speak of was the denominational school system which was established by Catholics in 1869. It should be remembered that the British took control of Ceylon in 1796 and held Ceylon as a crown colony until 1948. But it was only seventy three years after they came into power that Catholics were allowed to have their schools and this after agitation led by Fr. BONJEAN OMI. During the period 1869 to 1959, Catholics made a tremendous effort to build up the school system. By 1958, there were schools (about 775 in number) sufficient to provide for 93 % of the Catholic children in need of education. Obviously this situation gave the Catholics a considerable advantage over others in Ceylon⁷.

It is true that the Catholics built up the material structure of the schools. But for the most part, it was the government which financed their running. When the situation of the Catholic schools was compared for example to that of the Buddhist schools, there was the picture presented of a minority being in a position of privilege. On the eve of the schools struggle, the situation was that the 1257 Buddhist schools in the islam received a government grant of Rupees 20 million, while the 735 Christian schools received a grant of 28 million. A pupil in a Buddhist or Hindu school cost the government an average of Rupees 64, while one in a Catholic school cost Rupees 118. Of the teachers, 86 % of the graduates were in denominational schools and 14 % in government schools⁸. These statistics were inflammatory, particularly at the time when a group which for the most part had not enjoyed the benefits of denominational education came into power through the election of 1956.

⁴ F. HOUTART, *Religion and ideology in Sri Lanka*. Colombo 1974, p. 286—294 for analysis, esp. p. 293.

⁵ P. BABIN, *Audio-visivo: svolta e speranza*, (Gestetnered) Rome, 1975.

⁶ The Catholic school system actually goes back much further. There were schools established under the Portuguese regime which first brought Christianity to Ceylon (1505—1658). Then the system was disrupted during the Dutch period (1658—1796) when Catholics were under persecution.

⁷ T. BALASURIYA, *Reflections on the Nationalization of the Private schools in Sri Lanka*, in: *IDOC Bulletin*, No. 10—11 (Aug. — Sept. 1973), p. 7—8.

⁸ J. E. JAYASURIYA, *Education in Ceylon before and after independence* Colombo, 1969, p. 2, 3, 59.

At this time, there was the revival of Buddhism as a religion and of the old argument that in order to be national, Sinhalese should be Buddhists⁹. As Fr. C. FERNANDO says: „At the time of the Sinhale-Buddhist revival in the late 1950s, it was common to indicate one or other religious group as privileged“¹⁰. The expression of this problematic is found in the report of the Buddhist commission which highlighted especially the „privilege“ of the denominational school system and of the Catholic one in particular¹¹. Thus one can say that those who wanted to take over the schools in terms of the privilege it gave to those who controlled them.

The Catholic group however viewed the situation in terms of a human right, which she had exercised during the past seventy five years and had built up at the cost of sacrifice into a truly viable system which proved acceptable. It had given Catholics who profited from it by right and non-Catholics who benefited from it by sufferance the opportunity to climb the social ladder. So in reality, the struggle for the Catholics, was not of a human right as such, but of a human right as exercised in the historical situation of the past seventy five years. However this distinction did not appear in the struggle, as we have already seen in the analysis of the statements of the hierarchy on the right. They defended the human right to the denominational school system viewing it in the light of practical truth, while the opposition saw the human right as exercised in terms of privilege. This, they were unwilling to permit to a minority who formed only about nine per cent of the total population.

Here, it would be well to make a very brief excursus on the human right to schools as it had been exercised by Catholics.

In the first place, in Catholic schools, there were at the time of the schools struggle nearly 120,000 Buddhist and non-catholic school children¹². But there was no provision to provide them with an education in the tenets of their own faith¹³. Tied to this there were strong accusations that the Christian schools were being used for proselytism or at least alienating Buddhist pupils from their own faith¹⁴. The teachers in the schools too were

⁹ S. ARASARATNAN, *Nationalism, Communalism and National Unity in Ceylon*, in: P. MASSON (Ed.), *India and Ceylon: Unity in diversity*. London, 1967, p. 260—278. — B. H. FARMER, *Social Basis of Nationalism in Ceylon*, in: *Journal of Asian Studies* 24 (1965) p. 431—440.

¹⁰ C. FERNANDO, *How Buddhists and Catholics of Sri Lanka see each other*, in: *Social Compass* 20 (1973) p. 332.

¹¹ *Betrayal of Buddhism*. Balangoda, 1956, p. 49—98.

¹² T. BALASURIYA, art. cit., p. 10.

¹³ Prior to 1939, non-Catholics were obliged to attend religious knowledge (i. c. Christian doctrine) classes unless parents asked for a dispensation. But from 1939 onwards, the clause was altered to state that it was only on the explicit request of the parents that non-Catholics were to attend these classes. There was never any positive provision for instruction in non-Christian faiths.

¹⁴ *Betrayal of Buddhism*. . . p. 62. K. M. DE SILVA, *Social Policy and missionary organisations in Ceylon*. London, 1965.

dissatisfied, since the management (priests or religious) kept for themselves the better-paid positions. Sometimes young priests and religious were appointed to senior positions over lay teachers of longstanding and outstanding experience¹⁵. Hence, we can say that there were certain deficiencies even in the very exercise of the right.

Concluding this section on the notion of human right defended, we can say first that the human right defended as a right was valid. But in the actual struggle, there was not the same concept of the human right among those who defended it and those who opposed it. Second, in the exercise of this right, there were certain shortcomings, which have to be admitted, prescindng from the fact of whether they were blameworthy or not.

2. *The non-violent action used*

In the schools struggle, the fact is that the Catholics used no physical force. Theirs was a passive resistance. But we have to ask by whom was this non-violent action carried out? Here we should recall two facts, namely that the leadership did not for the most part actually take part in the non-violent action. Theirs was a role of negotiation with the government and direktion of the non-violent action, and secondly that those who took part openly were for the most part poor¹⁶.

Here, it would seem to us two observations should be made. First, on the part of the leadership the struggle was not considered organized. It was supposed to be a „spontaneous“ one, which the hierarchy (the leadership) had to direct in their role as pastors. After the interview with the Prime-Minister, the hierarchy said:

As this gave us an opportunity of making the government re-consider the whole scheme of the take-over, the hierarchy agreed to persuade the faithful not to resist the change of management to be effected on 1st December 1960. We however insisted on our right to protest by all legitimate means against whatever was objectionable in the new legislation. We assured the Government we dissociated ourselves from any manifestations of violence and that at no stage were we a party to any subversive action against the government.¹⁷

This was on 29th November 1960. The occupation had not begun. So while the hierarchy here say that they agreed to persuade the faithful not to resist, it is known that instructions were given by the hierarchy to those who occupied the schools how to remain within the law and obtain protection when needed¹⁸.

¹⁵ T. BALASURIA, art. cit., p. 21.

¹⁶ Cf. for example the Circulara 136 b, c in the *Curia Archives Colombo*, in which detailed instructions are given how to say within the law and obtain protection against „thugs“ during occupation of the schools. Cf. also Statement by hierarchy in: *Messenger*, 29 Nov. 1960 on the interview with Prime Minister held on night of 25—26 Nov.

¹⁷ *Statement by hierarchy*, in: *Messenger* 29 Nov. 1960.

¹⁸ Cf. Circulars 136 b, c as in footnote (16) above.

The second observation which we make with some measure of hesitation and trepidation is that in the struggle we treat of, the hierarchy (leadership) and those who took part physically in the civil resistance were operating from two rather divergent ideological standpoints.

The hierarchy (which includes the priests) had a mentality that was similar to that of the Westernized elite, who would consider that the social structure and in the present case the favourable situation enjoyed as a result of the denominational school system was an expression of the will of God¹⁹. And they tended to justify this situation in a conceptual framework²⁰, as we have seen was actually the line of argumentation employed by the hierarchy in their statements.

This resulted in the assertion of principles without sufficient cognizance of the lived reality. In their use of the premise from revelation („religious education is indispensable for the transmission of the revealed message“), they were too quick in considering that the school system was the best possible. They had a false clarity on the issue as J. H. WALGRAVE points out is the danger that is present when conceptual thought does not remain in very close connection with the existential reality²¹.

Those who were actually engaged in the struggle, we remarked earlier, were for the most part the poor and those along the coast. There were not many of the Westernized elite of cities who took part in the physical occupation of the schools. Under what aspect did this group view the struggle? We would say that for them religious belonging defined their identity²². Therefore the struggle was part of their religious commitment.

So here there was an exercise of non-violence in which unfortunately there was a conceptual process of argumentation which was not effectively communicated to those who actually took part in the struggle. If the motivation of the struggle was better communicated, we believe that the weariness to which we refer in the next section would not have been experienced so easily. Perhaps a more viable solution in regard to the schools which the hierarchy wished to retain could have been obtained. Nevertheless, there was some communication in so far as these latter in terms of their religious belonging obeyed the hierarchy as their spiritual leaders. In other words there was communication between the two groups

¹⁹ F. HOUTART, op. cit., p. 388—390, who points out the facts that the priests have ideology of Westernized elite notwithstanding the fact that they did not for the most part originate from this sector of society and that they would consider the social system an expression of the will of God. The application of this to school issue is mine.

²⁰ L. NANAYAKKARA, *Results of survey from the bishop of Kandy to his priests*, 24 Aug. 1971 (gestatenered). From this survey it appears that priests speak of justice in very general terms without considering it in relation to concrete situations.

²¹ J. H. WALGRAVE, *Unfolding Revelation: The nature of doctrinal development*. London, 1972, p. 353—358.

²² F. HOUTART, op. cit., p. 333.

(leadership and participants) in terms of practical action (obedience), though not sufficiently at the level of understanding the point of the struggle.

We believe that if the point of the struggle was effectively communicated to the participants, then they themselves would have pointed out some of the deficiencies in the exercise of the right of retaining control of the schools and thus the struggle would have been conducted in terms of a more common basis between protagonists and opponents.

3. *The result achieved.*

Immediate Result:

We have already pointed out that there was a physical occupation of the schools during which the government adopted a „wait and see“ policy, while of course at the same time perleying with the hierarchy. Since the struggle was dragging on without an outright confrontation, the occupants seemed to weary. At this juncture, Cardinal GRACIAS, Archbishop of Bombay (India) offered to mediate. After holding further talks with the government, he advised that the occupation be called off. In their statement accepting this decision, the hierarchy of Ceylon wrote:

It is because of the faith that His Eminence the Cardinal Gracias and the Bishops have decided to place in the government that they are appealing to the Faithful to withdraw their „occupation“ in order to enable the schools to function in a normal manner²³.

The government is also supposed to have given the Hierarchy the assurance that the new laws would be applied in such a way as to leave the Catholic schools for practical purposes under Catholic management²⁴.

Viewing this result, prescinding from the actual consequences resulting from the implementation of the agreement, one can say that it was a „compromise“ solution in which the Catholics sacrificed most of their schools in order to fit into the general pattern of education in the country.

The human right to maintain the denominational schools as such was exercised by the hierarchy, who in terms of the provisions of the Bill decided to keep a total of 42 Catholic schools as private non-fee-levying schools. As the very term implies, the hierarchy had to find the maintenance costs of these schools (approximately \$ 1,696,000 per annum). But this decision was taken according to the report drawn up for the information of the Second Vatican Council to defend at least in principle the Church's right to run schools of her own, to have the possibility of re-starting to build up Catholic schools and to avert the greater danger to the Faith of Catholic children if the right were lost entirely²⁵.

²³ Statement by hierarchy dated 18 Jan 1961, in: *Messenger* of 21 Jan. 1961.

²⁴ C. LAWRENZE, *Work and workings of the Archdiocese of Colombo in Ceylon: 1947—1970*. Colombo, 1970, p. 460.

²⁵ F. HOUTART, op. cit., p. 295—296.

One can say then that the right was defended at least in principle. But in practice, it became almost impossible to exercise the right in the manner in which it was originally defended.

But we believe that the seemingly negative result of the struggle must not be attributed to the fact that non-violence was used. Rather, it is our opinion, that the result was because a concept of human right was defended was which not sufficiently understood in terms of the existential reality. The use of non-violence helped to achieve the long-term benefits, which we shall set out in the next paragraph. To our way of thinking, it would be impossible to imagine that these long-term benefits would have been achieved if some form of violence had been used in the struggle with results which were more positive in terms of the right as defended.

Long term results:

The struggle had many advantages in the long term from the point of view of the manner in which Catholics as a minority exercised their rights. An example of this would be the question of the government in 1966 wishing to substitute the weekly Sunday holiday by the Poya day (a day which Buddhists were to keep holy). The Catholics made no great issue of this and permitted the change without any struggle²⁶.

The schools' struggle also marked an important step in the process of „cultural decolonization“. As is well known, in colonies those who identified with the colonizers had better opportunities to climb the social ladder. In Ceylon, Catholicism had been brought by colonizers into a predominantly Buddhist country and this was considered an imposition by the Buddhists. It has already been pointed out that the opposition to the schools was in terms of „privilege“. This can also be looked on as a step in the reaction against the colonizers themselves, who were looked upon as extending themselves through the school system. For here too, it was a minority group (who had been brought in and in the latter stages of British rule trusted and given responsibility by the British) enjoying a position of privilege denied to the majority who professed the pre-colonial religion of Buddhism.

But once the opposition refused to concede the right to schools in the manner in which it had been asked for — that is in refusing the Catholic school system to continue as before — they felt that they had asserted themselves sufficiently. Hence from this point on, we find no more religious issues as such being made „political“ issues. For example, when in 1968—1969 during a demonstration in connection with the use of two languages in Ceylon, a Buddhist monk was killed by the police. No one used the occasion to make it an issue. The same is true of the events of the insurgency of 1971.

²⁶ However after a few years there was a return to the Sunday holiday for economic rather than political reasons.

²⁷ T. BALASURIYA, art. cit., p. 15—17.

There have also been many subsequent advantages. Christians now have a deeper respect for non-Christian religions. Children receive a better national sense. Religious who tended to be tied down to the schools have now a greater mobility and flexibility to work in a more pastoral manner²⁷.

4. Conclusion:

Having analysed the schools struggle, how can we answer the question which we have posed ourselves: Are non-violent means themselves capable of effectively defending and promoting the rights of persons and communities?

In the first place, we would say that the protagonists start out from a divergent viewpoint about the notion of the human right which was the basis of the struggle. But in the process of the struggle, almost unconsciously, the viewpoints were purified and there arrived a compromise solution, which could be considered a defence of the right in principle — but a defence which was not practically viable. However the benefit of non-violence being used is seen in the long-term results.

In the long-term, the process of purification continued and Catholics while defending the right, no longer defended the modality in which it was exercised. On the one hand, Catholics have seen that their right has to be integrated with the rights of others. On the other hand, the opponents have lesser difficulty with considering the Catholics too „nationalists“. Religion is no longer a political issue. Human rights, therefore, can be viewed with fewer emotional overtones and they can be exercised with more attention to the rights of others.

Though it is speculation, it would seem to us that had the school struggle been conducted with violence, there would have been what HELDER CAMARA calls a „*spiral of violence*“ and these long-term effects would not have been achieved²⁸.

The compromise solution which was achieved in the present instance we believe to be particularly significant in Ceylon. For in Ceylon the analysis of the suicide rates is said to conform more fully to DURKHEIM's „*egoistic*“ model rather than to the „*altruistic*“²⁹. Hence in the solution that was in fact achieved, each side at least in germ could have the feeling of having obtained something of their demand — the Catholics in retaining a few schools and the opposition in having foisted on the Catholics a „*socialistic*“ solution of conducting these schools as private and non-fee-levying.

²⁸ H. CAMARA, *Spirale di violenza*. Milan, 1970 (3rd Ed.), p. 43—60.

²⁹ J. P. GIBBS — W. T. MARTIN, *Status integration and suicide in Ceylon*, in: *American Journal of Sociology* 64 (1959), p. 585—591.

KLEINE BEITRÄGE

OSTKIRCHENKUNDE*

par Joseph Hajjar

Si la publication de cet important ouvrage si longtemps attendu subit un grand retard pour des raisons sérieuses, indépendantes de la volonté des éditeurs; ceux-ci et la maison d'édition devraient aussi nous excuser d'attendre jusqu'à ce jour la rédaction de ce compte-rendu. S'il fallait avancer des raisons, nous en retiendrions deux plausibles et pleinement justifiées: d'abord l'ampleur d'un ouvrage à l'objet à la fois multiple et différencié qui réclame une lecture attentive et aussi, de notre part, une vie assez mouvementée, depuis 3 ans, marquée par de très longs séjours en France et en Allemagne pour raison de recherches et d'enseignement. Ceci dit, venons-en à la matière, à l'agencement et aux objectifs de cet imposant «manuel», qui, comme tel, paraît pour la première fois en langue allemande.

Quant à la matière, les éditeurs ont pris soin d'expliquer dès l'introduction les raisons qui ont présidé à l'ampleur peu ordinaire donnée à une telle entreprise scientifique. Ils ont voulu combler une lacune et donner le plus large éventail aux domaines qui touchent à l'histoire, à la pensée théologique, à la vie liturgique et sacramentelle, à l'esprit et à la mentalité qui informent ces diverses manifestations de la vie de l'Orient chrétien ainsi qu'à la diversité et aux particularismes des différentes communautés «nationales» et ecclésiales qui se rattachent à l'Orthodoxie orientale et s'en réclament; enfin, avant de fournir dans de longs appendices des informations pratiques concernant la situation et la géographie humaine actuelles des églises orientales, l'on peut lire un aperçu, assez hâtif certes, sur les relations oecuméniques entre le catholicisme romain et «l'Eglise orthodoxe», tout en étant en mesure de connaître, grâce à une bibliographie très abondante, quoique non exhaustive, l'intérêt porté à ces domaines par les savants d'origine européenne notamment.

L'ordonnance de la matière étudiée semble s'inspirer d'un principe classique selon lequel l'on envisage, d'une part les données ou les éléments historiques, théologiques et phénoménologiques de l'objet étudié tel qu'il apparaît à l'observateur étranger; et d'autre part, ce qui semble en constituer l'originalité, l'esprit et le caractère propre; autrement dit, l'on retrouverait la méthode dichotomique de l'esprit occidental, à la fois si riche en développement créateur et si limitative dans son effort analytique et synthétique, portant ainsi en soi les germes de sa fécondité et de son impuissance. De cette manière, l'on a, semble-t-il, voulu réunir dans la première partie des études concernant l'aspect matériel, constitutif et extérieur de l'histoire de l'être et de la pensée de quelques églises orientales, notamment celles relevant de la tradition chalcédonienne ou byzantine; et l'on a donné, à la seconde partie, la part du lion (pp. 239—661) y incluant tout ce qui relevait de la vie ou de la forme caractéristique par laquelle se manifeste cette vie ecclésastique, notamment dans la liturgie, les sacrements, la spiritualité, le monachisme, l'art, voire même le folklore. A cette deuxième partie on y a intégré, sans que nous y voyions le lien logique et méthodologique, un chapitre ou plutôt un aperçu sur les relations oecuméniques dans le cadre des

* Zu: IVÁNKA, VON ENDRE/TYCIÁK, JULIUS/WIERTZ, PAUL (Hrsg.): *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1971; 872 S., DM 96,—.

initiatives du concile de Vatican II. La troisième partie relève plutôt d'une vision pragmatique tendant à fournir des informations générales et parfois spécifiques d'ordre oecuménique, humain, administratif, statistique et bibliographique. La responsabilité de chaque partie a été assumée par l'un ou l'autre des trois maîtres d'oeuvre.

Enfin, l'intention ou les objectifs qui ont présidé à la rédaction et à la publication de cet important et volumineux ouvrage relèvent à la fois d'un ordre proprement scientifique, en réunissant dans un «manuel» le plus de connaissances possibles; d'un ordre oecuménique, en exposant ces connaissances d'une manière ouverte, positive et compréhensive; et enfin d'un ordre pratique, permettant au lecteur de compléter, s'il le voulait, une documentation déjà si riche.

Telles nous semblent être les grandes lignes maîtresses de ce «manuel» qui constitue vraiment un événement dans le domaine de l'édition allemande et de l'orientalisme chrétien ou ecclésiastique.

Il est hors de propos de vouloir d'abord discuter le plan formel de cet ouvrage si ample et si diversifié: il faut le prendre tel qu'il est, tout en pouvant en discuter les critères de la répartition des parties. L'essentiel devrait, nous semble-t-il, s'attacher à évaluer les résultats obtenus, à voir dans quelle mesure ce «manuel» a réussi à réaliser le projet des éditeurs visant à combler une lacune d'ignorance et surtout à donner des églises d'Orient leur physionomie propre, leur vie réelle et différenciée, permettant ainsi au lecteur, occidental et allemand, d'arriver à une connaissance aussi parfaite et précise que possible d'un univers religieux qui se rattache d'une manière authentique au message du Christ, tout en se diversifiant de l'image ou de la forme du christianisme occidental.

Les auteurs des contributions sont en majeure partie des «spécialistes» occidentaux dont certaines oeuvres font autorité; et les éditeurs se défendent d'avoir si peu utilisé la compétence d'auteurs orientaux, en répondant d'avance à l'objection fondamentale et faisant valoir que la science du savant étranger unie à ses affinités et à ses sympathies à l'égard de l'objet de l'étude peuvent suppléer ou même remplacer avantageusement l'apport scientifique du savant oriental qui, en ligne de principe, aurait dû en assumer la responsabilité. Un tel raisonnement nous semble justifié dans la mesure où, de fait, les diverses études publiées sont formellement objectives, fondées sur une documentation sérieuse et donnant le résultat acquis et certain des recherches actuelles. De ce point de vue formel, ce manuel prend non seulement les proportions d'une encyclopédie en miniature, mais il contient l'ensemble des connaissances auquel l'orientalisme ecclésiastique est arrivé au cours de ces dernières décennies.

Néanmoins au delà de cette science formelle et systématique, il y a celle qui tout en l'assumant pleinement y ajoute un complément quantitatif et qualitatif qui lui permette d'étendre son champ d'observation et de lui faire percevoir d'autres domaines d'études qui sont aussi fondamentales et parfois plus essentielles, c'est-à-dire menant à une compréhension plus complète, plus substantielle et plus intérieure de la réalité, de la survie et du message chrétien et oecuménique de l'Orthodoxie orientale en général et des communautés ecclésiales de tout l'Orient chrétien en particulier. Sans vouloir appliquer d'une manière abstraite ou théorique à ce domaine ecclésiastique les critiques actuelles lancées contre la science et les méthodes d'investigation de l'Orientalisme, nous préférons suggérer à l'égard du procédé d'exposition et de la matière exposée dans ce «manuel» quelques points de réflexion et d'étude qui, négligés, omis ou simplement inaperçus, enlèvent à la valeur scientifique incontestable, dans ses diver-

ses contributions formelles; ce que nous avons appelé son complément essentiel à la fois quantitatif et qualitatif.

Ainsi, l'origine des éditeurs, leurs préoccupations théologiques primordiales et peut-être aussi leur méthode systématique d'investigation — où l'aspect du développement historique et conjonctural semble délibérément négligé — n'ont pas permis d'étoffer davantage la première partie de ce manuel où des lacunes graves sont à noter. La contribution de W. DE VRIES malgré toute sa valeur scientifique est nettement insuffisante, partielle et fragmentaire (pp. 3—18: *Die «Ausgliederung» der «nichtorthodoxen» Kirchen*). En effet, depuis des décennies l'intérêt à l'égard du patrimoine préchalcédonien qui englobe les églises de tradition nestorienne et monophysite dans ses diverses incarnations régionales a permis à la science de mieux mettre en relief l'apport précieux de ce «tréfonds» semite et oriental dans l'ensemble de l'univers chrétien et spécifiquement byzantin. Et ces églises prennent de plus en plus du poids à l'égard des Chalcédoniens byzantins et romains soit pour le renouveau théologique et liturgique soit pour le dialogue oecuménique. Et l'autre contribution de DE VRIES concernant les «églises nationales» (?) du Proche Orient et le «problème uniaste» (pp. 198—217) ne semble point combler cette lacune, tout en donnant nettement l'impression d'avoir été rédigée hâtivement et superficiellement. Ces églises préchalcédoniennes et même les patriarchats melkites ou «apostoliques», se rattachant à Chalcédoine et à Byzance, méritaient une étude plus poussée, à la mesure même où leur existence et leurs problèmes spécifiques s'imposent à l'Eglise universelle malgré le nombre relativement peu considérable de leurs fidèles.

Une autre lacune considérable, et que les orientaux orthodoxes de diverse tendance théologique retiennent pour essentielle, est l'oubli ou la négligence préméditée du domaine canonique (histoire et institutions) qui manque totalement dans toutes les parties de ce «manuel». Et l'on sait l'importance, parfois primordiale, qu'ont eu les canonistes et les traités canoniques dans la vie et le développement des églises orientales. L'on a vainement cherché à s'expliquer les raisons de cette lacune ou à y trouver des suppléances. Certaines considérations canoniques, d'attachement matériel à des traditions, ont pourtant causé de véritables schismes dans l'Orthodoxie russe et hellène: c'est dire l'importance de ce domaine, qui n'est d'ailleurs pas exclusif à l'Orthodoxie orientale.

La deuxième partie de l'ouvrage contient de véritables monographies où des spécialistes semblent avoir voulu y publier amplement les cours qu'ils professent ou même le résultat de leurs recherches doctorales (voir les contributions de H. J. SCHULZ et de I. H. DALMAIS sur les liturgies byzantines et non byzantines (pp. 332—385 et 386—441). D'ailleurs à suivre ces exposés (matière et méthode), il semble qu'ils devraient être inclus plutôt dans la première partie du manuel; mais ne chicanons pas sur ce point secondaire. Toutefois, au lieu de nous fournir de véritables traités, des compendia, qui font l'objet de publications spécifiques, l'on aurait souhaité un exposé centré à la fois sur l'essentiel et sur les points de contact ou de divergence avec la tradition ou le patrimoine de Byzance et de Rome. Ainsi l'une des caractéristiques constitutives de la juridiction ecclésiastique dans l'Orthodoxie orientale est le fait du synodalisme. C'est le synode sous ses différentes formes qui dirige en dernière instance la vie hiérarchique collégiale et préside ainsi aux destinées des églises autocéphales nationales. Or, l'on trouverait en vain mention ou allusion à cette institution et à cette pratique de la vie ecclésiastique. Et celles-ci ne relèvent pas seulement du domaine purement

canonique; elles ont leur racine profonde dans la théologie de la succession apostolique, dans l'ecclésiologie. B. SCHULTZE dans sa contribution sur les *«Probleme der orthodoxen Theologie»* (pp. 97—186) consacre juste un petit paragraphe assez polémique sur l'ecclésiologie toujours en référence à l'infalibilité et à la primauté du siège de Pierre (pp. 185—186). La contribution de J. TYCIAK si importante par son étendue matérielle et l'ampleur de son information *«Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland»* (pp. 239—331) comporte certes des pages éclairantes sur le mystère de l'Eglise et sur la position de quelques théologiens orthodoxes contemporains; toutefois, en ce qui concerne la collégialité épiscopale signifiée et incarnée dans l'institution synodale, l'auteur cite bien HEILER sans tenir compte de la réalité et de l'importance de cette institution dans la vie des autocéphalies orthodoxes. Même le Nachwort (pp. 329—331) intitulé *«Ekklesiologie als Grundproblem heutiger Theologie»* qui fait état de l'élément patriarcal tel qu'il a été présenté au Concile de Vatican II par la hiérarchie melkite catholique ne semble pas en voir le lien avec l'institution synodale qui en est son complément nécessaire et son encadrement structurel et dont le fondement théologique se rattache à la collégialité apostolique et épiscopale. Mais cette question fondamentale réclamait une attention et une analyse, prioritaires à notre avis, notamment dans le cadre des thèmes fondamentaux de la théologie contemporaine en elle-même et dans sa perspective oecuménique reliée au dialogue interecclésial instauré depuis le concile de Vatican II. A cette question synodale se rattache aussi celle du Patriarcat, dans son rôle et sa signification séculaires depuis le IV^e—V^e siècle et dans l'évolution moderne des autocéphalies orthodoxes et même des communautés uniates, puisque le catholicisme romain l'accepte et l'intègre même dans sa législation canonique en faveur du catholicisme oriental. De ce pilier fondamental et structurel de l'Orient chrétien, il n'est pas fait mention notable. Et cette lacune unie à celle du synodalisme constitue, à n'en pas douter, une erreur de vision grave.

Et c'est précisément là qu'on s'aperçoit que l'orientalisme ecclésiastique, malgré toute sa science, son érudition remarquable et sa compétence bibliographique, s'avère parfois incapable de pénétrer au fond des problèmes ou passe outre à des questions essentielles. La collaboration ou le conseil des théologiens, canonistes ou simplement responsables orientaux auraient peut-être évité de telles erreurs de visions, de telles lacunes, alors que ce «manuel» se proposait précisément de combler une grande lacune de science et d'information.

Faudrait-il noter d'autres points qui nous semblent à envisager ou à compléter, nous ferions observer à J. VON GARDNER que dans l'éventail des formes liturgiques musicales des différentes églises byzantines, il y aurait lieu de considérer aussi celles des byzantins de langue et de culture arabe (pp. 457—472).

Les deux importantes contributions de T. ŠPIDLIK sur la spiritualité du christianisme oriental, sur le monachisme et sur l'esprit de piété (pp. 483—501 et 543—568), témoigne qu'à la suite du pionnier et du maître en ce domaine I. HAUSHERR l'auteur possède une connaissance documentaire puisée à très bonne source. Mais n'y a-t-il pas là trop de généralisations basées uniquement sur des témoignages écrits remontant à l'époque patristique et donnant par là une vision intellectuelle lucide mais théorique ou abstraite; alors que la réalité était plus complexe, plus nuancée et plus diversifiée selon qu'il s'agissait de traditions aussi distinctes par la pensée, le terroir et la pratique que l'étaient celles du monde syro-mésopotamien, palestinien, égyptien et proprement byzantin. Et

depuis les déchirements théologiques et les divisions juridictionnelles des V^e—VI^e

Avant de terminer ce long compte-rendu, qu'on nous permette d'exprimer encore un vœu. L'Orient chrétien est un univers religieux toujours vivant et vivant plus ou moins intensément son patrimoine propre, tout en essayant de le vivre selon les exigences intellectuelles, sociales, politiques du monde contemporain, tout aussi bien que les autres univers religieux chrétiens d'Occident, à l'intérieur de l'Eglise romaine ou des multiples confessions ou dénominations protestantes. Sa connaissance devrait être aussi vivante qu'il l'est lui-même dans sa diversité et son universalisme. Et pour que cette connaissance vivante débouche sur sa réalité, il semble hautement souhaitable que les spécialistes d'Occident ne se contentent pas d'inventorier et de posséder parfaitement, selon leurs méthodes propres et leur logique diverse (cartésienne, subjective ou structuraliste sinon aristotélicienne), cette connaissance de l'Orient dans ses sources antiques ou seulement documentaires. Comme tout être vivant, l'Orient chrétien a sa manière actuelle de vivre son patrimoine diversifié, soit dans son terroir d'origine soit dans la Diaspora, ou son implantation universelle actuelle. Or, ce qui constitue vraiment son visage réel c'est précisément ce modèle actuel relié à ses sources authentiques: et c'est cela que l'Occident savant, spécialiste ou simplement sympathique et curieux devrait être mis à même de comprendre et de pénétrer. A cet effet, la documentation de toutes les contributions auraient dû tenir aussi compte des auteurs orientaux eux-mêmes et de la documentation orientale contemporaine afin que cette connaissance débouche sur l'être tel qu'il est réellement et non seulement sur ce qu'il devait être ou tel qu'on souhaiterait qu'il soit d'après sa propre compréhension des documents.

siècles, ces généralisations théoriques, disons livresques, pourraient-elles résister à des confrontations qui tiendraient mieux compte des développements et des évolutions spécifiques de ces différentes traditions devenues parties intégrantes de la vie d'églises orientales séparées les unes des autres par tant de barrières linguistiques, culturelles et parfois géographiques, s'ignorant délibérément et mettant durant des siècles l'accent plutôt sur ce qui les distingue, à tant d'égards, que sur ce qui les unit et leur est commun.

Nous ne voudrions pas nous étendre davantage sur ces aspects négatifs d'un ouvrage dont on doit apprécier hautement tous les avantages. Certes un manuel était à publier dans ce domaine. Il existe maintenant. Son grand intérêt est qu'il existe avec des contributions excellentes, en général. Bien plus, cette publication n'honore pas seulement l'édition allemande; elle constitue pour l'ensemble de l'église, occidentale et romaine, un fait appréciable. Espérons que dans une édition ultérieure, on le perfectionne, en tenant compte de nos critiques fondamentales et d'autres moins importantes ou de détails seulement dont nous faisons grâce au lecteur mais qui restent à la disposition des éditeurs, éventuellement.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Anneser, Sebastian: *Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen.* Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte. Verlag Butzon und Bercker/Kevelaer 1972; XV + 148 S.

ANNESERS Untersuchung dient einer dogmatisch-begrifflichen Klärung der in neuerer Zeit immer häufiger gewordenen Rede vom „Glauben im Ungläubigen“ und vom „Unglauben im Gläubigen“. A. sieht hier eine (noch) offene Frage, insofern den verschiedenen theologischen Deutungen zwar gemeinsame Daten der Dogmatik zugrundeliegen, einige Aspekte jedoch noch kontrovers sind und die Dogmatik daher zu dieser Frage „noch nicht endgültig und unmißverständlich Stellung bezogen hat“ (XIV). Das Ziel ist demnach, für die im Extremfall paradoxe Situation — des gerechtfertigten Atheisten und des ungläubigen Christen — eine klare Terminologie und eine nicht widersprüchliche dogmatische Aussage zu finden. Zu den im ersten Teil (mit der vielleicht etwas irreführenden Überschrift „Phänomenologie des Glaubens und des Unglaubens“) genannten dogmatischen Voraussetzungen zählt die Möglichkeit des „impliziten Glaubens“: Der Glaube ist heilsnotwendig; aber niemand kann mit absoluter Sicherheit sagen, ob er Glauben hat oder nicht; und es gibt einen „unschuldigen“ Atheismus. Der zweite Teil bietet eine „systematische Darstellung“. Den Schlüssel zur Klärung der Begriffe und der kontroversen theologischen Deutungen findet A. in der Unterscheidung zwischen „objektiver“ und „subjektiver“ Implikation. Die „objektive Implikation“ betrifft das Verhältnis von Sätzen in einem logischen Schlußverfahren. A. untersucht einige theologische Positionen (vor allem die von R. LOMBARDI), die mit einem solchen Verständnis von objektiver Implikation operieren, und lehnt sie als ungenügend ab (21—32). Demgegenüber entfaltet er (mit Bezug vor allem auf K. RAHNER) einen Begriff der „subjektiven Implikation“, die sich auf die Unterscheidung von reflexem Glaubens- (bzw. Unglaubens-) bewußtsein und existentielltem Grundakt des Glaubens (bzw. Unglaubens) bezieht und auf die Unterscheidung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung (32—83). Der existentielle Glaube ist der Reflexion unzugänglich, und diese Unauflöslichkeit ist „Element jeder Glaubenssituation und betrifft daher den Nichtchristen und den Christen in gleicher Weise“ (85): Darin sieht A. das Verbindende von „Glauben im Ungläubigen“ und „Unglauben im Gläubigen“ und damit die Auflösung des Paradoxes. Aus dieser Konzeption leitet A. im dritten Teil einige Folgerungen ab hinsichtlich der existentiellen Glaubenssituation, der Ekklesiologie (Kirchenzugehörigkeit, Missionsauftrag) und der theologischen Beurteilung der nichtchristlichen Religionen. Die begrenzte Zielsetzung einer innerdogmatischen Begriffserklärung bringt es mit sich, daß in dieser Untersuchung konkrete kirchliche und gesellschaftliche Bedingungen für den Glaubensvollzug und damit für das Verhältnis Glaube/Unglaube nicht zur Sprache kommen.

Münster

Ludwig Rütli

Bettscheider, Heribert, SVD (Hrg.): *Theologie und Befreiung* (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 24). Steyler Verlag/St. Augustin 1974; 123 S., DM 19,80

Hat auch — besonders seit Vat. II — die Theologie ganz unbestritten eine deutliche Hinwendung zur Praxis erfahren, so ist es doch nach wie vor vom Autonomieanspruch abendländischer Theologie her unmöglich, daß die gesellschaftliche Praxis ihrerseits Kriterien für die Behandlung einer theologischen Frage liefern kann. Theologische Erkenntnis bietet sich an als „Wert in sich“. Theologische Forschung fordert eine unparteiische, neutrale und autonome Haltung. Auf diese Weise glaubt die Theologie sich als Wissenschaft von jeglicher Ideologie fernhalten zu können. Wo darum eine Theologie, die sich als spekulative, ausschließlich auf Erkenntnis hingearbeitete Wissenschaft definiert, von praktischer Relevanz sein will, entsteht die Notwendigkeit einer komplementären Reflexion auf die Verknüpfung von Denken und Handeln. Es entsteht eine praktische oder pastorale Theologie, die sich gleich selbst wieder in einem allen sozialen Konflikten gegenüber neutralen Bereich ansiedelt und sich auf die Aufgaben individueller „Seelsorge“ zurückzieht.

Die Entlarvung dieses Anspruchs auf Ideologiefreiheit als eine grandiose Selbsttäuschung über die Existenz eines angeblich konfliktfreien Raumes im Denken und Handeln ist der Ansatzpunkt der Befreiungstheologie, die uns im vorliegenden Tagungsbericht durch einige Vertreter dieser Richtung vorgestellt wird. Diese Theologie, die ihre methodische und erkenntnistheoretische Eigenständigkeit verteidigt, wird nur dort einen aufmerksamen Zuhörer erwarten können, wo die Bereitschaft besteht, Theologie grundsätzlich einer wissenschaftlichen und politischen Kritik zu unterwerfen.

Nach einer Einleitung des Herausgebers zur Intention dieser Veröffentlichung und einer kurzen Verlaufsschilderung der Tagung an der Phil.-Theol. Hochschule SVD in St. Augustin, die im Juni 1973 stattfand, beginnt der Band mit einem Referat von GIULIO GIRARDI über die philosophischen Voraussetzungen einer Theologie der Befreiung. GIRARDI ist der Wortführer der Kräfte in Italien, die für eine Aktionseinheit von Marxismus und Christentum zur Schaffung einer neuen Gesellschaft plädieren. GIRARDI legt dar, daß die Theologie der Befreiung nicht definieren will, wie ein Christ sich politisch engagieren soll (das wäre ein charakteristisches Mißverständnis auf dem Hintergrund des einleitend dargestellten Anspruchs der Theologie auf Objektivität und Allgemeingültigkeit), sondern wie ein im revolutionären Sinn politisch Engagierter aus christlicher Überzeugung handeln kann.

Die Theologie der Befreiung präsentiert sich als theologische Alternative, nicht als neuer Teilbereich spekulativer Theologie. MIGUEL MANZANERA stellt in seinem anschließenden Referat über Ansatzpunkt, Ziel und Methode der Theologie der Befreiung deutlich heraus, daß diese Theologie nicht übertragbar ist, da sie selbst gerade die Notwendigkeit eines konkreten geschichtlichen Ausgangspunktes betont. Es geht ihr um die Orthopraxis des Glaubens, die nur aus der Parteilichkeit zu gewinnen sei. Der Standpunkt einer *theologia perennis*, der „Traum von einer lateinischen Welttheologie“, gerät unter Ideologieverdacht und weist einen Mangel an Geschichtsbezogenheit auf, der zur chronischen Inflation der Orthodoxie führt, die für die Menschheit eine entfremdende Bedeutung hat.

HANS FÜLLENBACH stellt die theologische Entwicklung auf den Philippinen dar, die über die Rezeption der „politischen Theologie“ zur Theologie der Befreiung

durchgestoßen ist, um auf die soziale Herausforderung auf den Philippinen eine theologische Antwort geben zu können.

KARL KERTELGE hat im Rahmen dieses Seminars die Aufgabe übernommen, von der Christologie her das Handeln Gottes als befreiendes Handeln zu deuten. Hierbei lebt besonders die Auseinandersetzung mit der uns im NT begegnenden Naherwartung wieder auf, die jedes innergeschichtliche Engagement zurückdrängt.

Abschließend versucht HANS WALDENFELS den theologischen Denkansatz der Befreiungstheologie einer systematischen Kritik zu unterziehen, die leider einer Bezugnahme auf die vorhergehenden Entwürfe entbehrt. Manche von WALDENFELS aufgeworfene Frage könnte aus dem Vorhergehenden bereits ihre Beantwortung finden. Andererseits liegt dem Ansatz von GIRARDI ein völlig anderes Offenbarungsverständnis zugrunde, worüber keine Auseinandersetzung stattfindet.

Wenn die Hochschule einer internationalen Missionsgesellschaft eine solche Tagung initiiert und ihre Ergebnisse durch diese Publikation zugänglich machen will, dann dürfte das nicht nur — wie der Herausgeber formuliert — aus dem Bemühen heraus geschehen, „theologische Denkansätze außerhalb Europas bei uns in der Bundesrepublik vorzustellen und zu diskutieren“. Unsere Mission wäre höchst fragwürdig, gründete sie auf einer Theologie, die in unschuldiger Weltfremdheit die sozialen Probleme ignoriert und sich als „Luxusartikel“ desjenigen Teils der Menschheit anbietet, „die ihr Schäfchen ins Trockene gebracht haben“. Wer die Worte MANZANERAS ernst nimmt, daß auch unsere Theologie eine *metanoia* brauche, um immer wieder von einer *scientia fidei* zu einer *scientia spei* umzukehren, der wird dieses Buch nicht nur mit der notwendigen Wißbegierde lesen, sondern den Sendungsauftrag derjenigen nachempfinden, die es geschafft haben, sich als Christen auf die Seite der Unterdrückten zu stellen. Wer dieses Buch gelesen hat, wird es nicht mehr für ein Zeichen des Unglaubens halten, wenn die Frage an uns gestellt wird: „Mit welchem Interesse betreibt Ihr eigentlich Mission?“

Aachen

Thomas Kramm

Rassismus in Südafrika. Bearbeitet von F. Goedeckind / H. J. Hermann / B. Thoma / B. v. Wartenberg (= Modelle für den Religionsunterricht im Auftrag der „Religionspädagogischen Projektentwicklung in Baden-Württemberg“, Heft 4). Calwer Verlag/Stuttgart und Kösel-Verlag/München 1974; Materialheft: 36 S., Lehrerheft: 71 S.

Das für die Sekundarstufe II erstellte Unterrichtsmodell „*Rassismus in Südafrika*“ versteht sich als ein fachspezifischer Beitrag zum Religionsunterricht, der eine Antwort zu geben habe auf die Frage, „welche Einstellung in der Rassenfrage heute vom Evangelium her angesichts der vielfältigen Auffassungen zu diesem Thema geboten ist“. Die Autoren haben dabei Südafrika „als exemplarisches Beispiel eines Rassenkonfliktgebietes ausgewählt“, „weil die südafrikanische Politik der getrennten Entwicklung in ihrer Durchführung eine klassische Form des Rassismus darstellt. Zum anderen ist für uns die Situation der weißen und schwarzen Bevölkerung in der SAR durch eine Reihe eindeutiger und sprechender Dokumente und Medien einigermaßen objektiv überschaubar. Darüber hinaus bietet die SAR für den Schüler genügend Ansatzpunkte für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Rassismus. Und nicht zuletzt sind wir selbst als Bürger der Bundesrepublik Deutschland durch wirtschaftliche In-

vestitionen und Touristik mit der SAR verknüpft“. Anlaß zur Erstellung eines solchen Unterrichtsmaterials waren das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen und die darauffolgende Landessynode der Ev. Landeskirche in Baden.

Im „Lehrerheft“ führen die Autoren eingangs aus, „daß angesichts der Lage in Südafrika Neutralität nicht möglich ist“. Nur ein Aufdecken und bewußtes Anerkennen der äußerst gegensätzlichen Interessen und Lebenssituationen der Beteiligten sei „ein erster Schritt zur Konfliktlösung und damit ein verantwortlicher Beitrag zur Vermeidung gewaltsamer Auseinandersetzungen, sofern dies überhaupt noch möglich ist“. Das Lehrerheft enthält Materialien zu den Themen: „Rassismus in Südafrika“, „Sklaverei und Christentum“, „Antirassismusprogramm des WKR“, „Rasse — Rassismus — Vorurteile“ und bringt abschließend Vorschläge für Schülerinitiativen. Besonders wertvoll ist die Fülle der Literaturangaben. Arbeitserleichternd sind gewiß auch die „Vorschläge für den Unterrichtsverlauf“ zu den einzelnen Themenkreisen am Schluß des Lehrerheftes.

Weniger aufschlußreich erscheint das für die Hand des Schüler gedachte „Materialheft“, in dem man südafrikanische Materialien weitgehend vermißt, besonders bei der Gegenüberstellung der Aussagen der weißen Regierung und der Aussagen der „schwarzen Seite“. Zitiert wird dabei ausschließlich aus: „*Der schwarze Südafrikaner*“ von ZOLA SONKOSI (in: „*Sozialistische Politik*“ Nr. 11 — Juni 1971).

Auffallend ist, daß sowohl das Lehrheft wie auch das Materialheft mit keinem Wort die Arbeit des „*Christlichen Instituts von Südafrika*“ erwähnt, das doch gerade in seinen Publikationen eine christliche Alternative zum Apartheitsproblem anbietet. Für die Arbeit des Religionsunterrichts wäre gerade diese authentische südafrikanische christliche Aussage unumgänglich. Beide Hefte verfallen zu sehr der „Schwarz-weiß-Malerei“, die alle Weißen zu Unterdrückern macht.

Knechtsteden

Joh. Henschel CSSp

Shorter, Aylward: *African christian theology — Adaptation or incarnation?* Geoffrey Chapman/London 1975; 167 pp.

Nach dem Buch „*African culture and the christian church*“ (vgl. ZMR 58 [1974] 304) geht der Autor einen Schritt weiter und kommt zur konkreten Forderung einer christlich-afrikanischen Theologie. Schon der erste Satz ist bedeutsam: solche Theologie müsse wachsen aus dem Dialog zwischen dem Christentum und den Theologien der afrikanischen Religionen (1). Man erinnert sich daran, daß P. TEMPELS in seinem damals Aufsehen erregenden Buch erst von der Bantu-Philosophie sprach. Der Autor postuliert nicht so sehr einen Gedankenaustausch, sondern einen nicht-verbalen Dialog, d. h. eine gegenseitige Teilnahme an der religiösen Erfahrung, zumal die afrikanischen Religionen nicht Buch-Religionen sind (6—8). In Einzelstudien zeigt er mögliche Wege des Vorgehens, um dann erneut zu betonen, wie unrealistisch es wäre, die alte Vorstellung einer homogenen Kirche aufrecht erhalten zu wollen. Bevor die Kirche verkünde, müsse sie auf Christus hören, in der Heiligen Schrift, gewiß, aber auch auf die Stimme desselben Christus in den verschiedenen menschlichen, sozio-kulturellen Situationen, denn der erhöhte Christus lasse sich nicht mehr auf ein konkretes Menschenleben in einer konkreten Kultur einschränken (141—143). Schließlich wird auf die Spannung zwischen den Ansprüchen der afrika-

nischen Bischöfe bei der Synode 1974, welche den theologischen Pluralismus wünschten, und PAUL VI., der in der Schlußansprache davor warnte, dargestellt, und mit Bezug auf andere Texte desselben Papstes entschärft (150—153). Der Untertitel redet von Akkommodation und Inkarnation. Man könnte noch einen dritten Begriff beifügen: Interpretation, indem man jene menschlich-religiösen Werte, unabhängig davon, ob sie ins Christentum inkarniert werden oder nicht, bereits als „christlich“ interpretiert. Praktisch übt der Autor weitgehend diese Interpretation, aber eine theologische Vertiefung dieser Idee wäre erwünscht gewesen. Vor allem erwartet man nun, daß nach den Postulaten einmal ein Wurf christlich-afrikanischer Theologie zustandekomme.

Rom

P. Walbert Bühlmann OFMCap

Sri Aurobindo: *Das Göttliche Leben (The Life Divine)* Bd. I. Übersetzt von Heinz Kappes. Verlag Hinder u. Deelmann/Gladenbach (Hessen) 1974.

Dieses Buch bildet eine Fortsetzung der umfangreichen Übersetzungsarbeit des Geschäftsführers des „Deutschen Zweiges der Internationalen Sri Aurobindo Gesellschaft“, HEINZ KAPPES. 1972 hat er ein anderes Werk AUROBINDOS übersetzt: *Die Synthese des Yoga* (erschieden im selben Verlag, besprochen in ZMR 1973, S. 117f. Manches da Gesagte gilt auch hier.). Seitdem KAPPES schon früh das Werk AUROBINDOS kennenlernte, hat es ihn nicht mehr losgelassen. Darum ist diese Übersetzungsarbeit sicher keine technische Angelegenheit gewesen, sondern geprägt vom Willen, AUROBINDOS Werk im deutschen Sprachraum bekannt zu machen. Sie zeigt somit die Sorgfalt des Anhängers.

Weil die vorliegende Übersetzung Teil einer vor längerem begonnenen Arbeit ist, muß man feststellen, daß die typischen Ausdrücke AUROBINDOS schon längst in früheren deutschen Übersetzungen geprägt sind. Schon wegen der Einheitlichkeit muß die jetzige Ausgabe das einmal Begonnene fortsetzen. Darum sei die Übersetzung nicht näher besprochen, zumal sie sowieso Bewunderung verdient. Nur eines ist zu bemerken: Wie die englischen Wörter *Mind*, *Supermind* begreiflicherweise mit Hilfe früherer, von AUROBINDO selbst gebilligter, französischer Übersetzungen wiedergegeben werden (*Mental*, *Supramental*), wäre es angebracht, ähnliches mit dem überaus schwierigen Ausdruck *Spirit* zu tun. Hier wurde plötzlich das Wort *Geist* gewählt, ein Wort, das sich gerade in der deutschen Sprache durch mehrdeutige Verschommenheit auszeichnet und sowohl das englische *Mind* als *Spirit* bedeuten kann.

Zum Problem der Übersetzung von AUROBINDOS Werken überhaupt ist folgendes speziell für Religionswissenschaftler zu bemerken: Trotz genauer Übersetzungsarbeit bleibt für das Studium von AUROBINDO ein großer Nachteil bestehen, d. h. das Fehlen der unmittelbaren Kenntnisnahme mit dem typischen Stil gerade dieses Inders, mit seinem ausgezeichneten, aber unüblichen englischen Sprachgebrauch, vermischt mit lateinischen und französischen Ausdrücken. Erst wenn der Wissenschaftler Stil, Wortgebrauch und Inhalt zusammenbringt, wird ihm das Typische dieses Mystiker-Philosophen klar, der Ost und West mit einer Synthese übersteigen wollte; erst dann erkennt er die besondere Position, die dieser im Neo-Hinduismus einnimmt, und wie sehr er sich durch eine ungewöhnliche Mischung (oder muß man Synthese sagen?) von indischem und europäischem Erbgut auszeichnet. Eine solche Einsicht geht in der deutschen Übersetzung leider verloren.

Übrigens ist gerade *Das Göttliche Leben* ein Werk AUROBINDOS, das nicht nur wissenschaftliche Aufmerksamkeit verdient; es ist nicht von ungefähr, daß R. C. ZAEHNER (*Evolution in Religion*, A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin, Oxford 1971) diesen Inder mit TEILHARD vergleicht, und zwar aufgrund des hier besprochenen Werkes.

Man kann *Die Synthese des Yoga* sehen als eine auf den Menschen zentrierte psycho-somatologische Beschreibung des allumfassenden Prozesses der Weltentwicklung; *Das Göttliche Leben* beschreibt den metaphysischen, erkenntnistheoretischen Aspekt dieses Prozesses. Nur, daß für einen Inder die konkrete Erfahrung eine unumgängliche Rolle in seiner Philosophie spielt. AUROBINDO sagt sogar: *The Life Divine is not philosophy but fact. It contains what I have realised and seen*“, und „*Supermind is not to be philosophised about, it is to be lived*“ (*Evening Talks* I, S. 274).

Der erste Band der auf 3 Bände geplanten Übersetzung des *Life Divine* enthält das erste Buch des Werkes mit der Überschrift: „Die allgegenwärtige Wirklichkeit und das Universum“. Es ist im Vergleich mit den noch zu Veröffentlichung stehenden Bänden eine Art Bestandsaufnahme oder Beschreibung des jetzigen Zustands von Kosmos und Mensch. Die anderen Bände werden das Erkenntnisproblem (Bd. 2) und dessen Lösung (Bd. 3) behandeln. Nun hat AUROBINDO seine Arbeit nicht genau eingeteilt; *Das Göttliche Leben* ist eine Zusammenfügung von vielen in Fortsetzung geschriebenen Zeitschriftenartikeln. So ist es kennzeichnend für den Stil AUROBINDOS, daß beinahe auf jeder Seite, ja manchmal sogar in den einzelnen breitschweifigen Sätzen, all seine Ansichten explizit oder implizit wiederzufinden sind. Schon Kapitel I formuliert im ersten Satz mittels einer Art rethorischer Frage eine Art Gottesbeweis; im unablässigen Streben des Menschen offenbart sich eine Urweisheit, und deren älteste Formulierung verspricht auch ihre letzte zu sein: Gott, Licht, Freiheit, Unsterblichkeit (13). Die ganze Lehre AUROBINDOS und zugleich der Antrieb des unablässigen Strebens spricht aus dem Satz: „Wenn es wahr ist, daß Geist in Materie involviert und sichtbare Natur insgeheim Gott ist, dann ist es für den Menschen auf Erden das erhabenste und legitime Ziel, in sich selbst das Göttliche zu offenbaren und Gott im Innern und nach außen hin zu verwirklichen“ (16). Am Ende des I. Kapitels spricht AUROBINDO von einem höheren Licht erleuchteter Intuition als von dem „wahrscheinlich nächsthöhere(n) Zustand eines Bewußtseins, demgegenüber das Mental nur eine Vorform und Verschleierung darstellt. Der Pfad unserer fortschreitenden Selbst-Ausweitung in jenen höchsten Zustand, der am Ende der Ruheplatz der Menschheit ist, mag durch die Herrlichkeiten dieses Lichtes hindurchführen“ (17). So zeigt schon Kapitel I *in nuce* das ganze Werk und gibt zu erkennen, daß es AUROBINDO um die Vergeistlichung der Materie (vgl. TEILHARD) geht, um die Evolution des Menschen in seiner Welt.

Damit bietet AUROBINDO einen Gesamtblick auf die Zukunft, der besonders verführerisch ist und es verdient, in breiteren Kreisen als nur denen der Religionswissenschaftler besprochen zu werden. Gerade dafür leistet die deutsche Übersetzung einen hervorragenden Dienst.

Bochum

Alphons van Dijk

Sartorius, Joachim: *Staat und Kirchen im francophonen Schwarzafrika und auf Madagaskar* (= Jus Ecclesiasticum, Band 19). München 1973; 220 S.

Diese Untersuchung der religionsrechtlichen Entwicklung im francophonen Schwarzafrika und auf Madagaskar beschreibt zunächst die Anfänge und die Fortentwicklung der französischen Religionspolitik (Teil I: Die religionsrechtliche Entwicklung in der Kolonialzeit, 29—94). Vf. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß in den genannten Gebieten das Verhältnis des Staates zu den Kultusgemeinschaften zwar von der in Frankreich nach harten Auseinandersetzungen in einer Zeit des Antiklerikalismus eingeführten Trennung von Kirche und Staat beherrscht wurde, daß die Grundsätze dieses Trennungssystems des Mutterlands aber nicht ohne weiteres Anwendung gefunden haben. Als wichtigste Gründe nennt er die völkerrechtlichen Verträge von Berlin (1885) und Brüssel (1890), die Convention von St. Germain-en-Laye und den Versailler Vertrag (1919) sowie das nach einer Periode des Mißtrauens und der Feindseligkeit (1905—1920) vorwiegende pragmatische Vorgehen der französischen Behörden in diesen Kolonien.

In einem zweiten Teil (Die religionsrechtliche Entwicklung während der *Union Française*, 1946—1958: 95—108) werden die Änderungen in der religionsrechtlichen Lage sowie die Haltung der Kirchen und der messianischen Bewegungen gegenüber den politischen Unabhängigkeitstendenzen skizziert. Dieser Teil gipfelt in der Schlußfolgerung, daß der Vatikan eine allgemeine Solidarisierung mit den Unabhängigkeitsbewegungen betrieben habe und daß Paris darin „einen weiteren Verrat des Vatikans“ erblickt habe (102—103).

Der dritte Teil (Die religionsrechtliche Entwicklung in den unabhängigen francophonen Staaten, 109—199) behandelt den Grundsatz der *laïcité* im Verfassungsrecht dieser Staaten, die Staatsaufsicht und die kirchliche Autonomie sowie das kirchliche Privatschulwesen. Vf. stellt fest, daß außer in den „extrem kirchenfeindlichen Republiken Guinea und Kongo-Brazzaville“ (194) sowie in der Islamischen Republik Mauretanien das erst in Ansätzen steckende religionsrechtliche System von Frankreich entliehen ist, daß jedoch weitgehend auf die Übernahme radikaler Trennungsbestimmungen verzichtet wurde. Ausschlaggebend dafür sei gewesen: der Primat der Politik vor der Ideologie und das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein. Die vorgenommene Trennung lasse sich nicht Ignorierung und noch weniger Diskriminierung nennen, sondern sie sei gekennzeichnet „durch beiderseitig unabhängige Autonomie“, durch Annäherung und rege, ja partnerschaftliche Zusammenarbeit in weltlichen Bereichen (199).

Das Verdienst dieser Arbeit liegt vor allem in der vorurteilsfreien, sauberen Unterscheidung zwischen Laizismus und Laizität als Bestimmungsmerkmal des religionsrechtlichen Verhältnisses sowie in der durchgängigen Nachzeichnung dieser Entwicklung vom Laizismus zur Laizität in Frankreich und seinen Kolonien sowie den daraus hervorgegangenen unabhängigen Staaten Schwarzafrikas. Dies ist vorher noch nicht geleistet worden. Dabei hat sich der letzte Teil notgedrungen als besonders schwierig erwiesen, weil der Mangel an politischer Kontinuität in Staaten, die unter einer Militärregierung stehen, eine solche Untersuchung erschwert oder unmöglich macht. Daran schließt sich die generelle Frage an, ob es überhaupt möglich und sinnvoll ist, die „religionsrechtliche Entwicklung“ in jungen unabhängigen Staaten Schwarzafrikas zu untersuchen, da rechtliche und vor allem verfassungsrechtliche Fixierungen und Entwicklungen in diesen Gesellschaften einen völlig anderen Stellenwert haben als in europäischen Gesellschaften. — Kritische Anmerkungen betreffen in demselben Denkansatz die Interpretation bestimmter Entscheidungen afrikanischer Politiker: von „partieller Mißachtung der Verfassung“ (177) oder von einem „flagranten Widerspruch der in der guinesischen Verfassung garantierten Religionsfreiheit“ (178) zu sprechen,

erscheint in diesem Zusammenhang als dem Staats- und Rechtsverständnis afrikanischer Politiker unangemessen. Ebenso: Wenn von einer „ganz persönlichen Aversion... gegen die irdische Erscheinungsform der christlichen Religion“ (156) oder von einer Attacke nicht gegen „die Religion als solche, sondern (gegen) die Kirche als ihre sichtbare Erscheinungsform“ (158) gesprochen wird, so liegt hier ein fundamentales Unverständnis der postkolonialen Situation vor: Was an der Kirche abgelehnt wird, ist in erster Linie das europäische Element, das eine Permanenz des europäischen Einflusses darstellt.

Zu bedauern ist ferner, daß in der Darstellung auf Hinweise zur parallelen Entwicklung im anglophonen Afrika verzichtet wurde, wodurch der Weg zu einer korrekten Deutung der Entwicklungen in der unmittelbaren Nachkriegszeit verbaut wurde. In dem damit angesprochenen 2. Kapitel sind mehrere Fehlinterpretationen zu beklagen. So wird etwa gesagt, die katholische Kirche habe offen die Autonomiebewegungen unterstützt, schon 1955 die kirchliche Lokalautonomie errichtet und „erstmal... in den Jahren nach 1955 afrikanische Bischöfe geweiht“ (100), weil sie „sich ihrer ‚exotischen‘ missionarischen Aufgaben entledigen (wollte), um ihre Aktion auf eine mehr technische Assistenz zu reduzieren, die dem Entwicklungsstand des afrikanischen Kontinents am ehesten entsprach“ (100). Hätte der Autor gewußt, daß schon 1939 der erste afrikanische Bischof in Uganda geweiht wurde, daß die kirchliche Hierarchie in Britisch-Westafrika schon im Jahre 1950, in Südafrika im Jahre 1951 und in Britisch-Ostafrika im Jahre 1953 errichtet worden ist, wäre diese Fehldeutung nicht erfolgt. — Auch der vermeintlichen Konfrontationspolitik des Vatikans gegenüber der französischen Regierung liegen Mißverständnisses zugrunde: Der Vatikan hat prinzipiell fast immer *Delegierte* ausländischer Nationalität ernannt; diese sind aber sehr wohl von den erwähnten *Bischöfen* zu unterscheiden, die in der Regel die Nationalität der Kolonialmacht trugen.

Zuletzt ist eine Serie von kleineren Unkorrektheiten zu bedauern: der Erzbischof von Conakry heißt nicht Tchidombo, sondern TCHIDIMBO (156 u. 220); der erwähnte Gouverneur heißt nicht Clorel, sondern CLOZEL (81 und 220); Mgr. ZOUNGRANA ist nicht Erzbischof von Niger (Niger ist ein Staat, nicht eine Stadt), sondern von Ouagadougou (126); FOULBERT YOULOU ist nicht ehemaliger Abt, sondern ehemaliger Priester (133 und 156). — Trotz dieser kritischen Anmerkungen erscheint diese Untersuchung wertvoll, vor allem wegen der Aufarbeitung der kolonialgeschichtlichen Epoche zum zweiten Weltkrieg.

Berlin

Leonhard Harding

Mitterhöfer, Jakob: *Thema Mission.* Ist Glaubensverbreitung noch zeitgemäß? Verlag Herder/Wien 1974; 182 S.

In der Reihe „*Thematische Verkündigung*“ erschienen, bietet das vorliegende Paperback eine Handreichung für den Praktiker, der in den Gemeinden den Missionsgedanken verbreiten und die Bereitschaft zur Unterstützung der Mission wecken soll. Es enthält daher im zweiten Teil (119–182) zahlreiche „praktische Modelle“ für die Gestaltung der Eucharistiefeier, für die Predigt, für Gebet und Meditation, für die Bildungsarbeit und für die „Öffentlichkeitsarbeit“ (d.h. Schaukasten, Flugblätter, Pfarrbrief, Pfarrbibliothek usw.). Die einzelnen Modelle werden kurz skizziert, teilweise mit Gebetstexten, Dialogen u. ä. versehen. Durch Verweise wird das Auffinden der entsprechenden Abschnitte im theoretischen (theologischen) Teil erleichtert. („Eine gute Theorie ist auch in diesem Fall die beste Anleitung für die Praxis.“ 121)

Die Missionstheologie wird in drei Schritten dargelegt: Altes Testament — Neues Testament — systematische Theologie. In sehr gedrängter Darstellung, die streckenweise eher einem Literaturbericht gleicht und für den Praktiker wohl nicht immer leicht verwertbar sein dürfte, wird zusammengefaßt, was in den letzten Jahren in der exegetischen und systematischen Theologie zum Thema Mission geäußert wurde. Zur Sprache kommen unter anderem auch: Mission und Ekklesiologie, Mission und nichtchristliche Religionen, Mission und Weltauftrag. Folgende Kernsätze geben das auch von MITTERHÖFER akzeptierte Missionsverständnis wieder: „Mission ist umschrieben als das Gegenwärtigwerden der Kirche als Sakrament des Heils für die Welt.“ (88f.) Weltmission „bedeutet, daß die Ortskirchen in Communio leben in einer immer kleiner werdenden Welt.“ (89) „Ziel der Mission ist die Bildung eines neuen Volkes Gottes.“ (91) Die Kirche — als „missionarische“/„missionierende“ Gemeinde — hat teil „am Heil — in Stellvertretung. Diese Stellvertretung drängt dahin, daß die Menschheit in die Einheit mit dem Vater in Christus geholt wird.“ (93) Auch einige kontroverse Fragen werden aufgegriffen. Viele Fragen bleiben offen; es zeigen sich auch einige Widersprüche zwischen dem „theoretischen“ und dem „praktischen“ Teil; z. B. wird einerseits die Verbindung von Mission und Weltauftrag bzw. Entwicklungshilfe kritisiert, andererseits wird in mehreren Modellen die Hilfsbereitschaft für die Mission mit einer — außerdem ziemlich vordergründig beschriebenen — Not der unterentwickelten Völker motiviert. Gerade an der Hilflosigkeit solcher Hilfen für die Praxis wird sichtbar, wie schwierig es ist, heute von Mission zu sprechen.

Münster

Ludwig Rütli

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. HANS WALDENFELS, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31 · Dr. GUNTHER STEPHENSON, Röderstraße 37, 6101 Traisa · Dr. NIHAL ABEYASINGHA, The Chalet, Piachaud Gardens, Kandy, Ceylon (Sri Lanka) · Prof. Dr. JOSEPH HAJJAR, Rue d'Alep (Schareh Halab), Immeuble Hajjar/Loutfi, Damaskus, Syrien

DIE VIER KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT:

*Zur geschichtlichen Entwicklung einer spirituellen Praxis des Buddhismus*¹

von Lambert Schmithausen

Bei einer früheren Gelegenheit² habe ich nachzuweisen versucht, daß im Buddhismus gerade fundamentale philosophische Theorien häufig ihren Ursprung in bestimmten spirituellen Praktiken haben, daß viele von ihnen Dogmatisierungen und Generalisierungen ursprünglich nur in einem ganz bestimmten spirituellen Kontext gepflegter Betrachtungsweise oder Versuche einer metaphysischen Fundierung bestimmter Versenkungserlebnisse sind. Der vorliegende Beitrag soll zeigen, daß auch umgekehrt spirituelle Praktiken unter dem Einfluß theoretischer Lehren entscheidende Umgestaltungen erfahren konnten. Als Beispiel hierfür wähle ich die spirituelle Praxis der vier *smṛty-upāsthāna*, Pali *satipaṭṭhāna*.

¹ Der vorliegende Aufsatz enthält den (nur geringfügig veränderten) Text einer Antrittsvorlesung, die ich am 20. Juni 1975 anlässlich der Übernahme des Lehrstuhls für Indologie (Buddhologie, Tibetologie) an der Universität Hamburg gehalten habe. Der damalige zeitliche Rahmen bedingte, daß auf eine Reihe von Problemen, die sich im Rahmen des gewählten Themas stellen, deren Behandlung mir aber für die Herausarbeitung der wesentlichen Entwicklungslinie entbehrlich erschien, nicht eingegangen werden konnte. Dies nachzuholen wäre die Aufgabe einer ausführlicheren Bearbeitung der gleichen Thematik, wozu ich aber wohl nicht so bald Zeit finden werde. Unter diesen Umständen habe ich mich entschlossen, wenigstens die o. g. Vorlesung — mit dem allernotwendigsten Belegmaterial versehen — zu veröffentlichen. — In den Anmerkungen finden folgende Abkürzungen Verwendung:

- AKBh = Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P. PRADHAN, Patna 1967.
- BoBh = Bodhisattvabhūmi, ed. U. WOGIHARA, Tokyo 1930—1936.
- DhSk = Dharmaskandha (T 1537) [kanonischer Abhidharma-Text der Sarvāstivādin].
- DN = Dīghanikāya (Ausg. d. PTS).
- EĀ = Ekottarāgama (T 125).
- G.i.Ph. = E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. I, Salzburg 1953.
- JP_H = Jñānaprasthāna, chin. Übersetzung von Hsüan-tsang aus den Jahren 657—660 n. Chr. (T 1544).
- JP_S = Jñānaprasthāna, chin. Übersetzung von Saṅghadeva u. a. aus dem Jahre 383 n. Chr. (T 1543).
- MĀ = Madhyamāgama (T 26).
- MN = Majjhimanikāya (Ausg. d. PTS).
- MPPU = Mahāprajñāpāramitā-upadeśa: Le traité de la Grande Vertu de Sagesse, trad. É. LAMOTTE, Tome III, Louvain 1970.
- Ph.B. = E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1963³.
- PTS = Pāli Text Society.
- Pv = Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. N. DUTT, Kalkutta 1934.

Sanskrit *smṛti* — das erste Glied dieses Kompositums — bedeutet gewöhnlich „Erinnerung“. Im Rahmen der vorliegenden Praxis jedoch verhindert die *smṛti* weniger, daß bereits gewonnene Erkenntnisinhalte wieder verloren gehen, als vielmehr, daß bestimmte körperliche und seelisch-geistige Vorgänge von vorneherein unbeachtet bleiben, daß sie gar nicht erst bewußt registriert werden. *Smṛti* in diesem Sinne kann mit „Achtsamkeit“, „Wachsamkeit“ oder „Aufmerksamkeit“ wiedergegeben werden. Der zweite Teil des Kompositums — *upasthāna* — bedeutet „Dabeistehen“ oder „Hinzutreten“, also — auf die Aufmerksamkeit bezogen — ihr Präsentsein oder -werden, ihr Sich-auf-den-betreffenden-Gegenstand-Konzentrieren. Ich verwende im folgenden für das Kompositum *smṛtyupasthāna* die Wiedergabe „Konzentration oder Aufmerksamkeit“.

Die sachlichen Gründe, aus denen sich gerade die Übung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ als Beispiel für eine Beeinflussung spiritueller Praktiken durch theoretische Lehren anbietet, werden im Verlauf der folgenden Darlegungen von selbst klar werden. Darüber hinaus ist die Wahl gerade dieses Beispiels aber auch durch die besondere Bedeutung motiviert, die dieser Übung sowohl in der Geschichte des indischen Buddhismus wie auch im ceylonesischen und südostasiatischen Buddhismus der Gegenwart zukommt. Diese Bedeutung wird durch die derzeitige Aktualität östlicher Meditationspraktiken im Westen noch gesteigert. Es wäre von daher gewiß sinnvoll, der *Geschichte* der spirituellen Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ ihre *heutige Praxis* gegenüberzustellen. Dies soll jedoch hier unterbleiben, da ein Doktorand des Indologischen Seminars der Universität Hamburg derzeit mit der Beschreibung und Beurteilung der heutigen Formen dieser Übung befaßt ist und ich seinen Untersuchungen nicht vorgreifen möchte. Mein Beitrag zur Erschließung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ beschränkt sich deshalb auf den Versuch, zunächst auf der Basis des alten kanonischen Mate-

- PW = *Sanskrit-Wörterbuch*, hrsg. v. BÖHLINGK u. ROTH, St. Petersburg 1855—1875.
 SĀ = Saṃyuktāgama (T 99).
 ŚA = Śāriputrābhidharma (T 1548) [wahrscheinlich ein Werk der Dharmaguptaka-Schule, cf. A. BAREAU, *Les origines du ŚA-śāstra*, Muséon LXIII/1950, 69—95].
 Sikṣ = Sikṣāsamuccaya, ed. C. BENDALL, 's-Gravenhage 1957².
 SN = Saṃyuttanikāya (Ausg. der PTS).
 Sp.ph.B. = L. SCHMITHAUSEN, *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus*, ZMR 57 (1973) 161—186.
 ŚrBh = Śrāvakabhūmi, ed. K. SHUKLA, Patna 1973.
 T = Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka.
 V = (Mahā-)Vibhāṣā-(śāstra), chin. Übers. v. Hsüan-tsang (T 1545).
 WZKS = Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.
 ZMR = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.

² Siehe Anm. 1, s. v. *Sp.ph.B.*

rials die ursprüngliche Gestalt dieser spirituellen Technik herauszuarbeiten und anschließend die wichtigsten Aspekte der Weiterentwicklung zu skizzieren, die sie bis etwa zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. erfahren hat: zunächst in den Schulen des älteren, traditionelleren Buddhismus — des sog. Hinayāna oder ‚Geringeren Fahrzeugs‘ —, und später in denen des um die Zeitwende aufkommenden Mahāyāna, des ‚Großen Fahrzeugs‘.

I

DIE KANONISCHE UND PRÄKANONISCHE GESTALT DER LEHRE VON DEN VIER „KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT“

In den kanonischen Schriften des alten Buddhismus werden die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ überaus häufig erwähnt³. An zahlreichen Stellen werden sie auch definiert, doch geschieht dies fast ausnahmslos nur mit Hilfe einer sehr knappen, überdies stereotypen Formel⁴. Der in Pāli abgefaßte Kanon der südlichen Theravāda-Buddhisten enthält jedoch auch eine ausführlichere Behandlung mit dem Titel *„Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit“*. Diese Lehrrede ist im Pāli-Kanon doppelt überliefert. Die eine Fassung⁵ unterscheidet sich jedoch von der anderen⁶ lediglich dadurch, daß sie zusätzlich eine ausführliche Erklärung der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ enthält, die allerdings deutlich den Charakter einer nachträglichen Zufügung trägt^{6a}.

Immerhin zeigt schon die soeben aufgezeigte Divergenz zwischen den beiden Pāli-Fassungen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘, daß wir bei dieser Art von Texten mit Erweiterungen und Umgestaltungen zu rechnen haben, daß sie also hinsichtlich der Ursprünglichkeit ihrer Bestandteile und Formulierungen der Überprüfung bedürfen. Die uns vorliegende Form der kanonischen Lehrreden des alten Buddhismus ist ja das Produkt eines keineswegs unschöpferischen jahrhundertelangen Prozesses zunächst bloß mündlicher Überlieferung, in dessen Verlauf das alte Lehrgut im Zuge seiner Verbreitung aus dem östlichen

³ Einen Eindruck vermittelt NYANAPONIKA, *Der einzige Weg* (Konstanz 1956).

⁴ Vgl. S. 246.

⁵ DN II, 290 ff.

⁶ MN I, 55 ff. — Übersetzungen und Interpretationen der beiden Pāli-Fassungen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ liegen in großer Anzahl vor; vgl. u. a.: H. C. WARREN, *Buddhism in Translations* (Reprint: New York 1969) 353 ff.; K. SEIDENSTÜCKER, *Pāli-Buddhismus in Übersetzungen* (München-Neubiberg 1923) 286 ff.; E. CONZE, *Buddhist Meditation* (London 1956) 62 ff.; D. SCHLINGLOFF, *Die Religion des Buddhismus* (Sammlung Götschen Bd. 174, Berlin 1962) 73 ff.; NYANAPONIKA, *Geistestraining durch Achtsamkeit* (Konstanz 1970) 53 ff.; ders., *Kommentar zur Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit* (Konstanz 1972).

^{6a} Vgl. auch LIN LI-KOUANG, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi*, Introduction (Paris 1949) 127.

Dialekt der Heimat des Buddha je nach Bedarf in andere mittelindische Sprachen (wie etwa das Pāli) und später von einigen Schulen sogar ins Sanskrit übertragen wurde. Natürlich war das Lehrgut während dieses Prozesses der Überarbeitung, Neuordnung und Erweiterung ausgesetzt. Nach der allmählichen Aufspaltung der alten Mönchsgemeinschaft in mehrere Schulen scheint die Tradition und Fixierung des Materials in diesen verschiedenen Schulen relativ selbständig vonstatten gegangen zu sein; denn das Überlieferungsgut der verschiedenen Schulen weist, trotz weitgehender Übereinstimmung im wesentlichen, im Detail z. T. erhebliche Divergenzen auf. Um sekundäre Sonderentwicklungen in den einzelnen Schulüberlieferungen als solche zu erkennen und die ursprüngliche (oder doch wenigstens eine ursprünglichere) Gestalt einer bestimmten Lehrrede zurückzugewinnen, ist daher ein genauer Vergleich der verschiedenen Überlieferungen einer solchen Lehrrede unerlässlich. Bedauerlicherweise ist uns von den kanonischen Schriften der Schulen des alten Buddhismus nur der in Pali abgefaßte Kanon der südlichen Theravāda-Schule vollständig erhalten. Vom Corpus der Lehrreden der übrigen Schulen besitzen wir im Original nur Fragmente, daneben jedoch größere Komplexe in chinesischer Übersetzung. Welchen Schulen diese fragmentarischen oder in chinesischer Übersetzung erhaltenen Texte jeweils zuzuordnen sind, bleibt leider oft unklar.

Im Falle der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ stehen uns außer der bereits genannten Pāli-Version zwei chinesische Fassungen zur Verfügung, von denen die eine⁷ der Schule der Sarvāstivādins entstammen dürfte, während die Schulzugehörigkeit der anderen⁸ umstritten⁹ ist. Von drei weiteren Versionen unserer Lehrrede sind beträchtliche Teile — zum Teil auf Sanskrit, zum Teil auf chinesisch — als Zitate oder nur äußerlich integrierte Bauelemente in späteren Werken überliefert¹⁰. Wir können uns also bei der textgeschichtlichen und der daraus zu deduzierenden ideengeschichtlichen Beurteilung dieser Lehrrede auf insgesamt bis zu sechs Versionen stützen.

Zunächst ein kurzer Überblick über den Aufbau der Lehrrede, wobei aus praktischen Gründen von der Pāli-Version¹¹ ausgegangen wird:

A. Einleitung

B. Kurzdefinition der 4 ‚Konz. d. Aufm.‘: *kāye kāyānupassī viharati*, etc.

⁷ MĀ 582 b 7 ff.; vgl. auch JP_S 905 b1 ff.

⁸ EĀ 568 a 1 ff.

⁹ Vgl. M. SHIZUTANI, *To which School belongs the Chinese Version of Ekottari-kāgama* [sic], *Journal of Indian and Buddhist Studies* XXII,1/1973, 54 ff.

¹⁰ 1. Pv 203,22—207,14 (= Śatasāhasrikā 1427,1 ff.). — 2. ŚA 612 b 28 — 616 c 7. — 3. ŚrBh 291, 5 ff.; 371, 7 ff.; 203, 4 ff.; 111,11 ff. — Vgl. auch DhSk 475 c 25 ff. u. JP_H 1022 c 18 ff.

¹¹ Vgl. Anm. 6.

C. Ausführliche Behandlung der 4 ‚Konz. d. Aufm.‘:

I. Konz. d. Aufm. auf den Körper (*kāya*):

1. Atembeobachtung

a) inhaltliche Konkretisierung

b) stereotype Schlußformel

2. Beobachtung der Körperhaltungen;

a) und b) wie bei I. 1.

3. Beobachtung der Körperhaltungen
und körperlichen Verrichtungen;

„

4. Betrachtung der unreinen
Körperbestandteile;

„

5. Gedankliche Zerlegung des Körpers
in die vier Elemente;

„

6. Leichenbetrachtung;

„

II. Konz. d. Aufm. auf die Empfindungen
(*vedanā* [Pl.!]);

„

III. Konz. d. Aufm. auf den Geist (*citta*);

„

IV. Konz. d. Aufm. auf die ‚Gegebenheiten‘
(*dhamma* [Pl.!]);

1. Beobachtung der 5 ‚Hindernisse‘
(*nīvaraṇa*);

„

2. Beobachtung der 5 ‚Konstituenten der
irdischen Persönlichkeit‘ (*khandha*);

„

3. Beobachtung der 6 inneren und
äußeren ‚Grundlagen‘ (*āyatana*);
[eigentlich^{11a}: Beobachtung der
6 ‚Bindungen‘ (*saṃyojana*)]

„

4. Beobachtung der 7 ‚Hilfsmittel für die
Erleuchtung‘ (*bojjhaṅga*);

„

5. Betrachtung (od.: Erkenntnis?) der
4 ‚Edlen Wahrheiten‘ (*ariya-sacca*);

„

D. Schluß

In der Einleitung (A) wird — nach dem üblichen Hinweis auf den Ort, an dem der Buddha die Lehrrede vorgetragen hat — festgestellt, die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ seien ein sicherer — oder gar der einzige — Weg¹² zur Überwindung des Leides, also zur Erlösung. Sodann gibt der Text eine kurze Definition (B) der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, wobei es sich um die gleiche stereotype

^{11a} Vgl. S. 248 u. Anm. 15.

¹² *ekāyano maggo*. Vgl. D. S. RUEGG, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra* (Paris 1969) 178, Anm. 1. Ich neige dazu, *ekāyana* als „zu [nur] einem [Ziel] gehend (od. führend)“ (vgl. PW s. v. *ayana* 1), d. h. „sicher, zuverlässig“, zu interpretieren, gestehe aber zu, daß eine eingehendere Untersuchung dieses auch in den älteren Upaniṣaden und im Epos belegten Ausdrucks erforderlich wäre.

Formel handelt, die sich auch sonst in den alten kanonischen Texten häufig findet. Ihr zufolge besteht die erste der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ darin, daß „der Mönch beim Körper [als Beobachtungsgegenstand] dem Körper ständig mit seiner Beobachtung folgt“ (*kāye kāyānupassī viharati*). Es folgen, in analoger Formulierung, die drei übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, als deren Gegenstand respektive die Empfindungen (*vedanā*), der Geist (*citta*)¹³, und die — nicht näher spezifizierten — ‚Gegebenheiten‘ (*dhamma*)¹⁴ fungieren. Diese vier Formen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ werden im anschließenden Hauptteil (C) der Lehrrede ausführlich erklärt, wobei zur Körperbeobachtung (C. I) und zur Beobachtung der Gegebenheiten (C. IV) jeweils mehrere Erklärungen gegeben werden. Jede dieser Erklärungen besteht aus (a) einer *inhaltlichen Konkretisierung* des jeweils zu beobachtenden Gegenstandes und (b) einer *stereotypen Schlußformel* über die Form der Beobachtung. Den Schluß (D) der Lehrrede bildet die Feststellung, daß durch eine siebenjährige, ja schon durch eine siebenmonatige oder gar nur siebentägige Praxis der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ die erlösende Einsicht sichergestellt werde.

Die text- und ideengeschichtlich wichtigen *Divergenzen* zwischen den verschiedenen Versionen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ finden sich naturgemäß im Hauptteil (C), und zwar sowohl bei der jeweiligen inhaltlichen Konkretisierung (a) der Beobachtungsgegenstände wie auch in der stereotypen Schlußformel (b).

Beginnen wir mit einer Untersuchung der inhaltlichen Konkretisierungen. Weitgehende Übereinstimmung der Überlieferung herrscht bei der Erklärung der Beobachtung der Empfindungen und des Geistes, also der zweiten und dritten der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘. Die Beobachtung der Empfindungen (C. II) besteht nach allen Versionen darin, daß der Mönch, wenn er eine angenehme Empfindung — ein Gefühl der Lust oder Freude — hat, weiß (*pajānāti*), d. h.: bewußt registriert): „Ich habe eine angenehme Empfindung“. Entsprechend werden auch die unangenehme und die neutrale Empfindung abgehandelt, sowie einige Unterarten dieser drei. Völlig analog hierzu wird die Beobachtung des Geistes (C. III) dahingehend bestimmt, daß der Mönch, wenn sein Geist mit leidenschaftlichem Begehren verbunden ist, weiß: „[Mein] Geist ist mit leidenschaftlichem Begehren verbunden“. Ist sein Geist hingegen

¹³ D. h. das Wahrnehmen und Denken, das hier — wegen der Verwendung des Singular — offenbar als eine einheitliche, im Gegensatz zu den Empfindungen und ‚Gegebenheiten‘ (s. Anm. 14) nicht in *wesenhaft* verschiedene Unterarten einteilbare psychische Funktion gesehen wird.

¹⁴ In der Übersetzung dieses Wortes folge ich E. FRAUWALLNER. Genauso genommen handelt es sich um physische oder, wie im vorliegenden Falle, psychische Eigenschaften, Zustände oder Funktionen, die in der systematisierten Ontologie der Hīnayāna-Schulen (vor allem der Sarvāstivādins und Sautrāntikas) ausdrücklich als verselbständigt, als eines sie tragenden substantiellen Kernes entbehrend, bestimmt werden (vgl. Ph. B. 64 f.).

frei von leidenschaftlichem Begehren, so weiß er: „Mein Geist ist frei von leidenschaftlichem Begehren“. Das gleiche wird für weitere spirituell relevante Gegensatzpaare von Geisteszuständen ausgeführt. Die Abweichungen der verschiedenen Versionen voneinander beschränken sich sowohl bei der Beobachtung der Empfindungen wie auch bei der des Geistes auf unwesentliche Details. Die zur Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen und auf den Geist gegebenen Erklärungen vertragen sich überdies bestens mit der Kurzdefinition (B), welche besagte, daß der Mönch bei den Empfindungen (bzw. beim Geist) [als Beobachtungsgegenstand] diesen Empfindungen (bzw. dem Geist) ständig mit seiner Beobachtung folge. Wir können somit davon ausgehen, daß die inhaltliche Konkretisierung der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen‘ und der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘ in der Pāli-Version ebenso wie in den übrigen Versionen im wesentlichen unverfälscht überliefert worden ist.

Bei den übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ — der auf den Körper und der auf die ‚Gegebenheiten‘ — liegen die Dinge nicht so klar. Hier werden in der Pāli-Version *mehrere* inhaltliche Konkretisierungen geliefert; die Erklärung ist also komplexer. Es stellt sich die Frage, inwieweit diese komplexe Erklärung *authentisch* ist. Zur Lösung dieser Frage bieten sich zwei Kriterien an: Einmal ist festzustellen, inwieweit die einzelnen Erklärungen auch in den aus anderen Schulen stammenden Parallelversionen unserer Lehrrede überliefert sind. Zum zweiten ist zu untersuchen, inwieweit die einzelnen Erklärungen gedanklich und formal zu der in ihrer Authentizität unanzweifelbaren Erläuterung der Beobachtung von Empfindungen und Geist und zu der Kurzdefinition passen. Die kanonischen Texte des Buddhismus neigen ja dazu, parallele Darlegungen — der Einprägsamkeit und Eindringlichkeit zuliebe — möglichst gleichförmig zu gestalten; unser „*variatio delectat*“ gilt dort nicht.

Beginnen wir, der Einfachheit halber, mit der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ (C. IV). Der Vergleich mit den Parallelversionen zeigt, daß von den fünf Abschnitten, in denen diese vierte Phase der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ in der Pāli-Version erklärt wird, einer — nämlich der zweite, der die Beobachtung der ‚Persönlichkeitskonstituenten‘ (*khandha*) lehrt (IV. 2) — mit Sicherheit sekundär ist. Nur drei sind so gut bezeugt, daß sie ohne Bedenken als authentisch anerkannt werden können^{14a}.

Von diesen drei Abschnitten befaßt sich der *erste* (IV. 1) mit der Beobachtung der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*): Verlangen nach Sinnesgenüssen, Bosheit, Schläffheit, Aufgeregtheit und Zweifelsucht. Die Beobachtung dieser Hindernisse wird nach folgendem Schema geschildert: „Wenn bei dem Mönch Verlangen nach Sinnesgenüssen vorhanden ist, so weiß er (d. h. so registriert er mit Bewußtsein): ‚Bei mir ist Verlangen nach Sinnes-

^{14a} Das Fehlen der Abschnitte IV.1 und IV.3 in EĀ (569 a 19) dürfte als sekundär zu beurteilen sein. Vgl. auch Anm. 17 a.

genüssen vorhanden'. Wenn bei ihm solches Verlangen nicht vorhanden ist, so weiß er: 'Bei mir ist solches Verlangen nicht vorhanden'. Ferner weiß er, wie das Verlangen nach Sinnesgenüssen entsteht, wie es, nachdem es entstanden ist, ausgeschaltet und wie sein Wiederentstehen in der Zukunft verhindert werden kann.“

Analog wird in den meisten Versionen¹⁵ auch der *zweite* authentische Abschnitt (IV. 3) ausgeführt; er handelt von den Bindungen (*samyojana*), die aus den inneren und äußeren Grundlagen der Wahrnehmung — d. h. den Sinnesvermögen und den Sinnesobjekten —, bzw. aus deren Zusammentreffen, erwachsen.

Der *dritte* authentische Abschnitt (IV. 4) beschreibt die Beobachtung der sieben ‚Hilfsmittel für die Erleuchtung‘ (*bojjhaṅga*, Skt. *bodhy-aṅga*): Aufmerksamkeit (sie wird also jetzt selbst Gegenstand der Beobachtung), Verständnis der Lehre¹⁶, Energie, Heiterkeit, Beruhigung, Versenkung und Gleichmut. Das Darstellungsschema ist das gleiche wie vorher, nur daß statt der Art und Weise der Beseitigung hier die Art und Weise der Vervollkommnung dieser Gegebenheiten zum Bewußtsein gebracht wird.

Die drei soeben skizzierten Abschnitte werden nicht nur durch die Übereinstimmung der Parallelversionen als echt erwiesen, sondern passen auch formal bestens zu der Erklärung der Beobachtung von Empfindungen und Geist. Wie diese explizieren auch sie ihren Gegenstand nach dem Schema: „Wenn bei dem Mönch der Faktor x vorhanden ist, so registriert er bewußt (*pajānāti*): ‚Bei mir ist der Faktor x vorhanden‘.“

In der Pāli-Version folgt nun auf die Beobachtung der ‚Hilfsmittel für die Erleuchtung‘ als fünfter und letzter Abschnitt der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ noch die Erkenntnis der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ (IV. 5): „Der Mönch weiß (oder: erkennt?) der Wahrheit gemäß (*yathābhūtaṃ pajānāti*): ‚Dies ist das Leiden, dies seine Entstehung, dies seine Beseitigung, und dies der dazu führende Weg‘.“ Dieser Abschnitt wird jedoch nur von einer einzigen von vier Parallelversionen gestützt¹⁷ und hebt sich auch formal von den vorhergehenden Abschnitten deutlich ab. Es kann somit kaum daran gezweifelt werden, daß es sich bei ihm um eine nachträgliche Zufügung handelt. Zudem ist kein Grund ersichtlich, weshalb die Mehrzahl der Versionen ein so zentrales und allgemein anerkanntes Lehrstück wie die vier ‚Edlen Wahrheiten‘, wäre es an dieser Stelle authentisch, hätte nachträglich aus-

¹⁵ MĀ 584 a 14 ff. ≈ JP_S 905 b 28 ff.; ŚA 616 a 25 ff.; ŚrBh 298, 16 ff.; DhSk 478 c 14 ff.; JP_H 1023 c 6 ff. — In der Pāli-Version — deren Redaktoren, wie die Hinzufügung der Abschnitte IV. 2 und IV. 5 zeigt, die ursprüngliche Intention der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ offenbar nicht mehr geläufig war — haben Titel und Struktur des vorliegenden Abschnittes (IV. 3) eine sekundäre Modifikation erfahren.

¹⁶ So nach FRAUWALLNER, *G. i. Ph.* 175.

¹⁷ ŚA 616 b 7 f.

scheiden sollen. Dagegen erklärt sich eine spätere Zufügung dieses Abschnittes leicht im Rahmen des in Einleitung und Schluß der Lehrrede zum Ausdruck kommenden Bestrebens, die besondere Heilsrelevanz dieser Übung zu betonen, ja, sie als einen vollständigen, wenn nicht gar als den einzigen Heilsweg darzustellen. Angesichts eines solchen Anspruches vermißte man die im alten Buddhismus als abschließende und entscheidende Phase des Heilsweges allgemein anerkannte Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ — oder doch zum mindesten eine sie vorbereitend antizipierende Betrachtung — und fügte sie daher am Ende der „Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten“ hinzu.

Damit ist das Wichtigste über die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ gesagt, und wir können uns der noch verbleibenden ersten ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘, der Beobachtung des Körpers (C. I), zuwenden.

Nach der Pāli-Version umfaßt die Beobachtung des Körpers sechs Abschnitte:

1. Die Beobachtung des *Ein- und Ausatmens*;
2. die Beobachtung der jeweiligen *Körperhaltung*: Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen usw.;
3. ebenfalls die Beobachtung von *Körperhaltungen und körperlichen Verrichtungen* wie Hingehen und Zurückgehen, Hinschauen und Wegschauen, Anlegen von Kleidung, Essen und Trinken, Entleerungsvorgänge, Gehen, Stehen und Sitzen, Schlafen und Wachen, Reden und Schweigen;
4. die Betrachtung des Körpers als voll von *unreinen Bestandteilen*: Haaren, Finger- und Zehennägeln, Zähnen, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, verschiedenen Innereien und Kot, sowie zahlreichen widerwärtigen Flüssigkeiten wie Schleim, Eiter, Blut, Schweiß und Urin;
5. die Betrachtung des Körpers als aus den *vier Elementen* Erde, Wasser, Feuer und Wind zusammengesetzt;
6. die Betrachtung von *Leichnamen* in den verschiedenen Stadien der Auflösung, wobei jedesmal zum Bewußtsein gebracht wird, daß auch der eigene Körper unweigerlich später einmal in diesen Zustand geraten wird.

Wie man sieht, treten zwar auch hier — wie in den Erklärungen der übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, soweit sie als authentisch gelten dürfen — einige Abschnitte auf, in denen es bloß darauf ankommt, den Beobachtungsgegenstand einfach als vorhanden zu registrieren. Daneben finden sich aber auch andere Abschnitte, in denen es offensichtlich viel eher um die Herausarbeitung und Bewußtmachung seiner *Widerwärtigkeit* oder *Vergänglichkeit* geht, also um seine *Bewertung* im Sinne der buddhistischen Daseinsanalyse. Es erhebt sich die Frage, ob alle diese Abschnitte Anspruch auf *Authentizität* haben.

Zieht man die *Parallelversionen* unserer Lehrrede heran, so stellt man fest, daß alle Stücke gut bezeugt sind^{17a}. Wir müssen also davon ausgehen,

^{17a} Die Auslassung der Abschnitte I. 1 — I. 3 in der Version des EĀ (s. Anm. 8) muß eine sekundäre Entwicklung sein (vgl. auch Anm. 14 a).

daß alle sechs Abschnitte der Körperbeobachtung zum alten Bestand der Lehrrede gehören und keiner von ihnen erst sekundär von einer bestimmten Schule hinzugefügt wurde.

Ein Blick auf die *formalen* Aspekte der einzelnen Abschnitte führt jedoch hinter diese Stufe zurück in die *Kompositionsgeschichte* der Lehrrede und erweist die vom Inhalt her erwachsenen Bedenken als berechtigt. Eine formale Übereinstimmung mit den als authentisch anzuerkennenden Erklärungen der Beobachtung von Empfindungen, Geist und Gegebenheiten liegt nämlich allenfalls bei zweien der Abschnitte über die Körperbeobachtung vor.

Gänzlich einwandfrei ist nur der *zweite* Abschnitt der Pāli-Version: die Beobachtung der Körperhaltungen (I. 2). Ihre Darstellung hat genau die gleiche Form, wie wir sie aus der Erklärung der Beobachtung der Empfindungen und des Geistes kennen, und lautet: „Wenn der Mönch geht, so weiß er: ‚ich gehe‘; wenn er steht, so weiß er: ‚ich stehe‘“, usw. Dies paßt auch bestens zu der Kurzdefinition (B), die besagte, daß der Mönch beim Körper [als Beobachtungsgegenstand] diesem ständig mit seiner Beobachtung folge.

Während sich somit dieser Abschnitt als der Erklärung der Beobachtung von Empfindungen und Geist vollkommen homogen erweist, gilt dies für den Abschnitt über die *Atembeobachtung* (I. 1) nur mit erheblicher Einschränkung. Auch hier finden wir zwar zunächst die typische Form: „Wenn der Mönch lang einatmet, so weiß er (*paṇānāti*): ‚ich atme lang ein‘, wenn er kurz einatmet, so weiß er: ‚ich atme kurz ein‘“, und das Gleiche fürs Ausatmen. Aber der Text gibt anschließend diese Form auf und geht von der Atembeobachtung zur Atembeeinflussung über: „Er übt (*sikkhati*) in dem Gedanken: ‚ich will so einatmen, daß ich dabei den ganzen Körper Stück für Stück bewußt wahrnehme‘“, usw. Und im folgenden erläutert der Text die Atembeobachtung noch mit einem Vergleich aus dem Drechslerhandwerk. Diese Verbindung mit einem Vergleich rückt den Abschnitt über die Atembeobachtung formal in die Nähe der Betrachtung der unreinen Körperbestandteile (I. 4) und der gedanklichen Zerlegung des Körpers in die vier Elemente (I. 5). Denn auch in diesen Abschnitten finden in ganz ähnlicher Weise Vergleiche Verwendung. In der Tat zeigt ein Blick in die Parallelversionen¹⁸, daß der Abschnitt über die Atembeobachtung tatsächlich gar nicht an den Anfang des Textes gehört, sondern an die *dritte* Stelle, also unmittelbar vor die Betrachtung der unreinen Körperbestandteile. Die Redaktoren des Pālikanon haben ihn wohl deshalb an den Anfang gestellt, weil in mehreren kanonischen Texten¹⁹ die Atembeobachtung als *Vorstufe* der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ bezeichnet wird. Befördern wir den Abschnitt über die Atembeobachtung an seinen ursprünglichen Platz zurück, so beginnt die Darstel-

¹⁸ MĀ 582 c 12 ff.; Pv 204, 19 ff.; ŚA 613 b 7—9.

¹⁹ Z. B. MN III, 82 ≡ SN 54.13 (Bd. V, p. 329).

lung der Körperbeobachtung nunmehr mit dem Abschnitt über die Beobachtung der Körperhaltungen (I. 2), dem einzigen, der mit der Erklärung der Beobachtung von Empfindungen und Geist formal vollständig übereinstimmt. Seine Authentizität ist somit über jeden Zweifel erhaben.

Was aber hat es mit den übrigen Abschnitten der Körperbeobachtung auf sich, wenn sie einerseits auf Grund der nahezu totalen Übereinstimmung aller Versionen als ursprüngliche Bestandteile unserer Lehrrede gelten müssen, andererseits aber unter formalen und zum Teil auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten als heterogen erscheinen? Den Schlüssel für die Beantwortung dieser Frage liefert der *dritte* Abschnitt der Pāli-Version (I. 3). Er behandelt ebenfalls das bewußte Registrieren körperlicher Haltungen und Verrichtungen, ist also *inhaltlich* im Prinzip bloß eine Dublette des vorhergehenden, von uns als unzweifelhaft authentisch anerkannten Abschnittes (I. 2.). Abschnitt I. 3 unterscheidet sich von I. 2 lediglich im Detail — I. 3 ist umfassender — und vor allem in der sprachlichen *Form*. In (Abschnitt I.3) heißt es nämlich: „Beim Vorgehen und Zurückgehen usw. handelt der Mönch bewußt; beim Gehen, Stehen, Sitzen usw. handelt der Mönch bewußt (*saṃpajānakāri hoti*)“. Also nicht die übliche Formel: „Wenn der Mönch x tut, so weiß er (*pajānāti*): ‚ich tue x‘“. Nun ist eine Folge von Textstücken, die sich inhaltlich wiederholen bzw. überlappen, aber in der Form unterscheiden, häufig ein Indiz für *Kompilation*, zum mindesten für eine Mitverwertung heterogenen, vorgefertigten Materials. In der Tat ist im vorliegenden Fall der formal abweichende Abschnitt über die Beobachtung der Körperhaltungen, also I. 3, anderweitig selbständig anzutreffen. Er hat seinen festen Platz im Rahmen einer stereotypen und gewiß sehr alten ausführlichen Beschreibung des Erlösungsweges²⁰, wo er die Stelle der ‚Rechten Aufmerksamkeit‘ (*samyak-smṛti*, Pāli *sammā-sati*) — des vorletzten Gliedes der wohl noch älteren achtgliedrigen Kurzformel des buddhistischen Heilsweges — einnimmt²¹. Als einziger Repräsentant dieses vorletzten Gliedes der Kurzformel ist unser Abschnitt in der besagten ausführlichen Beschreibung des Erlösungsweges — im Gegensatz zur ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ — unentbehrlich. Er muß daher in der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sekundär sein, und es ist wahrscheinlich, daß ihn der Gestalter dieser Lehrrede — eben wegen seiner funktionalen Kongruenz mit der ‚Rechten Aufmerksamkeit‘ — aus der ausführlichen Darstellung des Erlösungsweges übernommen und als einschlägiges Element in die ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ inkorporiert hat. Bei diesem formal heterogenen Abschnitt (I. 3) kann somit als gesichert gelten, daß er aus einem anderen Zusammenhang stammt und im Rahmen der inhaltlichen Konkretisierung des Schemas der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erst sekundär herangezogen worden ist.

²⁰ Z. B. MN I, 179 ff., spez. 181; G. i. Ph. 162 ff.

²¹ Vgl. SCHLINGLOFF, op. cit. (s. Anm. 6) 101.

Ähnlich verhält es sich auch mit den übrigen formal inhomogenen Abschnitten der Körperbeobachtung. Die *Atembeobachtung* begegnet im alten Kanon ebenso wie in der nachkanonischen Literatur allenthalben als eine selbständige Übung. Sie wird durchweg in einer stereotypen Form dargestellt²², und diese stereotype Darstellung der Atembeobachtung muß zum mindesten bei den Theravādins und Sarvāstivādins als Vorlage für den entsprechenden Abschnitt (I. 1) in der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ gedient haben²³. Auch die Leichenbetrachtung (I. 6) tritt in den kanonischen Texten auch außerhalb des Rahmens der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ auf²⁴ und gilt in der gesamten buddhistischen Tradition als selbständige Übung. Und auch im Falle der Betrachtung der *unreinen Körperbestandteile* (I. 4) und der Zerlegung des Körpers in die *vier Elemente* (I. 5) lassen sich Gründe für eine Verarbeitung älteren Materials anführen²⁵.

²² Z. B. MN I, 425; SN 54.1.

²³ Anders D. SCHLINGLOFF, *Ein buddhistisches Yogalehrbuch* (Berlin 1964) 63. — Die stereotype Beschreibung der Atembeobachtung besteht — abgesehen von der Einleitung — aus zwei (möglicherweise heterogenen) Teilen: 1. der Beschreibung der spirituellen Praxis der bloßen *Beobachtung* des Atems, und 2. der Beschreibung einer spirituellen Praxis, in der zugleich mit dem bewußten Ein- und Ausatmen eine Beruhigung und positive *Beeinflussung* der körperlichen, emotionalen und mentalen Funktionen und schließlich die Beobachtung der Vergänglichkeit angestrebt wird. Diese beiden Teile der stereotypen Beschreibung der Atembeobachtung unterscheiden sich auch in der Phraseologie, und nur die des ersten Teiles kongruiert mit der Ausdrucksweise der authentischen Abschnitte der inhaltlichen Konkretisierung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘. Daß trotzdem auch die Anfangssätze des formal heterogenen zweiten Teiles (d. h. diejenigen seiner Sätze, welche sich auf den Körper beziehen) in der Pāli- und der Sarvāstivāda-Version der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ auftreten, zeigt, daß zum mindesten diesen beiden Versionen die stereotype Beschreibung der Atembeobachtung als Vorlage gedient haben muß. Die Pāli-Version hat überdies, zugleich mit der Verschiebung des Abschnittes über die Atembeobachtung an den Anfang der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘, in diese Lehrrede auch die gesamte Einleitung der stereotypen Beschreibung der Atembeobachtung aufgenommen. Aber selbst dann, wenn man — im Sinne der Versionen des ŚA (613 b 7—9) und der Pv (204, 19 ff.) — alle diese Elemente als spätere redaktionelle Zusätze ausklammert, bleibt immer noch die auch von diesen Versionen bestätigte und der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ eigentümliche Hinzufügung des Vergleiches aus dem Drechslerhandwerk, die zwar in I. 4 und I. 5, nicht aber in dem auf jedem Fall authentischen Abschnitt I. 2 eine Entsprechung hat und m. E. als ein vom Schöpfer der überlieferten Form unserer Lehrrede eingeführtes Gestaltungselement bewertet werden muß.

²⁴ MN I, 88 f. (≡ MĀ 585 c 20 ff.; T 53, p. 847 c 19 ff.; EĀ 605 b 22 ff.).

²⁵ M. E. könnte der Abschnitt I. 5 auf Vorstellungen basieren, wie sie sich etwa in einer MN I, 185 ff. und 421 ff. überlieferten Analyse des Materiellen (*rūpa*) finden. Dort werden die die Materie konstituierenden vier (bzw. in MN 421 ff.: fünf) Elemente jeweils in der Außenwelt und im Körper aufgewiesen. In diesem

Wir sind somit zu der Annahme berechtigt, daß diejenigen Abschnitte der Körperbeobachtung, die formal und zum Teil auch inhaltlich von der bei der Darstellung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ üblichen Form abweichen, ursprünglich nicht hierher gehören, sondern erst *sekundär* in den Rahmen dieses Lehrstückes einbezogen worden sind. Der späteste *Zeitpunkt*, zu dem dies geschehen sein kann, ist der der Fixierung der ‚Lehrrede von der Konzentration der Aufmerksamkeit‘ in der klassischen Form, die allen uns überlieferten Versionen zugrunde liegt und daher wahrscheinlich bis ins 3. oder gar 4. vorchristliche Jahrhundert zurückreicht. Das *Motiv* für die Hinzufügung mag in der Absicht zu suchen sein, die in Einleitung und Schluß der Lehrrede behauptete besondere Heilsrelevanz dieser spirituellen Technik durch Inklusion anderer bewährter auf den Körper bezogener Praktiken zu untermauern.

Angeichts dieser Sachlage muß LIN LI-KOUANGS²⁶ Auffassung, das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ sei eine sekundäre Ausweitung der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘, insoweit zurückgewiesen werden, als er dabei von der klassischen kanonischen Darstellung der Körperbeobachtung ausgeht und gerade Atembeobachtung und Leichenbetrachtung als deren ursprüngliche Elemente ansieht. Die textgeschichtliche Analyse hatte ja deutlich gemacht, daß eben diese Elemente im Rahmen der Erklärung der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ formal und inhaltlich sekundär sind.

Trotzdem halte ich es für möglich, daß LINS These im Grundsatz doch richtig ist und das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zwar nicht textgeschichtlich, aber doch sachlich als Weiterentwicklung einer älteren Praxis, die ausschließlich aus einer Art von Körperbeobachtung bestand, zu erklären ist. Eine solche ältere Form der Körperbeobachtung dürfte nämlich in jenem Abschnitt über den bewußten Vollzug von Kör-

Rahmen treffen wir ferner auf je eine Liste der festen (d. h. aus Erde bestehenden) und der flüssigen (d. h. aus Wasser gebildeten) Körperbestandteile, deren bloße Kombination exakt die Liste der unreinen Körperbestandteile in Abschnitt I, 4 der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ ergibt. Die — kaum zufällige — Tatsache, daß in diesem Abschnitt zuerst die festen und dann die flüssigen Körperbestandteile aufgezählt werden, ist ja von der Thematik dieses Abschnittes her gar nicht motiviert, würde sich aber leicht erklären, wenn man davon ausgeht, daß ein Text wie MN I, 185 ff. das Rohmaterial darstellte, aus dem der Gestalter der überlieferten Form der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ schöpfte. Auch würde so verständlich werden, daß die Liste der den ‚Körper-Sack‘ füllenden unreinen Bestandteile auch Elemente wie Haare und Haut enthält, die normalerweise nicht als widerlich empfunden werden und nicht zur unreinen Füllung, sondern zu der diese verbergenden äußeren Hülle gehören. — Die von MN I, 185 ff. u. 421 ff. gelehrte Analyse der Materie existiert übrigens — ähnlich wie Atembeobachtung und Leichenbetrachtung — auch in postkanonischer Zeit als selbständige Übung: vgl. z. B. SCHLINGLOFF, op. cit. (s. Anm. 23) 85 ff.; ŚrBh 211, 1 ff.

²⁶ LIN, op. cit. (s. Anm. 6 a) 126 f.

perhaltungen und körperlichen Verrichtungen vorliegen, den wir in unserer Lehrrede als inhaltliche Dublette der authentischen Erklärung der Körperbeobachtung kennengelernt haben und in dem es hieß: „Beim Vorgehen und Zurückgehen handelt der Mönch bewußt (*saṃpajānakāri hoti*)“ usw. Bei diesem Abschnitt (I. 3) handelt es sich, wie wir oben (S. 251) sahen, um sekundär in den Rahmen der Erklärung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ inkorporiertes altes Überlieferungsgut, das sich anderwärts vor allem in einer alten Beschreibung des Erlösungsweges nachweisen läßt und dort die Stelle der (der eigentlichen Versenkung unmittelbar vorausgehenden) ‚Rechten Aufmerksamkeit‘ (*saṃyak-smṛti*) einnimmt.

Für das hohe Alter dieser Form der Körperbeobachtung spricht ferner, daß sie in ganz ähnlicher Form auch aus dem *Jinismus*, der Schwesterreligion des Buddhismus, bekannt ist, und zwar unter der Prakritbezeichnung *samii*²⁷, wohinter sich doch wohl nicht — wie die späteren Erklärer meinen — ein kaum plausibel interpretierbares Skt. *saṃiti* verbirgt, sondern vielmehr eben unser *smṛti*, „Aufmerksamkeit“²⁸. Es handelt sich also bei dieser Form der Körperbeobachtung um eine Übung, die vielleicht sogar vorbuddhistischen Ursprungs ist, und deren Zweck offenbar die Bekämpfung von Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit war, im Jinismus primär zur Vermeidung des Eindringens schlechter Karma-Substanz in die Seele (etwa durch unabsichtliche Schädigung von Kleinstlebewesen), im Buddhismus in erster Linie als Vorbereitung auf die Versenkung.

Die spirituelle Praxis der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, wie sie in der stereotypen Kurzdefinition vorliegt, könnte somit sehr wohl eine alte buddhistische Weiterentwicklung einer noch älteren Übung des bewußten Vollzuges aller körperlichen Haltungen und Verrichtungen sein.

Angesichts des allzu knappen Wortlauts der stereotypen Kurzdefinition, die aus sich selbst kaum verständlich ist, dürfen wir davon ausgehen, daß es zu ihr schon früh, wenn nicht von Anfang an, eine *Erläuterung*, eine konkretisierende Vollzugsanweisung, gegeben hat, und diese dürfte im wesentlichen die gleiche Form gehabt haben wie jene authentischen Elemente, die wir, nach Ausscheidung der formal heterogenen Bestandteile, aus den klassisch-kanonischen Erklärungen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ herausgeschält haben.

Im Sinne dieser alten Vollzugsanweisung handelt es sich bei der Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in ihrer ursprünglichen Gestalt um eine Übung, in deren Gesamtrahmen die Beobachtung der jeweiligen *Körperhaltung* im wesentlichen die Funktion einer *vorbereitenden Schulung der Fähigkeit zum bewußten Beobachten* gehabt haben dürfte. Beherrscht der Mönch diesen ersten, auf einen ganz einfachen Beobachtungsgegenstand gerichteten Schritt der Übung, so richtet er seine

²⁷ G. i. Ph. 257; W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas* (Berlin 1935) 192.

²⁸ Vgl. SHETH, *Pāṣasaddamahāṇavo*, s. v. *samii* (2); TURNER, *Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Nr. 13 868.

Aufmerksamkeit auf *subtilere* Phänomene: zunächst auf die noch recht aufdringlichen *Empfindungen*, sodann auf den *Geist*, d. h. die Wahrnehmungen und Gedanken, sowie deren jeweilige moralisch-spirituelle Beschaffenheit. Dieser letztere Aspekt signalisiert bereits den Übergang von Betrachtungsgegenständen, die lediglich zu Übungszwecken gewählt werden, auf solche, die *an sich selbst* von Interesse sind. Dieser Übergang vollzieht sich endgültig in der letzten Phase der Übung, der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die *Gegebenheiten*‘, in welcher die in den vorhergehenden Phasen geschulte Beobachtungsfähigkeit auf diejenigen psychischen Faktoren gerichtet wird, welche für Unheil und Heil entscheidend sind. Sie sind das eigentliche Ziel, um dessentwillen die Beobachtungsfähigkeit geschult worden war, und bei ihnen geht es nicht nur um die bloße Beobachtung ihres Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins, sondern darüber hinaus um ihre aktive Beeinflussung zugunsten des Heils. Aus eben diesem Grunde richtet sich in diesem Falle die Beobachtung auch auf den Mechanismus der Entstehung und der Beseitigung bzw. Vervollkommnung dieser Gegebenheiten. Die durch die Beobachtung ermöglichte aktive Beeinflussung selbst fällt nicht mehr in den Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘. In der von uns analysierten Lehrrede bleibt sie unausgedrückt. Andere kanonische Texte aber schieben zwischen den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ und der erlösenden Einsicht entsprechende Zwischenstufen ein: insbesondere die sieben ‚Hilfsmittel für die Erleuchtung‘ (*bodhy-aṅga*)²⁹ — also die tatsächliche Realisierung des ursprünglich letzten Beobachtungsgegenstandes der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ —, oder auch — als erstes Glied einer komplexeren Reihe — die vier ‚Rechten Bemühungen‘ (*samyak-prahāṇa*, Pali *sammappadhāna*)³⁰, womit die aktive Bemühung um die Beseitigung und Verhinderung der unheilvollen sowie um die Erzeugung und Vervollkommnung der heilvollen Gegebenheiten gemeint ist.

Festzustellen bleibt, daß die spirituelle Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in ihrer ursprünglichen Gestalt *nicht* versucht, die Annäherung an die erlösende Einsicht dadurch zu erreichen, daß sie sich einer antizipierenden Betrachtung der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ (bzw. von Teilaspekten dieser Wahrheiten) bedient. Unter den nicht ursprünglichen Abschnitten der Körperbeobachtung hingegen befinden sich einige, die über das bloße Registrieren des Vorhandenseins des Beobachtungsgegenstandes hinausgehen und statt dessen auf die Herausstellung seines negativen Charakters zielen³¹, also auf eine (zum mindesten partielle) inhaltliche Antizipation der ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘.

²⁹ Z. B. MN III, 82 ≡ SN 54.13.

³⁰ Z. B. MN II, 11 f.

³¹ Dieser Übergang von der reinen Beobachtung zur negativ wertenden Betrachtung liegt selbstverständlich — bei der Wahl entsprechender Übungsobjekte — auch in der Natur der Sache. Wählt ein Mönch ekelerregende oder rasch ver-

Der gleichen Tendenz begegnen wir auch im Rahmen der stereotypen Schlußformel (I. 1, b etc.), die in der Pāli-Version nach jedem einzelnen Abschnitt unserer Lehrrede wiederkehrt. Diese Schlußformel läßt sich in drei Teile zerlegen, von denen ich hier nur den zweiten herausgreife. Er beinhaltet, daß der Mönch die jeweiligen Beobachtungsgegenstände entweder als dem Entstehen, dem Vergehen oder beidem unterworfen betrachten oder aber sie einfach als vorhanden registrieren könne. Von diesen Betrachtungsweisen paßt nur die letzte, das einfache Registrieren des Vorhandenseins, zur ursprünglichen Gestalt der spirituellen Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ als einer neutralen Schulung der Beobachtungsfähigkeit. Die drei ersten Betrachtungsweisen hingegen stehen hierzu in klarem Widerspruch, da sie eindeutig und ausschließlich den Zweck haben, die Unbeständigkeit des Betrachtungsgegenstandes herauszustellen. Dieser Teil der Schlußformel fehlt jedoch in zwei von fünf zur Verfügung stehenden Versionen³². Es handelt sich somit auch bei ihm offenbar um ein später eingefügtes Element³³. In ihm artikuliert sich bereits ganz deutlich die Tendenz, die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in eine Übung umzugestalten, bei der die Beobachtungsgegenstände im Lichte der buddhistischen Daseinsanalyse, insbesondere der ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘, betrachtet werden³⁴.

II

DIE VIER ‚KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT‘ IM HĪNAYĀNA

Die systematische Ausgestaltung dieser Tendenz ist das Werk der Hīnayāna-Schulen, insbesondere der Sarvāstivādins³⁵. Die

gehende Objekte als Beobachtungsgegenstände, so kann er nicht umhin, ihre Ekelhaftigkeit bzw. Vergänglichkeit mitzuregistrieren. Dies kommt natürlich der Tendenz der Buddhisten, den negativen Charakter des Daseins hervorzuheben, besonders gelegen: es ist klar, daß sie diese in der Sache liegende Möglichkeit ausgenutzt und ausgebaut haben.

³² Er fehlt in der Version des MĀ (s. Anm. 7) und der der Pv (s. Anm. 10), findet sich hingegen in der Pāli-Version sowie in der Version des EĀ (568 c 13 ff., 569 a 11 ff. und 569 b 4 ff.) und der des ŚĀ (614 b 15 f.; 615 a 5–7 und b 24 f.; 616 b 16 f.).

³³ Für die Heterogenität dieses zweiten Teiles der stereotypen Schlußformel spricht vielleicht auch die Tatsache, daß hier in der Pāli-Version der Lokativ *kāyasmīṇ* verwendet wird, im ersten Teil hingegen der Lokativ *kāye*.

³⁴ Die gleiche Tendenz hat sich in der gleichen Terminologie auch in einigen Sūtras des SN bzw. SĀ niedergeschlagen: vor allem SN 47.4 (ohne Entsprechung im SĀ) und 52.1 (in den Parallelen SĀ Nr. 535 u. 536 fehlen die entscheidenden Sätze!) sowie SĀ Nr. 609 (p. 171 a 26 ff.) ≡ SN 47.42 (die Pāli-Version ist weniger entwickelt!).

³⁵ Die im folgenden nach den Sarvāstivāda-Quellen skizzierte Umgestaltung der Lehre von den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ ist auch in Abhidharma-Werken anderer Schulen belegbar: vgl. etwa ŚĀ 613 a 20 ff. etc. In der

Sarvāstivādins haben, wie FRAUWALLNER³⁶ gezeigt hat, die Vorstellungen vom spirituellen und psychischen Geschehen beim Erlösungsvorgang einer fundamentalen Neugestaltung unterzogen. Hiermit verbunden war eine grundlegende Überarbeitung und Fixierung des Weges, der zu dem eigentlichen, durch die Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ eingeleiteten Erlösungsvorgang hinführt. Dabei griff man weitgehend auf althergebrachte spirituelle Übungen zurück, deren gegenseitiges Verhältnis ursprünglich nicht oder nur lose systematisiert worden war, die aber nunmehr an ganz bestimmten Stellen des Erlösungsweges eingebaut und nicht selten entsprechend zugeschnitten und umgeformt wurden.

Eine solche Behandlung wurde auch den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zuteil, die im Erlösungsweg der Sarvāstivādins einen recht hohen Stellenwert erhalten haben. Sie sind von der Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ nur durch *eine* Zwischenphase getrennt: durch die sogenannten ‚zur Intuition führenden Wurzeln des Heilvollen‘ (*nirvedhabhāgiyāni kuṣalamūlāni*)³⁷, die aber genau genommen gar nichts anderes sind als besonders ausgereifte Formen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘³⁸. Demgegenüber fungieren Atembeobachtung und Betrachtung des Widerwärtigen (d. h. Betrachtung der unreinen Körperbestandteile und Leichenbetrachtung) bloß als Vorübungen für die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘³⁹. Schon aus diesem Faktum läßt sich schließen, daß diese letzteren bei den Sarvāstivādins einen anderen Inhalt haben müssen als in ihrer klassischen kanonischen Beschreibung (in der ja Atembeobachtung und Betrachtung des Widerwärtigen integrierende Bestandteile der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ waren). In der Tat haben die Sarvāstivādins eine entscheidende *Umgestaltung* der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ vorgenommen, und zwar — wie gesagt — dergestalt, daß sie die Tendenz der Umformung dieser Übung in eine ihre Gegenstände im Sinne der buddhistischen Daseinsanalyse *bewertende* Betrachtung konsequent zuende führten.

Die ursprüngliche Aufgabe der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, die Fähigkeit zum bewußten Registrieren des *individuellen* Charakters des jeweiligen Beobachtungsgegenstandes zu schulen, lebt nur noch als

Pāli-Schule wird sie, soweit ich sehe, erstmalig im Paṭisambhidāmagga (II, 232 ff.) — dem spätesten Abhidharma-Werk, das noch Aufnahme in den Kanon dieser Schule gefunden hat (vgl. E. FRAUWALLNER, *Abhidharma-Studien IV*, WZKS XVI/1972, 124 f.) — faßbar. In noch späterer Zeit tritt in der Pāli-Schule das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zugunsten des späteren (aber immerhin schon im Aṅguttaranikāya [z. B. I, 30] belegten), z. T. die gleichen Übungen umfassenden Schemas der zehn Arten des Nachsinnens oder Bedenkens (*anussati* = *anusmṛti*) in den Hintergrund (vgl. Visuddhimagga [ed. WARREN] 162 ff.).

³⁶ *Abhidharma-Studien III*, WZKS XV/1971, 69—102.

³⁷ AKBh 343, 9 ff.

³⁸ AKBh 345, 6.

³⁹ AKBh 337, 8 ff.; V 940 a 18.

propädeutisches Moment in untergeordneter Stellung fort. Zur entscheidenden Funktion wird statt dessen die Betrachtung der *allgemeinen* Beschaffenheit der Beobachtungsgegenstände: ihrer Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit⁴⁰ (letztere in dem Sinne, daß die Betrachtungsgegenstände sowohl selbst kein substantielles Selbst sind wie auch kein solches neben oder hinter sich haben⁴¹). Diese Aspekte sind aber nichts anderes als die konstitutiven Momente des Inhalts der ‚Wahrheit vom Leiden‘⁴². Die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ sind somit von den Sarvāstivādin so umgestaltet worden, daß sie die Schau der ‚Wahrheit vom Leiden‘ dadurch vorbereiten, daß sie sie *inhaltlich antizipieren*. Nur ist, im Gegensatz zur universalen ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘, der Objektbereich der ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ jeweils beschränkt auf Körper, Empfindungen, Geist und ‚Gegebenheiten‘. Unter den ‚Gegebenheiten‘ werden jetzt natürlich nicht mehr bloß die für Unheil und Heil entscheidenden psychischen Faktoren verstanden — denn um deren spezielle Beobachtung geht es ja nicht mehr —, sondern allgemein alle Gegebenheiten, soweit sie nicht unter die Kategorien ‚Körper‘, ‚Empfindung‘ und ‚Geist‘ fallen⁴³. Ja, die Sarvāstivādin kennen sogar eine Form der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘, die über diesen Bereich noch hinausgreift und auch die Betrachtungsgegenstände der übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ einbezieht, also schlechterdings *alle* Arten von Daseinselementen zum Gegenstand hat⁴⁴. In dieser Form unterscheidet sich die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ von der Schau der ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘ offenbar nur noch durch eine geringere Intensität.

Die Sarvāstivādin haben zur psychologischen und zur scholastisch-exegetischen Analyse der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ im einzelnen noch manchen bemerkenswerten Beitrag geleistet. Hier soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß sie die buddhistische Lehre von der Vergänglichkeit aller verursachten Daseinsfaktoren zur Theorie ihrer *Augenblicklichkeit* — ihrer bloß momentanen Dauer — verschärft und den Antisubstantialismus im Bereich der Materie zum *Atomismus* radikalisiert haben, und daß sich auch diese Entwicklung in ihrer Auffassung von den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ widerspiegelt. Denn die Sarvāstivādin lehren, die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sei dann zur Vollkommenheit gediehen, wenn sie den Betrachtungsgegenstand als Kette einzelner Augenblicke und — sofern er materiell ist — als Konglomerat von *Atomen* wahrnimmt⁴⁵.

⁴⁰ AKBh 341, 11—13; DhSk 476 b 4—6 etc.; FRAUWALLNER, op. cit. (s. Anm. 36) 98 f.; MPPU 1156 f.

⁴¹ *anātmatā* und *śūnyatā*, definiert AKBh 400, 14 f.

⁴² Z. B. AKBh 343, 15 f.

⁴³ AKBh 341, 13: *dharmās tribhyo 'nye*.

⁴⁴ AKBh 343, 2 f.

⁴⁵ AKBh 341, 14; V 940 c 2 f. — Im Rahmen der in diesem Aufsatz skizzierten

III

DIE VIER ‚KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT‘ IM MAHĀYĀNA

Die Tendenz, neue, radikalere Formen der Daseinsanalyse auch in den Rahmen der ‚vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ einfließen zu lassen, finden wir noch deutlicher im Mahāyāna, im ‚Großen Fahrzeug‘, dem wir uns jetzt zuwenden wollen.

Im Mahāyāna ist der Antisubstantialismus bis zum Extrem des Illusionismus, der Lehre von der Leerheit und Unwirklichkeit der gesamten Erscheinungswelt, gesteigert worden; dementsprechend werden die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ hier zu Betrachtungen, die die *Unwirklichkeit* des Betrachtungsgegenstandes zum Inhalt haben.

Viele der mahāyānistischen Behandlungen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ bedienen sich jedoch einer frei assoziierenden Darstellungsform ohne eine streng systematische, einheitliche Konzeption, und sie empfehlen die hīnayānistische Betrachtung der — häufig mit Hilfe von Vergleichen veranschaulichten — Leidhaftigkeit, Widerwärtigkeit, Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit der Betrachtungsgegenstände mindestens ebenso häufig wie die mahāyānistische Reflexion auf ihre letztliche Unwirklichkeit. So wird in diesen Texten dem Bodhisattva — d. h. dem nach der Buddhaschaft strebenden Adepten des Mahāyāna — etwa empfohlen, den Körper als ein Nest von zahllosen Krankheiten zu betrachten, als gepeinigt von achtzigtausend Sorten von Ungeziefer, von Hunger und Durst, Kälte und Hitze, als unrein und voller Fäulnis und Schmutz, einer wandelnden Latrine vergleichbar⁴⁶. Der Körper geht unweigerlich dem Tode entgegen, so wie das Wasser eines Stromes unaufhaltsam dem Ozean entgegenfließt; er ist, kaum entstanden, schon wieder zerfallen, wie eine Wasserblase; er ist ohne substantiellen Kern wie der Stamm einer Bananenstaude, von Natur aus hinfällig wie ein Schaumklumpen, unzuverlässig wie ein schlechter Freund, trügerisch wie das Gaukelspiel eines Zauberers⁴⁷.

Das letzte Bild leitet bereits über zum Illusionismus, zur Lehre von der Unwirklichkeit aller Erscheinungen, deren Betrachtung im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in zahlreichen mahāyānistischen Lehrreden und insbesondere in Traktaten der Madhyamaka-Schule empfohlen wird: Wenn der Bodhisattva die Körperbeobachtung praktiziert, so geschieht dies in der Weise, daß er den Körper als leer (*śūnya*) betrachtet, als nichtexistent gleich dem leeren Raum, als vergleichbar einem

Entwicklung der Praxis und Theorie der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erscheint mir meine frühere Vermutung (Sp. ph. B. 179 f.), die Theorie der Augenblicklichkeit aller — auch der materiellen — Daseinsfaktoren sei möglicherweise die Dogmatisierung einer im Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ gepflegten Betrachtungsweise, nicht mehr überzeugend.

⁴⁶ MPPU 1187 f.

⁴⁷ Śikṣ 230, 12 ff.

Traumbild, als bloßes Produkt falscher Vorstellung⁴⁸. Das Gleiche gilt für die Empfindungen und den Geist, und überhaupt für alle Gegebenheiten: sie alle sind nichtexistent wie der leere Raum, unwirklich wie ein Zaubertrug, absolut leer, ohne konstitutives Wesensmerkmal, ohne Eigenwesen⁴⁹.

In einigen Richtungen des Mahāyāna hat das wahre Wesen der Erscheinungen, das durch ihre Leerheit und Unwirklichkeit konstituiert ist und häufig als *tathatā* („Soheit“ oder „Wahrheit“) bezeichnet wird, auch positive Züge angenommen. Der Grund hierfür liegt darin, daß dieses wahre Wesen der Erscheinungen, insofern es in der Unwirklichkeit eben dieser Erscheinungen, in ihrem In-Wahrheit-immer-schon-geschwunden-und-zur-Ruhe-gekommen-Sein, besteht, nichts anderes ist als die ontologische Antizipation der *Befreiung* von den Erscheinungen, nichts anderes als der metaphysische Aspekt des *Nirvāṇa*⁵⁰; und für dieses gab es seit jeher neben negativen auch positive Beschreibungsversuche. Auf Grund seiner Identität mit dem metaphysischen Aspekt des *Nirvāṇa* konnte daher das wahre Wesen der Erscheinungswelt ebenfalls einen positiven Charakter erhalten und zu einer in den Erscheinungen verborgenen einheitlichen wahren Wirklichkeit werden, zu einem wenngleich im Grunde unbeschreibbaren, so doch grundsätzlich positiv gesehenen höchsten Sein⁵¹.

Es ist einleuchtend, daß dieses höchste Sein — die *tathatā*, die das wahre Wesen des (als solches unwirklichen) leidvollen Daseins und seiner Entstehungsursachen ist und zugleich die Befreiung davon, das *Nirvāṇa*, metaphysisch antizipiert, und die somit im Mahāyāna anstelle der (gewissermaßen in ihr verschmolzenen) vier ‚Edlen Wahrheiten‘ des älteren Buddhismus den Inhalt der das spirituelle Ereignis der Erlösung initiiierenden Einsicht bildet — auch im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zur Geltung kommen mußte. So heißt es in der Bodhisattvabhūmi, einem alten Text der Yogācāra-Schule⁵²: „Wenn der Bodhisattva in der Körperbeobachtung verharret, so hat er weder die Vorstellung, daß der Körper als Körper wahrhaft wirklich sei, noch die Vorstellung, daß der Körper in jeder Hinsicht nichtexistent sei; er erkennt vielmehr wahrheitsgemäß des Körpers wahres Wesen, dessen Natur unausdrückbar ist“ — und damit ist (wie aus einer anderen Stelle⁵³ hervorgeht) die dem Körper (und ebenso den übrigen Betrachtungsgegenständen) innewohnende einheitliche wahre Wirklichkeit, die *tathatā*, gemeint.

⁴⁸ Vgl. T 761, p. 628 b 17 f. und c 7 f.; Bodhicaryāvatāra (pañjikā) (ed. VAIDYA) 237, 3—6.

⁴⁹ MPPU 1190 ff., insbes. 1194.

⁵⁰ Sp. ph. B. 184 f.

⁵¹ Ph. B. 256; 267 f.; 298; L. SCHMITHAUSEN, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ* (Wien 1969) 105 ff. u. 145 ff.

⁵² BoBh 259, 17 ff.

⁵³ Yogācārabhūmi (T 1579) 712 c 7—9 = Peking-Tanjur, Sems-tsam, Ḥi, 44 b 4—6; vgl. auch BoBh 38, 22 ff. u. 41, 15 ff.

Die frei assoziative Darstellungsweise vieler mahāyānistischer Behandlungen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erlaubte es, in ihren Rahmen auch weitere wichtige Lehrstücke einzubeziehen; auch solche, bei denen keine unmittelbare Verbindung mit der buddhistischen Daseinsanalyse im Sinne der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ bzw. deren mahāyānistischer Weiterentwicklung vorlag.

So wird in den mahāyānistischen Darstellungen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ häufig auf moralisch-ethische Gesichtspunkte hingewiesen. Als Beispiel zitiere ich eine Stelle aus dem Ratnacūḍa-sūtra⁵⁴, wo im Zusammenhang mit der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen‘ die typisch mahāyānistische Ethik des Mitleids zur Sprache kommt: „Welche Art von Empfindung auch immer der Bodhisattva empfindet, er empfindet sie in Begleitung von Mitleid. Wenn er eine angenehme Empfindung hat, so hat er [gleichzeitig] Mitleid mit den von leidenschaftlichem Begehren beherrschten Lebewesen. . . Wenn er eine unangenehme Empfindung hat, so hat er Mitleid mit den von leidenschaftlicher Abneigung beherrschten Lebewesen. . . Wenn er eine weder angenehme noch unangenehme Empfindung hat, so hat er Mitleid mit den von Verblendung beherrschten Lebewesen. . .“.

Ein anderer Gedankenkomplex des Mahāyāna-Buddhismus, der im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ mehrfach zur Sprache kommt, sind die Spekulationen über die körperliche und die essentielle Gestalt des Buddha. Diese Spekulationen sind motiviert sowohl durch die zentrale Stellung der Buddhaverehrung im Mahāyāna wie auch durch die Tatsache, daß die Buddhaschaft hier das Heilsziel für alle geworden ist. Schon im alten Kanon findet sich der Gedanke, dem gewöhnlichen Leib des Buddha, seinem materiellen Körper, komme keine Bedeutung zu; sein eigentlicher Körper, seine wahre Gestalt, sei vielmehr die von ihm verkündete *Lehre*⁵⁵. Dieser (ursprünglich rein metaphorische) ‚Körper der Lehre‘, der *dharmakāya*, erfährt im Mahāyāna eine Hypostasierung und wird zu einer metaphysischen, absoluten Seinsweise des Buddha, der gegenüber der materielle Körper bloß ein zum Heile der anderen Lebewesen manifestiertes Phantom ist⁵⁶.

Im Rahmen einer frei assoziativen Behandlung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ lag es nahe, diese Spekulationen über die ‚Körper‘ oder Gestalten des Buddha, vor allem über seinen metaphysischen *dharmakāya*, in den Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ einzubeziehen. Dementsprechend heißt es in dem bereits erwähnten Ratnacūḍasūtra⁵⁷: „Bei der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit

⁵⁴ T 397, p. 177 a 21 ff., zit. Śikṣ 232, 10 ff.

⁵⁵ SN III, 120; DN III, 84.

⁵⁶ Ratnagotravibhāga (ed. JOHNSTON) IV, 53—56; Ph. B. 257; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Vijñāptimātratāsiddhi* (Paris 1928—1929) 762 ff.

⁵⁷ T 397, p. 176 c 7 ff.

auf den Körper' gibt es zwei Betrachtungen: die Betrachtung des unreinen Körpers und die Betrachtung des reinen Körpers. Die Betrachtung des *unreinen* Körpers besteht darin, daß der Bodhisattva den materiellen Körper als angefüllt mit Unreinheit, Gestank und Schmutz betrachtet, als vergänglich, unbeständig und trügerisch. Die Betrachtung des *reinen* Körpers besteht darin, daß der Bodhisattva denkt: Ich will jetzt mit Hilfe des unreinen Körpers den reinen Körper des Buddha [zu] erlangen [suchen], den reinen *dharmakāya*, den reinen ‚Körper der Vorzüge‘.“

Nach Auffassung einiger Richtungen des Mahāyāna ist die Buddhachenschaft, insofern sie durch den *dharmakāya*, den metaphysischen ‚Körper‘ des Buddha konstituiert ist, identisch mit der alle Erscheinungen durchdringenden einheitlichen wahren Wirklichkeit, der *tathatā*, und wohnt daher allen Lebewesen seit jeher inne, nur eben nicht in manifester, sondern in latenter, gleichsam embryonaler Form, verhüllt durch äußerliche, ihr Wesen nicht affizierende Unreinheiten⁵⁸. Um dies auszudrücken, bediente man sich auch der kanonischen Formulierung vom „seiner Natur nach strahlend reinen Geist“ (*prakṛti-prabhāsavaram cittaṃ*), der lediglich von äußerlichen Verunreinigungen verunreinigt ist⁵⁹. Diese Formel wiederum ließ sich leicht mit der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘ assoziieren. So heißt es zum Beispiel im Kommentar zum Mahāyānasūtrālaṅkāra⁶⁰: „[Im Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘] durchschaut [der Bodhisattva], daß der Geist von Natur aus strahlend rein ist, wie der Himmel. [Im Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘] durchschaut er, daß die [unheilskonstitutiven] Gegebenheiten nur äußerlich sind, wie äußerliche Verunreinigungen des Himmels in Gestalt von Staub, Rauch, Wolken oder Nebel.“

Eine besondere Betonung des Geistes im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erwartet man bei den Yogācāras, die eine idealistisch-spiritualistische Philosophie entwickelt haben und diese nicht selten mit der Behauptung, es gebe nur den Geist, umreißen. In den älteren Texten dieser Schule fehlt aber diese idealistisch-spiritualistische Lehre noch⁶¹.

Zum mindesten in die Nähe idealistischer Konzeptionen führt uns jedoch die Erwähnung von *Versenkungsbildern* im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘; denn die Ausbildung der idealistischen Philosophie der Yogācāras vollzog sich im Anschluß an die Reflexion auf gewisse gegenständliche Bilder, die man in der Versenkung wahrnahm⁶².

⁵⁸ Ph. B. 256; L. SCHMITHAUSEN, *Ich und Erlösung im Buddhismus*, ZMR 53 (1969) 167 f.; D. S. RUEGG, op. cit. (s. Anm. 12) 247 ff.

⁵⁹ Ph. B. 256; RUEGG, op. cit. 411 ff.

⁶⁰ Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya (ed. S. LÉVI) 141, 7 f.

⁶¹ Sp. ph. B. 165 f.

⁶² Sp. ph. B. 167 ff.

An einer Stelle der Śrāvakabhūmi⁶³ — die zu den ältesten Materialien der Yogācāra-Schule zu rechnen ist — heißt es zwar nur, als Gegenstand der Leichenbetrachtung kämen wirkliche und unwirkliche Skelette in Frage, und die unwirklichen Skelette werden hier noch ganz realistisch als gemalte oder aus Stein, Holz oder Lehm geformte Skelette spezifiziert. In anderen, ebenfalls recht alten Werken⁶⁴ jedoch werden sie als Spiegelbilder des Betrachtungsgegenstandes in der *Vorstellung* bestimmt, und die vorzunehmende Betrachtung besteht in der Feststellung der Gleichheit des wirklichen Körpers mit dem Vorstellungsbild. Auch diese Feststellung läßt sich jedoch keineswegs als eindeutiger Beleg für eine idealistische Position werten und soll wohl nur besagen, daß man sich etwa der Tatsache bewußt werden soll, daß der wirkliche Körper in Zukunft einmal genau so aussehen wird wie das vorgestellte Skelett. Es ist allenfalls die Idealität des Versenkungsbildes, kaum jedoch schon eine Extension dieser Idealität auf alle Gegenstände impliziert.

Aber auch in denjenigen Yogācāra-Texten, in denen die idealistische Philosophie bereits systematisch ausgebildet ist, finden sich im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ kaum idealistische Gedanken⁶⁵. Die spirituelle Realisierung der Idealität aller Gegenstände vollzieht sich vielmehr erst auf der nächstfolgenden Stufe, den sog. ‚zur Intuition führenden Wurzeln des Heilvollen‘ (*nirvedhabhāgiyāni kuśalamūlāni*), die schon von den Sarvāstivādins zwischen die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ und die erste Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ eingeschoben worden waren (vgl. S. 257). Die dieser Stufe vorausgehenden vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ sind demgegenüber bei den späteren Yogācāras offenbar weitgehend bedeutungslos geworden, und auch in anderen Richtungen der Spätphase des indischen Buddhismus — insbesondere in der logisch-erkenntnistheoretischen Schule und auch im Tantrismus — scheinen sie keine besondere Rolle mehr gespielt zu haben.

⁶³ ŚrBh 373, 6 ff.: *api ca dvau śaṃkalikāyā nimittagrāhau — citrakṛtāyāḥ pāṣaṇa-kāṣṭha-sāda-kṛtāyā vā* (<')*bhūtaśaṃkalikāyā vā, bhūtaśaṃkalikāyā vā* (so mit Tibet. u. Chin. gegen die Skt.-Hs.).

⁶⁴ Abhidharmasamuccaya (ed. PRADHAN) 72, 2 f.: *kāye kāyānuṣāyanā katamā? yā vikalpapratibimbakāyena prakṛtibimbakāyasya samatāpāṣyanā*; T 1602, p. 577 b 18 f. u. 25—27; c 18 f.; vgl. auch ŚrBh 371, 18.

⁶⁵ Eine Ausnahme scheint bei Sthiramati, Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya (Peking-Tanjur, Sems-tsam, Tsi) 123 a 8 f. vorzuliegen, wo die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘ die Betrachtung beinhaltet, daß „dies [alles] bloß Geist (*cittamātra*) sei“ (*'di dag ni sems tsam du zad kyi*). Damit soll aber in diesem Zusammenhang offenbar nicht, im idealistischen Sinne, die Existenz realer Objekte ausgeschlossen werden, sondern bloß das Vorhandensein eines substantiellen Selbstes; denn der Text fährt fort: „Irgendetwas jedoch, daß man als ‚substantielles Selbst‘ (*ātman*) bezeichnen könnte, gibt es nicht; jener Geist hat vielmehr [jeweils bloß] die Dauer eines Augenblickes“ (*bdag ces bya ba gañ yañ med kyi / sems de skad cig ma ste / ...*). — Vgl. auch Sp. ph. B. 173 f.

IV

ZUSAMMENFASSUNG

Fassen wir zum Abschluß die wichtigsten Stufen der Entwicklung der spirituellen Praxis der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ noch einmal kurz zusammen.

Unsere textgeschichtliche Analyse der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ hatte ergeben, daß es sich bei dieser Übung ursprünglich um eine spirituelle Technik handelte, bei der zunächst an einer Reihe von Beobachtungsgegenständen mit zunehmendem Schwierigkeitsgrad die rein formale und inhaltsneutrale Fähigkeit zum bewußten Beobachten geschult wird. Die so geschulte Beobachtungsfähigkeit wird sodann auf die für Unheil und Heil entscheidenden psychischen Faktoren und deren Entstehungsmechanismus gerichtet, mit dem Ziel, auf diese Weise die erkenntnismäßigen Voraussetzungen für eine erfolgreiche Beeinflussung dieser psychischen Faktoren zugunsten des Heils zu schaffen. Es handelt sich zweifellos um eine äußerst nüchterne, für den Geist des ältesten Buddhismus außerordentlich typische Übung. Ihre Praxis scheint kaum Gefahren zu bergen, und da in ihr spezifische Aspekte buddhistischer Daseinsanalyse kaum eine Rolle spielen, würde ich meinen, daß sie auch auf nichtbuddhistische spirituelle Kontexte relativ leicht übertragbar ist.

Die Übung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ hat jedoch im Laufe der buddhistischen Geistesgeschichte erhebliche Umgestaltungen erfahren. Spätestens bei der Fixierung der kanonischen Fassung der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sind — vielleicht im Rahmen einer auch sonst spürbaren Pointierung der besonderen Heilsrelevanz dieser Übung — weitere, ursprünglich selbständige auf den Körper bezogene spirituelle Techniken in die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ einbezogen worden, insbesondere Atembeobachtung und Leichenbetrachtung. Die letztere Übung läßt sich in ihrer Motivation von der buddhistischen Akzentuierung der Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit des gesamten Daseins nicht so leicht trennen. Außerdem weisen schon die kanonischen Texte auf die Gefahren hin, die diese doch recht radikale Praxis mit sich bringt, und berichten, daß eine Überdosierung dieser Übung zu richtigen Selbstmordwellen unter den Mönchen geführt habe⁶⁶.

In den Hinayāna-Schulen, vor allem bei den Sarvāstivādin, wird diese Tendenz konsequent zuende geführt: die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ werden in erster Linie zu einer Betrachtung von Körper, Empfindungen, Geist und den übrigen bzw. allen Gegebenheiten als leidvoll, vergänglich und nichtselbsthaft.

In einigen Versionen der ‚Lehrrede von der Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sind dann noch weitere sekundäre Elemente eingedrungen, in denen sich bereits die bewußte Absicht kundtut, die spirituelle Technik

⁶⁶ SN 54.9; LIN, op. cit. (s. Anm. 6 a) 124.

der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ umzugestalten in eine vorbereitende Antizipation der vier ‚Edlen Wahrheiten‘, speziell der ‚Wahrheit vom Leiden‘ und des für sie grundlegenden Aspektes der Vergänglichkeit.

Im Mahāyāna werden — im Sinne der dort eingetretenen Radikalisierung des Antisubstantialismus zum Illusionismus — die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zu Betrachtungen der Leerheit und Unwirklichkeit der Betrachtungsgegenstände weiterentwickelt. Auch eine Reihe spezieller Lehren des Mahāyāna hat sich in den mahāyānistischen Darstellungen dieser Übung niedergeschlagen.

Auf diese Weise erweist sich das Lehrstück der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ geradezu als Spiegel eines guten Stückes buddhistischer Ideengeschichte, in welchem sich im Laufe der Entwicklung fast alle beherrschenden Theorien der verschiedenen Richtungen des Buddhismus widerspiegeln. Als ursprünglich weitgehend formale, inhaltsneutrale Schulung der Beobachtungsfähigkeit war das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ gleichsam eine Leerform, in die bei Bedarf alle möglichen Inhalte eingefüllt werden konnten und tatsächlich auch eingefüllt worden sind.

S U M M A R Y

The present paper explores the historical development of the Buddhist meditation practice called the four Applications of Mindfulness (*smṛty-upasthāna*, Pāli *sati-paṭṭhāna*).

Our inquiry begins with the most elaborate classical source, viz. the Satipaṭṭhānasutta (MN I, 55 ff.; enlarged version DN II, 290 ff.) which is analyzed with regard to its structure, phraseology, and content, and also compared with several parallels in Sanskrit and Chinese.

As a result, the received text of the Sutta turns out to contain various heterogeneous elements. The original form of the practice of the four Applications of Mindfulness is reconstructed, and it is shown that it must have consisted in a progressive training of the faculty of awareness, starting from various bodily postures as simple objects of Mindfulness, then passing over to feelings and mental states as subtler objects, and finally directed on the psychic factors (*dharma*s) responsible for bondage and release, and on the mechanism of their origination, the aim being to subjugate the bad factors and foster the good ones.

In the literary form which the four Applications of Mindfulness have found in the received Satipaṭṭhānasutta, the description of the Application of Mindfulness to the Body has been enlarged by the incorporation of various other spiritual practices concerned with the body, especially breath control, contemplation of the impure constituents of the body, and contemplation of corpses.

The last two practices seem to reveal a tendency to choose objects of meditation because they were suited not only to train awareness, but also to inculcate the detestability and negativity of existence and thus to prepare the way for the realisation of the Noble Truth of Suffering. The Pāli version of the Sati-

paṭṭhānasutta has in fact added the realisation of the Four Noble Truths as the final stage of the Application of Mindfulness to the Dhammas.

The tendency to transform the four Applications of Mindfulness into forms of contemplation aimed at evaluating their objects in terms of the Buddhist analysis of existence, thus virtually anticipating the realisation of the Noble Truth of Suffering, is particularly in evidence in a part of a stereotyped conclusion formula which recurs at the end of each paragraph of the Satipaṭṭhānasutta and which admonishes that one should contemplate on the objects of meditation of the paragraph concerned as subject to origination and decay. And the same tendency is systematically worked out by the Hinayāna Schools of Abhidharma, especially by the Sarvāstivādins, who explicitly define the four Applications of Mindfulness as a spiritual exercise preparatory to the realisation of the Four Noble Truths and as consisting in contemplating on their objects as impermanent, entailing suffering (*duḥkha*), and without Self.

In Mahāyāna Buddhism, the four Applications of Mindfulness have grown into contemplations on their respective objects, and these contemplations are highly evocative, freely combining with the associations they call forth. In them a special emphasis is laid on the illusory nature of their objects, or on the Absolute behind them, though reflections upon other fundamental Mahāyāna tenets are also included, e.g. the ethics of Compassion, the doctrine of the Buddha's metaphysical, 'body' (*dharmakāya*), or the Original Purity of Mind.

AFRIKANISCHER TOTENKULT ALS AGRARISCHER MANISMUS

von Hans Stirnimann

Fast alle von der völkerkundlichen Forschung bisher erreichten afrikanischen Ackerbaugesellschaften kennen ein höchstes Wesen. Sehr umstritten ist dagegen die Stellung, die Rolle, welche dieses Wesen jeweils im konkreten Bereich der religiösen Vorstellungswelt einnimmt. Während es bei den einen Völkern seinen Rang weitgehend mit andern höheren Wesen, Ahnen, Toten- und Naturgeistern teilen oder fast ganz an diese abtreten muß und damit zum *Deus otiosus* in weiter Ferne degradiert wird, nimmt es bei anderen Stämmen, vor allem jenen mit zentralistischen Machtstrukturen, ähnlich dem sichtbaren Häuptling oder König, eine prominente Stellung ein. Wenn wir absehen von den Forschungsberichten der anglikanischen Anthropologin MONICA WILSON¹ über die Nyakyusa am Nordende des Njassasees, ist bis heute sehr wenig bekannt über die Religion jener afrikanischen Gesellschaften, die überhaupt kein höchstes Wesen kennen. Von 1964—70 hat der Verf. bei den Pangwa im Livingstonegebirge (SW Tansania) eine breitgefächerte ethnologische und linguistische Feldforschung durchgeführt und bei diesen wenig organisierten Hackbaugruppen ein Weltbild gefunden, das zwar einerseits als Pendant zu jenem der Nyakyusa² erscheint, andererseits sich aber auch nach verschiedenen Aspekten erheblich unterscheidet. Diese Behauptung klingt um so merkwürdiger als die meisten der in das schützende Gebirge geflüchteten Einwanderergruppen Upangwas, ähnlich den Häuptlingen von Nyakyusa, welche als Kulturhelden Feuer, Eisen und das Häuptlingstum mitbrachten, ebenfalls aus Ukinga stammen. Gerade dieses letztere Kulturelement fehlt den Pangwa vollständig, denn sie kennen weder Häuptlinge noch eine Klanorganisation mit rituellen Bindungen zu ihrem Ursprungsland, wie sie von M. WILSON in Unyakyusa noch um 1935 festgestellt wurden. Die folgenden Ausführungen fassen in geraffter Form Kosmologie und Totenkult der Pangwa zusammen, wie sie sich aus dem soeben veröffentlichten ersten Teil des Forschungsberichtes³ ergeben.

¹ M. WILSON, *Rituals of kinship among the Nyakyusa*. London 1957; *Dies., Communal Rituals of the Nyakyusa*. London 1959.

² R. HORTON, *AFRICA*, 3 (1975) 225 charakterisiert die Nyakyusa: They are subsistence farmers whose social relations are confined almost entirely within the bounds of their local microcosm, was auch auf die Pangwa zutrifft.

³ H. STIRNIMANN, *Existenzgrundlagen und Handwerk der Pangwa*. Universitätsverlag, Fribourg 1976.

1 Oekologische Daten und soziale Organisation

In der ethnographischen Literatur erscheinen die Pangwa zum erstenmal in einem Reisebericht den englischen Geologen J. THOMSON⁴ (1881), der ihnen allerdings irrthümlicherweise Wohnsitze in den nördlichen Ausläufern des Kingagebirges zuwies. Genauer wurden sie lokalisiert von den deutschen Geologen W. BORNHARDT und A. DANTZ,⁵ welche von 1895—1900 im südwestlichen Teil des Schutzgebietes Deutsch-Ostafrika nach Bodenschätzen forschten. Auf deren Berichte abstellend, stießen die Berliner Missionare M. KLAMROTH und W. NEUBERG zu Beginn des Jahrhunderts von Ukinga aus südlich in das Livingstonegebirge vor und gründeten 1902 die erste Missionsstation Milow in Vupangwa.⁶ Nach der Reorganisation der Verwaltungsbezirke durch die britische Mandatsregierung wurde das Pangwaland mit den benachbarten Landschaften Ubena und Ukinga 1925 zum Bezirk Njombe vereinigt. Etwa 7150 km² Bodenfläche umfassend, zählt die Verwaltungseinheit Upangwa zusammen mit den Subgruppen Manda und Kisi, die jedoch nicht Pangwa genannt werden wollen, heute etwa 54 000 bantusprechende Einwohner.⁷

Die Pangwa sind Hackbauern auf Subsistenzbasis und ernähren sich hauptsächlich vom Anbau von Mais, Hirse, Eleusine, Bohnen, Erbsen, Kürbis, Süßkartoffeln, Maniok. Nebst wildwachsenden Kräutern als Gemüse, sammelt man auch verschiedene Raupen- und Insektenarten als Zuspense. Die Feldarbeit wird mit der langgestielten, gedornen Breitblatthacke verrichtet und liegt vornehmlich auf den Schultern der Frauen. Der geringe Bestand an Großvieh und die zahlreichen Ziegenherden dienen hauptsächlich der Beschaffung von Frauen.

Siedlungsformen und soziale Organisation werden mit der „tropfenweisen“ Einwanderung kleiner und kleinster Flüchtlingsgruppen aus den benachbarten Landschaften begründet, welche im Laufe vieler Generationen im Gebirge Zuflucht fanden. Diese Bergbauerngruppen im Livingstonegebirge haben nämlich keinerlei Zusammengehörigkeitsgefühl und können demnach auch nicht als Stamm bezeichnet werden. Jede Patrilinie fühlt sich ökonomisch, politisch und religiös vollständig unabhängig auf ihrem *lutanana*, einem durch die Erosionstätigkeit von Rinnsalen deutlich markierten Berghang. Obwohl das Wort *lutanana* auch synonym für die darauf siedelnde Verwandtschaftsgruppe verwendet wird, bezeichnet es doch in erster Linie den angestammten, unveräußerlichen Lebensraum der Gruppe. Er ist ein eigener Rechtsbereich und hat in den Gräbern der Vorfahren sein magisch-religiöses Zentrum. Als bevorzugten

⁴ J. THOMSON, *To the African lakes and back*. London 1881, I: 247.

⁵ W. BORNHARDT, *Zur Oberflächengestaltung und Geologie Deutsch-Ostafrikas*. Berlin 1900. — A. DANTZ, *Die Reisen des Bergassessors Dr. Dantz durch Upangwa*, in: *Mitteilungen aus deutschen Schutzgebieten*, 1903, 108.

⁶ M. KLAMROTH, *Gründungsgeschichte der Station Milow*, in: *Berliner Missionsberichte*, 1903, 39ff.

⁷ Statistical Evaluation of the 1967 Census of Tanzania, Dar-es-Salaam.

Siedlungsraum wählen die Pangwa die niederschlagsreichen Ostabhänge der Gebirgsketten und leben in zestreuten Einzelgehöften. Dorfähnliche Siedlungen sind erst während der letzten Jahrzehnte um die Missionsstationen herum entstanden.

Der nach Erstgeburtsrecht in gerader Linie vom Gründervater abstammende Hausvater ist der rangwichtigste Mann der Gruppe und wird „großer Vater“ genannt. Er übt eine gewisse Autorität über den ganzen *lutanana* und dessen Bewohner aus, ohne jedoch über Herrscherrechte zu verfügen. Er leitet und überwacht den jährlichen Anbau, dessen wichtigste Arbeiten gemeinschaftlich verrichtet werden und sorgt als rituelles Haupt der Gemeinschaft für die Durchführung der herkömmlichen Riten. Als Repräsentant der verstorbenen Väter wacht er über die Beobachtung der überlieferten Bräuche und Rechtsnormen. Seine wichtigste Aufgabe an der Gemeinschaft ist ein ausgesprochener Versöhnungsdienst, der sich nach zwei Dimensionen manifestiert durch *xutepulisa* d. h. Anhören und Versöhnen entzweiter Verwandter, und durch *xute-xela*, durch Versöhnung der verstorbenen Väter mit ihren Nachkommen, d. h. durch Abbitte und Opfer, wenn sie nach einer Beleidigung aus Zorn ihren schützenden Arm von ihren Nachkommen zurückgezogen haben.

2. Kosmologie der Pangwa

Schon im Gründungsbericht der Missionsstation Milow (1903) hat der um Brauchtum und religiöse Anschauungen der Pangwa sehr interessierte Missionar M. KLAMROTH festgestellt: „Was die religiösen Vorstellungen angeht, habe ich bisher noch nicht irgendeinen singularischen Gottesbegriff bei ihnen entdecken können. Ich würde dies natürlich auf mangelhafte Verständigung zurückführen. Allein die (schwarzen) Katecheten bestätigen meine Beobachtung.“⁸ In ähnlicher Weise haben auch die späteren Missionare geurteilt und der Verf. hat ebenfalls keinerlei Anhaltspunkte dafür gefunden, daß die Pangwa je eine Idee von einem universellen fürsorgenden Schöpfergott gehabt haben. Man hat die Ansicht, die Welt sei, ohne Anfang, immer so gewesen, wie sie heute ist; Jahr folge auf Jahr wie Tag auf Nacht, die Generationen kommen und gehen und der Rhythmus des Ackerbaujahres mit Anpflanzen und Ernten gehe endlos weiter.

Der Gründervater eines *lutanana* ist plötzlich erschienen, nahm das Land als erster Bebauer in Besitz und brachte dank seiner kreativen Kräfte nicht nur die Pflanzen- und Tierwelt, sondern auch zahlreiche Nachkommenschaft hervor. Den Erstgeborenen jeder Generation läßt er an seinen schöpferischen Kräften teilnehmen, und darauf beruht die Stellung des ‚großen Vaters‘ des *lutanana*. Die verstorbenen Väter, *mahoxa* genannt, leben in den Gräbern unterirdisch in ähnlichen Siedlungen fort wie ihre Nachkommen oben und bilden zusammen mit ihnen ein Blut,

⁸ M. KLAMROTH, a.a.O., 46.

eine geschlossene patrilineale Verwandtschaftsgruppe (*luxolo*). Der Siedlungsraum der sichtbaren Gruppe oben (*xushyanya*) ist identisch mit dem Land der Väter unten (*panyi*). Die Kosmologie der Pangwa kennt demnach nur zwei Dimensionen: unten, Land der Väter, und oben, Wohngebiet der Nachkommen. Deshalb umschlingt ein geheimnisvolles Band des Blutes den Siedlungsraum mit der hier wohnenden Gruppe, so daß beide miteinander identifiziert werden können. Der *lutanana* ist die Welt dieser Verwandtschaftsgruppe, ein Mikrokosmos, und auf diesen Berghang konzentrieren sich die Gefühle der gemeinsamen Abstammung und Zusammengehörigkeit. Das Land bleibt zwar Eigentum der Väter; sie stellen es jedoch mit allen seinen Ressourcen ihren Nachkommen als Lebensraum zur Verfügung. Ähnlich wie Eltern für ihre Kinder sorgen müssen, haben auch die *mahoxa* die Pflicht, ihren Nachkommen Regen und jährliche Ernte zur Sicherung der Existenz zu schenken. Als Anerkennung ihrer Eigentumsrechte beanspruchen sie grundsätzlich nur die ersten Früchte des Jahres zu essen. Vom Gründervater stammen auch die geltenden Bräuche, die Opferriten, die ganze Gesellschaftsordnung und die Rechtsnormen. Verfehlungen gegen die Überlieferungen, vor allem Streit und Unfrieden unter den Nachkommen, erzürnen die verstorbenen Väter und fordern in schweren Fällen deren Strafe durch Heimsuchungen heraus. Je nach Schwere des Verstoßes und des Ranges des Schuldigen schicken sie Hagelwetter, Dürre, Heuschreckenschwärme, Krankheiten der Kinder und der Ziegenherden, die den ganzen *lutanana* treffen oder nur den individuellen Schuldigen. Derartige Vorkommnisse werden vom Wahrsager, dem legitimen Sprachrohr der *mahoxa*, als Warnung oder eigentliche Strafe interpretiert und zugleich die als Sühne verstandene Opfergabe genannt, die mit der Abbitte verbunden den *mahoxa* zur Wiederherstellung der Harmonie und Aussöhnung zwischen oben und unten dargebracht werden soll. Dem Menschen grundsätzlich feindlich gesinnte Geisterwesen kennen die Pangwa nicht. Die *mahoxa* bleiben ihren Nachkommen wohlgesinnt, auch wenn sie sie durch eine Heimsuchung zur Beobachtung des Brauchtums anhalten müssen. Die in dieser Weltanschauung verankerten ethischen Normen zementieren den Zusammenhalt der Gemeinschaft durch ständige Integration ihrer Glieder. Macht der Gewohnheit und öffentliche Meinung lassen dem Individuum wenig freien Spielraum in der Lebensgestaltung. Der Volksmund warnt jedoch individualistisch gesinnte Einzelgänger in zahlreichen Sprichwörtern, denn man befürchtet, daß Eigenbrödelei zu schlimmen Taten gegen die Gemeinschaft führt. Der gute Mensch ist fröhlich und freundlich, arbeitsam und hilfsbereit und erweist allen älteren Personen den schuldigen Respekt.

3. Der Totenkult

Die Bedeutung des magisch-mystischen Bandes, das den *lutanana* mit den Nachkommen der Väter verbindet, wird voll verständlich, wenn man

bedenkt, daß der Tod für den Pangwa keine unübersteigbare Trennwand zwischen zwei Welten aufrichtet. Man fürchtet sich vor dem Tode nicht, denn Sterben bedeutet nicht Vernichtung, sondern Heimgang zu den Vätern. Schwer erkrankt oder altersschwach geworden, wollen diese Menschen schnell sterben. Langes Schmerzenslager mit Dahinsiechen wird als Strafe für vernachlässigte Kindespflichten an Eltern oder Großeltern aufgefaßt. Diese können nämlich einem undankbaren „Kinde“ den Eingang ins unterirdische Reich für längere Zeit verwehren.

Das Grab wird nur wenige Schritte von der Wohnhütte entfernt ausgehoben. Alle Toten, auch Selbstmörder und vom Blitz Erschlagene, werden in die gewohnte Schlafmatte eingewickelt, denn sie sollen sich auch im Grabe zuhause fühlen. Früher hat man die Leichen in Hockstellung in der Nische einer runden Grube beigesetzt und mit einem frischen Ziegenfell, dem man Löcher für die Augen und Ohren ausgestochen hatte, bedeckt. Heute werden die Leichen liegend begraben, das Gesicht zur überlieferten Heimat gewendet. Die Verstorbenen leben in den Gräbern weiter, sind aber nicht an das Grab gebunden. Nach Sonnenuntergang verlassen sie das unterirdische Reich, um zur Nachtzeit Spaziergänge über ihr Land zu machen, sich nach dem Stand der Saaten und Feldarbeiten zu erkundigen und heimliche Besuche beim Palaverhaus, wo sich abends die ganze Gruppe der Lebenden zur Unterhaltung versammelt, zu machen, um sich zu vergewissern, ob die Nachkommen im Frieden miteinander leben. Die *mahoxa* können auch den Nachkommen, vor allem dem „großen Vater“, in Träumen erscheinen, tadeln, warnen und drohen, wenn sie feststellten, daß man ihren Willen nicht erfüllt, Bräuche verletzt oder im Unfrieden miteinander lebt.

Die Verstorbenen wollen in der Erinnerung der Verwandten weiterleben und mit Speise und Trank versorgt werden. Das ist eine heilige Kindespflicht und dauert solange, als man sich an ihre Namen erinnert, also 3—4 Generationen. Wenn die *mahoxa* befürchten, schon bald vergessen zu werden, kneifen sie neugeborene Kinder, so daß sie ständig schreien und der herbeigerufene Wahrsager veranlaßt dem Säugling den Namen des beunruhigten Verstorbenen zu geben.

Aus dem Brauchtum des Totenkultes lassen sich zwei Axiome ableiten: Sichtbare und unsichtbare Sippenglieder bilden zusammen eine Gemeinschaft, ein Blut, denn die Verstorbenen sind nicht tot, sondern leben unterirdisch weiter. Sodann zerstört der Übergang zur unsichtbaren Gemeinschaft den zu Lebzeiten innegehabten Rang, die Stellung im Sippengefüge nicht, sondern erhöht ihn, so daß die verstorbenen Väter mit großer Machtfülle ausgestattet werden. Dieses Privileg kommt allerdings nur jenen Verstorbenen zu, welche schon zu Lebzeiten als Väter Autorität über Kinder und Kindeskinde ausgeübt haben. Sie bleiben weiterhin die wahren Eigentümer des Landes, geben dem Boden Fruchtbarkeit durch Regen, den Nachkommen die notwendige Ernte. Sie können Hagelschlag und Wolkenbrüche, Heuschreckenschwärme und andere Schädlinge aus

dem Busch abhalten. Sie schenken Gesundheit, verwehren Epidemien und Seuchen den Zutritt zum *lutanana*, geben der heranwachsenden Generation die Fähigkeit, Leben weiterzugeben, setzen im Mutterschoß die Teile des werdenden Kindes kunstgerecht zusammen, helfen bei der Geburt und schützen den Säugling vor gefährlicher Magie. Sie hören und sehen alles, was bei den Wohnstätten der Nachkommen vorgeht und nehmen Anteil an den geringsten Vorkommnissen des täglichen Lebens.

Die Fürsorge der *mahoxa* ist nicht ganz selbstlos, hält sich aber durchaus im Rahmen des Brauchtums. Wie der sichtbare Hausvater als Zeichen des Respektes von seinen Söhnen über alles informiert werden muß, so auch die unsichtbaren Väter. Wie alte gebrechliche Eltern von ihren Kindern mit Speise und Trank versorgt werden müssen, so auch die *mahoxa*. Deshalb zeigt der „große Vater“ des *lutanana* seinen Vätern den Beginn der Pflanzzeit an und bittet sie um Regen und Gedeihen der Saaten. Durch alte Frauen läßt er ihnen die ersten Früchte des neuen Jahres opfern und zeigt ihnen selber mit dem ersten Eleusinebier des Jahres den Beginn der Haupternte an. Er informiert sie, wenn er einen Sohn, eine Tochter verheiraten will und bittet um Schutz für das werdende Kind und eine glückliche Geburt. Bei all diesen Gelegenheiten bringt er Opfergaben zum Grabe seines Vaters, denn man ist überzeugt, daß man sich rangwichtigen Männern nicht nahen darf, ohne ein kleines Geschenk mitzubringen. Falls die Väter nicht über diese häuslichen Vorgänge informiert würden, fühlen sie sich vor den Kopf gestoßen, beleidigt, und ziehen ihren schützenden Arm von den Ihrigen zurück. Die Folge davon wäre, daß Krankheiten und Epidemien freie Hand bekämen, wilde Tiere die Äcker heimsuchen und die Gemeinschaft selbst durch Unfrieden im Weiterbestand bedroht würde. Das Verhältnis zwischen Vorfahren und Nachkommen kann deshalb als totale Interdependenz bezeichnet werden. Die Lebenden sind in ihrer Weiterexistenz von den *mahoxa* abhängig, die *mahoxa* andererseits von den Lebenden. Es liegt jedoch in der korporativen Struktur dieser Gemeinschaften, daß die *mahoxa* nur ihr eigenes Blut, d. h. ihre Nachkommen kennen und deshalb auch nur über sie Macht ausüben können. Einem fremden Mann könnten sie nicht helfen. Die Idee einer universellen Macht der *mahoxa*, die sich über den Bereich des *lutanana* hinaus erstrecken würde, ist der Religion der Pangwa völlig fremd. Sowohl in den Riten für den ganzen *lutanana* als auch in Bitt- und Stoßgebeten in privaten und häuslichen Nöten wenden sich die Pangwa nur an die verstorbenen Väter der eigenen Linie. So bittet z. B. ein Wanderer vor dem Durchqueren eines Dickichts, wo ihm möglicherweise Gefahr von einem wilden Tier droht, seine Väter um Schutz. Ein Schwerkranker bittet seine Väter um Genesung; eine junge Frau erfleht von ihren Vätern eine männliche Erstgeburt und eine glückliche Entbindung. Das von *lutanana* zu *lutanana* variierende Brauchtum prägt sich auch in verschiedenen Opferriten aus. Trotzdem lassen sich gewisse allgemeine Richtlinien festhalten.

Als Opfergaben verwendet man Erzeugnisse des Landes: Mehl und Bier aus Eleusine Korn und geröstete Leber von Hühnern und Ziegen. Offiziant im Opferritus ist immer der ‚große Vater‘ der Verwandtschaftsgruppe. In privaten, häuslichen Nöten darf, wenn kein alter Mann vorhanden ist, auch eine alte Frau den *mahoxa* opfern. An den eigentlichen Opferriten dürfen nur alte Leute, die nicht mehr im Fortpflanzungsprozeß der *luxolo* stehen, und Kinder vor erreichter Pubertät teilnehmen. Opferplatz ist das Grab männlicher Vorfahren oder ein spezieller Opferbaum, der niemals gefällt und als Brennholz verwendet werden darf. Die Opfergeräte, Körbe und Kalebassen, werden von einer alten Frau gereinigt und in einem speziellen Topf in ihrer Hütte aufbewahrt. Die Pangwa sitzen am Boden beim Beten und Opfern, ähnlich wie es der Respekt erfordert, daß man vor einem alten Manne beim Gespräch sitzt.

Eine zentrale Rolle spielen die *mahoxa* naturgemäß beim wichtigsten Anliegen des Lebens, bei der Nahrungsversorgung. Seit urdenklichen Zeiten erarbeiten diese Hackbauern ihre notwendige Nahrung mit der einfachen Hacke an den steilen Berghängen. Erfolg oder Mißerfolg der Bemühungen hängt wesentlich von der jährlichen, auf mehrere Monate gut verteilten Niederschlagsmenge ab. Verzögerte Regenzeit verhindert das rechtzeitige Anpflanzen und damit auch das Ausreifen der Feldfrüchte. Wochenlange Regenperioden, Hagelschlag und Wolkenbrüche können ebenfalls Hungersnot verursachen. So ist es kein Wunder, daß man versucht übermenschliche Kräfte, die Macht und das Wohlwollen der *mahoxa*, aber auch magische Mittel, die Medizinen des Regenmachers und Hageldoktors, in das Bemühen um gute Ernte einzuspannen. Drei wichtige Opferfeiern sind im traditionellen Brauchtum des Ackerbaujahres verankert: das Bittopfer um Regen zu Beginn der Pflanzzeit, das Opfer der ersten Feldfrüchte und das Opfer des ersten Bieres zu Beginn der Haupternte. Um den Rahmen dieser Ausführungen nicht zu überspannen, möge die Darstellung des Regenopfers einer Patrilinie im nördlichen Upangwa herausgegriffen werden, wie sie vom christlich gewordenen Sohne des Offizianten geschildert wurde.

„Wenn man die Fruchtbarkeitsmedizin *inaxata* auf dem *lutanana* ausgesprengt hatte, die ersten Regen zum Anpflanzen gefallen waren, dann aber eine Dürre die hervorsprießenden Saaten zu vernichten drohte, kamen die alten Männer zu meinem Vater und klagten: ‚Es scheint, daß unsere Väter uns vergessen haben. Wir müssen sie vom Schlummer aufwecken. Was wir angepflanzt haben, ist in Gefahr zu verdorren. Wir müssen unseren Ahnen *Mndondole* um Regen bitten, sonst müssen wir Hunger leiden.‘ Man konsultierte unseren Wahrsager, um die Ursache dieser Heimsuchung zu erfahren. Er erklärte, *Mndondole* halte den Regen aus Verärgerung über unseren Unfrieden zurück und müsse mit einem Ziegenopfer versöhnt werden. Die alten Männer berieten zusammen und bestimmten den Hausvater, welcher den Ziegenbock zu stellen hatte. Bei derselben Gelegenheit forderte mein Vater alle Hausväter in ernsten

Worten auf, dafür zu sorgen, daß sich die entzweiten Bewohner eines jeden Hauses aufrichtig versöhnten. Unsere Väter würden die Bitten um Regen überhören, die Annahme des Opfers verweigern, solange sie uns von Streit und Zwietracht zerrissen wüßten. Sobald die Hauptfrau das Opferbier aus Eleusinemehl zubereitet hatte, ließ mein Vater über den lutanana auskündigen: „Xilavu twibita xusuxa ifula, morgen wollen wir um Regen beten gehen, niemand darf zur Feldarbeit ausgehen!“ Am folgenden Morgen gingen alle Hausväter, nüchtern und ungewaschen, ohne daß sie bei ihren Frauen geschlafen hatten, mit meinem Vater, einigen alten Frauen und Kindern, welche Opferbier und Kohlenglut mitbrachten, zum Grabe unseres Gründervaters beim großen mdetele-Busch. Nur die alten Männer durften in die Nähe des Busches kommen. Vom Grabe selber war nichts zu sehen als ein kleines Loch. Darin lebte eine große Schlange mit roten Kämmen an Ober- und Unterkiefer. Die Schlange kannte meinen Vater. Er hatte auch keine Angst vor ihr, denn sie galt als die sichtbare Erscheinung des Vaters Mndondole. Sobald der Offiziant sich nahte, hob die Schlange ihren Kopf aus dem Loch heraus und mein Vater rief den Männern zu: „lihexa litukanile! Unser Ahne liebt uns.“ Der Ziegenbock wurde durch Erhängen an einem nahen Baum getötet. Nach dem Öffnen der Bauchhöhle nahm der Offiziant die blutwarme Leber heraus, schnitt davon ganz feine Streifen ab und röstete sie an der Kohlenglut. Dann nahte er sich der Schlange mit der Opferkalebasse und goß ihr Bier in den Mund. Man hörte Gurgeln und sah aufsteigende Luftblasen. Darauf ließ der große Vater Leberstückchen in den geöffneten Mund der Schlange fallen und goß wieder Bier nach, bis sie genug hatte und den Mund schloß. Alle Männer setzten sich ins Gras außerhalb des Busches, mein Vater sprach die Bitte um Regen:

„Ve lihexa lyetu, Mndondole, nawe utusangile ifula
 O unser Ahne, Mndondole, hilf' uns doch mit Regen,
 mbona uluchuva lwivala
 denn die Sonne brennt heiß (am Himmel).
 apu twilichaka xixi?“

Was sollen wir dann essen?

Tusifwichaka ni njala twevoha?

Müssen wir nicht alle Hungers sterben?“

Die alten Männer in der Nähe unterstützten die Bitten:

„Ena, lihexa lyetu, utusangile ifula

Ja, unser Ahne, hilf' uns doch mit Regen!“

Nachdem Mndondole durch die Schlange gegessen und getrunken hatte, aßen die alten Männer den Rest der gerösteten Leber und tranken das Opferbier. Als sie das Mahl beendet hatten, wiederholten sie die Bitten um Regen. Bald kamen junge Männer und Frauen in die Nähe mit Kalebassen voll Bambuswein. Man suchte Brennholz, errichtete Feuerstellen, die Ziege wurde ausgeweidet, das Fleisch in kleine Stücke ge-

schnitten und an Speeren geröstet, dann gegessen. Gegen Abend brachte man Trommeln; man tanzte bis spät in die Nacht hinein. Oft ist es vorgekommen, daß schon während des Tanzes starker Regen fiel, so daß die Leute durchnäßt heimkehren mußten.“

Die Pangwa haben die Überzeugung, daß die Ahnen selber die Ackerbautätigkeit vor langer Zeit in ein Brauchtum eingebettet haben, das einerseits den Rahmen für die rituelle Begegnung der Nachkommen mit den Verstorbenen schafft, anderseits durch ständige Mahnung zu Aussöhnung und Frieden die Integration der Gruppe fördert und damit der Konsolidierung der sozialen Strukturen dient. Zur Strafe für die Vernachlässigung der im Brauchtum enthaltenen Weisungen schicken die Ahnen ungehorsamen Nachkommen Heimsuchungen. Aufrichtige Aussöhnung der Lebenden ist unabdingbare Voraussetzung für die Annahme des Versöhnungsopfers und das Gemeinschaftsmahl mit den Ahnen. Dabei werden die Schuldigen angehalten, Haß und Rachegefühle durch ein öffentliches Schuldbekenntnis vor dem „großen Vater“ als dem Repräsentanten der Verstorbenen ans Tageslicht zu bringen, einander Abbitte zu leisten und zu einer allgemeinen Katharsis der ganzen Gemeinschaft beizutragen. Wenn einzelne vielleicht auch nur äußerlich dieser Forderung nach echter Versöhnung nachkommen, so dienen diese Riten doch nicht der Selbsttäuschung, denn jedes Sipplenglied wird daran erinnert, daß die verstorbenen Väter auch das verborgene Böse sehen und daß durch Verhärten in der Unversöhnlichkeit Glück und Wohlfahrt der Gemeinschaft überhaupt in Frage gestellt werden. Der alljährliche Nachvollzug der Riten wird so zu einem religiösen Erlebnis, wodurch die ganze Patriline mit Lebenden und Verstorbenen sich nicht nur von neuem als Gemeinschaft erfährt, sondern auch das Bewußtsein gemeinsamer Werte lebendig erhalten und bei jedem Teilnehmer die Verantwortung für jene Rolle, welche ihm in dieser Gemeinschaft zukommt, geweckt wird.

SUMMARY

Apart from the Nyakyusa on the northern shore of Lake Nyasa very little is known about African agricultural societies without knowledge of a Supreme Being with creative attributes. Only recently a new extensive field research has been completed among the Pangwa of the Livingstone Mts. showing certain similar features though for lack of chieftainship the socio-political organization differs widely from the Nyakyusa. Thus the patrilineal descent group with common residence on the territory occupied originally by the immigrant founder fathers is the largest independent social unit. The lineage includes visible as well as invisible members as the dead fathers are believed to survive with enhanced power in their graves. Being dispensers of rain, fertility and good crops as well as health and welfare to their living descendants they are approached by the 'great father' and the household heads in the rituals of the agricultural year and in misfortune.

THE CONCEPT OF BAPTISM IN AFRICAN INDEPENDENT CHURCHES

by Kenneth Enang

The tormenting tropical sun was burning mercilessly and its scourging heat excruciating painfully as *African Apostolic Church* transformed Ufuku stream to a focus of a baptismal pilgrimage on a Sunday in April in 1974. For elder Efiang Essien, his baptism candidates, dressed in white, and their friends from Okon Ikot Essien, who standing at the beach continually boomed out African hymnes, it was a joyous occasion without parallel¹. When the solemn moment arrived for baptism to be administered, the adult candidates, now stripped naked to the waist, stepped into the stream. The tall slender elder having prayed over the water to sanctify it, immersed each candidate three times using the trinitarian formula as in the baptism practice of the mission churches. As baptism progressed an usually large crowd of curious onlookers, who had flogged out from the surrounding villages to fetch water that afternoon, peered with great interest at what was obtaining. After the ceremony the newly baptized resorted to a rather strengh drenching running to return home. The running was a symbolic gesture of their flight from what they had now been freed from — sin and devil. It also meant their inward breaking up of ties with them and turning towards Christ. As one could depict from their faces their countenances mirrored the feelings of a supreme satisfaction that they have now been given a full share in the life of their community and that for the first time.

This summarized account of the baptismal rite of the *African Apostolic Church* is not only typical of this particular church but also of other cluthes of independent churches scattered around the Cross River State and Imo State of Nigeria² and as a matter of fact characteristic of their South African counterparts³. The happiness expressed at such baptism is not simply an emotional outpouring of feelings but an expression of an inward joy which lies behind the understanding of the sacrament of baptism in the independent churches of genuine African origin. We shall now turn to this understanding and diagnose it under different headings.

¹ Okon Ikot Essien lies 30 km and Ufuku stream 35 km North of Ikot Ekpene, Cross River State, Nigeria. For more on the number of the independents in this area cf. ENANG, *Community and Salvation in the Nigerian Independent churches*, in: *ZMR* 59 (1975) 255, 259.

² For Imo State see DAVID ROBERTS, *Some Independent Churches*, a paper presented to Interchurch Group Study at Uyo, June 1963, 2.

³ See V. W. TURNER, *The Waters of life*: a paper read at a conference on Modern African Religious Movements at North Western University, April 1965, 4.

I Baptism as rite of incorporation

One very important thing that strikes an observer at the ceremony is the presence of a vast number from *African Apostolic Church* just as at baptism of some European pentecostals⁴. This is quite unlike baptism in the old churches where the participation of the whole or part of the community is scarcely observed, and when necessary condemned to the incognito of the sacristy⁵. But here we observe the difference: the community takes share at the joy of the baptism and its active participation demonstrates in bold relief the community's full acceptance of the newly baptized. The newly baptized themselves are conscious too of their being accepted in the presence of their brothers and sisters in faith into their community. The individual is being initiated into a lively community of faith and given an identity and, as MACQUARRIE puts it, "delivered from the isolation of meaninglessness"⁶ and given a meaning in the community in which he, in spite of being there for sometime, had had no identity, no meaning. From this very moment the accepted has full rights as other baptised: to receive the Eucharist, to prophesy, to lead in prayers and to read the bible⁷.

The theology of the old mission churches perceives clearly baptism too as a sacrament of initiation into the church⁸. This incorporation entails entry into a christian church seen as the community of the Holy Spirit⁹, and as the body of Christ¹⁰. This involves the adherence in faith to the sacred community of the Lord, better expressed, to Christ himself into whom one is baptised¹¹, an enduring incorporation into him¹². From this very underlying understanding baptism excludes it being understood exclusively as a mere incorporation into a social formation called the church but rather into a community which is not simply a social organization but a community of the Lord himself, animated constantly by his very spirit. We can go a little further in this view. Since the baptised is not simply enrolled into the records of the church but into Christ himself, it follows therefore that as far as Christ is ever enduring, baptism leaves upon the baptised what traditional theology calls sacramental character: *signum spirituale et indelibile*¹³, impressed upon the soul. It is a sign of

⁴ Cf. W. J. HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum*, Zürich 1969, 439—440.

⁵ HOLLENWEGER, op. cit. 439, 445.

⁶ J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, London 1974, 408.

⁷ This explains why non-baptised in some independents do not prophesy, receive the Eucharist and conduct bible reading.

⁸ K. RAHNER, *Studies in Modern Theology*, London 1964, 269; *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, London 1973, 245.

⁹ MACQUARRIE, op. cit. 409.

¹⁰ *1 Cor. 12,13*. The *Jerusalem Bible* is used for all biblical quotations and references in this article.

¹¹ *Rom. 6,3*.

¹² RAHNER, op. cit. 272.

¹³ RAHNER, op. cit. 270.

belonging ever to Christ, his flock and militia even if the sheep quits and the soldier disperses¹⁴. From here follows that baptism cannot be repeated as far as this signum remains unblotted out even if the baptised exercises a brief duration in his presence in the church or his social duration and involvement extinguishes after baptism.

The African independent churches seem to be very distant from such understanding of baptism in relation to its duration and unrepeatibility. They understand baptism, as sacrament of initiation, as a mere inscription into the register of a social structure called the church. Admission to full or partial membership of a particular church is by baptism. That is why those who fluctuate from one independent group to the other are rebaptised on each occasion the change occurs¹⁵. Some independents are even so strict about the rites of their particular church that they maintain that the validity of baptism depends upon these rites and consequently rebaptize members from other churches who swing over to them, as BAËTA records about the Ghanaian independents¹⁶. Understood in this way, baptism is no longer incorporation into Christ, the centre and the enduring climax of all christian rites but as an "entry ceremony for a religious society"¹⁷. As a result, baptism is almost on the verge of being robbed of its christian and christocentric significance.

Why do the independent churches rebaptise? I think the first and clearest answer is to demonstrate what they are: to show their independence. This stretches not only into their organization, administration, worship and leadership¹⁸ but reaches far into their rites. Becoming a member of a particular church embodies undergoing the independent rite and ceremony of the church involved. Their independent rite is the only valid one that can confer the benefits inherent in and disseminated at baptism. The structure of their understanding is influenced too by the Ephesian episode in the *Acts*, in which *Luke* records a rebaptism of the christians in the name of the Lord after they had already received John's baptism of repentance¹⁹.

It still seems, however, that there is something else which constitutes a parallel to the pattern of rebaptism practised by the independents. In the traditional religion, joining a new society or deflecting from one to the other, say for example the secret Ekpo among the Annang or the Ekpe among the Ibibio and Efik of Nigeria, entails undergoing all the initiatory rites of that particular society, even if one had been a member of this society in another clan or village or primal society. One has not only to offer all that is demanded for the initiation ceremony, but has

¹⁴ RAHNER, op. cit. 271.

¹⁵ H. TURNER, *Pagan Features in West African Independent Churches*, in: *Practical Anthropology*, 12, July-August 1965, 148.

¹⁶ C. G. BAËTA, *Prophetism in Ghana*, Liverpool-London 1962, 50.

¹⁷ TURNER, op. cit. 148.

¹⁸ ENANG, op. cit. 255.

¹⁹ *Acts* 19, 1—6.

to embrace all the ceremonies of the rites de passage. These practices have forcefully raised their heads again in the actions of the independents, if not in the traditional form, surely in the concept expressed here in a new way.

II Baptism as Purification Rite

Apart from viewing baptism as an initiation rite, another powerful strain of thought in the independent churches with regard to this sacrament envisages it as a purification ceremony.

In the mission churches baptism, understood as rite of purification, involves two principal moments: conviction of sin and repentance²⁰. Christian baptism in this sense is like the baptism of John the Baptizer; "a baptism of repentance for the forgiveness of sins"²¹, "I baptise you in water for repentance"²². This coloured the early churches' understanding as evidenced in the acts of the apostles²³. Conviction of sin and repentance do not simply mean recognition of sin and sorrow for it but turning towards the life of grace and reconciliation. Where grace and reconciliation reign there does baptism destroy the roots of sin and confer its purificatory value, since the baptised in the very act of baptism has now turned towards Christ himself, reconciled himself with him who alone has the power to destroy sin²⁴, in any form of its appearance, be it personal or transmitted. The reality of salvation experienced in baptism is palpable in this relation to Christ and in this movement towards him lies the end of baptism in its concept as rite for the forgiveness of sins²⁵.

The African independents do grasp well the purificatory significance of baptism but they stretch it to a further length. For them the reality of the destruction of sin at baptism is not grounded once and for all in Christ who conquers once and for all every sin. Rather the reality, even though embedded in Christ, flows from the very ritual act, in the actual application of water. This ritual employment of water destroys sin everytime the rite is celebrated. Everytime a person sins, his personal sins can be washed away through repentance and rebaptism. This affords once again an explanation why the independents rebaptize a practice that reduces baptism to a mere act of purification that can be repeated as needs be²⁶.

A further typical understanding of baptism as cleansing rite by the independents lies in the connection between sin and misfortune. Mishap, for example sickness, according to them is a result of either personal sin or it is attributed to a malicious supernatural force. To get rid of the misfortune, the cause of it must be eradicated. Since baptism washes

²⁰ MACQUARRIE, op. cit. 408.

²¹ *Mk. 1,5.*

²² *Mt. 3,11.*

²³ *Acts 2,38.*

²⁴ *A New Catechism*, op. cit. 245—6.

²⁵ *1 Cor. 6,11.*

²⁶ Cf. HOLLENWEGER, op. cit. 443.

away personal sin and destroys it, it follows that it annihilates sin that was the root cause of personal misfortune. Therefore "baptism is used as an effective ritual for the treatment of personal problems, such as sickness"²⁷. Because baptism in this sense is closely linked up with personal sin, *African Apostolic Church*, in spite of the founder being an offshoot from the Catholic church and versed to some degree in Catholic doctrine²⁸, as well as pockets of others in this area vehemently reject infant baptism since infants do not commit any sin²⁹ and consequently need no purification, no reorientation.

Another reason for the rejection of baptism is the exaggerated personalism found in the independent churches which break away from the protestant churches. Here the independents emphasize personal decision, acknowledgement of sin, repentance and the free decision to be baptized. Baptism is therefore to be received when one makes a personal decision, a personal response in faith to the grace of God. This existential dimension is important and seems to be behind the baptismal practices of the New Testament in which the recipient participates actively in the very action of baptism, for example, the response of faith to Peter's discourse at Pentecost made by his hearers who submitted afterwards to his baptism³⁰ or the Ethiopian who heard Philip's words of the Gospel³¹.

The reality of baptism goes, however, far beyond the conscious decision. In this sacrament, the child is incorporated into Christ and the community of faith. Being incorporated into Christ, his life as a christian starts and coincides with the beginning of the individual life. Faith sown now as seed will extend and grow and later be ratified by the child when he grows up. As incorporation into a community "the center of the child's life is shifted from his isolated individual being to the body of which he is now a member"³². The undue stress on the existential aspect at baptism forgets that human existence is not an isolated existence but an existence among and with others. Certain African independents haven't reflected seriously on this aspect of administering infant baptism as an incorporation into a community. This is surprising, especially in Africa where existence and its development in a society goes without o say. The rejection of infant baptism is certainly governed by the extreme biblism of the independents and the extreme personalism of some protestant traditions but the rejection seems too to be in conjunction with

²⁷ H. W. TURNER, op. cit. 148.

²⁸ Elder Efiang refracted from the catholic church in the forthies during sickness and, according to his personal verbal account, received a vision to found a church.

²⁹ Varied independents in Africa do however practise infant baptism. Cf. for example the *Musama Disco Christo Church* in Ghana; BAËTA, op. cit. 51. Many European, Australian and Latin American pentecostals follow the same example, HOLLENWEGER, op. cit. 441.

³⁰ *Acts* 2,41.

³¹ *Acts* 8, 26—40.

³² MACQUARRIE, op. cit. 411.

certain African traditional custom of initiation whereby grown ups alone are accepted into certain sacred societies, for example Obon and Ekong in Nigeria.

III Baptism instructions

In describing baptism in the *Ghanaian Church of the Twelve Apostles* BAËTA writes, "no instruction is required or given"³³. This confirms the observations of many a writer on the independents with regard to preparations before baptism³⁴. A fierce number of the independent groups do not bother about prebaptismal instructions, do not allow a waiting period of the catechumenate as in the mission churches as they know the more they keep their adherents to wait for baptism, the more the new clients evaporate from them to join others which would administer a quick baptism. Quick baptism serves as an attractive bait to draw new streams of people into their communities especially if such people had undergone a long probationary period in the mission churches with no immediate prospect of being baptised or they have been refused baptism for one reason or the other. This is very true when polygamists are refused baptism in the mission churches but receive it immediately they find their entry into the independent groups.

A marked departure from this attitude of non preparation is demonstrated by the *African Apostolic Church* scattered around Nigeria, especially in the Cross River State. This special group invests tremendous energy in preparing their adults for baptism as in the mission churches. The writer attended some baptism classes in elder Efiang's African Apostolic at Okon Ikot Essien in 1974 to have an idea of what was taught. The instructions were heavily biblical ranging from the patriarchs of the Old Testament down through the prophets till Paul. The older attendants at the instructions classes showed a marked difficulty in getting off head the names of all the prophets as was demanded by the instructor.

This practice seems to hinge largely on Efiang's long experience in the Catholic church, his former church before the nocturnal vision urged him to establish his own church. Another ground for the scrutiny and severe preparation is to be found in the exaggerated existential participation of the baptism recipient, already mentioned above, which makes African Apostolic take such strides before adult baptism. Only the personal involvement, according to their theory on baptism guarantees the full efficacy of the sacrament. The step by step preparation corresponds to the African traditional rites for example, in the women fattening ceremony in which the initiates are confined to homes for three or six months and during this period are initiated by degrees with strong and tampering scrutiny into the mysteries of womanhood.

³³ BAËTA, op. cit. 18.

³⁴ H.-J. GRESCHAT, *Kitawala*, Marburg 1967, 23.

IV African names at baptism

A very striking and impressive practice by the majority of the independents is the use of African names at baptism. Some independents do however toe the line with the mission churches in this respect and such independents verge almost on the extreme of giving 'heavenly names' to the baptised with which they are known within the church while still keeping up their former names for all other activities outside the church³⁵.

In the mission churches when names are changed at baptism we are often directed by the conviction that at the entrance of the new way of life with God and Christ, old names should give place to new ones to mark the start of this new life of grace. This conviction is supported by the scriptural stories about Abraham and his wife Sarah³⁶. In the case of Abraham, in spite of all the orthographic variations of the patriarchal name P has successfully given a theological explanation of the double tradition of the name showing the greatness of the man who is now called to be the father of a great people, "your name shall be Abraham for I make you father of a multitude of nations"³⁷. The New Testament records such a change of name at the first encounter of Simon with Jesus when the former became a disciple. The vacillating and impulsive Simon is bestowed with a new name signifying prophetically the moral and spiritual vigour he was then to demonstrate as he starts a new life with the Lord³⁸. Although there is no clear evidence of change of name when baptism was administered in the very early decades of christianity, change of name was later inspired by veneration of the apostles³⁹ and also by the inward urge to follow the examples of illustrious men and women who had been credited by God⁴⁰. With the acceptance of christianity as the religion of the Roman Empire names came to be associated with either the doctrines of faith; *Anastasius*, *Anastasia* (resurrection), *Salutia* (salvation) or with christian ideas; *Theodore* (God's gift), *Fides* (faith), *Elpis* (hope) or even with christian attitude; *Victoria* (victory), *Irene* (peace)⁴¹. The regular giving of names became more pronounced as histories of saints became rooted in christian literature and OT and NT names were popularized in the 14th century⁴². This and the insistence on the veneration of saints against protestant denial during the reformation drove Tridentium to urge parish priests to give names of saints to all

³⁵ BAËTA, op. cit. 50; HOLLENWEGER, op. cit. 440.

³⁶ *Gen.* 17, 5, 15.

³⁷ *Gen.* 17, 5.

³⁸ *Jn.* 1, 42.

³⁹ EUSEBIUS, *Hist. eccl.* 7.25.14.

⁴⁰ F. X. MURPHY, *Names, Christian*, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 10, Washington D. C. 1967, 201.

⁴¹ *ibid.* 202.

⁴² *ibid.*

the baptised⁴³, a practice that has remained effective in the catholic church till today and transferred to the missions⁴⁴.

The idea behind the change of names in the mission churches, particularly in the catholic church, in Africa is in itself not bad. To cut oneself off from past ways of life and be dedicated to the new in Christ is an admirable exercise. This is very clearly demonstrated by the newly founded religious congregations in Africa in which the superiors demand such alterations to symbolize putting off former 'wordly identifications' in order to be more dedicated to the new service of Christ. By giving the names of saints, the baptised is made to understand that he has been provided with a heavenly protector who will now pray for him and bring his prayers before God. The protected is too prodded to emulate the virtues of his patron saint.

The independents have departed seriously from this idea. They maintain that African names are good enough to be retained at baptism. In this view they are not alone. Taking the names of saints at baptism is good but keeping to African names is not bad either. African names are not simply distinguishing appellation as the person called Udonneh is marked off by his very name from the person named Akpan but they are also an identification of essence, nature and function. In a word, African names have each a meaning. Here we give just a few examples. In the Nigerian Cross River State Idorenyin means *Elpis* (hope) of christianity, Nsikan has the same meaning as God is mightier than man (*Victoria*), Ima Obong denotes God's love (*Agape*), Eno Obong God's gift (*Theodore*), Uduak Obong carries the same meaning as God's will (*Quodvult-deus*) and Emem bears the meaning of peace (*Irene*) while Mkpaha means immortality (*Athanasius*). As can be detected from their very meaning, all these names bear the marks of christian ideas and ideals and for this very fact have a great meaning for those who bear them. As MBITI remarks the names mark the various occasions in the life of a child or "describe the personality of the individual, or his character, or some key events in his life"⁴⁵. Thus a child as the only son or daughter of the parents could be named Idorenyin in this area of Africa, to express the fact that this child is the only hope of the parents.

Retaining of African names at baptism by the independents is again explained by the very meaning of the great sacrament itself. In the sacramental action Christ himself is the principal baptizer and into his name is baptism administered⁴⁶. The reality of salvation accruing to the baptised at baptism is seriously bound up with the name of Christ and not with any other name. God's grace operates where and when it wills, not

⁴³ ibd. 203.

⁴⁴ A feeble attempt has been made to alter this situation in Nigeria since after Vatican two but no serious breakthrough has yet been achieved.

⁴⁵ J. MBITI, *African Religions and Philosophy*, London-Edinburg 1969, 118.

⁴⁶ *Acts* 2,38; 10,48; *Rom.* 6,3; *Gal.* 3,27.

when one takes up a foreign name. Therefore the name of Christ and the very act of baptism itself are paramount here, not the name of any other person.

If the free grace of God worked wonders in the life a Mary Magdalene when she turned to Christ, if this very grace and no other could inspire an Andrew and a James to noble and magnificent spiritual deeds for Christ, there is no reason why the same grace, when it begins to operate in the baptised, should not urge an Ima Obong in Africa to courageous deeds for Christ when he is baptised with this name. After all Andrew and James, at least there is no scriptural evidence, did not alter their oriental names to take up, say European or African names when they started their new life in Christ. Yet God's grace wasn't ineffective in them. Added to that, no saint would discontinue his intercessional role if his name is not picked up at baptism but only called upon to interpose during prayers. Further still God does not judge a person by a notable collection of names he accumulates at baptism or at any other sacrament but by his deeds.

V Baptism and the Holy Spirit

In the relation between baptism and the Holy Spirit the independents clearly distinguish between baptism of water in the name of the Lord and baptism of the Holy Spirit. Baptism of water preceeds that of the Holy Spirit. For this view they have carved out strong biblical support from the early christian practice as recorded in the *Acts*, "for as yet he had not come down on any of them: they had only been baptised in the name of the Lord Jesus"⁴⁷ and "every one of you must be baptised in the name of Jesus Christ for the forgiveness of your sins and you will receive the gift of the Holy Spirit"⁴⁸. Baptism of the Holy Spirit is therefore a sort of supplement, an addendum to the first baptism in the name of the Lord, according to the view of the independents. Without the latter the former cannot be given.

If a baptised intends to receive the baptism of the Holy Spirit he must fast, pray and confess his sins⁴⁹. Added to that he must make his request known to the evangelist who, through the imposition of hands, prays for the person concerned to receive the Holy Spirit as recorded in the *Acts*⁵⁰. The *Acts* mentions too that baptism of the Holy Spirit can ensue from prayers in the christian community⁵¹ or even through the words of the Gospel. From these data from the early baptismal practice in the apo-

⁴⁷ *Acts* 8,16; cf. also the two baptisms in *Acts* 19, 2—6.

⁴⁸ *Acts* 2,38.

⁴⁹ J. C. MESSENGER JR., *Religious Acculturation among the Anang Ibibio*, in: W. R. BASCOM and MELVILLE J. HERSKOVITS (eds.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago 1959, 287.

⁵⁰ *Acts* 8,17; 19,6.

⁵¹ *Acts* 2,1ff.

stolic church one could, at first glance, issue the independents with an unflinching support. Yet if one compares another portion of the *Acts* — the story of Cornelius — with the ones which seem to make a distinction between the two versions of baptism, one discovers that baptism of water in the name of the Lord is not an absolute prerequisite for the baptism of the Holy Spirit. In Cornelius' house the Holy Spirit came first upon Peter's listeners before they were actually baptised with water in the name of the Lord⁵².

The whole separation of the gifts of the Holy Spirit from baptism in the Lord's name is in accordance with the independents' understanding of the Holy Spirit. For them he is a powerful force from God for the cure of ailments and seeing visions. He is palpable in visible signs like speaking with tongues, bodily movements and prophesying⁵³. At the first baptism no such external signs are perceived. But at the possession with the Holy Spirit, his presence is made observable in signs to those present as is recorded in the *Acts* at the first pentecost.

The independents have, however, failed to understand the fact that baptising in the triune name, as a vast majority of them practise, involves the Lord as well as the Holy Spirit and that the frequently quoted passages of the *Acts* 2,38 and 8,16 do not contradict *Acts* 8,17 and 19,2—6 but that the variations are only a matter of historical development. The old form of baptismal formula in *Acts* 2,38 finds continuity in *Acts* 19, 2—6 where indication is made of the change to the new form. To be baptised into Christ means to receive the Holy Spirit. Christian baptism is principally, therefore and different from John's baptism, a baptism with the Holy Spirit and the reception of the *pneuma* is synonymous with reception of baptism⁵⁴. Because one enters into an intimate union with Christ at baptism, and since every Spirit, if it is holy, is the Spirit of Christ, Christ himself is the one who baptises "with the Holy Spirit"⁵⁵, the very person who bestows upon the baptised the gifts of the Holy Spirit⁵⁶. This does not involve separate baptisms, not two distinct moments. It does not mean either that the recipient of the gifts of the Spirit has experienced such a change in him that he can exhibit "some extraordinary charismatic manifestations"⁵⁷. It rather means that the baptised, taken into Christ, has now been made capable of the work of justification carried out imperceptibly in his spiritual existence by the Spirit of Christ.

⁵² *Acts* 10,44ff.

⁵³ HOLLENWEGER, op. cit. 372—389; M. J. McVEIGH, *God in Africa*, Cape Cod 1974, 64,69.

⁵⁴ *Mk.* 1,8; *Acts* 2,38.

⁵⁵ *Mt.* 3,11.

⁵⁶ B. NEUNHEUSER, *Baptism*, in: *Sacramentum Mundi*, New York, London 1969, Vol. 1, 137.

⁵⁷ MACQUARRIE, op. cit. 409.

VI Baptism and African religion

In the course of this article we have shown how African traditional religion has reappeared in various degrees in the concept of baptism in the independents, for example in the initiation rites, the giving of names and in baptism understood as sacrament of purification. As pointed out above purification means in the independents cleansing from the root of sickness, sin. This view is aided by the way water confronts man in his existence in the ordinary way. It can be a symbol of threat and destruction, it can suggest life and regeneration, it has the beneficent value of cooling and refreshing⁵⁸. Water too, as oil and fire, represents reality in its cleansing aspect⁵⁹. The bible shows that water plays an important part in special rites of purification⁶⁰. This varying and versatile understanding of water, especially in its purifying reality that has moulded the views of the independents in Africa, gathers its foundations in the African religion. In African religion water is a visible phenomenon used for washing away physical and internal impurities⁶¹. It is the sacred fluid which disseminates not only regenerative effect but also cleansing power. This traditional understanding of the use of water to clear off impurities of sin and defilement has emerged forcefully in the independents. That is why the *Church of the Twelve Apostles* in Ghana bathes men and women and scrubs them thoroughly during baptism⁶² to bring about the essential aspect of washing as was practised in the traditional religion when a priest would bath a sick person to get him rid of his ailments. To bring about the same understanding during healing ceremonies in *African Apostolic Church*, which we have been mentioning in this article, the evangelist intones:

"Mmong mmong eyet idioknkpo" (*Water water washes away sins*)

"Mmong mmong eyet idioknkpo" (*Water water washes away sins*)

"Mmong mmong eyet idioknkpo" (*Water water washes away sins*)

The Zionist water beliefs and practices by washing, drinking and immersion is to be traced back to this traditional root. The expressed aim of baptism is the curative rite of getting people rid of the bad luck of "imikhokha, the results of breaking a taboo or moral norm"⁶³.

The practice of total immersion by a good number of the independents⁶⁴ goes back too to the traditional religion in which a culprit would be immersed and washed by the officiating priest to clean him of his

⁵⁸ TH. FAWCETT, *The symbolic Language of Religion*, London 1970, 28.

⁵⁹ TH. FAWCETT, op. cit. 29; GEO WIEDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 234.

⁶⁰ Ex. 30,18,21; 40,7; Lev. 11,32; 14,8ff, 15,5; Lk. 7,44.

⁶¹ M.-L. MARTIN, *Kirche ohne Weisse*, Basel 1971, 224.

⁶² BAËTA, op. cit. 18.

⁶³ V. W. TURNER, op. cit. 9.

⁶⁴ V. W. TURNER, ibid., H. W. TURNER, op. cit. 147; D. ROBERTS, op. cit. 1,3.

felony. The same complete washing can be observed in the traditional treatment of the common tropical disease called malaria whereby the sick is totally washed outwardly with the hope of an inward positive result.

The curative dimension of water and the total immersion deeply grounded in the African religion and transferred by the independents to their understanding and practice at baptism is not without results. The sacrament of baptism is far pushed into the realm of magic⁶⁵. Such understanding, of course, has been highly influenced by the bilbe itself which is the only literature to which the independents cling tenaciously. A strong drift of biblical thought concerning the etiology and therapy of sickness sees this evil in the sphere of the religious⁶⁶ so that the goal of turning to Christ by the affected is to redeem the sick from his alienated state⁶⁷. Equally convinced is the NT that sickness and death come as a result of the activities of the demon⁶⁸. Healing means expulsion of the unclean spirit causing the sickness, the victory over such an evil spirit and the arrival of the kingdom of God⁶⁹. Jesus appears in his healing actions on the dumb and blind demoniac as a powerful exorcist who overthrows Beelzebul, the prince of the devils⁷⁰. It is not only Jesus himself who is the successful exorcist, his very name has exorcizing effects and deprives satan of its power⁷¹. That is why the early christian community uses his name to cast away satan and its accomplice⁷². Baptism in the name of Jesus is consequently an anti demonic rite as far as it remits previous sins⁷³ caused by the devil.

Armed with this understanding, anyone baptised therefore in the independent churches has the sure hope of being freed from the present attacks of the devil and his sickness cured by him in whose name the baptism is administered and, perhaps and most important, he is given a guarantee against further destructive assaults of what many Africans believe to be their archenemy, the devil. As a matter of fact, this view about baptism as defensive means against satanic intrigues is not only prominent among the independents but also common among many catholics. The writer encountered an interesting case confirming this statement in 1974 in Ikot Ekpene, Nigeria, as he postponed the baptism of a child because his parents weren't prepared to embrace their responsibility of bringing up the child in christian faith. On the parents' unabating pleading for the child's baptism he asked them why they displayed such insistence upon baptism and not upon christian life. The answer ran, "we want to secure him through baptism against every possible attack of the devil". By that the catholic parents meant that baptism would guarantee the child health

⁶⁵ M.-L. MARTIN, op. cit. 227.

⁶⁶ O. BÖCKER, *Christus Exorcista*, Mainz 1972, 70.

⁶⁷ Mk. 1,32.

⁶⁸ Mk. 2,5; 9,25.

⁶⁹ Mt. 12, 28—29.

⁷⁰ Mt. 12, 22—29.

⁷¹ Lk. 10,18; Acts 19, 13—17.

⁷² BÖCKER, op. cit. 168.

⁷³ Acts 22,16; Eph. 5,26.

and ward off any sickness that might be caused by any evil force. In this opinion they were not far from the independents. Our christianity in the West too has not been free from this magical connection between baptism, sin, sickness and the devil. One needs only to open some chapters of the old Roman ritual on baptism and one will be shocked at the great emphasis placed on this very point. Geo Widengren reports that this idea was afforded a prominent place in the sermon delivered at emperor Constantine's baptism. The emperor's leprosy was supposed to be cured by the waters of baptism, the devil causing it at the same time exorcised and new life given to the ruler⁷⁴. The exorcising action is believed to go back to Christ himself. This belief, apart from biblical support, is strongly engraved in African religion in which some benevolent divinities are maintained to be capable of protecting people against malicious intrigues and intents of evil men and spirits, for example the Afikpo of Nigeria attribute such protective ability to their egbo divinity⁷⁵.

This extremely magical view about baptism, even though inspired to a certain extent by the bible itself, cannot be regarded as truly representative of the whole biblical teaching concerning baptism. Let us consider, for example, the role of baptism as a rite of purification. The anti demonic water rite of apocalyptic Judaism expressed in John's baptism and in the baptism of the young early christian community has been placed on a new ground by later biblical reflexions on baptism. The central meaning of water of baptism is no more exclusively washing away of sins⁷⁶ but is christologically evaluated. There is no more the exorcistic, jewish water lustration that had infiltrated into the early church's understanding of baptism in its aspect of purification. Rather the whole reality of the water of baptism having the power to cleanse from sin is linked with the death of Christ which alone takes away sin⁷⁷. *I Pt. 3,21* polemizes strongly against any understanding of baptism as a magical lustration. Baptism is a pledge and a commitment to Christ to have a good conscience⁷⁸, the washing of the heart which makes the reality of baptism thrust daily to the forefront in the life of the baptised. This new move from magical understanding to a soteriological, grounded in Christ, runs through Paul's teaching when he departs from the indicatives in his teaching in the first part of Romans six about baptism to the emphatic imperatives of the same chapter.

The choice of river as a place for baptism is biblically warranted: John the Baptist executed his baptism in the Jordan. The groups of churches under consideration prefer this and refer to it as the antecedent of their baptism. They attach the anchor of their practice to the positive qualifi-

⁷⁴ G. WIDENGREN, op. cit. 234.

⁷⁵ Cf. S. OTTENBERG, *Statement and Reality: The Renewal of An Igbo Protective Shrine*, in: *International Archives of Ethnography* 51, 1968, 144.

⁷⁶ *Jn. 13,10; Acts 22,16.*

⁷⁷ *Rom. 6,3; I Cor. 15,4.*

⁷⁸ *Heb. 10,22.*

cation of water abundant in the New Testament. Water is a sacred element; God founded the world upon it⁷⁹. It is a place of sacred theophany: the call of the first disciples⁸⁰, and the demonstration of Jesus' doxa when he changed the nocturnal failure of Peter into a splendid success⁸¹. The New Testament attributes supernatural powers to water so that its power, as in the pool of Siloam⁸², possesses anti demonic healing effect. In certain passages invisible agents exercise authority over particular water⁸³. The healing effect of water comes from the angel which stimulates it. Such scriptural evidence does profoundly impigne upon the independents to choose the river as a place for baptism in contrast to the mission churches which baptise by affusion.

Yet this choise is more than mere borrowing from the scripture. African religion has a great influence here. In Africa water is considered as the residential area of major divinities; some destructive, some good and helpful⁸⁴. Ndem, a divinity in Calabar, Nigeria, is supposed to have its abode in the Calabar creek⁸⁵. The Yoruba associate the Olokun with the sea and among the Asanti the great Tano is involved in river cult⁸⁶. Since water is considered sacred because sacred deities dwell in it, it can purify and produce life⁸⁷. If by sacrifice the water gods are pacified in case of floods or strong tidal waves and in case of certain ailments, the afflicted is blessed with recovery, when the deities are propitiated, it follows therefore, that the independents which lay strong stress upon the cleansing dimension of water, would now shift their scence for baptism to a river where Christ would conquer evil spirits which provoke misfortunes and let water produce its purificatory values in the baptised. Again as the old deities would cause water to bring about life, so the new life won at baptism in Christ is now a direct product of Christ's very action brought about by the life giving element of water which he himself, Christ, uses as a vehicle for the new life reality.

VII Conclusion

Examining the understanding of the sacrament of baptism in African independent churches we can conclude that the sacrament has undergone a lot of reinterpretation to some extent. In certain aspects like purifi-

⁷⁹ 2 Pt. 3,5.

⁸⁰ Mt. 4, 18—22; Mk. 1,16,20.

⁸¹ Lk. 5,5.

⁸² Jn. 9,7.

⁸³ Cf. Pond of Bethsaida, Jn. 5,4.

⁸⁴ R. F. G. ADAMS, *Oberi Okaime: A New African Language and Script*, in: *Africa*, 17 (1) 1947, 24. E. G. PARRINDER, *African Traditional Religion*, London 1974, 50.

⁸⁵ *Nigeria*, 52, 1957, 166.

⁸⁶ PARRINDER, *ibid*.

⁸⁷ PARRINDER, *op. cit.* 49.

cation, incorporation and the Holy Spirit baptism has been subject to much distortions.

Such misunderstanding has, nonetheless, not been without biblical model and influence. As can be discovered too in various aspects of this article, a good portion of African traditional religion in the practices and beliefs of the independents has featured prominently. The traditional beliefs are not simply on the fringes of many activities but have strongly bubbled and effervesced to the surface. The very fact that they emerge again and again in the practices, even though externally christianized, affords the beliefs with pillars upon which they can lean themselves for long in African minds.

Yet this old understanding in new form notwithstanding, one is profoundly impressed by the way the independents have tried to make baptism a sacrament understood and accepted by the people who receive it. This is clearly demonstrated in the active participation and in the retention of African names. Instead of jeering at the independent groups of churches and their rather shallow theological understanding of the sacrament, one should rather admire their efforts to relate christianity to the African ways of life. Perhaps they are the hope for any initiatives to bring the message of the gospel to the people concerned in their culture. They represent an attempt to meet the demands of the insatiable hunger of those who look for what has finally arisen new to them in Christ and which challenges them totally in their complete human existence to give an answer of some sort in their own historical and cultural situation to this special call — a response which gives their longing and life satisfaction and meaning.

DAS JESUSBILD IN DER LEHRE DER AHMADIYYA-BEWEGUNG

von Rainer Flasche

Am 10. Mai 1974 wurde die „*Ahmadiyya Movement in Islam*“ von einer nach Mekka einberufenen, unter dem Vorsitz des saudiarabischen Justizministers tagenden Konferenz aller islamischer Organisationen, Konfessionen und insbesondere aller Rechtsschulen aus der Gemeinschaft des Weltislam ausgeschlossen. Dieser Ausschluß wurde unter anderem damit begründet, daß die *Ahmadis* (*Qadanis*) den Namen Islam mißbrauchten und als ungläubige Sekte mit dem Weg des Islam nichts gemein hätten. Ihr Gründer, HAZRAT MIRZA GHULAM AHMAD, habe sich die Prophetenwürde angemaßt und werde von seinen Anhängern als der verheißene Messias und Mahdi verehrt, weshalb die Ahmadiyya wesentliche Koranstellen verfälscht hätte, und weswegen sie gleich den *Zeugen Jehovas* den antiislamischen Mächten zuzurechnen sei¹.

Für uns als Religionshistoriker ist unter anderem interessant, daß die islamischen Rechtsgelahrten und Theologen die Ahmadiyya in die Nähe der Zeugen Jehovas rücken, womit ein ganz typischer Berührungspunkt dieser beiden Gruppen in den Vordergrund gestellt wurde: Ihr ausgesprochener Eklektizismus im Umgang mit den heiligen Schriften, deren willkürliche Exegese und deren völlig anderer Gebrauch auf Grund eigener, neuer Offenbarungen². Beide Gruppen benutzen ihre heiligen Schriften als Wegweiser durch und Beweismittel für das Weltgeschehen und scheuen sich darüber hinaus nicht, auch konkrete Prognosen für die weitere Entwicklung der Weltgeschichte anhand einzelner „Fundstellen“ auszugeben.

Hier wollen wir uns mit einem speziell theologischen Problem der Ahmadiyya beschäftigen, das für sie ein weit fundamentaleres ist, als für den sunnitischen oder schiitischen Islam, mit der „Rolle“ Jesu nämlich, die dieser nicht nur nach koranischer Theologie und islamischer Überlieferung in der Geschichte der Religion einnimmt, sondern die ihm vor allem in den Offenbarungen des verheißenen Messias und Mahdi, AHMAD, zukommt. Das Jesusbild der ahmadischen Theologie wird nicht nur anhand des Koran, der Hadith und der Offenbarungen AHMADS,

¹ Mit diesem Ausschluß ist weiterhin verbunden, daß die *Ahmadis* in den islamischen Staaten nicht nur die Möglichkeit der Mission verlieren, sondern auch aus öffentlichen Ämtern entfernt werden, ihre Druckerzeugnisse eingezogen werden, keine neue Druckerlaubnis mehr gegeben wird, und Ehen zwischen ihnen und Muslimen verboten sind.

² Interessanterweise gibt es sogar literarische Berührungspunkte zwischen beiden Gruppen. So wurden in der Bibliographie zu dem Buch von J. D. SHAMS, *Where Did Jesus Die?*, Rabwah 1965, unter insgesamt 42 nicht weiger als 7 Titel angegeben, die zur *Watch-Tower* Literatur zu rechnen sind.

gezeichnet, sondern man versucht es auch noch mit Stellen aus dem Alten und Neuen Testament zu stützen. Darüber hinaus wird die „Leben-Jesu-Forschung“ hinzugezogen, wenn auch meist mißdeutet bzw. fehlerinterpretiert³. Man ist von der Wissenschaftlichkeit der eigenen „exegetischen“ Methode so überzeugt, daß man ihre Ergebnisse als unumstößlich hinstellt, und sie in positivistischer Manier in der Missionstätigkeit zum Tragen zu bringen sucht.

Hier soll am Beispiel der Gestalt Jesu nach einem kurzen Blick auf sein Bild in der traditionellen islamischen Koraninterpretation die spezielle Exegese einiger dieser Stellen durch die Ahmadiyya dargestellt werden. Sodann wird uns ihr „exegetischer“ Umgang mit dem Neuen Testament zu beschäftigen haben und die Frage, wie und warum man beide Exegesen miteinander verbindet, in welchem Kausalzusammenhang dies mit den Offenbarungen des GHULAM AHMAD steht, und zu welchen positivistischen Auswüchsen dieser ganze Komplex führt. Eine Wertung der Wissenschaftlichkeit und Brauchbarkeit der Ergebnisse der hier darzustellenden exegetischen und hermeneutischen Methode wird sich dann erübrigen.

Der Koran und damit der traditionelle Islam kennt bekanntermaßen keine Christologie, vielmehr bekämpft er sie und polemisiert gegen sie. Der einzigartigen Gottheit Gottes wird die Menschlichkeit Jesu bewußt gegenübergestellt. Besonders die Gottessohnschaft Jesu wird als Gottesslästerung und Mißverständnis der Christen hingestellt: „Und sie sagen, ‚Allah hat sich einen Sohn zugesellt‘. Heilig ist Er! Nein, alles in den Himmeln und auf Erden ist sein. Ihm gehorchen alle.“ (3,117) — „Sprich: ‚Aller Preis gebührt Allah, der sich keinen Sohn beigelegt hat, und niemanden in der Herrschaft neben sich hat, noch sonst einen Gehilfen aus Schwachheit‘.“ (17,112)⁴ Allah hat Jesus auch nicht gezeugt (37,153), sondern ihn geschaffen wie Adam: „Wahrlich Jesus ist vor Allah wie Adam. Er erschuf ihn aus Erde, dann sprach er zu ihm: ‚Sei!‘, und er war (3,60). Jesus ist nach dem Koran also durch und durch Mensch, „nur“ ein Gesandter Gottes⁵, der ihn „mit dem Geist der Heiligkeit stärkte“ (2,253). Jesus ist wie Muhammad ein Gesandter Gottes und der Nachfolger

³ So beruft man sich z. B. auf G. BORNKAMM, J. HORN, A. SCHWEITZER, E. STAUFER, D. F. STRAUSS, ohne irgendwelche Unterschiede zu konstatieren, sondern versucht mit aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten die eigenen Thesen zu stützen. Zwei typische Beispiele sind hierfür: MUHAMMAD S. ABDULLAH, *Jesus Leben — Auftrag und Tod*, Hamburg 1960; und das schon erwähnte Buch von J. D. SHAMS.

⁴ So auch 4,172/3; 6,101; 9,30—33; 10,69; 18,5; 19,89—96; 21,26; 23,91; 25,2; 37,153; 39,4; 72,3.

⁵ 2,87 (Jesus ist Gesandter Gottes und Nachfolger Moses'); 2,135/6 (es ist kein Unterschied zwischen Jesus und den Propheten); 3,84 (Jesus empfing Offenbarungen); so auch 4,163; 19,89—96 (Jesus ist Diener Allahs); 57,27 (Jesus ist ein Gesandter und Empfänger des Evangeliums von Allah).

Moses': „Wahrlich wir gaben Moses das Buch und ließen in seinen Fußstapfen Gesandte folgen, und Jesus, dem Sohn der Maria, gaben wir offenbare Zeichen und stärkten ihn mit dem Geist der Heiligkeit ...“ (2,88) — „Sprecht: ‚Wir glauben an Allah und was (von ihm) zu uns herabgesandt, und was herabgesandt wurde Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und (seinen) Kindern, und was gegeben wurde Moses und Jesus, und was gegeben wurde den Propheten von ihrem Herrn. Wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen, und wir ergeben uns Ihm‘.“ (2,137)⁶ Jesus ist nach dem Koran und islamischer Lehre also weder Gottes Sohn noch der Christus, der die Sünde der Welt auf sich genommen hat, sondern ausschließlich ein Gesandter Allahs, wie Moses und Muhammad selbst, gesandt zu den Christen, die gleich den Juden als Volk im Sinne einer Nation gedacht sind. Jesus hat sogar auf Muhammad als den nach ihm kommenden Propheten (Gesandten) hingewiesen: „Und da(mals) sprach Jesus, der Sohn der Maria: ‚Oh ihr Kinder Israels, ich bin Allahs Gesandter für euch, Erfüller dessen, was von der Thora vor mir ist und Bringer der frohen Botschaft von einem Gesandten, der nach mir kommen wird, sein Name wird Ahmad (der Gepriesene) sein‘.“ (61,7)⁷

Jesus, der im Koran also ganz als Mensch gesehen und nicht der kerygmatische Christus ist, kann deshalb auch nicht gen Himmel gefahren sein, sondern wurde nach seinem natürlichen Tod von Allah zu sich genommen, der ihm einen Ehrenplatz bei sich eingeräumt hat (4,157—9)⁸. Am Ende dieser Zeiten und am Tage der Auferstehung wird Jesus ein Zeuge sein für den wahren Glauben der Menschen (4,160), er wird den Islam als einzige Religion einführen, mit ihm erscheinen der Mahdi und das Tier der Erde (5,107ff). Diese messianische Funktion ist freilich nicht im christologischen Sinne zu verstehen, sondern als eine Bestätigung der Botschaft Muhammads vor allen Engeln und Völkern (43,64ff).

An diesen letzten Teil der Jesulogie des Koran knüpft die spezielle Exegese der Ahmadiyya an; denn ihr Begründer HAZRAT MIRZA GHULAM AHMAD verstand sich selbst nicht nur als der erschienene Mahdi, sondern auch als der verheißene Messias. „Ich sage es wieder und wieder, und nichts kann mich davon abhalten, es zu sagen, daß ich derjenige bin, der gesandt wurde, die Menschheit zu erneuern, damit die Religion und die Liebe Gottes abermals in den Herzen der Menschen errichtet wird. Ich bin gesandt worden wie derjenige, der nach Moses kam, und dessen Geist nach vielen Leiden während der Regierung des Herodes in die Himmel aufgenommen worden ist.“⁹ Aufgrund dieses Offenbarungsanspruches wird von der Ahmadiyya-Theologie sowohl die Vorstellung, Mahdi und Messias seien zwei verschiedene Gestalten, als auch die, die Ankunft des Messias werde sich als physisches Herabkommen Jesu ereignen, als Miß-

⁶ Ähnlich auch 3,48; 3,79; 3,84; 4,163; 5,46/7; 5,75; 57,27.

⁷ s. a. 7,158.

⁸ s. a. 3,56.

⁹ M. AHMAD, *Die Gnade Allahs*, Frankfurt 1972, 52.

verständnisse hingestellt.¹⁰ Anhand einzelner Koranverse soll nicht nur dieser Anspruch untermauert werden, sondern man sucht die Jesulogie des Koran auf die Offenbarungsansprüche AHMADS hin zu interpretieren. Für die angewandte Methode der Exegese und ihre unumstößliche, wissenschaftliche Beweiskraft nimmt man ebenfalls eine Offenbarung AHMADS in Anspruch: „Oh Leute, höret die Prophezeiung des Schöpfers der Erde und des Himmels. Er wird diese seine Gemeinde in allen Ländern verbreiten und wird ihr die Herrschaft geben durch Aufklärung und Argumente.“¹¹

Dabei geht man so vor, daß man einzelne Koranverse als hintergründig oder symbolhaft versteht, und ihren eigentlichen Sinn durch eine dieser Symbolkraft angemessene Übersetzung oder Kommentierung „verständlich“ macht. So wird z. B. Sure 2,73 „Und da ihr einen Menschen erschluget und darüber uneinig wart, und Allah würde, was ihr verbergt, ans Licht bringen“, folgendermaßen kommentiert: „Der Vers bezieht sich auf die Behauptung der Juden, Jesus getötet zu haben. Darum sagt der Qur-ân, „ihr erschluget“. Als die Juden Jesus gekreuzigt hatten, schoben sie sich gegenseitig die Schuld für ihre Missetat in die Schuhe“¹², obwohl er im Zusammenhang der Abraham-Geschichte steht! Die gesamte Beweisführung ist darauf abgestellt, daß Jesus nicht den Kreuzestod starb, sondern nach dem Ereignis auf Golgatha Palästina lebend verließ. So lautet Sure 4,158 im Ahmadiyya-Koran: „Und wegen ihrer Rede: ‚Wir haben den Messias, Jesus, den Sohn der Maria, den ‚Gesandten‘ Allahs, getötet‘, während sie ihn doch weder erschlugen noch den Kreuzestod erleiden ließen, sondern er erschien ihnen nur gleich (einem Gekreuzigten); und jene, die in dieser Sache uneins sind, sind wahrlich im Zweifel darüber; sie haben keine (bestimmte) Kunde davon, sondern folgen bloß einer Vermutung; und sie haben darüber keine Gewißheit“¹³; und wird folgendermaßen kommentiert: „Jesus wurde, entgegen christlicher Auffassung, lebendig vom Kreuz genommen“ (Anm. 46), „weder die Juden noch die Christen können darüber einig sein, ob Jesus lebendig vom Kreuz abgenommen wurde oder nicht“ (Anm. 47).¹⁴ Im gleichen Sinne wird der Teil „und wie ich die Kinder Israels von dir abhielt, als du mit deutlichen Zeichen zu ihnen kamst“¹⁵ des Verses 111 aus der Sure 5 gedeutet: „Die Juden versuchten erfolglos, Jesus am Kreuz zu töten“¹⁶. Diese Beweisführung gegen den Kreuzestod¹⁷ Jesu hängt aufs engste mit einer

¹⁰ ebda. 58.

¹¹ N. AHMAD, *Islam — 60 Fragen und Antworten*, Zürich 1962, 80.

¹² *Der Heilige Qur-ân*, hrg. von der Ahmadiyya, Zürich 21959, 638.

¹³ a.a.O. 96.

¹⁴ a.a.O. 640.

¹⁵ a.a.O. 116.

¹⁶ a.a.O. 640.

¹⁷ In diesem Zusammenhang gibt es seltsamerweise auch eine längere Auseinandersetzung um das Leichentuch Jesu. S. u. a. N. AHMAD, a.a.O., 107ff; M. S. ABDULLAH, a.a.O., 13ff.

Offenbarung des AHMAD¹⁸ zusammen, die besagt, daß Jesus in Kaschmir gestorben ist, und sein Grab in Srinagar heute noch steht. Doch bevor wir uns diesen Glaubenstatsachen der Ahmadiyya zuwenden, wofür eben besonders ein natürlicher Tod Jesu ausschlaggebend ist, „es gibt keinen Widerspruch zu der Tatsache, daß Jesus tot und nicht lebendig im Himmel ist“¹⁹, soll untersucht werden, wie die Ahmadiyya-Theologie anhand des Neuen Testaments ihre Jesulogie zu stützen und vor allem den Nicht-Kreuzestod Jesu zu beweisen sucht.

Dabei setzt man einmal die alte islamische These von der Verfälschung der Bibel voraus, die durch die verschiedenen Lesarten bewiesen sei, zum anderen verweist man auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung unserer exegetischen Bibelwissenschaft, die man zu der Beweisbehauptung verkürzt, das Neue Testament könne gar kein wahrheitsgetreues Bild Jesu geben, da es ein Zweithandzeugnis sei, denn Jesus selbst habe — im Gegensatz zu Muhammad — eben keine eigenen Offenbarungsschriften hinterlassen. Darüber hinaus erhebt man Anspruch, auch die Bibel erst wieder zu ihrem wahren Verständnis zu bringen, da GHULAM AHMAD der Vollender aller Religionen sei, und er den Seinen die wahre Erkenntnis aller heiligen Schriften vermittelt habe, und nur so könne erkannt werden, was nicht Fälschung im Sinne der Unterschiebung sei.²⁰

Die biblische Beweiskette beginnt mit dem Prophetentum Jesu, wobei man sich auf *Lk 4,24* „aber so ist es nun einmal: ein Prophet gilt in seiner Vaterstadt nichts“²¹, beruft. Als solcher soll er sogar auf Muhammad, den Offenbarer des letzten und endgültigen Gesetzes, des Islam²², hingewiesen haben. Dafür nimmt man als Schriftbeweis *Mt 23,39*, „Ich sage Euch, ihr werdet mich erst wiedersehen, wenn ihr rufen werdet: Heil dem, der im Auftrage des Herrn kommt!“.

Für das alleinige Menschsein Jesu wird Paulus als Zeuge angerufen: „Es gibt einen Gott, und es gibt einen, der Gott und die Menschen zusammenbringt. Es ist der Mensch Jesus Christus“ (*1 Tim 2,5*)²³, obwohl der Zusammenhang dieses Kapitels eindeutig christologischen Charakter besitzt, glaubt man damit, das Menschen- und Prophetentum Jesu auch aus dem NT wissenschaftlich bewiesen zu haben.

¹⁸ Auf ihn beziehen sich folgende Korankommentierungen: Anm. 98, 215, 216, 219, 239; auf seine Gemeinde Anm. 155, 169, 180.

¹⁹ M. AHMAD, a.a.O., 57.

²⁰ Darüber hinaus wird die Kanongeschichte als Beweis hierfür angeführt, und die Offenbarung des Koran als die direkte Antwort und direkter Eingriff Gottes auf diese Verfälschung hin angesehen.

²¹ Ich habe versucht, die angeführten Bibelstellen möglichst genau, aber in moderner Sprache wiederzugeben.

²² Hier beruft man sich auf *Joh 16,13*.

²³ Dieser Vers wird so wiedergegeben: „Denn einer ist Gott und einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus“. (M. S. ABDULLAH, a.a.O., 11)!

Die Hauptprobleme ahmadischer Theologie aber sind Kreuzestod Jesu und seine Himmelfahrt, die man nicht nur mit Einzelversen des NT, sondern auch mit naturwissenschaftlichen Beweisen zu widerlegen sucht. „Nicht einmal auf den ersten Anschein gegründete Erwägungen können die Theorie vom Kreuzestod stützen; und es gibt nicht den geringsten Beweis, der die naturwidrigen Phänomene von Auferstehung und Himmelfahrt glaubwürdig machen könnte.“²⁴ Die neutestamentliche Beweiskette beginnt man in der Regel mit *Mt 12,38–40*, dem „Jonas-Gleichnis“, freilich ohne die Verse *41/2*, die es in die Botschaft vom kommenden Gottesreich einreihen, und deutet es dahingehend, Jesus selbst habe angekündigt, daß er lebend vom Kreuz genommen werde, lebend in der Grabkammer verweilen und lebend aus ihr herauskommen werde, wie Jona lebend in den Bauch des Fisches gelangte, in ihm lebend sich aufhielt und lebend aus ihm herauskam.²⁵ Diese „Ankündigung“ Jesu verknüpft man mit Jesu Gebet in Gethsemane (*Mt 26,39*) und seinem Klageruf am Kreuz (*Mt 27,46*), deren Erhörung durch Gott man nach der Bergpredigt (*Mt 7,9–11*), „von der Gebetserhörung“, und nach *Joh 11,41b*, „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast“, ein aus der Lazarusgeschichte herausgerissener Halbsatz, als erwiesen betrachtet. Denn Gott könne dem Propheten Jesus gegenüber überhaupt nicht wortbrüchig geworden sein. Damit steht für die ahmadische Theologie fest, daß Jesus gar nicht am Kreuz gestorben sein kann.²⁶ Dieses Ergebnis wird weiterhin anhand von Textstellen erhärtet, die vor allem aus den Berichten über die Grablegung und Auferstehung eliminiert werden. Die Verwunderung des Pilatus (*Mk 15,44*) und die Auskunft des Hauptmannes (*Mk 15,45*) werden dahin gedeutet, daß Jesus noch gar nicht tot gewesen sein könne, wovon auch die Speerprobe (*Joh 19,34*) zeuge, da austretendes Blut und Wasser ein Zeichen für einen lebenden Organismus seien. „Es kann daher als unzweifelhaft gelten, daß Jesus nicht am Kreuz gestorben ist. Er war ohnmächtig, als sein Körper vom Kreuz genommen wurde. Er wurde liebevoll gepflegt und versorgt, und heilende Salben und Kräuter wurden auf seine Wunden gelegt, von denen er genügend genas, um am dritten Tage fähig zu sein, die Grabkammer zu verlassen.“²⁷ Daß nur bei *Mt* (27,62–66) von der Bewachung des Grabes die Rede ist, nicht aber in den anderen Evangelien, und selbst bei ihm eine zeitliche Lücke vorhanden sei (27,62), nimmt man als Beweis dafür, daß Joseph von Arimathia Jesus nicht nur gepflegt, sondern auch aus dem Grab befreit habe. Die unterschiedlichen Berichte über die Zeugen der Auferstehung werden dahingehend gedeutet, daß die „Kronzeugin der Auferstehung“, Maria

²⁴ A. LATIF (Hg), *Jesus in Kaschmir*, Hamburg 1965, 5.

²⁵ Ebda. 11; s. a. M. S. ABDULLAH, a.a.O., 12, und J. D. SHAMS, a.a.O., 9ff.

²⁶ „Er muß die göttliche Zusicherung seiner Rettung als Antwort auf sein Gebet erhalten haben“, A. LATIF, a.a.O., 7.

²⁷ A. LATIF, a.a.O., 14.

Magdalena, „hysterisch und wahnsinnig“²⁸ gewesen sei. Anhand der bewiesenen Tatsachen, daß Jesus lebend vom Kreuz genommen und lebend das Grab verlassen hat, und danach lebend seinen Jüngern begegnete — wobei man sich besonders auf *Lk 24,36—43* beruft²⁹ — wird der nächste exegetische Schlußschritt getan, daß Jesus also auch gar nicht zum Himmel aufgefahren sein könne, da kein Mensch in körperlichem Zustand in den Himmel eingehen könne. Für dieses Ergebnis wird u. a. Paulus als Zeuge angerufen, wobei man *1 Kor 15,50 a* folgende Bedeutung unterlegt: „Fleisch und Blut können nicht eingehen in das Königreich Gottes“³⁰.

Diese exegetischen Ergebnisse aus dem Neuen Testament werden schließlich mit den Koranberichten über Jesu „Tod“ verbunden³¹, und führen zu dem für die ahmadische Jesulogie wichtigsten Aspekt, daß Jesus Palästina lebend verlassen hat, um als ungehörter Prophet sich den verlorenen Stämmen Israels zuzuwenden. Hierfür werden als Schriftbeweise genannt, einmal *Mt 15,24 b*, „ich bin nur zu den verlorenen Schafen Israels geschickt worden“, sodann *Mt 10,5/6*, „Jesus schickte diese zwölf mit dem Auftrag fort: Ihr sollt nicht zu den fremden Völkern oder in die Städte der Samariter gehen, sondern zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“; und schließlich *Joh 10,16*, „es gibt noch andere Schafe, die zu mir gehören, jedoch noch nicht in meinem Stall sind. Sie werden auf meine Stimme hören, und es wird sein eine Herde und ein Hirte“. Damit sei die eigentliche Lebensaufgabe Jesu von ihm selbst angedeutet, nämlich die zehn verlorenen Stämme Israels aufzusuchen und ihnen ein Prophet zu sein. Und daß er diesem Auftrag voll gerecht geworden ist, beweise nicht nur der Koran, sondern auch eine Offenbarung des verheißenen Mahdi und Messias, GHULAM AHMAD, des Vollenders aller heiligen Schriften³². Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit dieser Offenbarungen des AHMAD sei das von Muhammad angegebene Alter Jesu, das nach der Überlieferung 120 Jahre gewesen sei³³, er also etwa 80 Jahre lang außerhalb Palästinas gewirkt haben müsse. Die „historisch-ethnographische“ Beweiskette führt ins Panjab, über Afghanistan, Benares, Nepal und Tibet und endet in Kaschmir. Hier trifft sie sich mit der Koranexegese und der Offenbarung AHMADS. Die Bestätigung des Koran findet man in Sure 23,51: „Und wir machten den Sohn der Maria und

²⁸ M. S. ABDULLAH, a.a.O., 18, wobei man sich auf *Lk 8,2* beruft.

²⁹ „Er begegnet den Jüngern einige Male, um sie von der Tatsache zu überzeugen, daß er nicht am Kreuz gestorben und nicht verflucht war und daß er noch körperlich lebte“, A. LATIF, a.a.O., 8.

³⁰ M. S. ABDULLAH, a.a.O., 19; s. a. J. D. SHAMS, a.a.O., 68—76.

³¹ Sure 3,55/66; 4,158; 5,117—119.

³² M. AHMAD, a.a.O., 57.

³³ Die zusätzlich von den Ahmadis in die Jesulogie eingebrachten historischen und ethnologischen Beweisführungen sollen hier nicht weiter interessieren; s. M. S. ABDULLAH, a.a.O., 21ff, J. D. SHAMS, a.a.O., Kap 11ff.

seine Mutter zu einem Zeichen, und gaben ihnen Zuflucht auf einem Hügel mit einer grünen Talmulde und dem fließenden Wasser von Quellen.“³⁴ Diesem läßt man folgenden Kommentar angedeihen: „Ein Hinweis auf das Land Kaschmir. In der jüdischen und indischen Geschichte finden sich Anhaltspunkte, die die Annahme bestätigen, daß Jesus nach der Kreuzigung nach Kaschmir auswanderte.“³⁵ Kaschmir nämlich wird „in aller Welt als Land der schneebedeckten Berge, der grünen Täler und der Ströme bezeichnet. Noch mehr, ganz Zentral-Kaschmir ist ein einziges grünes Tal, durchtost von fließenden Wassern der Bergflüsse.“³⁶ So sollen sich also Koran und Forschung über den späteren Aufenthalt Jesu einig sein. Als letzten Beweis hierfür führt man an, daß HAZRAT MIRZA GHULAM AHMAD aufgrund göttlicher Offenbarung und anschließender Nachforschung Jesu Grab in der Khan Yar-Straße in Srinagar gefunden habe. Diese Offenbarung soll gelautes haben, „der Messias, der Sohn der Maria, ist tot, gehört von den Bewohnern Kaschmirs, daß in Srinagar in der Khan Yar-Straße ein Grab steht, berühmt als das Grab des Nabi Sahib“³⁷. Dieses Grab, das dem *Sahib Isa* oder dem *Yus Asaf*³⁸ zugeschrieben wird, ist also von AHMAD als das des Jesu von Nazareth offenbarend erwiesen, und damit ist der letzte Beweis für die wissenschaftliche Richtigkeit der ahmadischen Jesulogie erbracht. Sie ist in ihrer gesamten Ausrichtung dahingehend angelegt, daß Jesus als Mensch, als Prophet gewirkt hat und gestorben ist. Deshalb ist er nicht gen Himmel gefahren, sondern sein Geist hat einen Ehrenplatz bei Allah inne. Doch in seiner geistigen Form kehrte er nun wieder in HAZRAT MIRZA GHULAM AHMAD, dem verheißenen Messias und Mahdi, dem Vollender des Willens Allahs.

Das willkürliche exegetische Vorgehen dieser „Sekte“ basiert auf der Überzeugung, daß es den *Ahmadis* vorbehalten sei, die heiligen Schriften der Menschheit nicht nur untereinander in Übereinstimmung zu bringen, sondern diese auch mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen unserer Zeit in Einklang zu setzen.

Zu welchen Ergebnissen eine solche „Wissenschaftlichkeit“ führt, und welcher Methoden sie sich bedient, meinen wir in diesem Artikel hinlänglich gezeigt zu haben. Verständlich freilich ist dieser ganze Vorgang nur aus dem Glaubenszusammenhang der *Ahmadis*, die sich als die Kün-der der einzig wahren Religion unserer Zeit verstehen, weshalb sie auch in unseren Breiten Mission zu treiben suchen.

³⁴ a.a.O., 332.

³⁵ a.a.O., 643 Anm. 136.

³⁶ M. S. ABDULLAH, a.a.O., 25.

³⁷ J. D. SHAMS, a.a.O., 170.

³⁸ Ebda. 176ff; hierzu werden etymologische Beweisketten und historische Zeugnisse herangezogen, die die Offenbarung des AHMAD letztgültig stützen sollen.

SUMMARY

The „*Ahmadiyya Movement in Islam*“ has as one of its fundamental doctrines in teaching a specific „*Jesulogy*“: Jesus died as a man in the age of 120 years in Cashmere, where he lived preaching and teaching 80 years among the ten lost tribes of Israel. This doctrine bases on a revelation of the leader of that group, HAZRAT MIRZA GHULAM AHMAD, and finds its manifestation in an eclectic and spiritualistic interpretation of the Qur‘ān and the New Testament. The essay shows the argumentation and interpretation by commenting these holy books in the bases of some theological and missionary literature of the Ahmadiyya.

BERICHTE

Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Am 30. Juni 1976 fand im Exerzitienhaus Himmelspforten in Würzburg die ordentliche Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. (= IIMF) statt. Die Versammlung befaßte sich vor allem mit der Zusammenarbeit zwischen dem IIMF und dem Missionswissenschaftlichen Institut MISSIO e.V. Aachen (= MWI), die von der letzten Mitgliederversammlung zunächst für die Dauer von zwei Jahren beschlossen worden war (vgl. ZMR 58 [1974] 298). Die Zusammenarbeit wurde inzwischen im vereinbarten Rahmen aufgenommen und hat sich gut eingespielt. Alle Anwesenden sprachen sich für eine Fortsetzung der Kooperation zwischen den beiden Instituten aus.

Eine längere Diskussion ergab sich zu der Frage, ob die Zusammenarbeit noch einmal zeitlich befristet, oder ob sie unbefristet mit einer entsprechenden Kündigungsmöglichkeit fortgesetzt werden soll. Die Mitgliederversammlung entschied sich für eine unbefristete Zusammenarbeit. Der Vorstand wird eine Kündigungsklausel formulieren und sie der nächsten Mitgliederversammlung unterbreiten.

J. Kuhl

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Beyer, Ulrich: *Entwicklung im Paradies. Sozialer Fortschritt und die Kirchen in Indonesien.* Otto Lembeck/Frankfurt am Main 1974; 253 S., DM 22.—.

In acht Kapiteln geht der Verf, der von 1966 bis 1974 in Nordsumatra als Theologieprofessor tätig war, an folgende Frage heran: Sozialer Fortschritt und die Kirchen Indonesiens. Die ersten sechs Kapitel (S. 13—165) machen uns mit Indonesien und seinen Problemen bekannt: A. Indonesien: Einheit in Verschiedenheit, B. Entwicklung Indonesiens, C. Bevölkerungspolitik, D. Wirtschaftsplanung, E. Bildungswesen, F. Mentalitätsprägung.

Viel Dokumentationsmaterial wurde durchgearbeitet. Das Buch bringt eine gute Zusammenfassung davon. Darum ist es für den deutschsprachigen Leser eine gute Einführung in die Entwicklungsfragen, die sich Indonesien stellen. Man ist einerseits überrascht und dankbar, wie ein Theologe sich in diese für ihn doch etwas fach-fremde Literatur eingelesen hat. Andererseits fragt man sich bisweilen, ob nicht des Guten zuviel getan wurde. Manche Fachausdrücke werden übernommen, ohne näher erklärt zu werden. Zu unbescheiden wird auch gesprochen von „dynamistisch-magischen Vorstellungen“ (16) und vom „magischen Weltbild“ (180). Besondere Erwähnung verdient aber das (wenn auch gezwungenermaßen etwas schematisierende) Kapitel (140—165) über die Mentalitätsprägung des Indonesiers und seine Einstellung zum Leben, Arbeit, Zeit und Raum, Natur und Mitmenschen.

Während das erste Teilthema „Sozialer Fortschritt“ in den wichtigsten Bereichen genügend behandelt wurde, verblieben für den zweiten Teil „und die Kirchen in Indonesien“ noch zwei Kapitel (166—244): G. Kirche und Gesellschaft, H. Kirchlicher Entwicklungsdienst. Man kann sich wohl zu Recht fragen, ob der Verfasser diesem Fragenbereich nicht doch mehr Gewicht und Raum hätte geben müssen. Dann wäre eine andere vom Autor sich selbst auferlegte Beschränkung — die man bedauert — auf die protestantischen Kirchen in Indonesien weniger zwingend gewesen.

Was im Kapitel über „Kirchlichen Entwicklungsdienst“ gesagt wird, hat über Indonesien hinaus Bedeutung. Im Abschnitt „Rückbesinnung und Neuorientierung“ (196—205) wird in bezug auf kirchliche Positionen manches deutlich und offen beim Namen genannt, was man noch zu oft in einer Art Vogel-Strauß-Politik einfach nicht wahrhaben will. Dennoch ist gerade eine solche Kritik heilsam sowohl für die einheimischen Kirchen wie auch für die vielen Entwicklungsorganisationen. — Zuguterletzt danken wir dem Autor dafür, daß der Tenor des ganzen Buches geprägt wurde von der Sicht, daß der Auftrag der Kirchen ein Dienst am ganzen Menschen bedeutet.

Zürich

P. Linus Fäh OFMCap

Dammann, Ernst: *Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen* (= Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft II/3). Wilhelm Fink/München 1975; 183 S., DM 38.—.

Wie eine reife Frucht legt der nun 72jährige Afrikanist diese Abhandlung vor. Er hat selber schon mehrere Einzeluntersuchungen zu diesem Thema vor-

ausgehen lassen und stützt sich zusätzlich auf eine reiche Literatur, um dieses abgerundete Bild der Probleme der Bibelübersetzung in Afrika zu bieten, von grammatikalischen und syntaktischen zu terminologischen Fragen, zur Bebilderung, zur Auswirkung der Bibel im sprachlichen, geistlichen, sozio-kulturellen Bereich usw. Es geht dabei nicht um eine theoretische, sondern eine praktische Darstellung anhand vieler konkreter Beispiele. Im langen Kapitel über die Wortwahl (76—110) wird die Reflexion über die Möglichkeiten der Bedeutungsentwicklung eines Wortes nur nebenbei angetönt (83, 90). Der Autor weist darauf hin, daß es in Ägypten und Äthiopien schon alte Bibelübersetzungen gab, nicht aber im Maghrib, und folgert: „Es ist vielleicht kein Zufall, daß von Libyen bis nach Marokko, wo keine Bibelübersetzungen in den Landes-, bzw. Volkssprachen vorhanden waren, das Christentum restlos vom Islam verdrängt wurde“ (13). Von der römisch-katholischen Kirche sagt er aus, daß sie zu Zeiten die Bibelübersetzungen nicht als unbedingt nötig erachtet hatte, aber erfreulicherweise in den letzten Jahrzehnten in hohem Maß an der Übersetzung und Verbreitung der Bibel in Afrika beteiligt war (15 f.). Über die heutige diesbezügliche Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten (125—138) hätte bedeutend mehr gesagt werden können. Bücher, die darüber Auskunft geben (z. B. BECKMANN-BÜHLMANN-SPECKER, *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck 1966; O. BÉGUIN, *Sociétés Bibliques et Eglise Catholique Romaine*. Les Cahiers de l'Alliance Biblique Universelle No. 2 (London). DERS., *Roman catholicism and the Bible*, London 1963, sowie das Sonderheft des *Bulletin of the United Bibel Societies*, No. 71, (London 1967) fehlen eigenartigerweise im Literaturverzeichnis.

Rom

P. Walbert Bühlmann OFMCap

Italiaander, Rolf (Hrsg.): *Heißes Land Niugini*. Beiträge zu den Wandlungen in Papua Neuguinea. Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1974. 368 S.

R. ITALIAANDER gehört zu jenen Menschen, die mit starkem Problembewußtsein die 3. Welt bereisen und in ihrer Kontaktfreudigkeit immer wieder eine große Zahl von bedeutenden Kennern eines bestimmten Landes, einer bestimmten Religion gewinnen und animieren, aus ihrer Erfahrung heraus sich kompetent zu äußern. *Niugini* ist die Bezeichnung für das im September 1975 zur Selbständigkeit gelangte Neuguinea in der Pidgin-Sprache. I. hat das Land 1972 bereist. Seinem Reisebericht schickt er eine Aufsatzsammlung voraus, die aus drei Teilen besteht, einem ersten, der von Land und Leuten spricht, einem zweiten, der die Missionsarbeit kritisch würdigt, einem dritten, in dem das junge Land selbst sich äußert in Studentengedichten, Studentenessays, einem Beitrag des Politikers A. M. KIKI und Selbstaussagen der politischen Parteien. Im ersten Teil kommt etwas von der verwirrenden Fülle von Eindrücken zum Ausdruck, in einem Land mit 700 Sprachgruppen, in dem die verschiedensten Entwicklungsstufen von neolithischen Restbeständen bis zu den Anfängen der Industrialisierung zu finden sind. Hervorgehoben sei der Durchblick von H. NEVERMANN: „Von den Entdeckern zu den Unabhängigkeitskämpfern“, der Beitrag über die Verstehensschwierigkeiten von A. H. WALCK, die ethnologische Studie von M. MEAD. W. STÖHR hat einen Aufsatz „über die traditionelle Kunst der Melanesier“ beigesteuert. ITALIAANDERS eigener Beitrag über seine Kunstexperimente gibt u. a. auch Auskunft über den Autor selbst. Im zweiten Teil haben neben

einer großen Zahl evangelischer Theologen und Missionare auch drei Mitglieder des Melanesischen Instituts in Goroka, J. A. KNOEBEL („*Der Aufbruch der ökumenischen Bewegung*“), H. JANSSEN („*Religion und Säkularisierung*“) und TH. AHRENS („*Missionarische Präsenz in einem synkretischen Feld*“), die beiden ersten katholisch, der letzte evangelisch, mitgearbeitet. Befremdend wirkt, daß die sehr offenen Ausführungen des amerikanischen SVD-Paters als einzige ein recht bedekmesseresches Nachwort eines anderen — evangelischen — Mitarbeiters erhalten haben. Man weiß nicht recht, für wen oder gegen wen ein solches Verfahren spricht. Großzügigkeit hätte dem Herausgeber in einem Buch, in dem ohnehin nicht alle Aussagen übereinstimmen (und auch nicht können), besser angestanden. Mit besonderer Aufmerksamkeit wird man die Stimmen des Landes, die im dritten Teil lautwerden, vernehmen. Diese müssen denn auch am Ende beurteilen, ob sie sich in diesem interessanten Buch sachgerecht eingeschätzt sehen. Auch R. ITALIAANDER kann nicht dafür, daß er ein Weißer bleibt.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

La Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli nel decennio del Decreto „Ad Gentes“ (Documentazione e Studi a cura di TIZIANO SCALZOTTO). Roma 1975; 295 pp.

Die vorliegende Veröffentlichung ist eine „Selbstdarstellung“ der Propaganda-Kongregation zehn Jahre nach der Promulgation des Missionsdekretes. Dieses literarische Genus stellt hohe Anforderungen an die Wahrhaftigkeit und an den Mut, der Wirklichkeit ins Auge zu sehen. Das Buch stellt sich ein weniger hohes Ziel. Es will — wie im Vorwort ausdrücklich erklärt wird (9) — nur die Hauptdaten des Echos bieten, das das II. Vaticanum in der Propaganda-Kongregation ausgelöst hat: Sie hat nicht nur ihren Namen geändert, sie will auch ihre Methoden, Initiativen und ihren Betrieb (*funzionamento*) geändert haben. Die einzelnen Kapitel beschränken sich auf die Aufzählung von Tatsachen. Sie betreffen nicht nur die Kongregation, sondern auch Kolleg und Universität der Propaganda und die „missionarische Kooperation“. Die neuen Statuten der „Päpstlichen Werke“ werden im Wortlaut mitgeteilt. Danach folgen einige theoretische Abhandlungen. Den Schluß bilden Ansprachen des Papstes und je ein Artikel des Kardinalpräfekten A. ROSSI und seiner beiden Sekretäre, der Erzbischöfe B. GANTIN und S. D. LOURDUSAMY.

Münster

Josef Glazik MSC

Lopes, Félix, O.F.M.: *Missões Franciscanas em Moçambique, 1898—1970.* Editorial Franciscana/Braga (Portugal) 1972; 655 S.

„*Die Franziskanermissionen in Mosambik, 1898—1970*“ ist der Titel eines stattlichen Bandes, den der frühere Provinzial der portugiesischen Franziskanerprovinz als Frucht längerer Forscherarbeit der Öffentlichkeit übergeben hat. P. FERNANDO FÉLIX LOPES ist in Fachkreisen wegen seiner zahlreichen Arbeiten zur portugiesischen Missionsgeschichte bekannt und geschätzt. Hier schenkt er uns eine Geschichte der Missionsarbeit seiner Provinz in der ehemaligen portugiesischen Überseekolonie Mosambik in Südafrika.

Mosambik ist am 25. Juni 1975 von Portugal unabhängig und ein selbständiger afrikanischer Staat geworden. Die politischen Verhältnisse haben sich seitdem

sehr geändert. In den Augen des Präsidenten des neuen Staates, SAMORA MOISÉS MACHEL und seiner Zeitgenossen ist die Zeit vor 1975 geprägt von einer heillosen Verflechtung der Kirche mit der portugiesischen Kolonialherrschaft. Zwar haben die Missionare, so sagt man, das Wort Gottes verkündet und die schwarzen Menschen zu einem echten christlichen Glauben geführt, doch haben sie zugleich ein System unterstützt, das mit Berufung auf die Ausbreitung der portugiesischen Zivilisation dem Volk Freiheit und Unabhängigkeit verweigerte. Viele der neuen Führer, die unter diesem System leiden mußten, wenden sich jetzt gegen jene Katholische Kirche, die die portugiesischen Franziskaner haben aufbauen helfen. Doch davon spricht das Buch nicht. Es spricht nur von der Missionsarbeit unter dem alten System.

Von den 13 Kapiteln des Bandes schildern die beiden ersten den Hintergrund der Missionsarbeit der Franziskaner in Mosambik. Das heutige Mosambik hat eine Entwicklung von mehreren Jahrhunderten durchgemacht, aber erst am Ende des vergangenen Jahrhunderts auf Druck Englands (Vertrag vom 11. Juni 1891) seine endgültige Form als Kolonialgebiet erhalten. Sieben Jahre später kamen die ersten Franziskaner, die nach Aufhebung aller ihrer Klöster im Jahre 1834 nur langsam ihre Provinz wieder beleben und festigen konnten, ins Land. Es war der damalige Erzbischof von Lissabon, JOSÉ SEBASTIÃO NETO, selbst Franziskaner dieser Provinz, der seinen Mitbrüdern den Weg in die Mission ebnete. Die Anfänge waren schwer, die „Jakobiten des Liberalismus“ in der Regierung das größte Hindernis. Eigentlich erst seit dem zweiten Missionsakkord von 1940 war eine ungestörte Entwicklung möglich. Trotz der Schwierigkeiten arbeiteten die Franziskaner unverdrossen im eng gesteckten Rahmen. Von Beira stießen sie in das Gebiet von Inhambane vor, wo sie bei verschiedenen Stämmen das Christentum einführten. Mit den Jahren weitete sich ihre Tätigkeit auf das ganze Gebiet zwischen Lourenço Marques und Beira aus, das sie so erfolgreich missionierten, daß dort die Diözesen Beira, Inhambane und João Belo entstanden. Von 1941—1951 waren sie auch in der neuen nördlichen Diözese Nampula, weil der erste Bischof einer der ihrigen war. Der Aufbau der Kirche konnte trotz des wachsenden Nationalismus unter der schwarzen Bevölkerung unaufhaltsam weitergehen. 1970 leiteten die portugiesischen Franziskaner in drei Diözesen 33 Missionspfarreien, die im letzten Kapitel einzeln vorgestellt werden. Ebenso werden die Namen und Kurzbiographien der 212 portugiesischen Franziskaner, die als Missionare in Mosambik gewirkt haben, am Schluß beigelegt.

Das Werk gibt einen ausgezeichneten Einblick in die Geschichte und Entwicklung der Mission. Es beruht auf historisch gesicherten Quellen und ist kompetent geschrieben. Der Wert des Buches wäre jedoch noch höher, wenn man ihm einige Landkarten beigegeben hätte, die die Entwicklung der Mission verdeutlicht hätten. Von den Quellen werden fast nur solche portugiesischen Ursprungs und weithin offizieller Art verwendet, wodurch das Buch merkbar einen juristischen und statistischen Charakter erhält und das pulsende Leben der afrikanischen Christengemeinden weniger zum Ausdruck kommt. Daß hier der portugiesische Standpunkt vertreten wird, ist zeitbedingt. Doch kann man in der Schlußwürdigung auch den kritischen Sinn des Autors heraushören.

Wie immer sich die heute gefährdete Kirche in Mosambik entwickeln wird, das Buch ist für die Missionsgeschichte ein wichtiger Beitrag, auf den man immer wieder zurückgreifen wird.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Stirnimann, Hans: *Existenzgrundlagen und traditionelles Handwerk der Pangwa von SW.-Tansania* (= *Studia Ethnographica Friburgensia*, Hrg. Dr. Hugo Huber, Band 4). Universitätsverlag/Fribourg 1976; 312 S., 2 Karten, 48 Photos. SFr. 48.—

Das reiche Material hat der Verfasser in mühsamer Feldforschung in den Jahren 1964—70 im Bergland Upangwa am nordöstlichen Ufer des Njassasees in zahllosen Gesprächen und durch Beobachtungen im Alltag der Pangwa gesammelt. Außer den Aussagen der älteren Generation halfen ihm einige Missionsberichte aus der deutschen Kolonialzeit ein genaues Bild der ursprünglichen Lebensweise dieser Bergbewohner zu zeichnen.

Die Einleitung (15—48) gibt einen Überblick über das Land. Im Laufe vieler Generationen hatten sich kleine Flüchtlingsgruppen aus den nordöstlichen Nachbarlandschaften in das schützende Livingstonegebirge zurückgezogen. Hier betrieben sie unabhängig von einander als patrilineare Verwandtschaftsgruppen Hackbau. Durch die Sklavenraubzüge der Ngoni im letzten Jahrhundert und durch die Teilnahme am Maji-Maji-Aufstand gegen die deutsche Kolonialregierung 1905—07 wurden diese abgeschlossenen bäuerlichen Gemeinschaften sehr dezimiert und in ihrer Existenz bedroht. Inzwischen ist das Land wieder etwas dichter besiedelt worden. Kleine Dörfer gibt es nur in der Nähe von Missionsstationen.

Der I. Hauptteil (49—262) behandelt in 4 Abschnitten die Existenzgrundlage der Pangwa: Wildbeutertum, Ackerbau, Jagd und Haustierhaltung. Ein kurzer II. Teil (263—305) stellt die handwerklichen Betätigungen dar. Den größten Teil der Beschreibung (56—228) nehmen die Arbeitstechniken im Hackbau ein und die damit verbundenen rituellen Praktiken und deren symbolische Bedeutung. Die Kosmologie der Pangwa scheint auf. Es wird deutlich, wie eng die Toten der Familie mit den Lebenden verbunden sind. Ja, daß die Toten in gewisser Hinsicht die bestimmenden Faktoren im Leben ihrer Nachkommen sind, da sie über die Einhaltung des Brauchtums und das Wohlverhalten der Familienangehörigen wachen, Zuwiderhandlungen durch Unglück und Krankheit bestrafen. In Not und Krankheit werden deswegen den Ahnen Opfer dargebracht mit der Bitte, das Unglück abzuwenden bzw. zu beenden.

Dem Verf. gebührt Dank, daß er eine ganze Reihe der Riten und magischen Praktiken mit den dabei gesprochenen Gebeten ausführlich darstellt. Sie geben eine lebendige Vorstellung der vom Ackerbau bestimmten Weltanschauung. Sie lassen den ungeheuren Zwiespalt ahnen, in den die Pangwa durch die Einführung neuer Landbaumethoden gerieten und noch immer geraten. Aber es werden auch die religiösen Schwierigkeiten deutlich, die durch die Missionare und durch die Annahme des Christentums auf sie zukamen. Die Pangwa können nicht verstehen, warum sie als Christen den Ahnen gegenüber weniger ehrfurchtsvoll sein sollten als früher; wieso man zu Gott beten könne mit leeren Händen; warum es nicht mehr notwendig sein sollte, sich öffentlich mit einem anderen auszusöhnen, mit dem man in Streit geriet. Die Missionare werden sich fragen müssen, ob alles Alte abgeschafft oder einiges übernommen werden kann. Doch dazu ist gründliche Kenntnis der Bräuche und ihrer religiösen Hintergründe notwendig, wozu oft die Vorarbeiten fehlen. Deswegen wäre es zu wünschen, daß allen Missionaren und Entwicklungshelfern ähnlich gründliche Untersuchungen für ihre Gebiete zur Verfügung stünden wie jetzt denen im Gebiet der Pangwa; denn viele grundlegende Einstellungen sind bei den meisten Bantu-

stämmen ähnlich. Auch wenn die Pangwa z. B. ein höchstes Wesen nicht kennen, ist ihr Ahnendienst, sind ihre vielen Tabus so verwandt mit anderen Stämmen, daß dieses Werk vielen eine große Hilfe im Verständnis afrikanischer Mentalität sein kann. Wer den Band überdies als Nachschlagewerk benützen will, dem hilft ein ausführliches Sachregister.

Es bleibt zu wünschen, daß der Vf. das Material, das er noch bereit hat, in einem weiteren Band über die Lebensphasen der Pangwa bald veröffentlichen kann. Für diesen Band wäre der Wunsch anzumelden, daß er detailliertere Karten über die Verteilung der Sippen und der Missionsstationen mit Namensangaben enthalten möge.

Rom

Georg Lautenschlager CMM

Sundermeier, Theo: *Wir aber suchten Gemeinschaft.* Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika. Luther-Verlag/Witten / Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1973; 360 S.

Wie in ganz Schwarzafrika während der letzten fünfzig Jahre entstanden auch in Südwestafrika (Namibia) zahlreiche unabhängige christliche Gemeinschaften. SUNDERMEIER, Dozent am Vereinigten Lutherischen Theologischen Seminar Paulinum in Otjimbingue (heute Ruhr-Universität Bochum), untersucht drei große Separationsbewegungen, deren Ursachen, geschichtlichen Ablauf und Herausforderung an die Missionskirche: die Selbständigkeitsbewegung der Nama (1947 Trennung der einheimischen Mitarbeiter von der Rheinischen Missionskirche und Anschluß an die African Methodist Episcopal Church), die Oruano-Bewegung (1955 Gründung einer Nationalkirche — Protestant Unity Church — unter den Herero) und den Rehobother Kirchenstreit (1957 Spaltung in der Gemeinde der Rehobother Basters). Die Untersuchung ist nicht nur von einem historischen und soziologischen Interesse geleitet. Der Autor wurde 1964 von der Nordsynode der Evangelischen-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (Rheinische Missionskirche) beauftragt, Kontakte mit den unabhängigen Gruppen und Kirchen aufzunehmen und die Möglichkeiten für eine gegenseitige Annäherung zu erkunden. Vorbildlich ist, daß hier eine Wiedervereinigung nicht nur auf der Basis des guten Willens gesucht wird, sondern daß man keine Mühe scheut, die vielfältigen ethnischen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und kirchlich-theologischen Aspekte der einzelnen Separationsbewegungen zu untersuchen und so die reale gegenwärtige Ausgangsposition für eine Annäherung zu erkennen. Gerade so zeigt sich erst die Radikalität und die Schwierigkeit in der Herausforderung an die Kirche der Zukunft — angesichts eines belastenden Erbes der Vergangenheit: „Den ethnozentrische Bestrebungen der anderen Gruppen kann und darf diese Kirche nicht nachgeben. Doch gerade indem sie die Einheit des Leibes Christi bewahren und den Universalismus des christlichen Glaubens darin repräsentieren möchte, muß sie der Vielfältigkeit Raum schaffen und sich einer größeren Weite geistlichen und gemeindlichen Lebens öffnen.“ (294)

Münster

Ludwig Rütti

Thomas, M. A.: *Weise den Weg.* Sendung und Botschaft für unsere Zeit — neue Meditationen und Gebete aus Indien (Reihe: Erlanger Taschenbücher, Bd. 36). Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1975; 79 S., DM 5,—.

M. A. THOMAS, Begründer und Direktor des Ökumenischen Zentrums in Bangalore, bringt mit seinem Band 60 Gebete und Meditationen, die sicherlich zu

einem vertieften geistlichen Austausch zwischen der Christenheit Asiens und Europas führen können. Sie gehen teils von biblischen Texten und Themen aus, teils von alltäglichen Erlebnissen und Erfahrungen, immer aber münden sie ein in das Gespräch mit Gott. Das Auszeichnende dieser Gebete und Meditationen ist, daß sie nicht dem bloß Individuellen verhaftet bleiben, sondern zur Gemeinschaft, zur Kirche, zur Mission, zum Weltdienst der befreienden Versöhnung führen.

Aachen

Georg Schückler

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Burke, T. Patrick: *Erste Schritte in der Religionsphilosophie*. Kösel Verlag/München 1975; 99 S.

Der Titel des Buches, dessen amerikanische Originalausgabe heißt: „*The Reluctant Vision*“ (1974), legt die Vermutung nahe, es handle sich um eine Einführung in die Religionsphilosophie. Doch der Vf. bietet mehr und anderes. Gut vertraut mit der angelsächsischen religionsphilosophischen und sprachanalytischen Literatur (vgl. 97–99), offenbar weniger belesen in der deutschen, geht er der alten Frage nach dem Gemeinsamen bzw. Allgemeinen von „Religion“ nach, indem er vor allem mit den Begriffen „Struktur“ und „Funktion“ der Religion arbeitet (vgl. 9f). Die Funktion der Religion sieht BURKE darin, Lebensinterpretation zu bieten; die religiöse Sprache ist im Unterschied zu anderen Sprachen nicht „faktiv“, sondern „importativ“, d. h. „bedeutungsträchtig“ (15) und in diesem Sinn „rhetorisch“ (vgl. 73–78). Gegen RICOEUR betont BURKE die kulturelle Bedingtheit und Variabilität religiöser Metaphern bzw. Symbole (64f). Wohl mehr zur Struktur als zur Funktion von Religion sind die Ausführungen zu rechnen, in denen der Vf. von „Dialektik“ spricht und damit den negativ-kritischen und den affirmativen Zug der Religion anvisiert, die zu einem Ausgleich zu bringen seien (vgl. 83–87). Für die gegenwärtige Situation der Weltreligionen akzeptiert BURKE einen „gewissen Relativismus“ (93), doch faßt er eine größere künftige Einheit von Religion in den Blick, insofern es Elemente der Erfahrung gebe, die allen gemeinsam seien (93), und einen Prozeß der Angleichung der Lebensinterpretationen und -anschauungen aufgrund intensiverer Begegnungen der religiösen Gemeinschaften und der Gleichartigkeit der sich stellenden Probleme. (vgl. 93–95)

Das Buch ist ohne wissenschaftlichen Apparat geschrieben, bisweilen in recht leicht formulierendem Stil, steht jedoch auf einer soliden philosophischen und religionswissenschaftlichen Basis. Über manche Einzelurteile ließe sich natürlich streiten, zumal der Vf. sich über vieles äußert. Ich möchte hier nur eines „monieren“, nämlich die Unbekümmertheit im Gebrauch des Wortes „Funktion“! Kann oder soll man Funktion und „Bedeutung“ wirklich als „auswechselbare Begriffe“ ansehen? (48) Doch es läßt sich aus dem Buch manches lernen, gerade wenn man schon einiges weiß und es nicht nur naiv liest.

Bonn

H. R. Schlette

Dhavamony, Mariasusai: *Phenomenology of Religion*. (Documenta Missionaria 7) Gregorian University Press/Rome 1973. 335 p.

Das Buch ist als Textbuch für Studenten der Religionsgeschichte und -phänomenologie konzipiert, aus den Vorlesungen des indischen Jesuiten an der Grego-

riana auch entstanden. Im Einleitungskapitel erklärt Vf. sein Verständnis der historisch-vergleichenden Methode, die er im weiteren Verlauf seiner Darlegungen verwendet. Im 1. Teil behandelt er dann die primitiven Formen der Religion, zunächst das Verhältnis von Magik und Religion, sodann Animismus, Präanimismus, Totemismus, Urmonotheismus, Ahnenkult. Teil 2 ist dem Objekt der Religion gewidmet, dem Heiligen in den primitiven, dann in den Hochreligionen, dem Verhältnis von heilig und profan, schließlich den verschiedenen Formen des Theismus, Mono-, Poly-Pantheismus, dem Dualismus und dem Monismus. Der 3. Teil entfaltet die Formen des religiösen Ausdrucks, die Mythen, das Ritual, die Initiation, das Opfer, die Vermittlung des Heiligen, der 4. Teil die religiöse Erfahrung, Gebet und Meditation, die Mystik, der 5. Teil das Heilsverständnis der Religionen und ihr Ziel. Das Buch schließt mit einer Zusammenstellung nützlicher Literatur zum persönlichen Weiterstudium, nachdem bereits jedem einzelnen Teil bzw. Kapitel eine ausgewählte Bibliographie zum behandelten Thema beigelegt war. Das Buch bietet einen guten Querschnitt der wissenschaftlichen Ergebnisse, wie sie heute vorliegen. Es kann in seiner übersichtlichen und gut gegliederten Darstellung auch in unserem Sprachbereich als Einführungseinführungseinführung empfohlen werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Ghazzali, Ahmad: *Gedanken über die Liebe*, übers. u. erl. von Richard GRAMLICH (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur — Mainz, Abhandl. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1976 Nr. 2) in Kommission bei Franz Steiner Verlag/Wiesbaden 1976, 80 S., DM 20.—.

Die vorliegende Übersetzung macht ein Werk zugänglich, das zu den schwierigsten Texten islamischer Mystik in persischer Sprache gerechnet wird und bislang noch in keine europäische Sprache übersetzt wurde. Der Autor dieser „Gedanken über die Liebe“, AHMAD GHAZZALI (gest. 520/1126), ist der Bruder des berühmten Theologen MUHAMMAD GHAZZALI (gest. 505/1111). Keinem damals bekannten literarischen Schema folgend, notierte der Autor, was ihm an Gesichtspunkten und Spekulationen zum Thema Liebe und speziell der mystischen Gottesliebe „einfiel“.

Der Leser dieses Textes darf folglich keine systematische Abhandlung erwarten. Er muß sich mit dem bescheiden, was der Autor selbst „Einfälle“ genannt hat. Tut er dies, so erschließt sich ihm jene totale Abhängigkeit des Liebenden vom Geliebten, die schließlich zum „Entwerden“ des Liebenden führt (vgl. R. GRAMLICH in: *Glauben an den einen Gott*, hrsg. von A. FALATURI und W. STOLZ, Freiburg-Basel-Wien 1975, 191ff), ein Verständnis von Liebe also, dem zufolge der Geliebte den Platz des Liebenden völlig einnimmt. — Die Übersetzung bleibt nahe am Original und stellt angesichts des sehr schwierigen Textes eine Meisterleistung dar. GRAMLICHs umfassende Kenntnis der islamisch-mystischen Literatur in arabischer und pers. Sprache gestattete ihm, dort noch klar zu verstehen, wo sich der Autor selbst nur mit Anspielungen begnügte. Einige wenige Kostproben dieser Kenntnis erhält der Leser der Übersetzung im Rahmen der knappen, für das Verständnis aber unerlässlichen Anmerkungen.

H. RITTER, einer der bedeutendsten Kenner der islam. Mystik, schrieb einmal über diese „Einfälle“, deren Edition des pers. Textes wir ihm verdanken, daß in ihnen „eine höchst subtile Liebespsychologie mehr mit den Mitteln einer (nicht

rhetorischen!) Bilder- als einer Begriffssprache auseinandergelegt wird“ (Philol. 7, 93). Dank der Übersetzung von GRAMLICH braucht man sich nun nicht mehr mit solchen Hinweisen begnügen. In Zukunft hat jeder die Möglichkeit, dieses Buch und damit eines der originellsten der islam. Mystik ganz zu lesen.

Hannover

Peter Antes

Kreiser, Klaus / Diem, Werner / Majer, Hans Georg (Hrsg.), *Lexikon der Islamischen Welt* (= Urban-Taschenbücher 200/1—3. 3 Bde.). W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974.

Das dreibändige Nachschlagewerk bietet eine große Hilfe für eine schnelle Information über Fragen der islamischen Welt. Rund hundert Fachleute aus über zwanzig Ländern, unter denen man allerdings eine Reihe der deutschen Fachleute vermißt, haben an diesem Lexikon mitgearbeitet. Alle Artikel sind gezeichnet und enthalten am Ende die wichtigere Sekundärliteratur in europäischen Sprachen. Was im Vorwort steht, kann bestätigt werden: „Die Artikel behandeln u. a. Religion, Recht, Philosophie, Geschichte, Völker, Sprachen, Literaturen, Kunst, Musik, Geographie, die Geschichte der Medizin, Mathematik und Naturwissenschaften, die islamischen Dynastien, die Rolle des Islams in der gegenwärtigen Staatenwelt, Volkskunde, Realien und Alltagsleben. Weitere Beiträge sind der Begegnung des Islams mit anderen Kulturen, den morgenländisch-abendländischen Beziehungen, der Stellung der Christen und Juden im Islam und aktuellen politischen und sozialen Fragen gewidmet. Islamkundliche und islam-sprachliche Kenntnisse sind für das Verständnis nicht erforderlich.“ (I, 5) Man wird das Werk daher gerade einem breiteren Leserkreis, Lehrern, Erwachsenen-bildnern wie auch Seelsorgern und allen an der islamischen Welt Interessierten empfehlen können.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Kronholm, Trygve: *Seder R. Amram Gaon. Part II, The Order of Sabbath Prayer.* Text edition with an annotated English Translation and Introduction. Gleerup/Lund 1974; LVIII-203-32 pp.

T. KRONHOLM setzt mit diesem Band die Edition des *Seder R. Amram Gaon* (SRA) fort, welche im Jahre 1951 durch D. HEDEGARD mit einer Edition und Kommentierung der Gebete der Wochentage begonnen worden war. Der nun vorliegende zweite Band dieser Edition umfaßt die Ordnung der Sabbath Gebete (Textedition, englische Übersetzung mit sehr ausführlichem Kommentar und einer Einleitung, welche auf die schwierige historisch-kritische Problematik des Textes und seiner Verfasserschaft wie auch auf die bisher bekannten Handschriften eingeht).

Im Gegensatz zu D. HEDEGARD verzichtet T. KRONHOLM in seinem Kommentar zu Recht auf einen historischen Vergleich zwischen dem liturgischen Gehalt des Neuen Testaments und der Tradition des SRA (vgl. Vorwort IXf.) und führt deshalb neutestamentliche Stellen nur gelegentlich an (es sollte allerdings im Zusammenhang mit dem *Sheliach zibbur* der Hinweis auf den ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας unterbleiben [9 Anm. III, 1], auch wenn dies seit S. KRAUSS [*Synagogale Altertümer*, 1922 131] immer wieder behauptet wird, da dem ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας nirgends eine liturgische Funktion eignet, welche dem *Sheliach zibbur* geradezu wesentlich zukommt), um desto stärkeren Gebrauch vom talmudischen

und mittelalterlichen Schrifttum zu machen. Zwar referieren die Anmerkungen oftmals nur den jetzigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis, wobei sich KRONHOLM als ausgezeichneter Kenner der Literatur ausweist, doch wäre es andererseits sicher zuviel verlangt, würde man in einem Kommentar viel Neues erwarten wollen. Ohne Zweifel dürfte der wissenschaftliche Fortschritt dieses Bandes nämlich darin zu erblicken sein, daß es KRONHOLM endlich zum erstenmal unternimmt, einen Textteil des *SRA* auf der Basis einer Handschrift herzustellen, da bisher ausschließlich eklektizistische Texteditionen vorliegen. Dabei erkannte KRONHOLM im MS 4074 des *Jewish Theological Seminary* in New York aus dem Jahre 1506 den im Hinblick auf den edierten Textteil besten Text (XLI). Leider aber vermißt man hierzu einen befriedigenden Beweis. So hätten vielleicht einige paradigmatische Textkollationen die subjektive Versicherung abstützen müssen, daß es sich hierbei wirklich um „the best *SRA* text“ (XLI) handelt. Falls in der Tat kaum ein Zweifel sein kann, „that MS. S. offers the least corrupted text“ (XLI, Anm. 15), dann muß dies auch beweisbar sein; dem Leser, dem in der Regel ein Einblick in das Handschriftenmaterial unmöglich ist, wäre damit sicherlich gedient gewesen.

Trotz dieser teilweise kritischen Bemerkungen ist der Wert dieser äußerst soliden Veröffentlichung nicht nur für die Fachwelt zu würdigen, da durch die vortreffliche Übersetzung und durch die sehr eingehende Kommentierung ein liturgiegeschichtlich äußerst bedeutsames Zeugnis einem breiteren wissenschaftlichen Leserkreis zugänglich gemacht wurde. Die vielfachen bibliographischen Hinweise in den Anmerkungen wie auch am Ende des Bandes erleichtern erheblich die weitergehende Beschäftigung mit dem Gegenstand.

Freiburg

Felix Böhl

Oberhammer, Gerhard (Hrg.): *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien. (= Publ. of the De Nobili Research Library, vol. II) Indologisches Institut der Universität Wien/Wien 1974. 237 S.

Die Veröffentlichung geht auf eine Arbeitstagung des *Indologischen Instituts der Universität Wien* zurück. Den Anstoß zu dieser Tagung hat offensichtlich der Herausgeber gegeben, der es zugleich auf sich genommen hat, den Großteil der indologischen Information selbst zusammenzustellen; etwa die Hälfte des vorliegenden Bandes geht auch auf ihn als Autor zurück. Neben Einleitung und abschließender Zusammenfassung stammen drei Beiträge des indologischen Teiles aus seiner Feder: Das Selbstverständnis des Hinduismus als Religion (13–27); Die Überlieferungsautorität im Hinduismus (41–92); Die Wortkenntnis bei Bhāsarvajña (107–120). Im 1. Teil finden sich außerdem Beiträge von J. C. HEESTERMAN (Die Autorität des Veda: 29–40), F. X. D'SA (Offenbarung ohne einen Gott, Kumārilas Theorie der Worterkenntnis: 93–105) und T. VETTER (Die Funktion von Zentralsätzen der vedischen Offenbarung im System Sarvajñātman: 121–132). Blockhaft stehen diesem 1. Teil die Beiträge der katholischen Theologen, bis auf den Franziskaner CAMPS, Jesuiten, gegenüber. Die beiden ersten Beiträge des Alttestamentler N. LOHFINK und des Fundamentaltheologen P. KNAUER machen aus der Not, in ein Gespräch über Unbekanntes eintreten zu sollen, insofern eine Tugend, als sie das Verhältnis des Christentums zum alttestamentlichen Judentum als einer anerkannten nichtchristlichen Offenbarungsreligion paradigmatisch aufgreifen. Drei Beiträge versuchen von ihrer

jeweiligen Position her auf den Hinduismus selbst einzugehen: der „Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus“ des Dogmatikers P. SCHOONENBERG, der Beitrag des Neutestamentlers N. KEHL über „die Relevanz des historischen Jesus für die Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus“ und die Ausführungen des Missiologen A. CAMPS über „Some Indian Theologians on Revelation in Hinduism“. Schließlich fragt K. RAHNER nach dem „Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen“, wobei er apriorisch zu den Feststellungen des Religionswissenschaftlers fragt, welches vermutliche Ergebnis hinsichtlich einer Präsenz Christi in den nichtchristlichen Religionen postuliert werden müsse (vgl. 189). Die Antwort ist in dem vorgegeben, was RAHNER früher bereits zu den „anonymen Christen“, zur transzendentalen Christologie, zur Gotteserfassung, damit zur Heilserfahrung heute gesagt hat.

Die nüchterne Aufreihung des reichhaltigen Materials nimmt in sich bereits ein Ergebnis vorweg: Die Fremdheit der Welten hat offensichtlich ein eigentliches Gespräch bzw. eine theologische Auseinandersetzung nicht zugelassen. (Man kann natürlich auch schon fragen, ob für eine solche Auseinandersetzung Religionswissenschaftler und Theologen die richtigen Partner sind; denn sofern die Religionswissenschaftler nicht Anhänger der zu besprechenden Religion sind, können sie nur Interpreten der Situation Dritter sein und hier höchstens den Verständnishorizont der Theologie erweitern helfen. Das kommt zwar der Theologie zugute. Hier aber hat die Religionswissenschaft eingeladen; was hat sie sich versprochen?)

Soll dieses harte Urteil etwas gemildert werden, dann darf auf den Beitrag SCHOONENBERGS und die Einleitung OBERHAMMERS hingewiesen werden, zudem auf die Fragen, die KEHL am Ende seines Beitrags an die Indologie richtet: 1. Gibt es im Hinduismus ein dem Jesusglauben ähnliches Destillat, das die Quintessenz des Hinduismus ausmacht? 2. „In Indien beansprucht die Negierung von Religion für sich allein den Offenbarungscharakter. Erlösung besteht also in der ‚nicht-religiösen‘ Interpretation der Existenzerfahrung. Ist das nicht, trotz des diametralen Gegensatzes von Fremderlösung und Weltengagement hier, von Selbsterlösung und Entweltlichung dort, eine Entsprechung zur ‚nicht-religiösen Interpretation‘ von D. Bonhoeffer?“ (218) 3. „Kann die Indologie dazu beitragen, daß gegen diese massive Säkularisierungswelle die religiöse Seele Indiens dadurch gerettet werden kann, daß die jenseitsbestimmte und doch weltengagierte Glaubenshaltung der christlichen Botschaft in Indien eine kongeniale Heimat finden kann?“ (218f.)

SCHOONENBERG geht von der Überlegung aus, daß er „Hetero-Interpretation“ treibt, und begründet sie damit, daß sie deshalb eine Pflicht ist, weil es ohne sie keine Begegnung und Gemeinschaft gibt (173). Wenn er sich sodann der Fremdheit des Hinduismus aussetzt, so folgt er dabei doch — merkwürdigerweise — nicht der Auto-Interpretation des Hinduismus, wie er es zunächst ankündigt (174), sondern CUTTAT und RATZINGER (174—179). Darin aber liegt auch der entscheidende Grund dafür, daß er am Ende dann in der konkreten Anwendung doch nicht viel weiterkommt, als es RAHNER abstrakt vorgedacht und KNAUER von seinem Ansatz im Blick auf das AT angedeutet hat. Das Stichwort „Person“ ist richtig getroffen, doch im Grunde auch nur als Problemfeld genannt.

Es bleibt das Vorwort des um den Dialog so bemühten OBERHAMMER. Er nennt es zu Recht „Entwurf einer Einleitung“. Programmatisch werden in ihm einige Anhaltspunkte deutlich: 1. Die Indologie weiß, daß innerhalb der hinduistischen Theologie die „Textmassen der Anonymliteratur“ „schon in der Vergangenheit

im Sinne von Offenbarung als theologisches Problem reflektiert“ wurden (7). Rückfrage: Hätten nicht doch vielleicht diese Texte selbst deutlicher ins Spiel gebracht werden können und müssen? 2. Von der Reflexion der katholischen Theologie wird erwartet, daß sie „zu einem relativierteren und in einem universaleren Zusammenhang stehenden Verständnis des Problems“ führe (ebd.). Gemeint ist aber doch wohl das „Problem“ des Hinduismus. Rückfrage: Ist nicht die theologische Reflexion letztlich deshalb so unfruchtbar geblieben, weil sie nach wie vor zunächst mit sich selbst beschäftigt ist und mit der eigenen Relativierung? Ist aber unsere Theologie aufs ganze gesehen überhaupt schon auf dem Wissensstand, daß sie einen Beitrag zur gemeinten Reflexion leisten kann? Wenn hier ein Postulat deutlich gemacht werden sollte, dann hatte die Tagung jedenfalls einen Sinn. 3. Insofern alle Tradition immer auch worthaft ist, ist dort, wo man nach der Möglichkeitsbedingung des sowohl in den religiösen Traditionen des Hinduismus wie im Christentum tatsächlich vorkommenden Sprechens vom Heil fragt, in der Tat Gemeinsames faßbar. 4. Wo die Offenbarung als „geistige Realität des Menschen“ erkannt wird, ist sie nach OBERHAMMER, „auch wenn sie in ihrer Vernehmbarkeit aus der Daseinstruktur des Menschen erklärt werden kann“, „in jedem Falle Sinngabe menschlichen Daseins aus dem nicht mehr in die Verfügung des Menschen gegebenen Mysterium der Transzendenz“ (8f.). Rückfrage: Wie würde diese These in den Worten eines Hindu lauten? 5. Die Übersetzung der Offenbarung in Begrifflichkeit und gesellschaftlichen Vollzug, ruft nach „Religion“.

Wenn OBERHAMMER in dem von KNAUER für das AT-NT-Verhältnis entwickelten Dreischritt der Relativierung, Universalisierung und Erfüllung ein Modell auch für die Begegnung mit dem Hinduismus erblickt, müßte aber vor allem im konkreten Dialog geklärt werden, wie sich ein Erfüllungsdenken vortragen läßt, das doch nicht zugleich in einem neuen sublimen Herrschaftsanspruch endet. Der von OBERHAMMER herausgegebene Band bietet einen Blick in eine Werkstatt, die bei aller Ungeordnetheit und Disparatheit dennoch viel Material für den notwendig kommenden Tag eines offenen Dialogs von gläubigen Christen und gläubigen Hindu bereitstellt. Inzwischen mag die Theologie das Zuhören lernen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Rohner, Peter (Hrsg.): *Mitmenschlichkeit — eine Illusion?* Die Weltreligionen im Blick zur Gemeinschaft (= Experiment Christentum 13). Pfeiffer/München 1973; 158 S.

Das Buch geht auf eine Sendereihe des Süd-West-Funk zurück, ist von Fachwissenschaftlern verfaßt, steht aber im Dienste der Praxis. Es ist ein Beitrag zur Diskussion um die Frage der Relevanz der Religionen für die aktuelle Welt-situation, die hier als Situation der zwischenmenschlichen Beziehungen, damit der Gemeinschaft angesprochen wird. Der erste, breiter angelegte Teil bietet die Beiträge aus christlicher, katholischer wie evangelischer Sicht, der Sozialethik (T. RENDTORFF), der Exegese (H. HEGERMANN), der Fundamentaltheologie (H. FRIES), der Moraltheologie (J. GRÜNDEL). Der zweite Teil — mit unterschiedlichem Tiefgang, zumal der dem Christentum allein zugestandene Raum hier auf vier Religionen verteilt ist, — fragt nach den Hochreligionen, dem Judentum (B. GRAUBARD), Islam (R. PARET), Hinduismus (H. BÜCKLE), Buddhismus (U. MANN). Der Beitrag über das Judentum ist von einem Juden verfaßt; dem Beitrag von R. PARET hat man einen kurzen Zusatz von einem Moslem beigelegt.

Das hätte sich schon aus Gleichheitsgründen bei den letzten beiden Aufsätzen ebenfalls nahegelegt, zumal bei MANN, dessen Aussagen über den Buddhismus bei der bekannten Qualität des Verfassers ein wenig enttäuschen. Die unterschiedliche Proportionierung der beiden Teile machte es auch schwierig, zu einem Blick zur Gemeinschaft unter einem gleichzeitigen „Blick der Religionen aufeinander“ zu gelangen. Das Buch bietet gute Diskussionsansätze für Schule, Gemeindekatechese, Erwachsenenbildung, die durch die thesenhaften Zusammenfassungen am Ende eines jeden Beitrags sowie die abschließende Auswertung durch den Herausgeber sehr gefördert werden. Einen gewissen Mangel stellt leider auch die Behandlung der Literatur dar, die nicht so dargeboten wird, daß dem interessierten, aber nicht hinreichend vorgebildeten Leser die Möglichkeit bliebe, das Gesagte zu prüfen, besser zu verstehen oder auch zu vertiefen. Alles in allem aber ein hilfreicher Beitrag zum interreligiösen Dialog mit der heutigen Welt.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Waardenburg, Jacques (ed.): *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: introduction and anthology.* Mouton, The Hague/Paris (P. O. Box 482) 1973; 742 pp.

Der vorliegende Band enthält eine ausführliche Einleitung, in der die Geschichte der Religionswissenschaft in ihren Grundzügen dargelegt wird (1–82), und Texte von 41 Klassikern der Religionswissenschaft. Entsprechend den vorherrschenden Problemkreisen dieser Wissenschaftsgeschichte ist die Anthologie in fünf Teile gegliedert: Entstehen der Religionswissenschaft als einer selbständigen Disziplin, interdisziplinärer Ansatz, Religion als ein besonderer Forschungsgegenstand, jüngere Beiträge von anderen Wissenschaften und Perspektiven einer Religionsphänomenologie. (Ein zweiter Band umfaßt Bibliographien von 170 Autoren, die in der Anthologie vertreten sind bzw. in der Einführung erwähnt werden.) Jedem Text wird eine kurze Biographie und eine Beschreibung des Forschungsbereichs des Autors vorangestellt. Der Anfang der Periode, aus der diese „klassischen“ Texte ausgewählt sind, wird markiert durch die Etablierung der Religionswissenschaft als einer eigenständigen Disziplin um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Grenzmarke für das Ende dieser Periode bildet der Zweite Weltkrieg, nach welchem sich neue Ansätze und Methoden entwickelt haben. Grundsätzlich sind keine Beiträge aufgenommen von Autoren, die noch leben und selbst an der weitergehenden Diskussion beteiligt sind. Die in der Anthologie vertretenen Autoren können daher mit Recht als „Klassiker“ bezeichnet werden, insofern ihr Werk einer in gewisser Weise abgeschlossenen Periode angehört und dennoch in ihm die Grundprobleme der Religionswissenschaft in einer auch für die Gegenwart noch gültigen Weise formuliert sind. Besonderer Wert wird in dieser Sammlung darauf gelegt, den interdisziplinären Charakter der Religionswissenschaft zu verdeutlichen, die sich nicht so sehr durch einen besonderen Gegenstand und durch eine spezifische Methode von anderen Wissenschaften unterscheidet; religionswissenschaftliche Forschung wird vielmehr betrieben von Spezialisten verschiedener Disziplinen und entsprechend mit unterschiedlichen Methoden und theoretischen Voraussetzungen. Es ist ein besonderer Vorzug dieses Werkes, die Komplexität des Phänomens Religion und die Vielfalt in der religionswissenschaftlichen Forschung sichtbar zu machen. Ein Namen- und ein Sachverzeichnis sowie ein umfangreiches Verzeichnis der Fachbegriffe erleichtern den Überblick und den Vergleich der verschiedenen Ansätze.

Münster

Ludwig Rüttli

Barnart, Joe, E., *Die Billy Graham Story*. Seine Botschaft und ihre Wirkung in Politik und Gesellschaft. Claudius Verlag/München 1973 (Aus dem Amerikanischen von Christian Schnabel, Original Titel „The Billy Graham Religion“, Philadelphia 1972) 263 S.

Bei Übersetzungen kommt es häufiger vor, daß sich der Titel eines Werkes nicht wörtlich wiedergeben läßt und daher ein neuer Titel gefunden werden muß. Bei dem vorliegenden Werk von BARNART ist es allerdings nicht zu verstehen, warum aus dem klaren und deutsch leicht wiederzugebenden Titel „*The Billy Graham Religion*“ in deutscher Übersetzung „*Die Billy Graham Story*“ wird. Denn es geht B. — ob berechtigt oder nicht, sei dahingestellt — darum zu betonen, daß GRAHAM eine eigene Religion vorträgt, als deren Prophet er sich versteht. Wenn B. auch von einer eigenen Religion GRAHAMs spricht, so sieht er in ihm den herausragenden Vertreter des amerikanischen Evangelikalismus, der fundamentalistischen Gruppe im amerikanischen Christentum, die sich weitgehend mit der „*Southern Baptist Convention*“ deckt. B. beschreibt den Nährboden für GRAHAMs Theologie und Mission im Evangelikalismus des Südens der USA, als dessen Produkt er GRAHAM vorstellt. Zugleich versucht B. deutlich zu machen, wodurch es GRAHAM gelungen ist, aus der lokalen Begrenztheit seiner religiösen und kulturellen Umgebung auszubrechen und für die gesamte USA und darüber hinaus weltweit eine so weitreichende Tätigkeit zu entfalten. Zunächst ist GRAHAM für B. der „Superverkäufer“, der das Geschäft versteht, seine Waren an den Mann zu bringen und die Zuhörer davon zu überzeugen, daß er ihnen wirklich etwas zu bieten hat, was sie hier und jetzt nur von ihm erhalten können. So sehr GRAHAM dabei den Aspekt der Gnade betont, so wichtig ist doch für den Erfolg die vorzügliche Vorbereitung und Organisation, die diesen Erfolg der „Gnade“ erst möglich machen.

B. geht dann auf die Grundzüge der Theologie (oder Religion) GRAHAMs ein. Da ist zunächst der massive Heilsglaube an den „*American Way of Life*“, der GRAHAM zum Propheten eines „*Christian Americanism*“ macht und den USA eine messianische Sendung für die ganze Welt zuspricht. Als „Hoftheologe“ zur Zeit der Präsidentschaft NIXONS hatte GRAHAM sicher einigen politischen Einfluß, dessen Ausmaß nach der Watergate-Affäre (das Buch ist davor geschrieben) doch wohl beträchtlich zurückgegangen sein dürfte.

Die Hauptpunkte der Theologie GRAHAMs liegen in der Erbsündenlehre, gekoppelt mit der massiven Warnung vor der Hölle als Gefahr für alle, die sich nicht zu Christus bekehren wollen. Durch die „Entscheidung“ für Christus — aufgrund der Predigt von GRAHAM — steht aber jedem Menschen die Möglichkeit offen, sein Heil für die Ewigkeit sicherzustellen. Mit dem Evangelikalismus ist GRAHAM der Auffassung, daß sich erst der einzelne Mensch bekehren müsse, bevor die sozialen Zustände in der Gesellschaft besser werden können. B. weist auf die Schwierigkeiten dieser Theologie hin, die sich im wesentlichen nur mit dem jenseitigen Heil befaßt und wenig gesellschaftliche Relevanz hat. Allerdings zeichnen sich bei GRAHAM Bemühungen ab, die Probleme der Welt und ihre Änderung in der Predigt stärker zu berücksichtigen.

Hart geht B. mit GRAHAMs Erlösungstheologie ins Gericht, die eine vulgäre Form der Satisfaktionslehre ist und die Gott an Jesus das bestrafen sieht, was der Sünder verschuldet hat. Hier und auch bei der Auseinandersetzung über das

Probleme des freien Willen stört, daß B. bei vielen Aussagen der Evangelikalen so tut, als ob es sich hier um Eigengut und Erfindungen dieser Gruppe handelt und es nicht versteht, diese Aussagen in die gesamthristliche Tradition einzuordnen. Die Kritik von B. ist umfassend und vernichtend — nicht nur für Eigenlehren GRAHAMs, sondern für den christlichen Glauben an Gott den Schöpfer und der Lehre vom freien Willen des Menschen überhaupt. Es wird aber nicht deutlich, von welchem Standpunkt B. seine Kritik eigentlich vorträgt und inwieweit er mit der Kritik am Fundamentalismus das Christentum in seiner Gesamtheit treffen will.

Das Buch bietet sehr viel an Information und vor allem Hintergrundwissen, die das Phänomen BILLY GRAHAM besser verstehen lassen. Als theologisches Buch bleibt es gerade in den zentralen Fragen der Hamartologie und der Soteriologie zu sehr auf der Oberfläche, um zu einer Erhellung dieser Fragen viel beizutragen.

Bendorf

Georg Evers

Bäumler, Christof: *Kirchliche Praxis im Prozeß der Großstadt* (= Claudius Thesen, Heft 8). Claudius Verlag/München 1973; 56 S., kart. DM 5.80

Vf., Professor für Praktische Theologie an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München, legt einige Thesen zur kirchlichen Arbeit in der Großstadt vor — eine kurze, aber gute und ausgewogene Zusammenfassung heute viel diskutierter Fragen. Da der Prozeß der Großstadt — wie der Verstädterung überhaupt — überall im Gange ist, stellen sich die damit gegebenen Probleme allen Kirchen, ganz gleich welcher Konfession, auch den Jungen Kirchen in Übersee, ihnen vielleicht sogar noch stärker als uns. Deshalb sollten auch Missionare die Grundfunktionen und die Grundstrukturen ihrer Gemeinden völlig neu überdenken. Das schmale Bändchen kann dabei sehr behilflich sein und Mut geben, die Probleme wirklich anzupacken.

Münster

Josef Glazik MSC

Baur, Jörg/Goppelt, Leonhard/Kretschmar, Georg (Hrg.): *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Ev.-Lutherischen Kirche Deutschlands. Calwer Verlag/Stuttgart 1973; 228 S., DM 24.—

Die Veröffentlichung bietet zehn Referate zur sozial-politischen Verantwortung der Kirche. Sie waren Gegenstand ausgiebiger Diskussionen und Aussprachen, die unmittelbar zwar nicht festgehalten, aber teilweise in die Veröffentlichung eingearbeitet wurden. Da Vertreter fast aller theologischen Disziplinen zu Wort kommen, ist es nicht möglich, den Inhalt des Buches im einzelnen wiederzugeben. Aber einige Referate tragen besonders zur Klärung mancher Fragen bei, die heute den Missionar und den missionswissenschaftlich Interessierten bedrängen. So ist z. B. die Rede von politischer Theologie und Botschaft Jesu (KERBER), von Missionstheologie in der gegenwärtigen Diskussion (BÜCKLE), von Mission, Kolonisation und Entwicklungshilfe (GENSICHEN) sowie vom politischen und diakonischen Aspekt kirchlicher Entwicklungshilfe (SCHÖBER). — Die am Schluß des Buches stehenden *Leitsätze* sind in ihrer Prägnanz und Ausgewogenheit sehr hilfreich, im Widerstreit der Meinungen den christlichen Standpunkt vertreten zu können.

Münster

Josef Glazik MSC

Dejung, Karl-Heinz: *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910—1968* (= Studien zur Friedensforschung, Bd. 11). Ernst Klett Verlag Stuttgart/Kösel-Verlag München 1973; 494 S.

Der „Entwicklungskonflikt“ steht zur Geschichte der Christenheit im 20. Jahrhundert nicht bloß in einer äußerlichen Beziehung — als ein Geschehen in der „Welt“ oder als „Kontext“ kirchlichen Seins und Handelns. Er läßt sich auch nicht — kirchlich und theologisch — regional eingrenzen auf eine bestimmte Aufgabe, wofür die Sozialethik und einzelne Institutionen der Diakonie allein zuständig wären. Vielmehr sind die Kirchen selbst und vor allem die Ökumenische Bewegung in ihrem Innersten davon betroffen, und oft genug ist deutlich geworden, daß sich im Entwicklungskonflikt die kirchlichen Geister scheiden und daß hier zentrale Fragen wie Heil, Universalität, Einheit, Sendung, Verfassung der Kirche und die Kirche selbst betreffende gesellschaftlich-politische Probleme wie Kolonialismus, Nationalismus und Rassismus entschieden werden. In dieser umfassenden Perspektive analysiert DEJUNG die ökumenische Diskussion (Erklärungen, Berichte, Studienprogramme, theologische Stellungnahmen) über den Entwicklungskonflikt im Zeitraum von 1910 bis 1968. Dabei vermeidet er es, eine bestimmte Theorie über das Wesen und die Ursachen der Unterentwicklung von außen an das Material heranzutragen. Auch wenn in der ökumenischen Diskussion über Dritte Welt und Entwicklung weitgehend und zumeist ohne ausdrückliche Klärung Begriffe und Theorieansätze aus der politischen und sozialwissenschaftlichen Debatte übernommen worden sind, entfaltet sich diese Diskussion in ihren verschiedenen Phasen dennoch in einer gewissen Eigenständigkeit und erhebt — implizit und teilweise auch explizit — den Anspruch, gerade als „ökumenischer Dialog“ und als „ökumenische Kooperation“ vorgegebene wissenschaftliche und ideologische Vorurteile und interessenbestimmte Positionen zu überwinden. Diesem komplexen Sachverhalt sucht DEJUNG gerecht zu werden, indem er die vielfältigen Fragestellungen und Materialien mit Hilfe von sozialwissenschaftlich bewährten Kategorien analysiert und so die spezifischen Dimensionen herausarbeitet, die die ökumenische Interpretation des Entwicklungskonflikts zutage gefördert hat. Das gilt sowohl für die Einteilung der aufeinander folgenden Phasen — von der Forderung nach missionarischer Zusammenarbeit auf dem Höhepunkt des ‚neuen‘ Imperialismus (1910) bis zur Rezeption der ‚Gefrier Entwicklungsdebatte im Kontext der Ergebnisse der ‚Ersten Entwicklungsdekade‘ (1966—1968) — als auch für die verschiedenen Einzelfragen. Diese hervorragende Analyse und Dokumentation dient nicht einem rein historischen Interesse; die Geschichte, wie sie hier dargelegt wird, kann auch der gegenwärtigen Diskussion, die unter tagespolitischen Zwängen und kurzfristigen Interessen Vergangenes vergißt oder verdrängt und sich zu verengen droht, neue Impulse geben und Unerledigtes wieder auf die Tagesordnung bringen.

Münster

Ludwig Rüttli

Fabian, Norbert: *Protest gegen Ausbeuter. Amos — sozialkritische Ansätze in der alttestamentlichen Prophetie*. Ein Werkbuch für Religionsunterricht, Gemeinschaftskunde und Gemeindearbeit (= Pfeiffer-Werkbücher Nr. 118). Verlag J. Pfeiffer/München 1973; 136 S.

Suggestivfragen wie: War Jesus ein Revolutionär? oder: Läßt sich ein sozialkritisches Engagement biblisch begründen? werden oft im Religionsunterricht oder im Glaubensgespräch gestellt. Sinnvoll können solche Diskussionen nur sein,

wenn sowohl in den Fragestellungen als auch im Rückgriff auf die Bibel genügend differenziert wird. Eine Handreichung zu solchem Umgang mit der Schrift bietet FABIAN am Beispiel des alttestamentlichen Propheten *Amos*. Das Buch ist ganz für den Gebrauch im Religionsunterricht und für den Entwurf eines Unterrichtsprojekts konzipiert. In einem allgemeinen Teil enthält es Überlegungen zur prophetischen Sozial- und Gesellschaftskritik und zur didaktischen Vermittlung dieses Themas. Im speziellen Teil werden die sozialkritischen Ansätze in der Prophetie des *Amos* erläutert. In vier Abschnitten werden einzelne Aspekte dieser prophetischen Sozialkritik exegetisch präsentiert und zu Unterrichtseinheiten geformt. Durch thematische Gegenüberstellungen und durch die sprachliche Gestalt der exegetischen Interpretation wird die Verbindung zwischen den Aussagen des *Amos* und der heutigen Problematik hergestellt. Dazu zählen vor allem auch die Hinweise auf Fragen der Dritten Welt, der Gewalt/Gewaltlosigkeit und der Theologie der Revolution. Zahlreiche zusätzliche Zitate und Literaturhinweise sowie Überlegungen zu systematischen Aspekten des Themas Sozialkritik machen dieses Buch — trotz seines verhältnismäßig geringen Umfanges — zu einem umfassenden und durch seine klare Gliederung dennoch handlichen Materialbuch.

Münster

Ludwig Rüttli

Herzog, Wilhelm (Hrg.): *Church and Communication in Developing Countries*. A Bibliography (= Beiheft 2 zu *Communicatio Socialis*, Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt). Verlag Ferdinand Schöningh/München-Paderborn-Wien 1973; 68 S., kart. DM 6,80

Mit 351 Titeln gibt diese Bibliographie eine Übersicht über die Kommunikations- und Medientätigkeit der christlichen Kirchen in den Entwicklungsländern. Ein Sach- und Ortsregister ermöglicht eine schnelle Orientierung. An die Fundorte wird man allerdings nur in wenigen Fachbibliotheken herankommen können. Doch zeigt diese Zusammenstellung, daß sich seit den sechziger Jahren die Aufmerksamkeit stärker den Medien zuwendet. Für die fünfziger Jahre sind lediglich zehn Titel aufgeführt. So kann diese kleine Schrift auch als eine erste Bilanz der Medienforschung angesehen werden.

Münster

Josef Glazik MSC

King, Martin Luther: *Testament der Hoffnung*. Letzte Reden, Aufsätze und Predigten (= Gütersloher Taschenbücher, 79) Gerd Mohn/Gütersloher Verlagshaus 1974; 125 S., DM 4.80

Die vorliegende Publikation der Reden, Aufsätze und Predigten aus den Jahren 1966 bis 1968 will vor allem das (unbewußte und bewußte) Mißverständnis, das dem baptistischen Pastor und Friedensnobelpreisträger M. L. KING (= „harmloser Apostel der Gewaltlosigkeit“, „Renommierneger der Weißen“) widerfahren ist, korrigieren. „Es ist ja auffällig, daß sich in der Bundesrepublik Vertreter der Kirchen ebenso wie Politiker häufig auf KING als einen gewaltlosen Reformen berufen, um so gesellschaftskritische Minderheiten als gewalttätig oder zu Gewalt neigend besser diskreditieren zu können“ (12). Aber gerade dagegen sperren sich die letzten Äußerungen M. L. KINGS. Die Äußerungen des „späten“ KING unterscheiden sich deutlich von denen aus den Jahren 1953 bis 1965. Optimistische Prognosen über die Rassenbeziehungen werden korrigiert; die Kritik der amerikanischen Gesellschaftssysteme wird schärfer und präziser. KING bewegt sich nicht auf einer abstrakt-theoretischen Ebene, sondern seine Aussagen

sind von konfliktreichen Erfahrungen der Leidensgeschichte der Deklassierten und Entrechteten, der Gedeimütigten und Verletzten geprägt. Sie sind (— gewissermaßen „auf die Füße gestellt“ —) engagiertes Tatzeugnis, das dazu auffordert, die (unbiblische) Alternative: Evangeliumsverkündigung oder politische Aktion? aufzugeben. M. L. KING betonte in einem Interview: „Alles, was ich in Sachen Bürgerrechte tue, sehe ich als Teil meines Dienstes als Pastor an, da ich der Ansicht bin, daß das Evangelium dem ganzen Menschen dient. Es genügt nicht, sich um die Seele des Menschen zu kümmern, man muß sich um den Leib und die Umweltbedingungen kümmern, die die Seele verletzen.“

Von diesem ganzheitlichen Verständnis des Menschen gewann sein Zeugnis zur „Bruderschaft“, zur „Versöhnung“ und zur „Befreiung“ kommunikative Kraft und einfordernde Dringlichkeit. So bleiben diese Reden, Aufsätze und Predigten (über den konkreten Anlaß hinaus) unbequem aktuell. — Sicher: ein eminent konfessorisches, parteiliches „Testament der Hoffnung“. Aber: die strukturellen Zusammenhänge von „Rassismus, Armut und Krieg“ haben ein solches Gewicht (für die Zukunft der Welt und auch für die Zukunft der Kirchen), daß hier klare Entscheidungen gefordert sind, mit dem Blick auf das, was in einem letzten, umfassenden und unbedingten Sinne *Heil-soteria-schalom* genannt zu werden verdient. Also eine „Apologie der Hoffnung“, mit Konsequenzen für das gesamt-kirchliche und gesamtgesellschaftliche Leben.

Aachen

Georg Schückler

Klostermann, Ferdinand / Zerfaß, Rolf (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*. M. Grünewald-Chr. Kaiser: Mainz/München 1974. 704 S.

Das Werk ist im Anschluß an den vom 2.—5. 1. 1974 in Wien stattgefundenen Kongreß „*Praktische Theologie 1774–1974*“ entstanden, auf dem die Einrichtung der Pastoraltheologie als selbständiger Universitätsdisziplin am 1. 8. 1774 zum Anlaß einer kritischen Umschau genommen wurde. Es geht daher zunächst auf die Geschichte der Disziplin ein, verfolgt dann im zweiten wichtigsten Teil wissenschaftstheoretische Fragen, ehe es im 3. Teil einzelne Bereiche — u. a. Gemeindeaufbau, Predigt, Gottesdienst, Beratung und geistliche Führung, Religionsunterricht, Formen der Diakonie und Öffentlichkeitsarbeit — und im 4. Teil didaktische Probleme der praktischen Theologie behandelt. Der 5. Teil — „Kirchliches Handeln als Anstoß für die praktisch-theologische Reflexion“ — ist deutlich auf die Erfahrung, Veränderung und das Experiment und deren Bedeutung für die Theologie abgehoben. Der Schlußteil des von J. NOLTE inzwischen veröffentlichten Buches „*Theologia experimentalis*“ bildet den Schlußteil auch dieses Teiles, ja des ganzen Buches. Ihm geht ein Beitrag von B. PÄSCHKE voraus, der mit Recht Theologie und Praxis der Befreiung in Lateinamerika als ein Modell beschreibt. Von diesem 5. Teil her müßte auch das — theoretische — Ringen des 2. Teiles verstanden werden. A. EXLER, N. METTE, K. LEHMANN, N. GREINACHER und G. SAUTER diskutieren eingangs von ihren je eigenen Standpunkten her das Theorie-Praxis-Problem.

Erst auf dieser Grundlage lassen sich dann Ansätze zu einem neuen Selbstverständnis suchen. Auch hier zeigt sich eine Mehrzahl von teils mehr formalen, teils deutlicher inhaltlich bestimmten Ansätzen. In Stichworten: J. GOLDBRUNNER: Inkarnation; G. GRIESL: Selbstvollzug der Kirche; H. SCHUSTER: unter dem Anspruch der Sache Jesu; R. ZERFAß: Handlungswissenschaft; Y. SPIEGEL: empirische Theologie; G. OTTO: Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Vielleicht hätte doch der „*Theos*“ dieser Theologie verdient, entschiedener bedacht zu

werden. Die weiteren Abschnitte des 2. Teiles enthalten eine gute Anzahl bedenkenswerter Aussagen zum Methodenproblem, zu den „Teil- oder Nachbardisziplinen“ und zum Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Humanwissenschaften, zur Philosophie, zur Psychologie und -therapie, zur Verhaltensforschung, Soziologie, Futurologie, Sprachanalyse und Medizin. Im Abschnitt „Teil- oder Nachbardisziplinen?“ fragt L. RÜTTI: „Mission — Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie?“ Vom traditionellen Verständnis der auf die Dritte Welt bezogenen Mission her stellt sich für ihn die Frage, ob das Wort „Mission“ überhaupt weiterhin verwendet werden soll (vgl. 302ff.). Das ist einerseits nicht anzuraten, da dadurch zu leicht das Erbe der „Mission“ und die faktische Ausgangssituation verdrängt würden. Andererseits scheint sich der Gesamtkomplex der traditionellen Mission in mehrere verschiedene sachliche Aspekte aufzulösen, je nach den Erfordernissen und Möglichkeiten in der konkreten Situation. Im übrigen tritt an ihre Stelle eine „Vielzahl von Formen christlicher Sendung oder Praxis“ (303). Zweifellos ist die Zeit gekommen, „in der sich die abendländische Kirche und Theologie hinsichtlich neuer Konzeptionen und Anweisungen für die Kirchen in der Dritten Welt zurückhalten und durch Selbstkritik und durch Abbau ihrer Vormacht die Voraussetzungen für eine zukünftige Weltkirche ohne interne Abhängigkeitsverhältnisse (dieses Stichwort bedürfte allerdings der Erläuterung — Rez.) schaffen“ (307). Ob nicht eine erneuerte Missiologie gerade in diesem Punkte kritisch sowohl auf die Theologie im ganzen wie auch auf die Praktische Theologie einwirken könnte, ja müßte und der weitgehende Ausfall dieser Disziplin sich nicht doch recht negativ auf die Theologie selbst im Abendland auswirkt? — Dem Handbuch ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Kupisch, Karl: *Kirchengeschichte. I: Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen* (= Urban Taschenbücher, Band 168). Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973; 157 S.

Vf. unternimmt den Versuch, in fünf Bändchen der Urban-Taschenbücher dem theologisch nicht gebildeten Leser Kirchengeschichte zu „erzählen“ und dabei den Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte stärker herauszuarbeiten. Auf gelehrte Anmerkungen und Literaturangaben wird verzichtet; auch fehlt vieles, „was in größeren Darstellungen und Lehrbüchern nicht fehlen dürfte“ (10), z. B. die ganze Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Das Ergebnis ist lesbar; doch stellt sich immer wieder die Frage, ob die Person des Historikers sich nicht doch zu stark ins Spiel gebracht hat. Vf. gibt zu: „Der asketische Enthusiasmus des Forschers, ‚sein Selbst gleichsam auszulöschen‘, um nur die Dinge an sich reden zu lassen, bleibt ein Ideal“ (10). Doch meint er, alle Objektivität erhalte ihren geheimen Reiz durch ihre Verschmelzung „mit der gezügelten Individualität“ dessen, der sie zur Sprache bringt. Vielleicht hätten die Zügel doch straffer angezogen werden müssen.

Münster

Josef Glazik MSC

Uhl, Harald (Hrg.): Europa — Herausforderung für die Kirchen. Verlag Otto Lembeck/Frankfurt 1973; 150 S., DM 12.—

Das Jahr 1973 war zum „Jahr Europas“ erklärt worden. Aus diesem Anlaß erschien dieses Buch, das nicht nur Informationen über den Stand der euro-

päischen Integration bieten will, sondern vor allem die Kirchen zu einem verstärkten europäischen Dialog anregen soll. Da die europäische Integration auch in den Völkern der Dritten Welt Erwartungen weckt, sind die Beiträge als Anruf zu verstehen, über den Problemen Europas die Verantwortung für die Welt nicht zu vergessen. Ein Buch, das zu einem Gesinnungswandel aufruft, der notwendiger ist als neue organisatorische Maßnahmen. Es behält deshalb auch über den Anlaß seines Entstehens hinaus Aktualität.

Münster

Josef Glazik MSC

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion (= Ökumenische Perspektiven, 6). Otto Lembeck/Frankfurt 1974; 119 S., kart. DM 12.—

Neue Erfahrungen von der Gegenwart Gottes bzw. seines Heiligen Geistes bekunden sich heute vor allem in dem Entstehen der Pfingstkirchen und spontaner charismatischer Gruppen, aber auch in entsprechenden Bewegungen innerhalb der Kirchen. Vor allem dieser Vorgang einer „Pentekostalisierung“ der traditionellen Kirchen stellt eine Herausforderung dar, die nicht nur die Kirchen kritisch befragt, sondern auch und vor allem etwas zu sagen hat. Hier liegt die Hauptabsicht dieser Veröffentlichung, d. h. sie versucht, „sich in der Weise auf die Frage nach dem Heiligen Geist einzulassen, daß sie die verschiedenen pneumatistischen Herausforderungen unserer Zeit zu Worte kommen läßt“ (9).

KILIAN McDONELL gibt in seinem Beitrag „Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche“ (27—51) eine gedrängte Übersicht über den Umfang und die theologische Basis der charismatischen Erneuerungsbewegung. Vf. weiß, daß diese Bewegung ihre eigenen besonderen Probleme mit sich bringt, aber er glaubt auch betonen zu dürfen, daß dieser Aufbruch eine entscheidende Kraft im Dienst der Erneuerung der Kirche — in allen ihren Dimensionen — sein kann und das Leben der Kirche auf nationaler und internationaler Ebene beeinflussen wird. Die ökumenische Bedeutung dieser charismatisch erneuerten Kirche (nicht einer neuen charismatischen Kirche oder „Mischkonfession“) läßt sich kaum übersehen. — Über Geschichte und Gestalt informiert WALTER J. HOLLENWEGER, der durch seine umfänglichen Studien über die Pfingstkirchen als Kenner der pfingstlerischen Bewegungen ausgewiesen ist („Charismatische und pfingstlerische Bewegungen als Frage an die Kirchen heute“; 53—77). — Der Frage der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und den Strukturen der Kirche geht VILMOS VAJTA nach („Der Heilige Geist und die Strukturen der Kirche“; 77—95). Dabei unterscheidet er drei Betrachtungsweisen: Widerspruch-Dualismus-Identifizierung. Da keiner dieser Standpunkte für sich allein der Kritik standhalten kann, versucht VAJTA vom Begriff der *koinonia* bzw. „Partizipation“ und „Teilhabe“ her die Frage nach den konstitutiven Elementen der *koinonia* — Struktur des Heiligen Geistes zu beantworten. — ANNA MARIE AAGAARD bemüht sich um den Aufweis der theologischen Konsequenzen, die mit der neuen Pneumatologie gegeben sind („Der Heilige Geist in der Welt“; 97—119). „Wir werden bezeugen müssen, daß dasselbe Reich der Liebe, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude, das in Gottes Christus offenbar geworden ist, in den menschlichen Taten der Liebe und der Gerechtigkeit zur gegenwärtigen Geschichte auf Erden wird“ (103). Jedoch: nicht alle Orte, alle Zeiten und alle Menschen manifestieren die Gegenwart des Heiligen Geistes, sondern eine bestimmte *Praxis*, nämlich: „die Verkündigung von Jesus als dem Christus des Reiches Gottes, und die Taten

der Barmherzigkeit und der Liebe zur Vernichtung des Bösen“ (110). — In den „pneumatischen Herausforderungen“ (7—25) sieht HARDING MEYER eine notwendige Korrektur heutiger Theologie. — Kritische Befragung, konstruktive Antwort, weiterführende Verarbeitung der verschiedenen pneumatischen Herausforderungen — dies sind die Beiträge, die hier in die heutige Diskussion über die Evangelisation und die Kirche eingebracht werden und die für den heute notwendigen Prozeß einer Rezeption geistlicher Erfahrungen unter allen jetzt noch getrennten christlichen Kirchen von Bedeutung sein dürften.

Aachen

Georg Schückler

Zauner, W./Erharter, H. (Hrsg.): *Schöpferische Freizeit*. Österreichische Pastoraltagung vom 27.—29. Dezember 1973. Verlag Herder/Wien 1974; 112 S., kart. öS 96,—, DM 15,80.

Der vorliegende Band enthält die auf der österreichischen Pastoraltagung 1973 gehaltenen Referate. Kurze Ausschnitte aus der Diskussion sind beigegeben. Das unter seelsorglichem Aspekt so brennende Problem der bewältigten Freizeit wird unter sehr verschiedenen Blickwinkeln angegangen: W. SUK, Industriegesellschaft und Arbeitswelt heute; H. ASPERGER, Freizeit und Gesundheit; W. J. HOLLENWEGER, Schöpferische Freizeit; W. HOLZBAUER, Menschlich gestaltete Freizeiträume; A. DEISSLER, Fest und Feier — Biblische „Freizeit“ als Modell für heute; A. AUER, Freizeit als Anliegen des Glaubens; R. BLEISTEIN, Pastorale Aufgaben im Freizeitbereich; H. J. SCHRAMM, Kirchliche Dienste an den Urlaubern und Touristen. — Dem theologisch gebildeten Leser seien zuerst die Beiträge von A. DEISSLER und A. AUER empfohlen, in denen die theologischen Leitvorstellungen von Fest und Freizeit reflektiert werden. Zweifellos liegt in ihnen das Zentrum aller übrigen Referate und zugleich deren unverzichtbarer Richtpunkt. Letztere sind auf sie hin zu lesen und zu interpretieren. Sie beschäftigen sich mit den jeweiligen Voraussetzungen dafür, daß Freizeit zum inneren Moment an der Selbstfindung des Menschen aufsteigen kann. In Muße gewonnener Sinn als Sinn der Wirklichkeit, und zwar in seiner Auswirkung auf ein neues Arbeitsethos und einen neuen Arbeitsstil (68), ist dabei das leitende Anliegen. In allem scheint durch, daß Fest und Freizeit nicht im Dienst an vermehrter Leistung, sondern an gnadenhaft geschenkter Menschwerdung des Menschen steht. So gesehen ist der vorliegende Band für den nach Anregungen auschauenden Seelsorger eine wertvolle Bereicherung.

Oeventrop

K. Demmer MSC

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. LAMBERT SCHMITHAUSEN, Dobbertinweg 24, 2112 Jesteburg · Dr. HANS STIRNIMANN, Avenue des Vanils 2, CH-1700 Fribourg · KENNETH ENANG, Alte Reichsstraße 30 A, 8901 Steppach bei Augsburg · Dr. RAINER FLASCHE, Lahntor 3, Seminar für Religionsgeschichte, 3550 Marburg

25. JULI 1978

13. 12. 78

13. JULI 1981

