

N12<514841256 021



ubTÜBINGEN



26

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

61. JAHRGANG
JANUAR 1977 · HEFT 1

Inhalt

HUBERT SEIWERT: Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug 1 · GERTRUD SCHACHERL: Die heutige Verehrung der Erde bei den Indios in der Sierra Perus 19 · JAMES MANOR: The coming of Britain's age of Empire and Protestant mission theology, 1750—1839 38

Kleine Beiträge: JOSEPH HAJJAR: Der Friede von Paris 1856 55

Berichte: 65

Besprechungen: Missionswissenschaft 67 · Verschiedenes 75



UB TÜB

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER
27. JAN. 1977

Gk I 85

210

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 36,— je Jahrgang, für Studenten DM 29,—; Preis je Einzelheft DM 9,—, für Studenten DM 7,50 (im Inland incl. 5,5 % MwSt).

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

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1977 · 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.)

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

61. Jahrgang
1977



ASCHENDORFF MÜNSTER

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

Redaktion: Georg Schückler (Aachen)

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



Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1977 · 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 Forschung (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.)

gh I 85

Inhalt des 61. Jahrgangs 1977

Abhandlungen

<i>Bujo, Bénézet:</i> Afrikanische Theologie	118
<i>Bürkle, Horst:</i> Der Glaube an Gott in Hinduismus und Christentum	177
<i>Divarkar, Parmananda R.:</i> The encounter of the Gospel with culture	214
<i>Emmanuel, S. J.:</i> Some mission priorities that determine and demand new lay ministers	256
<i>Flasche, Rainer:</i> Die Religion der Einheit und Selbstverwirklichung der Menschheit	188
<i>Friedli, Richard:</i> Der tanzende Śiva	99
<i>Köster, Fritz:</i> Afrikanisches Christsein. Eine religionspädagogische Herausforderung	109
<i>Manor, James:</i> The coming of Britain's age of Empire and Protestant mission theology (1750—1839)	38
<i>Puthiadam, Ignatius:</i> Dominant trends in modern and contemporary Hindu Thought	161
<i>Rüping, Klaus:</i> Zur Askese in indischen Religionen	81
<i>Schacherl, Gertrud:</i> Die heutige Verehrung der Erde bei den Indios in der Sierra Perus	19
<i>Seiwert, Hubert:</i> Systematische Religionswissenschaft. Theoriebildung und Empiriebezug	1
<i>Spae, Joseph J.:</i> Marginal notes on „Absolute Nothingness“	271
<i>Stirnemann, Hans:</i> Afrikanische Taufnamen als Mittel kultureller Integration	299
<i>Traboulay, David M.:</i> Bartolomé de Las Casas and the crusade of peace	128
<i>Waldenfels, Hans:</i> Mission als Vermittlung von umfassendem Heil	241
<i>Wolf, Joh. Baptist:</i> Ein Einheitsgebet- und -gesangbuch für Kenia	283
<i>Kleine Beiträge</i>	
<i>Hajjar, Joseph:</i> Der Friede von Paris 1856	55

Berichte

Tätigkeitsbericht des Instituts für Missiologie und Religionswissenschaft (1974—1976) — Universität Freiburg/Schweiz	139
Vierter Kongreß der „Internationalen Vereinigung für Missionsstudien“ (I.A.M.S.) (B. W. Willeke)	65
Wo steht die Missionswissenschaft heute? (H. Waldenfels)	137

Mitteilungen

In memoriam P. Dr. <i>Olaf Graf</i> OSB (J. Glazik)	146
---	-----

Besprechungen

Missionswissenschaft	67, 221, 305
Religionswissenschaft	148, 228
Verschiedenes	75, 154, 235, 311

Besprechungen

<i>Amalorpavadass, D. S.</i> : Research Seminar on Non-Biblical Scriptures (Waldenfels)	67
<i>Anderson, G. H./Stransky, Th. F.</i> : Mission Trends, No. 1; No. 2; No. 3 (Schückler)	221
<i>Bauch, A./Gläßer, A./Seybold, M.</i> : Zehn Jahre Vaticanum II (Schückler)	75
<i>Bauer, G.</i> : Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt (Schückler)	235
<i>Baumgart, W.</i> : Der Friede von Paris 1856 (Hajjar)	55
<i>Behrens — Abouseif, D.</i> : Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft (Hajjar)	237
<i>Bettscheider, H.</i> : Das asiatische Gesicht Christi (Antes)	221
<i>Blaser, K.</i> : Wenn Gott schwarz wäre (Rütti)	68

Brüder aller Menschen (Booz)	305
<i>Bsteh, A.</i> : Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt (Waldenfels)	68
<i>Buckmann, P.</i> : Bildung ohne Schulen (Diehl)	75
<i>Bühlmann, W.</i> : Wandlung zum Wesentlichen (Glazik)	223
<i>Denzler, G.</i> : Das Papsttum in der Diskussion (Deyhoff)	238
<i>Denzler, G.</i> : Papsttum — heute und morgen (Schückler)	239
<i>Dhavamony, M.</i> : Evangelisation (Waldenfels)	305
<i>Dumoulin, H.</i> : Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus (Waldenfels)	148
<i>Dumoulin, H.</i> : Mumonkan (Waldenfels)	148
<i>Güttgemans, E.</i> : Studia linguistica neotestamentica (Rusche)	239
Handbuch der Religionsgeschichte (Bd. III) (Waldenfels)	149
<i>Hermann, W.</i> : Die Angst der Theologen vor der Kirche (Waldenfels)	311
<i>Hollenweger, W. J.</i> : Die Pfingstkirchen (Rütti)	76
<i>Houtart, F./Rousseau, A.</i> : Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft (Rütti)	313
<i>Howard, V.</i> : Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien (Rusche)	77
<i>Hübner, F.</i> : Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik (Schückler)	313
<i>Kliwer, G. U.</i> : Das neue Volk der Pfingstler (Schückler)	78
<i>Köster, F.</i> : Afrikanisches Christsein (Schückler)	223
<i>Kuss, O.</i> : Paulus (Rusche)	154
<i>Laub, F.</i> : Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus (Kuhl)	155
<i>Leuze, R.</i> : Die außerchristlichen Religionen bei Hegel (Schlette)	151
<i>Lie, Hwa-Sun.</i> : Der Begriff Skandalon im Neuen Testament und der Wiederkehrgedanke bei Laotse (Marks)	314
<i>Lobinger, F.</i> : Auf eigenen Füßen (Bühlmann)	306
<i>Lubkoll, H.-G./Wiesnet, E.</i> : Wie liest man die Bibel (Schückler)	157
<i>Melzer, F.</i> : Das Licht der Welt (Waldenfels)	228
<i>Müller, W. E.</i> : Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament (Kuhl)	316
<i>Neill, St./Moritzen, N. P./Schrupp, E.</i> : Lexikon zur Weltmission (Waldenfels)	224

<i>Nell-Breuning, O. von:</i> Wie sozial ist die Kirche? (Rütti)	317
<i>Papst Paul VI.:</i> Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute (Evangelii nuntiandi) (Waldenfels)	307
<i>Pfeiffer, A.:</i> Franz Overbecks Kritik des Christentums (Schlette)	317
<i>Roest Crollius, A. A.:</i> Thus were they hearing (Antes)	228
<i>Rzephowski, H.:</i> Der Welt verpflichtet (Waldenfels)	307
<i>Schmithals, W.:</i> Die Apokalyptik (Tworuschka)	157
<i>Schumann, O. H.:</i> Der Christus der Muslime (Antes)	229
<i>Sieber, G.:</i> Der Aufbau der katholischen Kirche im Zululand (Lautenschlager)	69
<i>Stephenson, G.:</i> Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft (Schückler)	230
<i>Stirnimann, H./Vischer, L.:</i> Papsttum und Petrusdienst (Schückler)	319
<i>Studia Missionalia (23):</i> Worship and Ritual (Waldenfels)	310
<i>Studia Missionalia (25):</i> Meditation (Waldenfels)	310
<i>Thoma, Cl.:</i> Judentum und Kirche: Volk Gottes (Schlette)	79
<i>Tiliander, B.:</i> Christian und Hindu Terminology (Waldenfels)	230
<i>Trutwin, W.:</i> Licht vom Licht (Antes)	231
<i>Tödt, I.:</i> Theologie im Konfliktfeld Südafrika (Harding)	70
<i>Ustorf, W.:</i> Afrikanische Initiativen (Henschel)	72
<i>Verstraelen, F. J.:</i> An African Church in Transition (Harding)	73
<i>Vicedom, G.:</i> Actio Dei (Waldenfels)	226
<i>Vischer, L.:</i> Veränderung der Welt — Bekehrung der Kirchen (Schückler)	158
<i>Waardenburg, J.:</i> Classical Approaches to the Study of Religion (Waldenfels)	234
<i>Wicki, J.:</i> Missionskirche im Orient (Glazik)	228
<i>Wilckens, U.:</i> Auferstehung (Kuhl)	159
<i>Wunderli, J.:</i> Schritte nach innen (Waldenfels)	235

SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT: THEORIEBILDUNG UND EMPIRIEBEZUG

von Hubert Seiwert

Im folgenden Aufsatz kritisiert H. SEIWERT einige Methoden der systematischen Religionswissenschaft bzw. der klassischen Religionsphänomenologie, die er zu Recht für fragwürdig und unbefriedigend hält. Mit solcher Kritik aber steht er nicht allein. Seit geraumer Zeit nämlich häufen sich die kritischen Anmerkungen zur Methodologie der Religionsphänomenologie. Man denke etwa an G. WIDENGREN in *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hrsg. von G. LANCZKOWSKI (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1974, 257—271). Auch an anderen Stellen des nämlichen Sammelbandes (vgl. 34f, 52, 82f, 145f, 151, 154f, 164, 177f, 228f, 232f, 272ff, 293ff, 339ff u. ö.) kommt dieses Unbehagen gegenüber den bisherigen Methoden der Religionsphänomenologie zum Ausdruck, und dies, obwohl U. TWORUSCHKA in *ZMR* 60 (1976) 158—160 dem Herausgeber des Sammelbandes vorwirft, weitgehend die kritischen Stimmen niederländischer, skandinavischer und amerikanischer Religionswissenschaftler bewußt ignoriert zu haben. Einige dieser ignorierten Niederländer widmeten der Methodologie einen eigenen Sammelband: *Religion, Culture and Methodology*, hrsg. von VAN BAAREN und DRIJVERS (Den Haag-Paris [Mouton] 1973, hier vor allem das Vorwort und S. 47ff, 57ff und 159ff [vgl. H. R. SCHLETTE in *ZMR* 59 [1975] S. 295—298]). Auch in dem Sammelband: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, hrsg. von G. STEPHENSON (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1976) fehlen nicht „Methodologische Versuche“ (S. 293—354). All diese Beiträge — und sie stellen nur eine kleine Auswahl dar — stimmen in dem Postulat überein, daß Methoden gefunden werden müssen, die besser als die bisherigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Welche es jedoch sein werden, läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Diskussion kaum entscheiden. Eines scheint all diesen neueren Versuchen gemeinsam zu sein: eine stärkere Betonung der empirischen Überprüfbarkeit der Aussagen.

Dies alles zeigt, daß eine Religionswissenschaft, die auf die Frage nach der Methodologie nicht eingeht, heute nicht mehr vertretbar ist. Auch die *ZMR* wird deshalb auf diese Diskussion nicht ganz verzichten können. Der folgende Aufsatz macht damit den Anfang.

Peter Antes

In einem 1973 erschienenen Aufsatz befaßt sich KURT RUDOLPH mit dem „*Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft*“¹. Es erscheint auf den ersten Blick überraschend, daß sich für eine Wissenschaft, die immerhin nicht mehr zu den allerjüngsten zählt (sie ist etwa

¹ KURT RUDOLPH, *Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 28 (1973) S. 105—131

ebenso alt wie die Soziologie), derartige Probleme heute noch stellen. Es genügt jedoch, sich etwa zu verdeutlichen, daß es an bundesdeutschen Hochschulen mittlerweile üblich ist, katholische und protestantische Theologie zu einem Fachbereich „*Religionswissenschaft*“ zusammenzufassen, um Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft in der Tat als ein Problem erscheinen zu lassen.

Betroffen von diesem Problem ist die Religionswissenschaft dabei primär insofern, als sie systematische Wissenschaft ist, also mehr als nur eine Sammelbezeichnung für die Geschichte der Religionen. Erst durch die systematische Religionswissenschaft wird das Fach als autonomes konstituiert, und nur wenn und solange (auch) systematische Religionswissenschaft betrieben wird, ist es möglich und sinnvoll, in den verschiedenen religionswissenschaftlichen Teildisziplinen — wie Religionsgeschichte oder Religionssoziologie — mehr zu sehen als nur Zweige der Geschichtswissenschaft oder der Soziologie. Das von RUDOLPH aufgeworfene Problem spitzt sich somit zu auf die Frage nach der Autonomie der systematischen Religionswissenschaft.

Im folgenden wird zunächst auf die Unterscheidung von „systematischer“ und „historischer“ Religionsforschung näher eingegangen werden. Daran anschließend werde ich mich fast ausschließlich mit der systematischen Religionswissenschaft befassen, wobei insbesondere zwei Faktoren behandelt werden, die in der bisherigen religionswissenschaftlichen Methodologiediskussion weitgehend vernachlässigt wurden, nämlich Theoriebildung und Empiriebezug. Schließlich wird dann die Relevanz dieser beiden Faktoren für „Autonomie und Integrität“ der Religionswissenschaft kurz aufgezeigt werden.

I. HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE RELIGIONSFORSCHUNG

Es ist angebracht, zunächst eine Klärung der Bezeichnungen „historische“ und „systematische“ Religionsforschung vorzunehmen, so wie ich diese Termini im folgenden verwenden werde:

Unter „*historischer Religionsforschung*“ soll die Forschungsrichtung verstanden werden, deren Erkenntnisinteresse in erster Linie darauf gerichtet ist, ihren jeweiligen Gegenstand in seiner historischen Individualität zu erfassen, sei es möglichst umfassend und detailreich, sei es in seiner „typischen“ Besonderheit.

„*Systematische Religionsforschung*“ bezeichnet dagegen die Forschungsrichtung, deren Erkenntnisinteresse auf das „Allgemeine“, das Regel- oder Gesetzmäßige eines Objektbereichs gerichtet ist. Der individuelle historische Sachverhalt wird dabei primär als „Fall von etwas“ (z. B. Element einer Klasse) betrachtet.

Es ist hervorzuheben, daß nach der hier vorgenommenen Bestimmung „historisch“ und „systematisch“ unterschiedliche Aspekte wissenschaftlicher Betrachtungsweise, bedingt durch unterschiedliche Erkenntnisinteressen, bezeichnen. Die Unterscheidung betrifft also primär weder den

Forschungsgegenstand noch die Forschungsmethode: Ich kann mich mit dem gleichen Gegenstand, etwa dem Taoismus, sowohl unter historischem Aspekt (individualisierend) als auch unter systematischem Aspekt (generalisierend: Taoismus als „Fall von“ Mystik) befassen. Dabei kann ich die gleiche Methode, die des Vergleichs, sowohl mit generalisierendem wie auch mit individualisierendem Interesse anwenden².

Die einzelnen religionswissenschaftlichen Teildisziplinen, mit Ausnahme der Religionsphänomenologie und mit Einschränkung auch der Religionsgeschichte, bezeichnen in erster Linie Objektbereiche und nicht Aspekte der wissenschaftlichen Betrachtungsweise. Das bedeutet, sie sind sowohl als historische (individualisierende) wie auch als systematische (generalisierende) Wissenschaften möglich. Um ein Beispiel zu geben: Die Religionssoziologie ist bestimmt durch ihren Forschungsgegenstand, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Eine religionssoziologische Untersuchung unter historischem Aspekt könnte beispielsweise zum Ziel haben, herauszufinden, wie die soziale Zusammensetzung der frühen Christengemeinden war, oder auch, welche religiösen Vorstellungen die Abiturienten des Jahrgangs 1974 in Köln hatten³. Eine religionssoziologische Untersuchung mit systematischer Zielsetzung könnte dagegen beispielsweise versuchen zu erforschen, ob eine Beziehung besteht zwischen Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe und der Bereitschaft, eine Heilslehre anzunehmen.

In ähnlicher Weise wie für die Religionssoziologie könnte auch für Religionspsychologie und -geographie, die ebenfalls primär durch den Objektbereich bestimmt sind, gezeigt werden, daß sie sowohl mit historischer wie auch mit systematischer Zielsetzung betrieben werden können. In gewisser Weise trifft dies sogar für die Religionsgeschichte zu. Denn wiewgleich die Religionsgeschichte in weiten Bereichen historisch, d. h. individualisierend verfährt, wird sie vielfach doch als durch den Objektbereich, nämlich Religionen in der Vergangenheit, bestimmt angesehen, so daß unter „Religionsgeschichte“ durchaus auch systematische Arbeiten firmieren können. Ein gutes Beispiel dafür ist BIANCHI'S *„Problemi di storia delle Religioni“*.

Allein die Religionsphänomenologie ist nicht durch den spezifischen Gegenstand bestimmt, sondern durch die Art der Betrachtungsweise, mit

² Zu „generalisierendem“ („synthetischem“) und „individualisierendem“ Vergleich siehe THEODOR SCHIEDER, *Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Methoden in der Geschichtswissenschaft*, in: DERS., *Geschichte als Wissenschaft*, München/Wien, 1965, S. 187—211. Da die systematische Religionswissenschaft primär durch das Erkenntnisziel und nicht durch die Methode bestimmt ist, ist es nicht ganz gerechtfertigt, sie einfach mit vergleichender Religionswissenschaft gleichzusetzen, wie RUDOLPH es tut (a.a.O., S. 122)

³ Es wird bei diesem Beispiel deutlich, daß „historisch“ in unserem Zusammenhang tatsächlich nur den Aspekt der wissenschaftlichen Betrachtungsweise bezeichnet und keine nähere Bestimmung des Gegenstandes als „in der entfernteren Vergangenheit liegend“ ist.

der der Forscher an den Gegenstand herantritt. Die phänomenologische Methode ist dabei jedoch prinzipiell nicht im Sinne unserer Unterscheidung „historisch“ — „systematisch“ festgelegt, de facto verfolgt die Religionsphänomenologie jedoch fast ausschließlich systematische Ziele⁴.

Historische und systematische Religionsforschung sind, wie unten noch begründet werden wird, beide in gleicher Weise wichtige und notwendige Bestandteile der Religionswissenschaft. Wie schon erwähnt, gewinnt jedoch die Religionswissenschaft ihre Identität als eigenständige Disziplin erst, insofern sie systematische Wissenschaft ist. Solange die Religionsforschung allein unter individualisierendem Aspekt erfolgt, ist es nicht möglich, mehr zu leisten, als eine Aneinanderreihung von Aussagen über individuelle historische Sachverhalte. Schon eine Ordnung dieser Aussagen nach welchen Kriterien auch immer (vielleicht mit Ausnahme der Chronologie) würde bedeuten, daß systematische Aspekte mit ins Spiel kommen. Denn die einzelnen Phänomene würden dabei nicht mehr nur in ihrer jeweiligen Individualität betrachtet, sondern gleichzeitig als Elemente einer größeren Einheit (Klasse, Typus oder dergleichen)⁵. Es kann daher kaum bezweifelt werden, daß der systematischen Religionsforschung auch im Hinblick auf Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft insgesamt große Bedeutung zukommt.

II. ZIELE UND AUFGABEN DER SYSTEMATISCHEN RELIGIONSWISSENSCHAFT

Über die Ziele und Aufgaben der systematischen Religionswissenschaft besteht bis zu einem gewissen Grad Übereinstimmung unter den verschiedenen Wissenschaftlern. Allgemein anerkannt und zu Recht mit Schwerpunkt behandelt wird dabei der Komplex der Begriffsbildung⁶.

⁴ Vgl. jedoch VAN DER LEEUW's Religions-„Gestalten“, in: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956 (2. Aufl.), §§ 96—102.

⁵ Zur Bedeutung des Allgemeinen in der Geschichtswissenschaft vgl. KARL-GEORG FABER, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1971, S. 45—65. RUDOLPH (a.a.O., S. 125) möchte die Einheit der Religionswissenschaft als einer geschichtswissenschaftlichen Disziplin gewahrt wissen, eine Auffassung, der ich mich nicht anschließen kann. Nach meiner Meinung verkennt RUDOLPH, daß die Unterscheidung von historischer und systematischer Religionsforschung primär das Erkenntnisziel und nicht die Methode betrifft. Es ist falsch, der historischen Methode die vergleichende als systematische Methode gegenüberzustellen. Es gibt keine historische Methode (im Singular), sondern die Geschichtswissenschaft bedient sich einer Vielzahl von Methoden, wozu auch die vergleichende gehören kann. Vgl. dazu auch H. J. W. DRIJVERS, *Theory Formation in Science of Religion and the Study of the History of Religions*, in: *Religion, Culture and Methodology*, ed. by TH. P. VAN BAAREN and H. J. W. DRIJVERS, The Hague Paris 1973 (Religion and Reason 8) S. 57—77, hier S. 58.

⁶ Vgl. TH. VAN BAAREN, *Systematische Religionswissenschaft*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 24 (1969/70) S. 81—88, bes. S. 87f; ÅKE HULTKRANTZ,

Dieser Bereich, dessen Bedeutung in wissenschaftspraktischer wie auch -theoretischer Hinsicht nicht überschätzt werden kann, wird im folgenden weitgehend unberücksichtigt bleiben⁷, da die Problematik zu vielschichtig ist, um hier noch mitbehandelt zu werden. Ich möchte an dieser Stelle nur darauf hinweisen, daß eine religionswissenschaftliche Begriffsbildung nicht nur die Voraussetzung für jede weitere systematische Forschung darstellt, sondern in gleicher Weise auch für jede historische Forschung.

In engem Zusammenhang mit der Begriffsbildung, jedoch ohne unmittelbaren Bezug zur rein historischen Arbeit steht eine weitere allgemein anerkannte Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft: die Ordnung des Materials in Form von Klassifikationen, Typologien, Morphologien oder ähnlichem⁸. Auch auf diesen Bereich soll im folgenden nicht näher eingegangen werden.

Nach Meinung einiger Autoren sind mit der Bestimmung wissenschaftlich brauchbarer Begriffe und der Entwicklung von Klassifikationen, Typologien oder Morphologien die Ziele der systematischen Religionswissenschaft weitgehend erreicht. Ich werde auf den folgenden Seiten jedoch zu zeigen versuchen, daß diese Auffassung eine weitere und ebenso wichtige Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft vernachlässigt, nämlich die der Theoriebildung. Denn es kann versucht werden, über die Definition und Klassifikation allgemeiner Begriffe hinaus Aussagen über die so gewonnenen Kategorien zu machen. Solche Aussagen beschreiben keine individuellen, beobachtbaren Sachverhalte, denn es ist nicht möglich, die Mystik, den Schamanismus, den Mythos oder den Religionswandel zu beobachten. Sie haben vielmehr die Form universeller Sätze, da sie etwas über alle Phänomene einer bestimmten Klasse behaupten. Aussagen, die die Form universeller Sätze haben, stellen Theorien oder Hypothesen dar⁹. Es ist meine These, daß es nicht nur eine wichtige Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft ist, solche Theorien oder Hypothesen zu formulieren, sondern daß schon die bisherige Religionsphänomenologie — wenn auch nicht explizit — tatsächlich Hypothesen aufgestellt hat. Ich werde zunächst den zweiten Teil meiner These erläutern.

The Phenomenology of Religion: Aims and Methods, in: *Temenos*, 6 (1970) S. 68—88, hier S. 86.

⁷ Vgl. dazu die Ausführungen von HARALD MOTZKI, *Wissenschaftstheoretische und -praktische Probleme der religionswissenschaftlichen Terminologie*, in: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, hrsg. von GUNTHER STEPHENSON, Darmstadt 1976, S. 323—338

⁸ Vgl. HULTKRANTZ, a.a.O. (wie Anm. 6), S. 74f

⁹ Die Unterscheidung zwischen Hypothesen und Theorien ist im wissenschaftstheoretischen Sprachgebrauch nicht eindeutig. Es ist üblich, bei einzelnen universellen Sätzen von Hypothesen, bei einem System von Hypothesen, die untereinander abhängig sind, von Theorie zu sprechen. Im vorliegenden Aufsatz werden die beiden Termini weitgehend synonym gebraucht.

III. RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE UND THEORIEBILDUNG

Es ist bekannt, daß die Religionsphänomenologie ihre Arbeit keineswegs ausdrücklich und in erster Linie als Theoriebildung versteht. Als Ziel wird vielmehr angegeben, daß es um ein Erfassen des Sinns oder der Bedeutung religiöser Phänomene gehe, wobei die Kategorie des „Verstehens“ in der Regel herausragende Bedeutung besitzt. Um der Klarheit willen ist es angebracht, hier auf die Vielschichtigkeit dieser Kategorie hinzuweisen. Es können m. E. vier verschiedene Bereiche unterschieden werden, in denen von religionswissenschaftlichem „Verstehen“ gesprochen wird:

1. Verstehen im Sinn von Verstehen eines Zeichens, wobei es sich in der Regel um Zeichen sprachlicher Art¹⁰, z. B. Texte handelt. Der Sinn, der dabei verstanden werden soll, ist ein intendierter Sinn; es soll also erschlossen werden, was der Zeichengeber mit dem Zeichen ausdrücken wollte, was er damit „meinte“.

2. Verstehen im Sinn von „sich in die Lage eines anderen hineinversetzen“. Diese Art des Verstehens hat häufig zum Ziel, das Motiv für die Handlung einer Person zu erfassen, z. B. zu verstehen, weshalb Mohammed schließlich eine judenfeindliche Haltung einnahm¹¹. Das Verstehen in diesem Sinn ist jedoch nicht auf solche „motivationalen Erklärungen“ beschränkt, sondern es soll auch darüber hinaus zum „Nacherleben“ fremden Seelenlebens (DILTHEY), zum „re-enactment of past experience“ (COLLINGWOOD) führen¹².

3. Verstehen der Bedeutung eines Phänomens innerhalb eines bestimmten kulturellen oder religiösen Kontextes. Während es im ersten Fall darum ging, zu erschließen, welchen Sinn ein Zeichen oder Zeichensystem ausdrücken soll, ist das Ziel hier, zu erfassen, welcher Sinn einem Phänomen von den Anhängern einer Religion oder Mitgliedern einer Kultur beigemessen wird. Um ein Beispiel zu nennen: Es soll etwa „verstanden“ werden, welche Bedeutung der Berg T'ai-shan für die Chinesen zur Zeit des Konfuzius hatte.

4. Verstehen der Bedeutung eines Phänomens, jedoch — im Unterschied zu Punkt 3 — losgelöst von einem bestimmten religiösen oder kulturellen Kontext. In diesem Fall wird nicht allein angestrebt, den Sinn eines individuellen Phänomens zu erfassen, sondern eines „allgemeinen“ Phänomens. Um bei dem oben genannten Beispiel zu bleiben: Nicht die Bedeutung des T'ai-shan für die Chinesen soll verstanden werden, sondern die des „heiligen Berges“ als ein transkulturelles religiöses Phäno-

¹⁰ Natürlich kommen auch nichtverbale Zeichen (z. B. ikonographischer oder ritueller Art) in Betracht.

¹¹ Zur logischen Fundierung einer Erklärung aufgrund von Motiven siehe GEORG HENRIK VON WRIGHT, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main 1974.

¹² Vgl. WILHELM DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1970 (Suhrkamp Theorie) S. 263—267; R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford 1961, S. 282—302.

men. Es ist vor allem diese vierte Art des Verstehens, die in der Religionsphänomenologie als systematischer und vergleichender Wissenschaft Anwendung findet.

Innerhalb dieses Bereiches phänomenologischen Verstehens können zwei Ausrichtungen unterschieden werden: Einmal eine mehr die Intuition betonende Spielart, die vor allem durch VAN DER LEEUW repräsentiert wird. Es wird hier häufig die Notwendigkeit eines bestimmten „religiösen Sensoriums“¹³ als Voraussetzung für adäquates Verstehen hervorgehoben¹⁴. Zum anderen finden wir eine stärker die Rationalität betonende Gruppe, die vor allem durch skandinavische Forscher vertreten wird. So betont etwa HULTRANTZ, daß „no specific intuitive quality“ zum Verständnis religiöser Phänomene benötigt werde¹⁵.

Es ist nicht Ziel dieser Darstellung, diese verschiedenen Verstehensbegriffe einer kritischen Analyse zu unterziehen. Ich will mich hier nur soweit damit befassen, wie es für unsere Betrachtung der systematischen Religionswissenschaft unumgänglich erscheint. Dazu ist es angebracht, auf einen Umstand hinzuweisen, der — obwohl eigentlich selbstverständlich — nur allzu leicht übersehen wird: Verstehen ist eine Methode der Religionswissenschaft, zwar nicht die einzige, aber nach Meinung vieler Gelehrter neben dem Vergleich die wichtigste Methode der systematischen Religionswissenschaft. Wie jede Methode sind sowohl Vergleich als auch Verstehen nicht Selbstzweck, nicht das Ziel wissenschaftlicher Forschung, sondern Mittel zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntnis. So mag es zwar für mich persönlich höchst bedeutungsvoll sein, die Phänomene des Todes oder des Mythos zu verstehen, aber allein dadurch, daß ich sie verstanden habe, ist der Wissenschaft noch nicht gedient. Wissenschaftliche Erkenntnis findet ihren Niederschlag in Aussagen. Erst indem die Erkenntnis sprachlich formuliert und damit allgemein zugänglich wird, kann sie Bestandteil des „corpus scientiae“ werden. Das Verstehen als psychologischer Prozeß, der zur Erkenntnis bzw. zum Verständnis führt, ist dagegen auf das verstehende Subjekt beschränkt. Wissenschaftlich greifbar und damit relevant¹⁶ wird die Erkenntnis jedoch erst, wenn sie sprachlich objektiviert ist.

¹³ KURT GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen*. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960, S. XXIII

¹⁴ Trotz der gemeinsamen Betonung des „Erlebens“ und „Einfühlens“ dürfen die Unterschiede innerhalb dieser Gruppe, etwa zwischen VAN DER LEEUW und GOLDAMMER nicht übersehen werden.

¹⁵ HULTRANTZ, a.a.O. (wie Anm. 6), S. 80. Allerdings ist nicht ganz klar, was „a general perception of the world of religion and the logic of religious conception and feeling“ (ebd.), die statt dessen gefordert wird, bedeuten soll.

¹⁶ D. h. *wissenschaftlich* relevant. Für das betreffende Subjekt kann natürlich auch eine Erkenntnis Relevanz besitzen, die nicht sprachlich formulierbar ist (vgl. etwa „mystische Erkenntnis“). Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß Verstehen durchaus auch Selbstzweck sein kann, nämlich soweit es sich um ein existentielles Anliegen handelt, nicht jedoch im Rahmen der wissenschaftlichen Forschung.

Die Betonung des Satzcharakters wissenschaftlicher (und damit auch religionswissenschaftlicher) Erkenntnis¹⁷ an dieser Stelle mag überflüssig erscheinen, jedoch lassen sich vor diesem Hintergrund einige Aufschlüsse über die Arbeit der systematischen Religionswissenschaft gewinnen. Es zeigt sich nämlich, daß sich die Religionsphänomenologie keineswegs in Begriffsbildung und Ordnung des Materials erschöpft, sondern auch theoriebildend wirkt. Sicher, traditionelle Religionssystematiken stellen in weiten Bereichen Begriffsbestimmungen dar, etwa von Mystik, Ritus oder auch Tempel. Dabei wird freilich so gut wie nie die Form expliziter Definitionen gewählt, sondern die Begriffsbestimmungen werden exemplarisch vorgenommen, indem durch mehr oder weniger viele Beispiele das Bedeutungsfeld umschrieben wird. Es hieße jedoch die traditionelle Religionsphänomenologie mißverstehen, wollte man ihr unterstellen, daß sie nichts weiter anstrebe als Begriffsbildung und Ordnung. Es werden nämlich darüber hinaus auch Aussagen über die Phänomene gemacht, die nicht als Definitionen oder Begriffsbestimmungen angesehen werden können. Um nur zwei Beispiele zu geben: „Aber wesenhaft ist die Subjekt-Objekt-Spaltung in aller Mystik aufgehoben“¹⁸. „Der Prophet und die Prophetie entstammen dem Kultus. Sie knüpfen an die ekstatische Magie und Zauberheilkunde und an das visionäre Wesen des Schamanismus an“¹⁹. Solche Sätze über allgemeine Phänomene sind als Theorien oder Hypothesen anzusehen. Ich werde den Hypothesencharakter solcher Aussagen gleich verdeutlichen.

Dazu ist es notwendig, sich den Unterschied zwischen universellen und singulären Sätzen zu vergegenwärtigen: Für die hier vorliegende Problematik genügt es, festzustellen, daß Aussagen, die ein einzelnes raumzeitlich bestimmtes Phänomen, etwa eine christliche Taufe, beschreiben, singuläre Sätze sind. Aussagen, die über ein allgemeines Phänomen, etwa die Initiation, gemacht werden, sind dagegen universelle Sätze. Nehmen wir ein Beispiel: Die Sätze „Die Philosophie des Chuang-tzu ist ein Fall von Mystik“, „Bei Chuang-tzu ist die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben“ sind singuläre Sätze, die durch eine Analyse der Schrift Chuang-tzu empirisch belegt (oder widerlegt) werden können²⁰. Dagegen müssen wir den Satz „Wesenhaft ist die Subjekt-Objekt-Spaltung in aller Mystik aufgehoben“ als universellen Satz ansehen, der empirisch nicht verifiziert werden kann. Denn um seine Gültigkeit zu beweisen, müßten wir ja alle Fälle von Mystik untersuchen, was offensichtlich unmöglich ist. Selbst wenn ich noch so viele Fälle von Mystik untersuchen würde und dort eine Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung nachweisen

¹⁷ Vgl. dazu auch die sehr klaren Ausführungen von BENJAMIN NELSON, *Is the Sociology of Religion possible? A Reply to Robert Bellah*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9 (1970) S. 107—111

¹⁸ VAN DER LEEUW, a.a.O. (wie Anm. 4), S. 561

¹⁹ GOLDAMMER, a.a.O. (wie Anm. 13), S. 165

²⁰ Vorausgesetzt, daß der Terminus „Mystik“ geklärt ist.

könnte, wäre damit nicht bewiesen, daß dies bei allen Fällen zutrifft, denn es könnte sich ja vielleicht doch irgendwo ein Beispiel für Mystik finden, wo dies nicht der Fall ist²¹.

Solche universellen Sätze, die etwas über alle konkreten „Manifestationen“ eines Phänomens aussagen und die niemals endgültig verifiziert werden können, bezeichnen wir als Hypothesen oder Theorien. Da das Ergebnis religionsphänomenologischer Arbeiten unter anderem darin besteht, derartige universelle Sätze zu formulieren, bedeutet das, daß die Phänomenologie und damit die systematische Religionswissenschaft auch theoriebildend verfährt. Damit ist unsere These, daß sich die Ziele der systematischen Religionswissenschaft keineswegs auf Begriffsbildung und Klassifikation beschränken, sondern darüber hinaus auch Theoriebildung umfassen, untermauert.

Aus Raumgründen ist es leider nicht möglich, den Beitrag der Typologie zur Theoriebildung zu untersuchen. Eine Analyse würde zeigen, daß die Bildung von Idealtypen — soweit es nicht „Individualtypen“ sind — in weit höherem Maße, als es bei der „reinen“ Phänomenologie der Fall ist, Bezüge zur Theoriebildung aufweisen²². Es ist unter diesem Gesichtspunkt erstaunlich, daß Ansätze auf diesem Gebiet kaum aufgegriffen werden, um so mehr als die Berechtigung religionstypologischer Arbeit in der Regel anerkannt wird. Es scheint, daß die Bedeutung, die eine auch methodologisch fundierte Typologie für den Fortschritt der systematischen Religionswissenschaft besitzen kann, allgemein nicht erkannt wird²³.

²¹ Es sei denn, man betrachtete die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung als Definitionsmerkmal von Mystik, was theoretisch denkbar wäre. Es gibt jedoch genügend universelle Aussagen der Religionsphänomenologie, die keinesfalls als Definitionen angesehen werden können, z. B. „Sie (die Mystik) ist grundsätzlich tolerant“ (VAN DER LEEUW, a.a.O., S. 574). Es kann in diesem Rahmen nicht darauf eingegangen werden, daß es möglich wäre, religionswissenschaftliche Theorien nicht als universelle Sätze, sondern als probabilistische Hypothesen zu interpretieren, so daß sie etwa durch das Auffinden eines oder nur weniger Gegenbeispiele nicht widerlegt wären. Die Einführung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs würde beim gegenwärtigen Stand der methodologischen Diskussion innerhalb der Religionswissenschaft mehr verwirren als klären.

²² Zum impliziten Theoriecharakter von Idealtypen vgl. CARL G. HEMPEL, *Problems of Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, in: *Science, Language and Human Rights*, Philadelphia 1952 (American Philos. Ass., Eastern Division, vol. I) S. 65—86, bes. S. 71ff

²³ Es liegt mittlerweile eine kaum überschaubare Anzahl von Arbeiten zur Theorie des Idealtyps vor. Neben den grundlegenden Arbeiten von MAX WEBER und dem in Anm. 22 erwähnten Aufsatz von CARL HEMPEL möchte ich hier nur verweisen auf HOWARD BECKER, *Constructive Typologies in the Social Sciences*, in: DERS., *Through Values to Social Interpretation*, Durham, North Carol., 1950, S. 93—127 sowie JOHN C. MCKINNEY, *Constructive Typology and Social Theory*, New York 1966

IV. SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT ALS EMPIRISCHE WISSENSCHAFT

Wir haben gesehen, daß es zu den Zielen der systematischen Religionsforschung zählt, Theorien zu formulieren. Es ist nun zu fragen, worin sich religionswissenschaftliche Theorien von solchen universellen Sätzen unterscheiden, wie sie im Rahmen der Religionsphilosophie oder Theologie zu finden sind. Anders ausgedrückt: Worin unterscheiden sich die Theorien einer empirischen Wissenschaft von denen nichtempirischer Wissenschaften? Wie wird der Empiriecharakter der Religionswissenschaft sichergestellt²⁴? Solange allein die historische Religionsforschung betroffen ist, stellt sich das Problem des Empiriebezuges religionswissenschaftlicher Aussagen in weit geringerem Maße als im Fall der systematischen Religionsforschung. Zwar sind auch in der Geschichtswissenschaft in diesem Punkt keineswegs alle Fragen gelöst, wir können hier jedoch davon ausgehen, daß die historische Religionsforschung in der Lage ist, empirisch überprüfbare Ergebnisse zu liefern. Diese Ergebnisse stellen die empirische Basis der systematischen Religionsforschung dar.

Es stellt sich jedoch die Frage, wie religionswissenschaftliche *Theorien*, die wir als universelle Sätze gekennzeichnet haben, einer Überprüfung anhand der Erfahrung unterzogen werden können. Ein Verzicht auf intersubjektive Überprüfbarkeit würde bedeuten, daß eine Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung religionswissenschaftlicher Theorien allein zu einer Frage subjektiver Überzeugungen würde. Es bestände keine Möglichkeit, intersubjektiv über ihre Gültigkeit zu entscheiden, womit die Gefahr eines Dogmatismus heraufbeschworen würde. Damit würde es unmöglich, falsche Theorien aufgrund intersubjektiver Kriterien als solche zu erkennen und aus dem wissenschaftlichen Aussagesystem auszuschalten, wodurch ein Fortschritt der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis entscheidend gehemmt würde.

Wir müssen daher auf der Forderung bestehen, daß religionswissenschaftliche Theorien — wie die aller Erfahrungswissenschaften — intersubjektiv überprüfbar sein müssen. Das bedeutet indirekt, daß es nicht genügt, eine Theorie damit zu begründen, daß sie aus meinem „Verstehen“ resultiert. Wohlgemerkt, die Methode des Verstehens kann mich dazu führen, eine bestimmte Theorie zu formulieren, aber ich kann die Theorie nicht durch Verstehen begründen. Theorien, in der Religionswissenschaft, aber auch beispielsweise in der Physik, können ihren Ursprung durchaus in Intuition haben. Aber kein Physiker käme auf die

²⁴ Es ist auch an dieser Stelle hervorzuheben, daß die Unterscheidung empirisch — nichtempirisch in keiner Weise eine Wertung impliziert. Es wird also nicht unterstellt, daß die Ergebnisse nichtempirischer („metaphysischer“) Wissenschaften, wozu etwa Ontologie, Ethik und Theologie ebenso zählen wie Logik und Mathematik, weniger wichtig oder weniger richtig wären als die empirischer Wissenschaften. Es gilt jedoch, zwischen beiden Bereichen zu unterscheiden.

Idee, seine Theorie damit begründen zu wollen, daß sie bei ihm ein starkes Evidenzerlebnis hervorrufe, und genauso wenig kann sich ein Religionswissenschaftler auf sein Verstehenserlebnis berufen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen möchte ich betonen, daß hier nicht behauptet wird, daß Theorien oder Überzeugungen, die nicht empirisch überprüfbar sind, falsch oder unsinnig seien. Ich bin vielmehr sicher, daß es gerade wissenschaftlich nicht überprüfbare Überzeugungen sind, die im Leben des einzelnen wie der Gesellschaft größte Bedeutung besitzen. Jedoch bezweifle ich, daß es im Rahmen einer empirischen Wissenschaft möglich ist, die „vordergründige geschichtliche Faktenwirklichkeit“ zu durchstoßen und damit zum „dahinterstehenden Wesenhaften“, „dem, was uns eigentlich darin beansprucht“ zu gelangen, um eine prägnante Unterscheidung K. GOLDAMMERS aufzunehmen²⁵. Die Religionswissenschaft, solange sie sich als empirische Wissenschaft versteht, hat ihre Grenzen, die die Verfolgung derart existentieller Anliegen erschweren, wenn nicht unmöglich machen. Diese Grenzen werden gesetzt durch das Kriterium der Überprüfbarkeit ihrer Aussagen (womit der Verzicht auf Werturteile jeglicher Couleur impliziert ist), sowie die Forderung nach Rationalität, ohne die sich jede Wissenschaft ad absurdum führt²⁶. Es mag sein, daß wir innerhalb dieser Grenzen das „Phänomen“ nicht in seiner ganzen Tiefe ergründen können. Es steht uns dann jedoch offen, etwa im Rahmen der Religionsphilosophie die Beschränkungen der empirischen Wissenschaft zu überwinden und tiefer einzudringen.

Wenn wir anerkennen, daß die Aussagen einer empirischen Wissenschaft überprüfbar sein müssen, dann müssen auch die Theorien der systematischen Religionswissenschaft diesem Kriterium genügen. Es bleibt zu klären, wie die Überprüfbarkeit religionswissenschaftlicher Theorien sichergestellt werden kann. Das Problem stellt sich vor allem deshalb, weil — wie wir gesehen haben — Theorien universelle Sätze darstellen und somit keiner direkten Kontrolle durch die Erfahrung unterzogen werden können. Nehmen wir das einfache Beispiel: „Die Mystik ist grundsätzlich tolerant“²⁷, was gleichbedeutend ist mit „Alle Mystik ist tolerant“ oder „Jeder Fall von Mystik ist tolerant“. Wie schon dargelegt, können wir unmöglich alle Fälle von Mystik empirisch untersuchen, so daß der Satz nicht verifizierbar ist. Dennoch können wir ihn empirisch überprüfen, und zwar auf deduktivem Weg²⁸: Aus einem universellen Satz

²⁵ GOLDAMMER, a.a.O. (wie Anm. 13), S. XXII

²⁶ Auf die Forderung nach Rationalität wissenschaftlicher Argumentation, wozu etwa zählt, daß wissenschaftliche Aussagen logisch widerspruchsfrei sein müssen, wird in dieser Arbeit nicht eigens eingegangen, da sie als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Vgl. dazu auch BENJAMIN NELSON, a.a.O. (wie Anm. 17).

²⁷ Nach VAN DER LEEUW, a.a.O. (wie Anm. 4), S. 574

²⁸ Die Theorie der deduktiven Überprüfung wurde entwickelt von KARL R. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1934 (vierte Auflage Tübingen 1971), Kapitel I. Ich verdanke POPPER einen Großteil der hier vorgetragenen Argumente.

läßt sich nämlich in Verbindung mit besonderen Sätzen — den sogenannten Randbedingungen — ein anderer besonderer Satz logisch ableiten. Dieser abgeleitete Satz aber kann empirisch überprüft werden. Konkret heißt das: Aus „Jeder Fall von Mystik ist tolerant“ (allgemeiner Satz, Hypothese) und „Die Philosophie des Chuang-tzu ist ein Fall von Mystik“ (besonderer Satz, Randbedingung) läßt sich deduzieren: „Die Philosophie des Chuang-tzu ist tolerant“. Es läßt sich nun empirisch untersuchen, ob dieser abgeleitete Satz zutrifft oder nicht. Trifft er zu, dann ist die Hypothese: „Jeder Fall von Mystik ist tolerant“ *bestätigt* (jedoch nicht verifiziert!). Würde sich dagegen herausstellen, daß die Philosophie des Chuang-tzu nicht tolerant ist, dann könnten wir schließen, daß die Hypothese falsch ist, d. h. sie wäre damit *falsifiziert*²⁹.

Wir können also auf deduktivem Weg eine Hypothese oder Theorie zwar niemals endgültig beweisen, d. h. verifizieren, sondern nur vorläufig bestätigen. Aber wir können eine Theorie endgültig widerlegen, d. h. falsifizieren, wenn wir nur einen einzigen Fall aufzeigen, in dem sie nicht zutrifft. Dadurch daß wir eine Theorie falsifizieren können, ist sichergestellt, daß sie nicht zu einem Dogma im oben beschriebenen Sinn werden kann, d. h. zu einem Satz, dessen Anerkennung oder Ablehnung empirisch nicht begründbar ist.

Vor diesem Hintergrund bedeutet jetzt unsere Forderung, daß religionswissenschaftliche Theorien empirisch überprüfbar sein müssen: Es muß möglich sein, aus den Theorien besondere oder singuläre Sätze abzuleiten, die an der Erfahrung scheitern können, also falsifizierbar sind³⁰. Daß diese Forderung keineswegs bei allen religionswissenschaftlichen Theorien erfüllt ist, soll an zwei Beispielen gezeigt werden:

FRIEDRICH HEILER hat eine Theorie über die Ursache der Transzendierung von Unsterblichkeitsvorstellungen formuliert: „Alle Unsterblichkeitsideen von einer bloßen Fortsetzung des Lebens und auch von der dadurch erfolgenden sittlichen Vergeltung haben den Menschen unbefriedigt gelassen. Weil in ihm das Bewußtsein der Gottesverwandtschaft und Gottähnlichkeit lebte, darum auch die Sehnsucht nach dem *Leben mit und in Gott*, nach Vergottung“³¹. Auch ohne eingehende Analyse dürfte es deutlich sein, daß sich aus dieser Theorie keine empirisch überprüfbaren Sätze ableiten lassen; sie ist immun gegen Falsifikationsversuche.

²⁹ Genau genommen können wir nur schließen, daß mindestens einer der beiden Sätze (universeller Satz oder Randbedingung) falsch ist. Es könnte also auch sein, daß „Die Philosophie des Chuang-tzu ist ein Fall von Mystik“ falsch ist. Wir wollen hier jedoch der Einfachheit halber annehmen, daß die Randbedingung wahr ist.

³⁰ Die Falsifizierbarkeitstheorie wurde entwickelt und im einzelnen ausgeführt von K. POPPER, a.a.O. (wie Anm. 28), Kap. IV.

³¹ FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, S. 526 (Hervorhebung im Original)

Das andere Beispiel stammt von VAN DER LEEUW. Er schreibt über die Bekehrung: „Nicht der Mensch bekehrt sich, sondern Gott bekehrt den Menschen. Gott schenkt ein neues Leben“³². Zwar können wir daraus durchaus singuläre Sätze ableiten und beispielsweise im Fall der Bekehrung des Aśoka zum Buddhismus folgern: „Gott hat Aśoka bekehrt“, aber es ist unmöglich, solche Sätze empirisch zu überprüfen. Wir können daher derartige Theorien nicht als Aussagen einer empirischen Religionswissenschaft ansehen. Das bedeutet nicht, daß sie falsch sein müssen, sondern nur, daß sie nicht in den Bereich der Religionswissenschaft fallen, da sie nicht überprüfbar sind.

Ich kann hier nicht im einzelnen darauf eingehen, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Überprüfbarkeit von Theorien gewährleistet ist, möchte jedoch wenigstens auf einen entscheidenden Punkt hinweisen: Notwendig ist auf jeden Fall, daß die in der Theorie wesentlich vorkommenden Begriffe so eindeutig wie möglich bestimmt sind. Ich kann, um beim obigen Beispiel zu bleiben, keine Aussagen über die Mystik überprüfen, wenn nicht geklärt ist, welche empirischen Sachverhalte als Mystik anzusehen sind. Es wird hier deutlich, daß auch unter dem Gesichtspunkt einer religionswissenschaftlichen Theoriebildung die Problematik der Begriffsbildung von elementarer Bedeutung ist.

V. PERSPEKTIVEN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER THEORIEBILDUNG

Als Beispiele für die bisherigen Ausführungen wurden im wesentlichen Theorien herangezogen, die religiöse Phänomene primär unter statischem Aspekt betrachteten. Es war dies eine Folge des Bemühens, die hier vortragenen Überlegungen möglichst an schon bestehenden religionswissenschaftlichen Theorien zu erläutern, d. h. insbesondere anhand der Phänomenologie. Eine Folge des phänomenologischen Interesses am „Wesenhaften“ ist aber bekanntermaßen eine gewisse Neigung, die Phänomene als in sich ruhende, abgeschlossene Größen zu sehen, wengleich verbal oft die Dynamik, das „Leben“ der Religion betont wird. Es ist jedoch gerade in diesem etwas vernachlässigten Bereich des religiösen Wandels, in dem eine religionswissenschaftliche Theoriebildung nach meiner Auffassung von außerordentlich großer Bedeutung ist.

Eine stärkere Betonung des dynamischen Aspektes würde bedeuten, daß die von der systematischen Religionswissenschaft untersuchten Sachverhalte nicht in ihrer scheinbar unveränderlichen und zeitlosen „Wesenhaftigkeit“ gesehen werden, sondern daneben auch in ihrer jeweiligen zeitlichen, räumlichen und kulturellen Begrenztheit. Daraus ergibt sich als wichtige Zielsetzung für die systematische Religionsforschung eine theoretische Klärung dieser Begrenztheit, d. h. vor allem: die Erforschung der Faktoren, die an der Entstehung, am Wandel und am Verschwinden bestimm-

³² VAN DER LEEUW, a.a.O. (wie Anm. 4), S. 608

ter Phänomene beteiligt sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es könnte gefragt werden, unter welchen Bedingungen Mystik auftritt (oder nicht auftritt), unter welchen Bedingungen sie diese oder jene Form annimmt, oder unter welchen Bedingungen sie weitgehend oder auch ganz verschwindet. Es muß hier nicht besonders betont werden, daß wir an eine Beantwortung solcher Fragen beim gegenwärtigen Stand der systematischen Religionswissenschaft noch nicht denken können, ja daß derartige Fragen in den meisten Fällen nicht einmal gestellt sind. Der programatische Charakter dieser Ausführungen versteht sich daher von selbst.

Eine solche „dynamische Betrachtungsweise“ impliziert natürlich, daß wir uns weniger mit dem isoliert und statisch verstandenen „dahinterstehenden Wesenhaften“ der Phänomene beschäftigen als mit der „geschichtlichen Faktenwirklichkeit“, in der uns die mit Begriffen wie „Mystik“, „Magie“ oder „Mythos“ etikettierten Sachverhalte als in ständiger Veränderung begriffen und dem Idealbild nur mehr oder weniger angenähert faßbar werden. Als Konsequenz dieser Sichtweise muß eine fortschreitende Differenzierung des religionswissenschaftlichen Kategoriensystems angestrebt werden, so daß es beispielsweise möglich wird, im Raum zwischen Mystik und Prophetie mehr zu sehen als nur verschiedene Vor-, Misch- oder Verfallsformen. Einen möglichen Ansatzpunkt dafür und damit einen praktikablen Übergang von Theorien, die die Phänomene primär statisch betrachten, und solchen, die den dynamischen Aspekt betonen, stellen diejenigen dar, die „statische Theorien“ modifizieren, um damit Abweichungen zu erklären. Beispielsweise ließe sich die Hypothese aufstellen: „Alle Mystik ist tolerant, sofern sie nicht organisiert ist“, womit sich erklären ließe, weshalb in China über Jahrhunderte heftige Rivalitäten zwischen Buddhisten und Taoisten, beide gemeinhin als Vertreter mystischer Religionen angesehen, bestanden. Mit einer solchen Hypothese würde gleichzeitig ein Faktor angedeutet, der für eine Abweichung vom phänomenologisch „erschauten“ Idealtypus der Mystik verantwortlich sein könnte, und damit ein Ansatzpunkt für eine dynamische Betrachtungsweise gegeben.

Es wurde schon mehrmals von „erklären“ gesprochen, und ich möchte nun noch kurz auf den Zusammenhang von Theorie und Erklärung eingehen. Es wurde oben dargelegt, daß die Überprüfung von Theorien darin besteht, daß daraus in Verbindung mit singulären Sätzen, den Randbedingungen, solche singulären Sätze abgeleitet werden, die empirisch entscheidbar sind. Eine Theorie über das Aufkommen von nativistischen Bewegungen könnte beispielsweise besagen — ich übervereinfache jetzt —, daß immer wenn die Bedingungen $a, b, c \dots$ (z. B. eine bestimmte Religionsform und Sozialstruktur, intensiver Kontakt mit einer als überlegen empfundenen Kultur usw.) erfüllt sind, daß immer dann eine nativistische Bewegung auftritt. Diese Theorie würde dadurch überprüft, daß konkrete Fälle gesucht werden, in denen die Bedingungen $a, b, c \dots$ erfüllt sind, und dann festgestellt würde, ob nativistische Bewegungen auf-

getreten sind. Sollte dies der Fall sein, dann wäre die Theorie (vorläufig) bestätigt, andernfalls wäre sie falsifiziert.

Die gleiche Operation, in der wir von einem oder mehreren universellen Sätzen, der Theorie, und Randbedingungen auf einen singulären Satz — in unserem Beispiel: „Im Fall p tritt eine nativistische Bewegung auf“ — schließen, können wir jedoch auch mit einer anderen Intention als der Überprüfung von Theorien durchführen. Es läßt sich damit nämlich auch das Auftreten der nativistischen Bewegung in diesem Fall p erklären. Denn wir können sagen, daß im konkreten Fall p eine nativistische Bewegung aufgetreten ist, weil die Bedingungen $a, b, c \dots$ erfüllt waren und weil gilt: „Immer wenn $a, b, c \dots$, dann N (nativistische Bewegung)“. Es ist zu beachten, daß eine Erklärung von N nur dann möglich ist, wenn neben den Randbedingungen $a, b, c \dots$ auch eine Theorie angegeben wird, die $a, b, c \dots$ und N logisch miteinander verknüpft³³. Wenn es also ein Ziel der systematischen Religionswissenschaft ist, Erklärungen für Sachverhalte im Bereich der Religion zu geben, was von einer Reihe von Autoren ausdrücklich angestrebt wird³⁴, dann bedeutet das, daß es unumgänglich ist, religionswissenschaftliche Theorien zu formulieren³⁵. Auch unter diesem Aspekt muß die Theoriebildung als ein notwendiger Bestandteil der systematischen Religionswissenschaft betrachtet werden³⁶.

³³ Zur logischen Fundierung der deduktiven Erklärung vgl. die grundlegende Untersuchung von CARL G. HEMPEL und PAUL OPPENHEIM, *Studies in the Logic of Explanation*, abgedruckt in: CARL G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York/London 1965, S. 245—290, sowie die umfassende Arbeit von WOLFGANG STEGMÜLLER, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung* (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Band I) Berlin/Heidelberg/New York 1969

³⁴ Vgl. TH. P. VAN BAAREN, *Science of Religion as a Systematic Discipline. Some Introductory Remarks*, in: *Religion, Culture and Methodology*, a.a.O. (wie Anm. 5), S. 35—56, hier S. 45; HANS H. PENNER und EDWARD A. YONAN, *Is a Science of Religion Possible?* in: *The Journal of Religion*, 52 (1972) S. 107—133, bes. S. 117—127; NINIAN SMART, *What is Comparative Religion?* in: *Theoria to Theory*, 1 (Cambridge 1967) S. 138—145. SMART macht eine Unterscheidung zwischen „internal“ und „external explanations“ (*The Phenomenon of Religion*, London 1973, S. 43f), womit darauf Bezug genommen wird, ob die zur Erklärung herangezogene Theorie nur Faktoren spezifiziert, die als in den Bereich der Religion fallend angesehen werden, oder auch solche, die nicht religiöser Natur sind (z. B. soziale, psychische etc.). Diese rein inhaltliche Trennung ist in methodologischer Hinsicht m. E. ohne Bedeutung.

³⁵ Einen anderen Erklärungsbegriff legt DONALD WIEBE zugrunde: *Explanation and the Scientific Study of Religion*, in: *Religion*, 5 (1975) S. 33—52

³⁶ Schon EDMUND HARDY hat es in seinem programmatischen Aufsatz: *Was ist Religionswissenschaft?* (in: *Archiv für Religionswissenschaft*, 1 [1898] S. 9—42) als ein Ziel der Religionswissenschaft bezeichnet, Kausalzusammenhänge herzustellen (S. 26). Daneben fordert er ausdrücklich, nach Gesetzmäßigkeiten zu suchen (S. 34, 40).

VI. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSTHESE

Fassen wir zusammen: Die Identität der Religionswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin wird gewährleistet durch die systematische Religionsforschung, die die Ergebnisse der historischen Religionsforschung integriert und so eine Aufspaltung in eine Reihe von Einzelwissenschaften verhindert. Als Aufgaben der systematischen Religionswissenschaft werden vor allem Begriffsbildung und Ordnung des Materials, d. h. in erster Linie Klassifikation und Typenbildung angesehen. Ich habe zu zeigen versucht, daß es darüber hinaus ein Ziel der systematischen Religionswissenschaft sein muß, empirisch überprüfbare Theorien zu formulieren.

Die Arbeit der systematischen Religionswissenschaft kann auf jeder der drei Ebenen (Begriffsbildung, Klassifikation, Theoriebildung) als Hilfsdienst für die religionshistorische Forschung angesehen werden. Die Leistung der Theoriebildung liegt dabei vor allem darin, daß sie es ermöglichen kann, *Erklärungen* für bestimmte historische Sachverhalte zu liefern.

Umgekehrt leistet die historische Religionsforschung gewissermaßen Hilfsdienst für die systematische Religionswissenschaft, insofern als die Ergebnisse historischer Forschung die notwendigen empirischen Daten liefern, deren die systematische Religionsforschung bedarf, will sie nicht zur Religionsspekulation ausarten. Die Notwendigkeit einer empirischen Basis besteht vor allem im Zusammenhang mit der *Überprüfung* von Theorien.

Die Dichotomie zwischen historischer und systematischer Religionsforschung resultiert aus unterschiedlichen wissenschaftlichen *Erkenntniszielen* (individualisierend vs. generalisierend). Beide Arbeitsweisen ergänzen sich gegenseitig und sind voneinander abhängig. Es ist daher weder gerechtfertigt, die Religionswissenschaft als eine primär historische Disziplin anzusehen³⁷, noch als eine primär systematische Disziplin³⁸. Vielmehr muß die Religionswissenschaft, wenn sie eine selbständige und empirische Wissenschaft sein will, beide Bereiche in gleicher Weise umfassen.

Ein wesentliches Anliegen dieser Arbeit war es, die Notwendigkeit einer systematischen religionswissenschaftlichen Theoriebildung darzulegen. Es ist meine These, daß sich bei einer Befolgung der zentralen Forderungen nach empirischer Überprüfbarkeit und Rationalität ein großer Teil der Krisensymptome, die RUDOLPH³⁹ für die Religionswissenschaft diagnostiziert hat, beseitigen lassen:

³⁷ RUDOLPH a.a.O. (wie Anm. 1), S. 116

³⁸ Zu dieser Ansicht scheint VAN BAAREN zu neigen, vgl.: *Science of Religion as a Systematic Discipline*, a.a.O. (wie Anm. 34), S. 44f

³⁹ RUDOLPH, a.a.O., S. 106

a) Das Bemühen um empirische Überprüfung der Aussagen der systematischen Religionswissenschaft sowie der Gebrauch religionswissenschaftlicher Theorien zur Erklärung historischer Sachverhalte würde die behauptete Kluft zwischen historischer und systematischer Richtung beseitigen (RUDOLPH'S Punkt 2). Es würde sich kein Dualismus, sondern eine Zusammenarbeit entwickeln.

b) Ein verstärktes Bemühen um religionswissenschaftliche Theoriebildung würde dem Anspruch der Religionssoziologie gegenüberreten (Punkt 4), die bisher den Bereich der Theoriebildung praktisch monopolisiert hat. Es ist allerdings nicht angebracht, die Einseitigkeit religionssoziologischer Theorien anzuprangern, wenn solchen Theorien keine eigene (und bessere) Position entgegengesetzt werden kann.

c) Indem die Religionswissenschaft die Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit ihrer Aussagen als für sich verbindlich anerkennen würde, würde sich das Problem der mangelnden Abgrenzung gegenüber Philosophie und Theologie (Punkt 8) gleichsam von selbst lösen⁴⁰.

d) Das Bestehen auf Rationalität und Überprüfbarkeit würde darüber hinaus der zunehmenden Unterwanderung durch nichtwissenschaftliche Ambitionen (Punkt 7) entgegentreten und Tendenzen, besonders die systematische Religionswissenschaft zu einer Art Universaltheologie⁴¹ umzufunktionieren, den Boden entziehen⁴².

Ich möchte abschließen mit der These, daß Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft nicht dadurch gefährdet sind, daß es ihr nicht gelungen ist, sich genügend von den anderen Wissenschaften zu unterscheiden und damit ihre Selbständigkeit unter Beweis zu stellen; es ist vielmehr gerade umgekehrt: Die Religionswissenschaft hat zu sehr versucht, ihre Andersartigkeit und Sonderstellung zu betonen, anstatt sich auf die gemeinsame Basis aller empirischen Wissenschaften zu besinnen: Rationalität und Überprüfbarkeit der Aussagen.

⁴⁰ Bei aller Schärfe der Trennungslinie zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie hielte ich es für verfehlt, wenn die empirische Religionswissenschaft von den Arbeiten der Religionsphilosophie (besonders soweit sie sich nicht einer bestimmten Religion verpflichtet fühlt) keine Notiz nähme. Religionsphilosophische Theorien können nämlich eine nicht zu unterschätzende heuristische Funktion bei der religionswissenschaftlichen Theoriebildung erfüllen.

⁴¹ RUDOLPH bezieht sich vor allem auf die nichtwissenschaftlichen Ambitionen, die bei den Kongressen von Marburg, Tokyo und Claremont sichtbar wurden. Es ist jedoch auch bezeichnend, welches Urteil WILLARD G. OXTOBY (*Religionswissenschaft Revisited*, in: *Religions of Antiquity. Essays in Memory of Erwin R. Goodenough*, Leiden 1968, S. 590—608) über die Religionsphänomenologie fällt: „In phenomenology, the science of religion has in effect become a religious exercise itself.“ (S. 599)

⁴² Die übrigen von RUDOLPH angesprochenen Punkte sind zum Teil nicht für die Religionswissenschaft spezifisch (Punkt 3: Zunehmende Spezialisierung der Religionsgeschichte; Punkt 5: Zunehmende Stofffülle). Auf die Problematik der Bestimmung des Forschungsgegenstandes (Punkt 1), d. h. der Definition von

Religion, kann hier aus Raumgründen nicht mehr eingegangen werden. Sie ist jedoch nach meiner Auffassung keineswegs so entscheidend für die Autonomie der Religionswissenschaft, wie vielerorts angenommen wird.

SUMMARY

The point of departure of this paper is „*the Problem of Autonomy and Integrity of the Religionswissenschaft*“ (KURT RUDOLPH). It starts with a clarification of the essential difference between the historical and the systematic aspect of the science of religion. It is held that without a systematic science of religion there could not be any good reason to regard *Religionswissenschaft* as a discipline independent of others (e. g. history in general, or sociology).

In the main part of the paper some features of the systematic science of religion are discussed with special reference to theory-building and empiricity. It is argued that theory-building must be one of the main goals (besides category-formation and classification), and that traditional phenomenology has in fact, though unconsciously, followed this line. On the other hand it is shown the importance of testability of such theories which alone can secure the empirical character of the systematic science of religion.

though unconsciously, followed this line. On the other hand it is shown the integrity of *Religionswissenschaft* as a whole is shortly dealt with.

DIE HEUTIGE VEREHRUNG DER ERDE BEI DEN INDIOS IN DER SIERRA PERUS

von Gertrud Schacherl

Der vorliegende Aufsatz ist die Kurzfassung einer umfangreicheren Arbeit¹, in welcher versucht wird, ein geschichtlich sehr altes religiöses Phänomen, die *Verehrung der Erde*, so zu beschreiben, wie sie noch heute *Quechua-* und *Aymara-Indios* in den peruanischen Anden vollziehen. Dabei wird nicht der Glaube des Indios dargestellt, sondern ein Element seines Glaubens: die Verehrung der Erde.

Die Indios sind katholische Christen. Daher ist nicht die Frage nach einer Mission, sondern nach einer zeitgemäßen Pastoral zu stellen. Aber das Christentum der peruanischen Indios ist von anderer Art als das unsrige. Ihr Vollzug des christlichen Glaubens befremdet uns Europäer. Dieses Befremden findet dann seinen Ausdruck in Urteilen über die Religiosität der Indios wie: vorchristliche Religion in christlicher Kleidung oder christlicher Verkleidung (HALBFAS), tiefes Christentum mit „heidnischen“ Manifestationen (DE ARMAS MEDINA), synkretistische Religion (GARR), traditionelle heidnische Religion mit der Parallele einer deformierten christlichen Kosmvision (TAMAYO)².

Wenn diese Arbeit auch vermutlich unser Befremden verstärken wird, weil sie ein Element dieser Religiosität beschreibt, das unserer eigenen fremd ist, so erlaubt dennoch diese Arbeit allein kein wie immer geartetes Gesamturteil über die Religiosität des Indios von Peru. Denn einerseits wird nur ein Element — die Verehrung der Erde — beschrieben, und andererseits sind eine Einordnung desselben in das gesamte Erscheinungsbild der Religiosität des Indios — von gelegentlichen Hinweisen abgesehen — sowie eine Bewertung desselben vom christlichen Glauben her kein Gegenstand dieser Arbeit.

Der größere Zusammenhang, in welchen diese Studie einzuordnen ist, bildet das Bemühen (wie es auch z. B. in Konzilsdokumenten v. Vaticanum II, bei der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín 1968 und der Pastoralversammlung über die Mission der Kirche in den einheimischen Kulturen 1970 in Mexiko zum Ausdruck kommt), fremde Menschen, die heute mit uns leben, besser zu verstehen und zu achten, um mit diesen Menschen Möglichkeiten zu suchen, damit das Christentum ihr authentischer Lebensvollzug werden kann.

¹ Diese wurde vorgelegt unter dem Titel „Die heutige Verehrung der Erde bei den Indios in der Sierra Perus“, als Examensarbeit für die Erste Staatsprüfung für das Lehramt an der Grund- und Hauptschule am 18. 4. 1975 im Fach Kath. Theologie an der Gesamthochschule Siegen. Vollständige Quellenangabe s. in meiner Arbeit.

² H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik* (gekürzte Fassung der Original-Ausgabe), Düsseldorf 1973, 197; THOMAS GARR, *Cristianismo y Religión Quechua en la Prelatura de Ayaviri*, Arequipa 1972, 176, 180—181; THOMAS GARR, in: *Allpanchis Phuturinga*, Lima 1972, Bd. IV, 16; JOSÉ TAMAYO, in: *Allpanchis Phuturinga*, Cuzco 1970, Bd. II, 249—250.

Grundlagen für diese Studie bilden Forschungsarbeiten über den peruanischen Indio und seine Religion aus den letzten 10 Jahren, beschränkt auf die südlichen peruanischen Anden, die „eigentliche“ Indio-Zone (Gebiet um Cuzco, Urcos, Puno), Korrespondenz mit Dr. SITTER/Lima und dem *Instituto de Pastoral Andina* (IPA) in Cuzco aus den Jahren 1974 und 1975.

Aus dem Gegenstand der Arbeit, der Verehrung der Erde, ergeben sich drei Hauptteile:

1. Das Objekt der Verehrung: die Erde
2. Das Subjekt der Verehrung: der Indio
3. Verehrtes Objekt Erde und verehrendes Subjekt Indio in ihrer Wirkung aufeinander.

1. DAS OBJEKT DER VEREHRUNG: DIE ERDE

1.1 Erde, ein personales Wesen für den Indio

Anrede der Erde: Indios der peruanischen Anden reden die Erde mit einem Eigennamen an. *Pachamama* (= Mutter Erde) ist der am weitesten verbreitete. Auch *Juana Puyka*, *Mama Puyka* oder *Mama Uraqi* sind in verschiedenen Gegenden Perus als Name für die Erde bekannt³.

Geschlecht der Erde: z. B. aus den Anreden der Erde oder aus einem Fruchtbarkeitsritus während der Maisaussaat Miska, in welchem eine 15 m lange Furche geöffnet wird, die den Geschlechtsteil der Erde darstellen soll und in welche dann Maiskörner gesät werden, läßt sich m. E. schließen, daß Indios ihrer Erde das weibliche Geschlecht zuordnen⁴.

Aussehen der Erde: Auch machen sich Indios zum Teil sehr konkrete Vorstellungen über ihr Aussehen. Z. B. stellen sich Bewohner von Kuyo Grande Pachamama als kleine Frau vor mit viel Kleidung und zarter Stimme. Für Einwohner von Ayaviri ist Pachamama runzelig und alt, wie Mütter, die viel geboren haben. Indios von Kuyu Chico meinen, die Erde sei vielleicht eine kräftige Frau, welche immer sitzt, um ihre Körperwärme zu hüten, die dem Samen Schutz gibt. Bewohner von Qollana betrachten als ihre Pachamama die Oberfläche der Erde, auf welcher die Menschen wohnen und die sie kultivieren. *Nuñez del Prado* fand unter Indios auch eine Vorstellung, die zwischen der Materie Erde (= Allpa) und dem Geist der Erde (= Pachamama) unterscheidet, ähnlich der Unterscheidung zwischen den Bergen und den Berggeistern (= Apsus)⁵.

³ Juan Nuñez del Prado, in: *Allpanchis* II, 73—74

⁴ Nuñez del Prado, a.a.O., 72; vgl. dazu auch: BERTEL NYBERG, *Kind und Erde*, Helsinki 1931, 39 und 42; H. O. LANGE, in: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen ³1905, vollst. neubearb. Aufl., Bd. I, 230

⁵ JUVENAL CASAVARDE, in: *Allpanchis* II, 149; MANUEL MARZAL, *El mundo religioso de Urcos*, Cusco 1971, 280; FERNANDO TAPIA, *La Patrona del Pueblo*, (ohne Angabe des Verlagsortes) 1970, 31; ANDRÉE MICHAUD, in *Allpanchis* II, 13; TAMAYO, a.a.O. 252; GARR, *Cristianismo* 93, 134, 140—141, 185; vgl. dazu auch: G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen ²1956 (durchges. u. erweit. Aufl.), 88

Wohnung der Erde: Ähnlich konkrete Vorstellungen existieren bei manchen Indios über die Wohnung Pachamamas. Sie bewohnt z. B. im Glauben der Indios von Qotobamba das Innere der Erde, ausgenommen Seen und Meere. Die Bewohner von Kuyo Grande betrachten als Wohnung Pachamamas alle Orte des Erdinnern und die Erdoberfläche, welche einen Namen trägt⁶.

Eigenschaften der Erde: Pachamama ist für den Indio ein lebendes Wesen und als solches fruchtbar. Sie ist gütig, duldsam, liebt den Indio und sorgt für seinen Unterhalt. Im Glauben der Indios von Qollana erfreut sich Pachamama, wie die Menschen, an Blumen, Alkohol und Coca. Laut Forschungen glauben Indios aus Urcos, Andahuaylillas, Urcay und Wanqara, daß Pachamama sprechen kann, aber nur der *Altomesayoc* (vergleichbar mit *Schamane*) kann mit ihr in ein Gespräch treten. Indios von Qotobamba halten Pachamama für empfindsam und ungehalten über jeden, der sie vergißt. Doch sie läßt sich auch besänftigen und straft nur maßvoll.

Eine direkte Leidensfähigkeit Pachamamas, wie sie andere Völker ihrer Mutter Erde zuordnen, konnte ich bis jetzt im Glauben der Indios nicht entdecken⁷.

Bedürfnisse der Erde: „Gute Mutter Erde, trinke, damit du, gestärkt, bessere Frucht gebest.“ Diese Worte, die der Führer der Arbeitsgruppe bei der Maisaussaat Sara Tarpuy im Vilcanotatal spricht, indem er ehrfürchtig ein Glas Chicha (Maisschnaps) auf den Ackerboden gießt, lassen erkennen: Pachamama braucht Stärkung. Pachamama ißt wie die Menschen, glauben Indios von Qollana und anderen Dörfern. Sie liebt Geschenke und benötigt Fürsorge und Aufmerksamkeit⁸.

1.2 Die Erde, Mutter der Indios

Geburt aus der Mutter Erde als Ursprung alles Lebendigen:

Pachamama, ewige Frau, o Quelle, o Tor der Sonne, aus welchem das Licht für alle Felder, Weiden und Hügel geboren wurde . . .

Ich bitte Dich durch meinen Glauben und meine Arbeit, daß aus Deinem mütterlichen Schoß, Pachamama, . . .

in der Pampa die Blume der Quinoa erblühe und die Brüderlichkeit der Aynis wiedergeboren werde.

⁶ Nuñez del Prado, in: *Allpanchis* II, 73; CASAVARDE, a.a.O. 150; MARZAL, *Urcos* 280; GARR, *Cristianismo* 134

⁷ Tamayo, in: *Allpanchis* II, 252; NUÑEZ DEL PRADO, a.a.O. 73; CASAVARDE a.a.O. 149, 150, 215—216; MICHAUD, a.a.O. 13; MARZAL, *Urcos* 254, 257, 280; GARR, *Cristianismo* 134, 170; vgl. dazu auch: NYBERG *Kind* 63f; MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957, 81

⁸ JUAN MANYA, in: *Allpanchis Phuturinga*, Lima 1971, Bd. III, 49; CARMELA CUBA DE NORDT, a.a.O. 176; MICHAUD, in: *Allpanchis* II, 13; NUÑEZ DEL PRADO, a.a.O. 73; MARZAL, *Urcos* 280; GARR, *Cristianismo* 134 u. 135; LUIS DALLE, in: *Allpanchis Phuturinga* (Ohne Angabe des Verlagsortes) ²1973, Bd. I, 140

Heilige Mutter Pachamama, Du bist meine Mutter. Nimm an diese Gabe, die ich Dir aus ganzem Herzen darbringe.
Als Wohltäterin des Hofes und der Meinigen nimm an diese Manifestation meiner Liebe;
nimm an diese kindliche Gabe, die ich Dir mit ganzer Demut weihe.
Vergiß nicht, die Sonne zu erinnern, daß sie mir Licht und Wärme gebe;
vergiß nicht, mich mit Regen zu begünstigen, damit eine Fülle von Weiden wachse,
gute Ernten und zahlreiche Herden;
vergiß nicht, mir Gesundheit zu geben, um Dir zu dienen.
O Pachamama, Einzige Mutter, groß und liebevoll.⁹

Diese Texte geben zu erkennen: Der traditionelle Indio der peruanischen Sierra betrachtet die Erde als Mutter, indem sie für ihn sorgt; er selbst fühlt sich als Kind dieser Mutter Erde: er ist von ihr abhängig und vertraut auf sie; er liebt sie und würde sogar aus Liebe zu ihr sein Leben opfern.

Wie konkret diese Liebe zur Mutter Erde das Leben von Indios bestimmen kann, zeigt sich z. B.

— beim Aymara-Indio: Er betrachtet es, nach dem Mord, als größte Sünde, unnützerweise und willkürlich Pflanzen aus der Erde zu reißen.

— beim Quechua-Indio: Für ihn gilt als schwerste Sünde, nach dem Ehebruch, Nahrungsmittel und Essensreste wegzwerfen, denn sie sind ein kostbares Gut, ein Geschenk der Mutter Erde. Vom Feld wird immer alles bis zum letzten Maiskorn abgeerntet, auch wenn die Ernte noch so reich war.

Über die Bewohner von Kuyo Grande wird berichtet, daß sie es als Sünde betrachten, noch nicht kultivierten Boden zu pflügen. Denn dadurch würde Pachamama erwachen, die hier warm schläft. Diese Liebe einiger Indios zu ihrer Mutter Erde erinnert an den nordindianischen Propheten Smohalla, der sogar in jeder Ackerarbeit eine Sünde an der Mutter Erde sah.

Pachamama ist nicht nur Mutter des Indios, weil sie ihm Nahrung und Sonstiges gibt, sondern ihre Mutterschaft wird von manchen Indios auch als biologische gesehen.

In Urubamba glauben z. B. Bewohner, daß das Überqueren eines Flusses die Frau schwanger werden lassen kann. In Coaza empfangen die Frauen, wenn sie sich auf den Schnee des Hachasiri setzen.

Daß in der Quechua- oder Aymara-Sprache „Mensch“, wie in vielen anderen Sprachen, „aus der Erde Geborener“ heißt, konnte ich in den heute gebräuchlichen Worten beider Sprachen für „Mensch“ bisher nicht entdecken. (Quechua: Mensch = runa; Aymara: Mensch = jakinata¹⁰.)

⁹ *Allpanchis* III, 17, 21—22

¹⁰ CASAVARDE, in: *Allpanchis* II, 149, 237; TAMAYO, a.a.O. 252—253; *Allpanchis* III, 17—18, 20; CUBA DE NORDT, a.a.O. 177; TAPIA, *Patrona* 31; Informationen des IPA; vgl. dazu bes.: ELIADE, *Heilige* 81, 82; MIRCEA ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1966, 279—280; RAFFAELE PETTAZZONI, *Der allwis-*

Bei manchen Indios ist es Brauch, das neugetaufte Kind auf die Erde zu legen. Ob diese Geste „die Vorstellung von einer Substanzidentität zwischen Rasse und Boden“¹¹ enthält? Soll durch die Berührung mit der Erde ihre Kraft in das Kind eindringen und es kräftig machen¹²? Ist dieser Vorgang „eine Art Weihe des Kindes an die Erde, an seine wahre Mutter“¹³? Diese Fragen bedürfen noch näherer Forschungen.

Indem Indios die Erde als ihre eigentliche biologische Mutter betrachten, hat dieser Glaube Folgen für die Auffassung der Vaterschaft: Der Vater ist nicht derjenige, der zeugt; die Vaterschaft ist ein Lebensalter. Attribute der Vaterschaft sind: Autorität, Reife, Weisheit. Der Vater ist der Älteste unter Jüngeren; er ist Vater seiner Kinder mehr im juristischen, weniger im biologischen Sinn.

Aus dem Glauben an eine biologische Herkunft aus der Erde erhält auch die Heimat eine besondere Bedeutung: Der Indio ist im konkreten und nicht im allegorischen Sinne „Kind seiner Heimat“. Er ist eine Pflanze in der Landschaft: aus der Erde hervorgekommen, in ihr verwurzelt und von ihr abhängig. Abwanderung an die Küste, wozu ungünstige Lebensbedingungen in der Sierra-Heimat den Indio oft zwingen, bedeutet folglich für ihn: zerreißen einer lebensnotwendigen Bindung mit negativen Konsequenzen¹⁴.

Tod als Rückkehr alles Lebendigen zur Mutter Erde: Die Erde ist im Glauben des Indios nicht nur Mutter als gebärender Ursprung alles Lebendigen, sondern auch Mutter als Ziel alles Lebendigen im Tod. So bedeutet Tod in der Natur nicht Untergang und Vernichtung, sondern Heimkehr zum Ursprung.

In diesem Glauben ist die eigene Lebensexistenz des Indios miteingeschlossen. Auch für ihn selbst ist der Tod Rückkehr zur Mutter Erde. Im rituellen Kampf Chiaraqe wird dieser Glaube ständig gelebt, denn die Angehörigen der gefallenen Krieger beweinen ihre Toten nicht: sind sie doch eine lebendige Gabe an die Mutter Erde, welche sie dankbar in ihren Schoß aufnimmt¹⁵.

sende Gott, Hamburg 1960, 84; NYBERG, *Kind* 33, 39—40, 64; ALBRECHT DIETERICH, *Mutter Erde*, Darmstadt 31967 (erweit. Aufl.), 14; OTHMAR KEEL, MAX KÜCHLER, *Synoptische Texte aus der Genesis*. 2. Teil: Der Kommentar, Fribourg 1971, 67, 101; v. D. LEEUW, *Phänomenologie* 113

¹¹ ELIADE, *Heilige* 84.

¹² NYBERG, *Kind* 159

¹³ ELIADE, *Religionen* 281; NYBERG, *Kind* 168

¹⁴ *Allpanchis* III, 18; NUÑEZ DEL PRADO, in: *Allpanchis* II, 60; TAMAYO, a.a.O. 253; vgl. dazu: ELIADE, *Religionen* 281—282, 276, 290; ELIADE, *Heilige* 83—84; v. D. LEEUW, *Phänomenologie* 198; NYBERG, *Kind* 46—48

¹⁵ *Allpanchis* III, 17, 20; J. BACHOFEN, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig 1926, Bd. I, 336; ELIADE, *Religionen* 285, 287—289, 414; ELIADE, *Heilige* 83; HERMANN TRIMBORN, in: *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961 (Die Religionen der Menschheit, Bd. VII), 145; CAJUS SECUNDUS PLINIUS *Naturgeschichte*, 1. Teil, Darmstadt 1968, 106; EWALD ROELLENBLECK, *Magna Mater im Alten Testament*, Darmstadt 1949, 85

1.3 Die Mutter Erde, Gottheit des Indios

Anreden und göttliche Eigenschaften: Anreden der Erde als Heilige Erde weisen darauf hin, daß der Indio Pachamama als Gottheit verehrt, z. B.: „Heilige Erde Pachamama, du bist meine Mutter“, „Heilige Erde Pachamama, erziehe uns gut“.

Pachamamas Göttlichkeit ist noch deutlicher in den Eigenschaften zu erkennen, die ihr der Indio zuordnet: sie hat keinen menschlichen Ursprung; Indios der Gegend von Kuyo Grande glauben an Pachamamas visuelle Allwissenheit. Letzteres weicht übrigens m. E. von den Forschungsergebnissen PETTAZZONI bei Erdgottheiten anderer Völker ab. Ob etymologische Zusammenhänge zwischen „sehen“ und „wissen“ in der Quechua- oder Aymara-Sprache bestehen, wie sie PETTAZZONI bei anderen Völkern entdeckt hat, müßte noch erforscht werden. Daß manche Indios an eine souveräne Straffähigkeit Pachamamas glauben, zeigt einen weiteren Unterschied zwischen Indio-Glauben und PETTAZZONIS Forschungsergebnissen. — Pachamamas mütterlichen Kräfte sind unerschöpflich, in allen lebenden Bereichen wirksam und ständig erneuerungsfähig.

Im Zusammenhang mit den göttlich-mütterlichen Eigenschaften Pachamamas liegt die Frage nach der zeugenden Kraft nahe. Von manchen Indios, z. B. in Totorani, wird Pachamama als Gattin Roals angesehen. Direkte Vorstellungen über eine Hierogamie zwischen Pachamama und diesem Himmelsrottal konnte ich bis jetzt bei den Indios nicht entdecken. Denke ich aber an die Vorstellungen anderer Völker bzgl. der Hierogamie zwischen Himmel und Erde, die sich manchmal mittels des Regens vollzieht, stellt sich mir die Frage: Könnten vielleicht die Besprengungen des Ackerbodens und der geöffneten Furche im Fruchtbarkeitsritus während der Miska oder des Sara Tarpuys oder die Besprengungen im Hochzeitsritus spurenhafte Nachvollzüge einer Hierogamie zwischen Roal und Pachamama sein?

Doch der Glaube an Pachamama als Gattin Roals scheint nur noch wenig verbreitet zu sein. Weiter lassen Gebete eine souveräne Macht der Heiligen Mutter erkennen. Könnte folglich der Indio Pachamama für so selbstgenügsam halten, daß sie ohne Mitwirkung eines männlichen Wesens empfangen kann¹⁶?

Wirkungsbereich der Heiligen Mutter Erde: Als göttlich fruchtbare, lebensspendende Erdmutter ist Pachamama primär zuständig für alles, was mit entstehen und wachsen von Leben zusammenhängt: Pachamama nimmt in ihren Schoß die Saat auf, verleiht ihr Wachstum und Fruchtbarkeit. Sie nimmt teil an der Zeugung der Tiere, begünstigt ihre Geburt und ihr Wachstum. Pachamama wirkt im Geschlechtsleben des Indios,

¹⁶ DALLE, in: *Allpanchis* III, 60; a. a. O. 21; LUIS PAZ, a. a. O. 179; GARR, *Cristianismo* 145, 148, 133—134, 142, 92; CASAVARDE, in: *Allpanchis* II, 149; NUÑEZ DEL PRADO, a. a. O. 74; MICHAUD, a. a. O. 11; PETTAZZONI, *Gott* 18, 19, 84; vgl. auch: TRIMBORN, in: *Die Religionen des alten Amerika* 143; ELIADE, *Religionen* 292, 298, 477—479; ELIADE, *Heilige* 85

beeinflusst besonders die Fruchtbarkeit der Frau und steht im Zusammenhang mit den fraulichen Arbeiten und den Kindern.

Doch der Wirkungsbereich Pachamama umfaßt mehr als die Fruchtbarkeit: sie dehnt sich aus auf den gesamten Alltag des Indios: Pachamama hilft ihm, seine Wünsche zu erfüllen, sie begleitet und beschützt ihn¹⁷.

Besondere Manifestationen der Heiligen Mutter Erde: Pachamama kann dem Indio im Traum in der Gestalt eines Meerschweinchens oder eines Hundes erscheinen, um ihn auf die Notwendigkeit eines Opfers hinzuweisen.

Auch Gegenstände der Natur können für den Indio besondere Manifestationen der Heiligen Mutter Erde sein. Als solche werden z. B. aus der Erde hervortretende lanzenförmige Felsen in der Nähe von Cuzco, *wiñaq-rumi* genannt, angesehen. Es wird angenommen, daß der Glaube an den Stein als Manifestation Pachamamas in die Inka-Zeit zurückreicht. Diese Annahme wird besonders gestützt von einer archäologischen Entdeckung: In der Nähe von Cuzco befindet sich der Ort Q'enqo (oder Kenko), wo ein Kultzentrum um einen großen Stein gewesen zu sein scheint. Dieser Stein trägt die Charakteristika eines *wiñaq-rumi*. Die Wahrscheinlichkeit eines Erdkultzentrums in Q'enqo scheint mir noch durch folgende Tatsachen erhärtet:

— Pachamama steht in Verbindung mit den Zeremonien des Warmichakuys (= traditionelle Indiohochzeit).

— In der Gegend von Apurímac wird während des Warmichakuys ein zeremonielles Gefäß gebraucht, Q'enqo genannt, aus welchem das Brautpaar trinkt. An der Öffnung dieses Q'enqo befinden sich zwei Mundstücke.

— In den Ruinen des Ortes Q'enqo ist ein solches Gefäß auf primitive Art im Felsen ausgehauen¹⁸.

Die Stellung der Heiligen Mutter Erde im Pantheon des Indios: Entsprechend ihrer wichtigen Funktion im Leben des Indios nimmt Pachamama eine bedeutende, wenn auch keine eindeutige Stellung im traditionellen Pantheon ein:

— „Nach Gott (= christlicher Gott) befindet sich Pachamama. Sie gibt uns zu essen und ist unsere Mutter. Deshalb bringen wir ihr unsere Gaben dar“ (Aussage eines 25jährigen Indio-Katechisten aus Orurillo im April 1971).

— Pachamama ist eine Gottheit, die denselben hierarchischen Rang einnimmt wie Roal (= traditioneller Himmels Gott).

¹⁷ NUÑEZ DEL PRADO, in: *Allpanchis* II, 73; TAMAYO, a.a.O. 252; CASAVARDE, a.a.O. 149; MICHAUD, a.a.O. 13; MARZAL, *Urcos* 253, 279, 356; GARR, *Cristianismo* 207; vgl. dazu auch: ELIADE, *Heilige* 74, 75

¹⁸ zu Traumerscheinung: CAYÓN, in: *Allpanchis* III, 136, 142, 153; zu Steinmanifestation: NUÑEZ DEL PRADO, in: *Allpanchis* II, 74—75; MARZAL, *Urcos* 280; vgl. dazu auch *Ps.* 89,27; 95,1; ELIADE, *Heilige* 92; ELIADE, *Religionen* 247—270; ROELLENBLECK, *Magna Mater* 28—29; TRIMBORN, in: *Die Religionen des alten Amerika* 140

- Von einigen Indios wird Pachamama als Gattin Roals betrachtet.
- Manchmal scheint es, daß Pachamama eine dem Roal ähnliche Stellung einnimmt, denn ihre Macht untersteht nicht Roal, noch wurde diese Macht von Roal an Pachamama delegiert, wie z. B. an die Apus (= Berggeister).
- Pachamama steht direkt unter Roal, neben den Apus.
- Manchmal wird Pachamama mit Maria identifiziert oder verwechselt¹⁹.

Möglicher Ursprung der Verehrung der Heiligen Mutter Erde bei den Indios in der Sierra Perus: Der traditionelle Indio sieht die Natur nicht wissenschaftlich und nicht nur rein pragmatisch, sondern sie ist für ihn von religiöser Bedeutung erfüllt. Durch den Ackerbau konzentriert sich die Aufmerksamkeit und Tätigkeit des Indios auf einen ganz bestimmten Teil der Natur: auf den Acker, der eine lebenswichtige Bedeutung für ihn hat. Die Existenz des Indios hängt vor allem von der immer wiederkehrenden Fruchtbarkeit des Ackers ab. In dieser Fruchtbarkeit erlebt der Indio besonders die Macht des Lebens. Das Leben, und dazu noch dieses unerschöpfliche, sich ständig erneuernde Leben ist für ihn ein Geheimnis. Dieses sichtbare, greifbare, ständig erlebbare Geheimnis nimmt im Glauben des Indios die Gestalt der Gottheit Mutter Erde an.

Daraus läßt sich die Hypothese formulieren: Der Ursprung der Verehrung der Gottheit Mutter Erde in der Sierra Perus liegt in der religiösen Weltansicht des Indios und in der für ihn lebenswichtigen Bedeutung des Ackers²⁰.

2. DAS SUBJEKT DER VEREHRUNG: DER INDIO

2.1 Vom Zeit- und Raumbegriff des Indios

Vom Zeitbegriff des Indios: Besonders im August, wenn das neue agrarische Jahr beginnt, bringt der Indio Opfer an Pachamama dar. In dieser Zeit ist sie lebendiger.

Die Nacht vom 31. Juli zum 1. August widmet er einem sehr feierlichen Ritus, den Mosoq-wata-Ritus, denn diese Nacht ist die wichtigste des ganzen Jahres. — Überhaupt scheint die Nacht (bei größter Stille) eine für den Ritus besonders bevorzugte Zeit.

Auch die Zeit des Hausbauens ist für den Indio von besonderer Art. Indem er dabei eine neue Schöpfung realisiert, versetzt er sich und die

¹⁹ NUÑEZ DEL PRADO, in: *Allpanchis* II, 67—98, 116; MARZAL, a.a.O. 37; CASAVARDE, a.a.O. 143, 149; GARR, *Cristianismo* 92, 131—134, 136—137, 143, 184—185; MARZAL, *Urcos* 250, TAPIA, *Patrona* 31; DALLE, in: *Allpanchis* I, 148—150; JAIME REGAN, in: *Allpanchis* III, 203; vgl. dazu auch: ELIADE, *Heilige* 73—74; PETTAZZONI, *Gott* 83

²⁰ vgl. dazu: ELIADE, *Heilige* 68; ELIADE, *Religionen* 272, 275; v. D. LEEUW, *Phänomenologie* 3—4; KARL NARR, *Urgeschichte der Kultur*, Stuttgart 1961, 320; NUÑEZ DEL PRADO, in: *Allpanchis* II, 72, 117; TRIMBORN, in: *Die Religionen des alten Amerika* 139

Zeit in die mythische Zeit, in welcher die Götter die erste Schöpfung vollzogen haben.

Aus diesen Beispielen wird erkennbar: der Indio unterscheidet zwischen einer gewöhnlichen und einer besonderen Zeit, im Vokabular von ELIADE: zwischen einer profanen und einer heiligen Zeit. Als heilige Zeit kennt er jene, die in sich heilig ist und in der Pachamama besonders zugänglich ist für die Bitten des Indios und jene, welche er durch den Ritus heiligt. Der krassen Trennung zwischen heiliger und profaner Zeit, wie ich sie aus ELIADE entnehme, kann ich im Falle der Indios nicht zustimmen, denn für sie ist auch die profane Zeit offen für eine Hierophanie oder sie kann durch einen Ritus geheiligt werden²¹.

Vom Raumbegriff des Indios: Im Mosoq-wata-Ritus hat ein heiliger Platz in der Schafhürde eine wichtige Funktion, Pukara (= Magen) genannt, wohin morgens die ersten Sonnenstrahlen fallen. Die Pukara ist durch eine Mauer vor dem beliebigen Betreten der Menschen und Tiere geschützt. An dieser heiligen Stätte verbrennt der Zelebrant des Mosoq-wata-Ritus die Opfergabe an Pachamama.

Eine natürliche Erdspalte (z. B. von starken Regenfällen verursacht) betrachten manche Indios als Gefäß, welches Pachamama selbst als Aufnahmestätte für ihr Opfer anbietet.

Vor dem noch nicht kultivierten Boden scheint der Indio eine besondere Scheu und Ehrfurcht zu haben, denn er betrachtet es als Sünde, diesen zu pflügen. Dadurch würde Pachamama gestört, die hier warm schläft.

Daraus läßt sich meines Erachtens erkennen: Der Indio betrachtet nicht nur die Zeit als heterogen, sondern auch den Raum; bestimmte Orte, Himmelsrichtungen sind für ihn besondere und heilige. Die übrige Umgebung ist im Vergleich dazu gewöhnlich und profan²².

Von der Stellung des Indios in Zeit und Raum: Zeit und Raum bilden für den Indio einen heiligen Kosmos, der nach bestimmten Gesetzen geordnet ist.

Der Indio befindet sich inmitten dieses Kosmos und betrachtet es als seine erste Pflicht, die Ordnung darin aufrecht zu erhalten, indem er die Riten und Opfer erfüllt, welche das geordnete Zusammenleben mit den Gottheiten verlangt. Von daher sein Bestreben, die Riten in Zeit, Inhalt und Form genau zu vollziehen; von daher auch sein Wissen um die Ursache von Unglück und Leid. Diese sind immer Strafe einer Gottheit als Folge der gestörten Ordnung, vom Indio selbst verursacht durch Übertretung eines göttlichen Gesetzes. Ist z. B. die Ernte schlecht, so ist

²¹ MARZAL, *Urcos* 251; GARR, *Cristianismo* 85, 151, 186; MARIANO CÁCERES, in: *Allpanchis* II, 30; CASAVARDE, a.a.O. 233; DALLE, in: *Allpanchis* III, 43; vgl. dazu auch: v. D. LEEUW, *Phänomenologie* 435, 437; ELIADE, *Heilige* 40—41, 52; ELIADE, *Religionen* 439—440

²² CASAVARDE, in: *Allpanchis* II, 233, 237; DALLE, in: *Allpanchis* III, 28—33, 34—44; vgl. dazu: ELIADE, *Religionen* 415, 418—419; ELIADE, *Heilige* 13—15; v. D. LEEUW, *Phänomenologie* 445—446

das Strafe von Pachamama, weil der Indio einen Ritus nicht oder schlecht vollzogen und damit ein göttliches Gesetz mißachtet hat.

Der Indio erhält also Segen oder Strafe von Pachamama und den übrigen Gottheiten, je nach seinen Taten. Die Gottheiten sind wohl mächtiger als er, aber sie handeln nicht willkürlich oder launisch, sondern ihr Handeln wird gelenkt durch das Verhalten des Indios. Dies legt den Schluß nahe: Die Stellung des Indios im Kosmos ist eine Schlüsselstellung. Der Indio ist kein determinierter Mensch, sondern er selbst bestimmt in Zeit und Raum sein Leben, Glück und Unglück. Wohl aber ist der Indio ein begrenzter Mensch, ohne Möglichkeit der Veränderung, denn diese könnte die delikate Ordnung zerstören und damit sein Leben bedrohen²³.

2.2 Die Indio-Frau

In diesem heiligen Kosmos stehen darüber hinaus Mutter Erde und Indio-Frau in einer besonderen, nämlich fruchtbarkeitsspendenden und Fruchtbarkeitsempfangenden Wechselbeziehung.

Die Heilige Mutter Erde beeinflusst die Fruchtbarkeit der Indio-Frau

Bewohner von Urubamba glauben z.B., daß beim Überqueren eines Flusses die Frau schwanger werden kann. In Coaza empfängt die Indio-Frau, wenn sie sich auf den Schnee des Hachasiri setzt. Daß auch die eheliche Vereinigung im Glauben des Indios von der Heiligen Mutter Erde befruchtend beeinflusst wird, dafür meine ich eine mögliche Spur entdeckt zu haben.

Des besseren Verständnisses wegen zuerst einige Hinweise:

— In der Sierra Perus wird die Probeehe praktiziert, „servinakuy“ genannt. Dies ist ein quechuaisiertes spanisches Wort und bedeutet „gegenseitige Dienste“.

— Das eigentliche Quechua-Wort dafür heißt „tincunacupa“, wird abgeleitet vom Verb „tincunacy“ oder „tinkuy“ (= treffen, finden zweier Personen, Tiere oder Gegenstände) und drückt etymologisch den Akt und Effekt der intimen, innersten Begegnung zweier Personen aus.

— Während der Indio-Hochzeit „warmichacy“ wird ein Ritus der Besprengung, t'inka oder t'inkasqa, vollzogen.

— Die Religionsgeschichte kennt aus verschiedenen Religionen das göttliche Urpaar Himmel und Erde.

— Die Hierogamie zwischen Himmel und Erde kann sich auch mittels des Regens vollziehen.

— ELIADE hält es für sehr wahrscheinlich, „daß diese Hierogamie zwischen Himmel und Erde das Urmodell der Fruchtbarkeit der Felder und der menschlichen Ehe war²⁴“.

Dazu meine Vermutungen:

— Die t'inkasqa während der Hochzeitszeremonie könnte der Nachvoll-

²³ GARR, *Cristianismo* 131, 141, 144, 187, 192—193; vgl. dazu auch ELIADE, *Heilige* 68; M. ELIADE, *Der Mythos der Ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, 141—143

²⁴ ELIADE, *Religionen* 292

zug der Hierogamie zwischen Himmel und Erde sein und somit ein Hineinversetzen des Brautpaares in die mythische, kraftvolle Zeit bewirken, in welcher der göttliche Urakt realisiert wurde. Dadurch wäre das Brautpaar direkt mit der Urquelle, dem Kraftzentrum der Fruchtbarkeit verbunden und die menschliche Fruchtbarkeit, besonders die der Frau, würde durch diese Verbindung mit dem Urgeschehen machtvoll beeinflusst.

— Diese Annahme würde bestärkt, wenn folgende etymologische Beziehung tatsächlich bestünde, die ich wegen mangelnder Kenntnis der Quechua-Sprache nur vermuten kann: T'inkasqa und t'inka (= Besprengungsritus) sind mit den Verben tincunacy und tinkuy (= treffen, finden zweier Personen...) und somit auch mit dem Substantiv tincunacupa (= Akt und Effekt der intimen Begegnung und Vereinigung zweier Personen) etymologisch verwandt, weil

a) ein ähnliches Klang- und Schriftbild vorliegt und

b) inhaltliche Ähnlichkeit besteht, denn t'inka oder t'inkasqa beinhaltet den Sinn von Vereinigung; eine Vereinigung der ausgesprengten Flüssigkeit mit der Erde. Auch tincunacy, tinkuy und tincunacupa bedeuten vereinigen, Vereinigung.

Wäre diese Vermutung richtig, würde dadurch meine Interpretation des Hochzeitsritus t'inkasqa gestützt und so ein weiteres Beispiel gefunden für den Glauben an den Einfluß der Heiligen Mutter Erde auf die Fruchtbarkeit der Indio-Frau²⁵.

Die Indio-Frau beeinflusst die Fruchtbarkeit der Heiligen Mutter Erde: Im Distrikt von Accha ist während des Kutipays (= 2. Anhäufeln der Maispflanzen) folgendes Ritual üblich: Eine der anwesenden Frauen erhält ein mit Chicha gefülltes Rinderhorn, wanpar genannt, welches sie für kurze Zeit zwischen ihre Beine hält. (Auf diese Weise tritt die Frau in zeichenhaften Kontakt mit der Flüssigkeit.) Dann versprengt sie daraus einige Tropfen auf das Maisfeld und trinkt einen Schluck. Alle anwesenden Frauen wiederholen der Reihe nach diesen rituellen Akt.

Während des Fruchtbarkeitsritus bei der Maisaussaat Miska eröffnet eine Frau die eigentliche Aussaat, indem sie die erste Handvoll Mais in die geöffnete Furche wirft.

Bei der Maisaussaat Sara tarpuy werden die Maiskörner von Frauen zum Feld getragen. Diese führen dann auch die eigentliche Aussaat durch²⁶.

Sprachliche Gleichsetzungen zwischen Indio-Frau und Erde: Auch in der Sprache des Indios hat die wechselseitige Fruchtbarkeitsbeziehung

²⁵ *Allpanchis* III, 19; LUIS CORDERO, *Antropología y Familia Andina*, Lima 1973 (Auszug aus einer noch nicht veröffentlichten Promotionsarbeit), 33; Informationen des IPA; vgl. dazu auch: ELIADE, *Heilige* 85; ELIADE, *Religionen* 273, 292, 380—381; ELIADE, *Mythos* 41; DIETERICH, *Mutter Erde* 92; J. BACHOFEN, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig 1926, Bd. II, 168; WILHELM MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, Darmstadt 1963, Bd. I, 303

²⁶ DALLE, in: *Allpanchis* III, 61, 65; DALLE, a.a.O. 28—33; MANYA, a.a.O. 47—55; FAUSTINO MAYTA, a.a.O. 301; vgl. dazu auch: ELIADE, *Religionen* 293—296, 380, 406, 408

zwischen Mutter Erde und Indio-Frau einen Niederschlag gefunden. Wenn z. B. der junge Indio in Huarochiri die Eltern seiner Geliebten um deren Einwilligung zum Servinacuy (= Probehehe) bittet und die Eltern zustimmen, so heißt dieser Akt „den Acker entführen“. In dieser Redewendung ist m. E. die Vorstellung enthalten, der wir auch in anderen Völkern begegnen: die Gleichsetzung des Ackers mit der Frau. Der „Acker“, den der junge Indio entführt, ist also seine Geliebte. Da ich aber diese Redewendung „den Acker entführen“ ohne näheren Kommentar in einem peruanischen Text gefunden habe und die eben dargestellte Interpretation nur meine persönliche ist, muß überlegt werden, ob hier „Acker“ vielleicht doch etwas anderes bedeuten könnte als „Frau“. Vom Wort her läge nahe, daß hier mit „Acker“ der reale Acker als Mitgift des Mädchens gemeint ist, der beim Beginn des Servinacuys mitgenommen, „entführt“ wird. Doch folgende Überlegungen würden m. E. hier gegen die Bedeutung „Acker“ = realer Acker sprechen:

— Soweit mir bekannt ist, erhält das Indio-Mädchen als Mitgift Tiere und nicht Äcker; diese erhält der Indio-Junge von seiner Familie.

— Ich bezweifle, ob das Indio-Mädchen schon für die Zeit des Servinacuys ihre Mitgift erhält, da sie während dieser gewöhnlich im Haus ihrer Schwiegereltern lebt.

— Dieselbe Gleichsetzung „Acker — Frau“ ist aus anderen Kulturen bekannt. Eine Redewendung der Indios mit dem Inhalt Acker = Frau wäre also nichts Außergewöhnliches und Abwegiges.

— In Huanca beginnt die Zeit des Servinacuys mit einer Entführung der Geliebten. Diese Tatsache stützt nun die Wahrscheinlichkeit, daß auch in der Redewendung „den Acker entführen“ das Wort „entführen“ im Zusammenhang mit dem Indio-Mädchen gemeint ist und folglich auch „Acker“ für „Frau“ steht.

Etymologische Beziehungen zwischen „Acker“ und „Frau“ konnte ich in den mir bis jetzt vorliegenden Quechua- und Aymara-Worten nicht entdecken.

Wenn nun in der Vorstellung des Indios der Acker mit der Frau gleichgesetzt wird, liegt darin noch eine weitere Gleichsetzung enthalten: Furche = Geschlechtsteil der Frau. Daß auch dieser Gedanke dem Indio nicht fern zu liegen scheint, darauf könnte der „patán“ hinweisen, eine 15 m lange rituelle Furche inmitten des Ackers, die den Geschlechtsteil der Heiligen Mutter Erde darstellen soll.

Meine Suche nach etymologischen Beziehungen zwischen Quechua- und Aymara-Bezeichnungen für Furche und dem weiblichen Geschlechtsteil, führten bis jetzt noch zu keinem positiven Ergebnis. Wohl meine ich, einen Hinweis dafür entdeckt zu haben, daß es nicht ganz abwegig ist, Beziehungen zu vermuten und zu suchen. So heißt eine Quechua-Bezeichnung für Furche „huachu“ und es existiert in der Quechua-Sprache das Verb „huachachini“ = gebären helfen, zeugen, empfangend machen²⁷.

²⁷ CORDERO, *Antropología* 32, 34; GUILLERMO ALLEN, *Javier Albó*, in: *Allpanchis*

Von der gesellschaftlichen Stellung der Indio-Frau: Wenn bei den Quechua-Indios in der Provinz Urubamba das erste Kind in einer Familie ein Mädchen ist, wird dies als „Taqe“ für die Familie gedeutet, d. h. es ist eine Verheißung von Fülle, Erfolg und Glück. Ist dagegen das erste Kind ein Junge, gilt dies als Vorzeichen für Mangel. Deshalb wird dieses Kind „Wayra maki“ genannt, d. h. Hand des Windes oder Hände, die verpulvern, die den agrarischen Ertrag zergehen lassen.

Ähnliches ist von den Aymara-Indios bekannt: Wird ein Mädchen geboren, gilt dies als Zeichen für Glück. Der verheißene Reichtum wird mit Geschenken antizipiert, welche die Familie von den Nachbarn erhält. Bei der Geburt eines Jungen unterbleiben diese Geschenke.

Ist die Indio-Frau verheiratet, wird über ihren Aufgabenbereich folgendes berichtet: Bei den Quechuas in der Gegend von Qotobamba besitzt die Frau eine fast absolute Kontrolle über die Familienökonomie, denn nur sie oder eine ihrer Töchter hat Zutritt zur „Marka“, (= Getreidespeicher im Zwischendach des Hauses), in der die gesamte Ernte gelagert wird. Diese Tatsache beruht auf dem Glauben, nach welchem der Eintritt eines Mannes in den Bezirk der Marka Unfruchtbarkeit der Felder zur Folge hat. NUÑEZ DEL PRADO war im folgenden Geschehen selbst Zeuge dieses noch heute gültigen Glaubens: Ein Indio (Vater und Hausbesitzer) hatte einem seiner Nachbarn Mais versprochen. Als letzterer den Mais abholen wollte, war die Mutter des Hauses gerade abwesend. Der Hausbesitzer bat daraufhin eine Nachbarin, ihm den Mais auszuleihen, um sein Versprechen einlösen zu können. Dann erklärte der Indio den Anwesenden sein Verhalten: Als Mann darf er die Marka nicht betreten, obwohl sie ihm gehört, diese offen steht und gefüllt ist.

Die Indio-Frau in der Gegend von Qotobamba verfügt auch über die Einnahmen vom Verkauf der landwirtschaftlichen Produkte, während der Mann nur Verfügungsrecht über seinen Lohn besitzt.

In Q'ero ist der Glaube sehr lebendig, welcher die Schuld für agrarische Katastrophen der Frau gibt, die Ehebruch begangen hat. Sie kann deshalb aus dem Dorf verbannt werden.

Auch bei den Aymaras nimmt die Frau des Hauses eine wichtige Funktion ein. Ihr obliegt es, Entscheidungen zu treffen, sie verwahrt die Schlüssel, sie verfügt über Lebensmittel und ordnet den Verkauf von Produkten, Tieren, sogar von Land an ohne Intervention des Mannes. Letzterer darf dies jedoch nicht tun ohne Zustimmung seiner Frau. Der Mann ist es aber, der das Bargeld verwaltet.

Bei den Aymara-Indios ist der Gedanke sehr verwurzelt, daß das Glück der Ehe von der Frau abhängt.

Im Miska-Ritus und im Sara tarpuy wird deutlich, daß die Indio-Frau auch in agrarischen Riten eine bevorzugte Stellung einnimmt. In der

IV, 66; vgl. dazu auch: ELIADE, *Religionen* 291—292; 294—296, 381, 414; MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte* I, 560 Anmerkung 1; DIETERICH, *Mutter Erde* 101; BACHOFEN, *Urreligion* II, 416

südlichen peruanischen Sierra kann man auf der Straße beobachten, daß die Indio-Frau einige Schritte hinter dem Mann hergeht. Der Indio tut dies, um der Frau den Weg zu reinigen und sie zu beschützen. (Und nicht, wie man annehmen könnte, aus Geringschätzung.)

Aus dem Beschriebenen wird deutlich, daß die Indio-Frau innerhalb der Familie und in manchen agrarischen Riten eine wichtige Stellung einnimmt. Diese darf jedoch nicht in der Öffentlichkeit gesucht werden, denn dort herrscht der Mann.

Abschließend könnte gesagt werden: In dem Bereich, der mit Fruchtbarkeit und Ackerbau zusammenhängt, kommt der Indio-Frau eine wichtige gesellschaftliche Stellung zu. Diese Vorrangstellung gründet m. E. in der Fruchtbarkeitsbeziehung zur Heiligen Mutter Erde²⁸.

2.3 Die traditionellen religiösen „Spezialisten“ in der Verehrung der Heiligen Mutter Erde

Eine besondere Stellung und Funktion in der Verehrung der Gottheiten der Anden und in der Heilkunst nehmen vor allem der Alto-mesayoq (vergleichbar mit Schamane) und der Pampa-mesayoq ein. Diese können aufgrund ihrer charismatischen Berufung oder ihres erlernten Wissens durch genaues Vollziehen der Riten die Ordnung im Kosmos aufrecht-erhalten und damit das Heil der Indio-Gemeinschaft sichern helfen²⁹.

3. VEREHRTES OBJEKT ERDE UND VEREHERENDENDES SUBJEKT INDIO IN IHRER WIRKUNG AUF EINANDER

3.1 Periodisch festgelegte Riten

Furchenöffnen an Karneval:

Dieser Ritus wird jedes Jahr an einem bestimmten Tag vollzogen und Woche vor dem Ritus des „Furchenöffnens“ wählen die Bewohner einen geht den Feldarbeiten des neuen agrarischen Jahres voraus. In der Mann aus, den sie „Mosoj wawa“ (= neues Kind) benennen. Er soll als eine Art Zeremonienmeister während des Ritus tätig sein.

²⁸ MAYTA, in: *Allpanchis* III, 103, 107; DOMINGO LLANQUE, in: *Allpanchis* IV, 102—103, 110—111: LLANQUE weist auch auf eine Kehrseite hin: Trotz des Glaubens, daß das erstgeborene Kind, wenn es ein Mädchen ist, der Familie Sicherheit und Glück verheißt, wird seit alter Zeit die Geburt eines Mädchens mit Betrübnis angenommen, denn alle wissen, daß das „Erbe“ der Frau in der Sierra immer Leid und Resignation gewesen ist. Auch die Geburt eines Jungen war und ist bei den Aymaras sehr willkommen, denn er wird den väterlichen Namen weitergeben, wird die Stütze der Familie und ein guter Ackerbauer sein. vgl. dazu: ELIADE, *Heilige* 85; BACHOFEN, *Urreligion* II, 165

²⁹ NUÑEZ DEL PRADO, in: *Allpanchis* II, 73, 104—107; CASAVARDE, a.a.O. 212—213, 218; MICHAUD, a.a.O. 10—11; GARR, *Cristianismo* 19—20, 164, 170, 172; MARZAL, *Urcos* 148, 157, 259—262, 282, 538, 539; Informationen des IPA; vgl. dazu: v. D. LEEUW, *Phänomenologie* 238—239, 241; TRIMBORN, in: *Die Religionen des alten Amerika* 150; Aus Platzgründen kann hier auf Berufung, Aufgabe und Bedeutung der erwähnten religiösen „Spezialisten“ nicht näher eingegangen werden; näheres s. meine Arbeit.

Am Mittwoch vor dem Aschermittwoch versammeln sich die Bewohner, nach Ayllus aufgeteilt, in der Kirche. Dort erhält der „Mosoj wawa“, begleitet von den kirchlichen Gutsverwaltern, eine Fahne. Dann gehen alle hinaus zu dem Stück Land, das ab August des jeweiligen Jahres bearbeitet werden soll. Dort bringen die Hauptpersönlichkeiten die Coca k'intusqa für Pachamama dar und öffnen 3 kleine Furchen. Nach einem Imbiß werden 3 weitere Furchen geöffnet. Die Furchen symbolisieren je einen Ayllu (= Gemeinschaft von einigen Familien, zur Inka-Zeit 100) und sind eine Opfergabe an Pachamama. Dieser Ritus bereitet die Verteilung der Felder vor, welche am nächsten Tag in Gegenwart der Ayllu-Vorsteher durchgeführt wird³⁰.

Agrarischer Neujahrsritus Mosoj wata (mosoj = neu; wata = Jahr; Quechua-Sprache): Im August beginnt für den Indio in der Sierra Perus das neue agrarische Jahr. Da die Heilige Mutter Erde vom Indio vor allem als agrarische Gottheit verehrt wird, ruft sie der Indio besonders in dieser Zeit (August, September) an, möchte sie durch Opfer gnädig stimmen und ihre Fruchtbarkeit anspornen.

GARR nennt das Opfer an Pachamama im August den wichtigsten Kult der traditionellen Religion überhaupt.

Gewöhnlich besteht das Opfer an Pachamama im August aus einem Despacho (= „zeremonielles Paket“, welches verschiedene tierische, pflanzliche und mineralische Bestandteile enthält). Die Form der Darbringung variiert je nach Gegend und Dorfgemeinschaft.

Diese wichtige Zeit, in der die Erde „lebendiger“, ist, eröffnen manche Indios durch einen besonders feierlichen Ritus, den Mosoj wata, um die Kraft der Mutter Erde zu erneuern und sie gnädig zu stimmen.

Folgende Beschreibung ist die stark verkürzte Darstellung des Augenzeugenberichtes von LUIS DALLE, der selbst in der Nacht vom 31. Juli zum 1. August 1970 in der Hazienda Waraypata, Distrikt Quiquijana, Departament Cuzco, den Mosoj wata-Ritus miterlebt hat. Diesen Ritus führte ein speziell dafür in Dienst genommener Paqo durch: Nach der Vertreibung des Bösen von der Schafherde mittels Grasstricken und Bestreuung mit Flußsand werden die Gaben für das Brandopfer nach genau vorgeschriebenem Zeremoniell bereitet. Das Brandopfer selbst wird in der Pukara dargebracht, einem hl. Platz in der Schafhürde, wohin morgens die 1. Sonnenstrahlen fallen. Die Pukara darf weder von Menschen noch von Tieren im Alltag betreten werden und ist durch eine Mauer abgetrennt und geschützt. Im Schein zweier Kerzen gehen der Paqo und der Schafhirte zu dieser hl. Stelle. Letzterer legt dort eine quadratische Steinplatte von etwa 50 cm frei und entfernt sie. Unter dieser Stelle der Platte gräbt er eine Vertiefung und gibt Mist hinein, den er entzündet. Der Paqo füllt eine Muschel mit Alkohol, versprengt davon einige Tropfen in die Flammen und gießt den Rest in die Richtung der Berge. Paqo und Schafhirte knien sich nun nieder und beten das „Pater noster“, „Ave“ und „Gelobt und angebetet“. Mit tiefer Ehrfurcht legt der Paqo die Opfergaben in das Feuer. Dann ziehen sie sich zurück, aber auf einem anderen Weg als sie gekommen waren. Niemand darf zurückschauen. „Es ist nicht höflich, den Essenden anzuschauen“, bemerkt der Paqo.

³⁰ GARR, *Cristianismo* 85

Nach einiger Zeit muß der Schafhirte zur Pukara zurückkehren, die Asche überprüfen, die Steinplatte auf ihren Platz legen und die Pukara schließen.

Während Paqo und Schafhirte in der Pukara weilten und Pachamama das Brandopfer darbrachten, bereiteten die Zurückgebliebenen das Opfermahl. Ein geschlachtetes, gut gewürztes Tier wurde über dem Feuer gebraten.

Nach der Rückkehr des Paqos wird nun von allen das Confitoreo gebetet, dem das gemeinsame Mahl folgt. Alles Fleisch muß dabei aufgegessen werden und jeder Anwesende muß am Mahl teilnehmen. Kein Knochen darf weggeworfen werden. Im Feuer eingäschert, dienen sie Pachamama als Nahrung.

An die Beräucherung der Schafherde, die Besprengung mit Alkohol und die Bestreuung mit Maiskörnern schließt sich im Morgengrauen das rituelle Bad an, das lt. einigen Informationen während der ersten drei Tage im August, lt. anderen, während des ganzen Monats durchgeführt wird.³¹

Fruchtbarkeitsritus während der Maisaussaat Miska: Es folgt eine Verkürzung des Augenzeugenberichts von LUIS DALLE vom 16. Juli 1970 in Waqarpay, Departament Cuzco.

Ein Besprengungsritus bereitet die Aussaat vor: Der Verwalter der Hazienda überreicht der den Ritus leitenden Frau einen Krug Chicha (= Maisschnaps). Diese geht damit einige Schritte feldeinwärts, ruft Gott, die Sonne und Pachamama um gute Ernte an und gießt die Chicha kreisförmig aus. Die Anwesenden vollziehen dann der Reihe nach einen ähnlichen Ritus, indem sie u. a. eine Handvoll Erde küssen und einige Tropfen Chicha auf das Feld sprengen. Bevor die eigentliche Aussaat beginnt, findet auch noch das rituelle Kauen der Coca statt. Dann öffnen geschmückte Ochsen den Patán, eine 15 m lange Furche inmitten des Feldes. Diese soll den Geschlechtsteil Pachamamas darstellen. „Die Erde ist rein, warm“, bemerkt der Pflüger. Die den Ritus leitende Frau gießt nun Alkohol in den Patán, indem sie zur Sonne gewendet spricht: „Möge diese Aussaat von Segen sein.“ Einem roten Poncho, gefüllt mit besonders schönen Maiskörnern, entnimmt sie eine Handvoll und wirft sie „im Namen Gottes“ in die Furche. Die Männer beginnen nun die eigentliche Aussaat, indem sie zu der den Ritus leitenden Frau gewandt, sprechen: „Mit deiner Erlaubnis, Mütterchen, beginnen wir zu säen.“

Bei der rituellen Nachmittagsmahlzeit, die nach der Aussaat eingenommen wird, ist es wieder dieser Frau vorbehalten, von den verschiedenen Teilen der Mahlzeit einen Teller voll für Pachamama zuzubereiten. Mit dem gefüllten Teller und drei Begleitern, die je ein Glas Chicha, ein Glas Schnaps und Cocablätter tragen, begibt sich der Gutsverwalter auf das eben besäte Feld. Dort wird ein Loch ausgegraben, die Chicha und der Teller mit Essen darin entleert, zuletzt Schnaps und Cocablätter darüber geschüttet und alles mit Erde zugedeckt. Erst nachdem Pachamama auf diese Weise die erste Portion der Mahlzeit erhalten hat, beginnen alle Anwesenden zu essen.³²

Möglicher Überrest eines ehemaligen agrarischen Fruchtbarkeitsritus: Im Distrikt von Wakullani (Departament Puno) wird während der Kartoffelernte Qatatisiña gespielt. Jungen und Mädchen bewerfen sich gegenseitig mit den größten Kartoffeln, die sie auflesen. Nach Beendigung einer Furche, vor Beginn der nächsten, versuchen die Jungen, die Mädchen die Furche hinabzuschleifen und umgekehrt, „damit es das ganze Jahr über Nahrung gebe“. Dasselbe Spiel ist

³¹ DALLE, in: *Allpanchis* III, 34—44

³² DALLE, a.a.O. 28—33

auch im Distrikt Layo (Provinz Canas), auf der gesamten Hochebene um den Titicacasee und in vielen Orten des Departaments Cuzco bekannt.³³

Chiaraqe und Toqto: In der Puna (= Hochsteppe) des Chiaraqe und Toqto, zwischen 4500 und 4900 m ü. M., tragen jedes Jahr Hunderte von Krieger die blutigen rituellen Kämpfe Chiaraqe und Toqto aus. Diese Kämpfe, die zwischen den jungen Männern geführt werden, bewaffnet mit den Waffen der Inka-Vorfahren, haben das Ziel,

- die Fruchtbarkeit der Erde anzuspornen,
- die Zuneigung der Götter zu gewinnen.

Gibt es bei diesen Schlachten Tote, ist das ein Zeichen, daß die Erde ihre Gabe mit Wohlgefallen angenommen hat. Der Krieger, der fällt, wird von seinen Angehörigen nicht beweint, denn sein Blut berieselt die Furchen und befruchtet sie. Er ist ein lebendiges Opfer an die mächtige Mutter, die ihn dankbar in ihrem Schoß aufnimmt.³⁴

3.2 Periodisch nicht festgelegte Riten

Zu den alltäglichen Riten kann die Besprengung, das Niederlegen von Teilen der Mahlzeit und das Anhauchen der Coca gezählt werden.

Besprengung: Unabhängig von Ort und Zeit praktizieren Indios den Ritus der Besprengung, T'inka genannt. In Wanqara und Qoñamuro vollziehen Indios die T'inka, indem sie etwas Chicha aus jedem Glas, von dem sie trinken, mit der Spitze des rechten Zeigefingers in die 4 Himmelsrichtungen versprengen als Gabe für Pachamama. Indios aus Coaza gießen von jedem Getränk, welches sie zu sich nehmen, außer Wasser, den ersten oder letzten Teil für Pachamama auf die Erde. Eine Händlerin aus Andahuaylas begründet diese rituelle Geste: „Die Erde bittet und wenn ein Mensch etwas zu sich nimmt und ihr nichts gibt, ist sie ungehalten und bestraft und sagt mit einer Frauenstimme: „Als du getrunken hast, hast du mich nicht eingeladen“³⁵.“

Niederlegen von Teilen der Mahlzeit: Indios von Qotobamba bieten Pachamama zu Beginn ihrer täglichen Mahlzeiten kleine Portionen davon an, indem sie diese auf die Erde legen³⁶.

Anhauchen der Coca: Bevor der Indio in Kuyo Grande beginnt, seine Coca zu kauen, haucht er die ersten Cocablätter an, um damit Pachamama zu gedenken³⁷.

Von den gelegentlichen Riten werden hier ein Fruchtbarkeitsritus aus dem animalischen Bereich, Heilungsriten und ein Hausbauritus beschrieben.

³³ JORGE CHOQUECAHUA, a.a.O. 99—100; vgl. dazu auch: Brauch aus vor-spanischer Zeit in: JOSÉ MEJÍA, *Organización de la Sociedad en el Perú Precolombino* (hasta la Aparición del Estado Inca). Etnología, Lima 1946, 115—116; ELIADE, *Religionen* 408—413; MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte* I, 480, 481, 482

³⁴ ALFONSINA BARRIONUEVO, in: *Allpanchis* III, 79—86; vgl. dazu: ELIADE, *Religionen* 369—370

³⁵ MARZAL, *Urcos* 251—252, 254, 280, 281; GARR, *Cristianismo* 84; CASAVARDE, in: *Allpanchis* II, 150

³⁶ NUÑEZ DEL PRADO, a.a.O. 73

³⁷ CASAVARDE, a.a.O. 150

Fruchtbarkeitsritus aus dem animalischen Bereich: LUIS DALLE konnte in der Nacht vom 9. zum 10. November 1968 einem Ritus beiwohnen, in welchem Pachamama ein Despacho dargebracht wurde, um von ihr gute Geburt der Schafe zu erbitten.

Es folgt nun die gekürzte Beschreibung dieses Ritus: Auf der Hazienda ist absolute nächtliche Stille eingetreten. Der Zelebrant eröffnet den Ritus, indem er Altar (= weißgedeckter Tisch, gegen Osten aufgestellt), Raum und Hof beräuchert. Die Anwesenden beten 3 Pater noster und 3 Ave. Daran an schließen sich: die Befragung der Cocablätter zur Vergewisserung, ob Pachamama das Opfer annimmt, ein Besprengungsritus, die Darbringung von Cocablättern und die Zubereitung und Darbringung einzelner Bestandteile des Despachos. Bei der Aufopferung des Lamatalgs betet z. B. der Zelebrant: „Jetzt bringen wir dir diesen Talg dar, damit du dich schön geschmeidig machst, Heilige Erde Pachamama, Heilige Erde Pachamama.“ Nach erneuter zweimaliger Vergewisserung mittels Befragen der Cocablätter, daß alles gut gehen wird und Pachamama mit dem Opfer einverstanden ist, gehen der Zelebrant, sein Assistent und der Weihrauchträger ins Freie, um Pachamama das Brandopfer darzubringen. Die übrigen Personen müssen im Haus bleiben. In der Nähe des Hauses brennt das Feuer. Es herrscht tiefe Stille und schweigend gehen die drei Personen auf das Feuer zu. Der getrocknete Mist (mit welchem das Feuer entzündet wurde) ist in Form eines kleinen Ofens aufgebaut. Die Asche ist weiß. Ein gutes Zeichen! Indem sich die drei dem Feuer nähern, machen sie drei Kniebeugen, knien sich dann ganz nieder und beten 3 Pater noster und 3 Ave. Kniend beräuchert der Zelebrant das Feuer, opfert 2 mit Wein und Schnaps gefüllte Muscheln auf, besprengt das Feuer und mit einer weiten kreisförmigen Geste versprengt er den Inhalt in Richtung der 4 Suyos (= die 4 Regionen, in welche das Inka-Reich aufgeteilt war). Beim Darbringen der Opfergaben betet er: „Jetzt bringe ich dir dies. Du wirst mir vergeben. Nimm mich an, Heilige Erde Pachamama.“ Dann schiebt der Zelebrant das Opfer in den glühenden „Ofen“ und verschließt die Öffnung mit Mist. Schweigend kehren die Drei ins Haus zurück. Während ihrer Abwesenheit haben die Zurückgebliebenen aus dem Geheimversteck die Schachtel hervorgeholt, in welcher der Muqllu aufbewahrt wird. Der Muqllu ist ein quadratischer weißlicher Stein, in welchem der Besitz des Indios eingraviert ist, wie Lamas, Schafe, Hunde, Haus, Kornspeicher, Brunnen. Es ist eine graphische Darstellung der Gaben Pachamamas für den Indio. Dieser Stein muß vor Fremden immer verborgen werden. Außer seiner erinnernden Funktion an die Gaben Pachamamas scheint der Muqllu eine Art Familienfetisch zu sein. Der Zelebrant vollzieht dann die Schlußbegrüßung Pachamamas u. a. durch Beräucherung und Darbringung der Schachtel mit dem Muqllu. Erneut wird die Coca befragt: Pachamama hat alles mit Wohlgefallen angenommen. Daran an schließen sich der Friedensgruß und die Agape.³⁸

Heilungsriten: Manchmal wird das kranke Indio-Kind, außer einer kleinen Öffnung zum Atmen, ganz mit Erde bedeckt³⁹.

Der Indio, welcher vor dem Kultivieren eines noch nie bearbeiteten Bodens Pachamama nicht geopfert hat, wird von ihr „ergriffen“, d. h., er wird von Pachamama mit der Krankheit Jallpa jat'asqa bestraft. Die

³⁸ DALLE, in: *Allpanchis* I, 139—146

³⁹ *Allpanchis* III, 20; vgl. dazu: NYBERG, *Kind* 138—142, 145—153, 181

allgemeinen Symptome dieser Krankheit sind: Abmagerung, Schlaf- und Appetitlosigkeit. Ihre speziellen Symptome sind: Pusteln, Einziehen der Beine. Geheilt wird diese Krankheit mittels der Darbringung eines Despachos oder, in der Provinz Andahuaylas, durch Abreibungen des kranken Körpers mit einem lebenden Meerschweinchen⁴⁰.

Hausbauritus: In Llavini beginnt der Indio seinen Hausbau mit einem Ritus zu Ehren der Heiligen Mutter Erde. Aus diesem Anlaß versammeln sich die Verwandten des Bauherrn auf dem Baugrund. Blumen und Münzen werden auf die Erde gelegt, die Erde selbst wird mit Alkohol getränkt. Ist das Dach des neuen Hauses fertiggestellt, wird ein weiß-braunes Lama geopfert. Der Indio fängt das frische Blut aus der durchschnittenen Halsader auf und sprengt es an die Hauswände. Im darauffolgenden Festmahl wird das gebratene Opfertier verspeist⁴¹.

In den Riten des Indios zu Ehren Pachamamas, zum Teil gebildet aus heidnischen und christlichen Elementen, könnte folgendes zu erkennen sein: Der Indio bemüht sich um Anschluß an die heilige, kraftvolle Zeit, beruhigt damit seine Existenzangst, findet eine sakrale Lösung für profane Realitäten, vertieft im gemeinsamen Feiern das Gemeinschaftsbewußtsein und setzt echte Akte von Liebe und Vertrauen zu seiner Heiligen Mutter Erde Pachamama.

SUMMARY

Indios of the Peruvian Sierra adore the earth as a personal, motherly deity, who, because of her diverse divine qualities appears as Mother-God in all spheres of life but especially in the sphere of fertility. That's why she is of existential importance for the traditional man of the Peruvian Andes.

As a deity of vital importance Mother Earth represents a high position in the pantheon of the Indios: either directly under the highest being: the Christian God or their God Roal; or beside him. The origin of the adoration of Mother Earth possibly lies in the religious way the Indio looks at things and in the importance of his agriculture.

There is a fertility-giving and a fertility-taking mutual relationship between Mother Earth as a female-motherly deity and the Indio woman. This special relationship can also be seen in word identifications between woman and earth. And it's probably the reason why the Indio woman has such an important position in the family and the agrarian rites.

It's in periodically returning, daily and sporadical rites that the Indio acts, performing them exactly according to time, form and content, that Holy Mother Earth acts realizing her divine-motherly forces for the benefit of the Indio.

⁴⁰ MARZAL, *Urcos* 271; GARR, *Cristianismo* 156; ARMELIA CAYÓN, in: *Allpandis* III, 141—142

⁴¹ CÁCERES, in: *Allpandis* II, 20; vgl. dazu auch: NYBERG *Kind* 185, 186; Ex. 12,7.8

THE COMING OF BRITAIN'S AGE OF EMPIRE
AND PROTESTANT MISSION THEOLOGY, 1750—1839

by James Manor

The second half of the eighteenth century in Britain witnessed a growing enthusiasm for evangelical theology and the development of considerable strength by several Protestant evangelical groups, be they sects separate unto themselves or evangelical parties within established churches. Particularly during the last quarter of the century, as the first inklings of Britain's nineteenth century role overseas began to dawn, these evangelical groups began to develop keen interest in efforts for the evangelization of the non-Christian world coming within their reach. To that end, a number of foreign missionary societies were formed by the various groups around 1800. And before the century was out, a few British missionaries were at work in Bengal, harbingers of a small army to follow in the early nineteenth century when support for missions developed concurrently with Britain's eminence as a world power.

The purpose of this paper is to examine the theologies of four men who played roles of some importance in this process. JONATHAN EDWARDS and JOHN WESLEY, both of whom dabbled in mission work, are the two great Protestant theologians of the generation before the missionary awakening, and their theologies carry the seeds of the awakening. But for each of them, mission work was a digression from the mainstream of their lives, more important as a means than an end, and the structure of their theologies restrained them from the preoccupation with activism which will be so marked in the succeeding generations. Edwards and Wesley also represent two separate theological traditions, calvinism and arminianism respectively, which will make contributions to the missionary movement. Their thought will be examined in the light of the later movement. CHARLES SIMEON, though not a missionary himself, was one of the preeminent catalysts of the mission movement in Britain from his pulpit in Cambridge during the first generation of mission enthusiasm in its fullness. He is of the evangelical wing of the Church of England, and can be said to share Wesley's arminian heritage. His is a full-blown theology of activism. ALEXANDER DUFF was raised in the calvinism of the Church of Scotland. Well known for his pioneer mission efforts through education in India, he is of the generation after Simeon, in which enthusiasm for missions perhaps reached a zenith. Duff is a missionary first and a theologian second, and his theology is meant to be the servant of his devotion to his work. Years of exposure to the hard realities of India had molded Duff into a stern pragmatist, aware of the immensity of the task he had chosen, and this is reflected in his thinking.

The thought and faith of these men will be examined to determine what changes took place in their theologies in relation to the developing

concern for activism and missions. Certain elements of their theologies will be emphasized at the expense of others, some will be found more compatible with activism than others. Beyond the immediate concern with the theology of the Christian mission, this is an enquiry into the manner in which theological elements interrelate.

Since stress will be placed upon the differences in the theologies under examination, it should be observed for the sake of balance that all four men shared certain views. Biblical authority was supreme for all of them. All assented to the view that human depravity was „the ground and occasion“¹ for Christ’s redemptive work, though there would be differences as to the definition and extent of the depravity. All agreed that the Holy Spirit is the agent by which Christ’s message comes to man², though there would be disagreement as to the degree and constancy of intimacy with God which could result. The necessity of conversion for salvation would also command accord among them, although there would be disagreement as to the psychology of conversion, i. e. the manner in which it is accomplished in man.

This is not intended to be an exhaustive examination of the development of Christian missionary theology in this period. Simeon and Duff in particular are only individual figures in an extremely variegated movement. This paper is merely a preliminary groping for a pattern which must be tested by further exploration. Moreover, there is a distinct artificiality about an attempt to construct neat, consistent systems of thought from the writings of these men. With Edwards, it is a less objectionable process than with Wesley who is basically a tactical thinker, adjusting his words to the occasion and the audience. And in the cases of Simeon and Duff, who share the evangelical aversion to speculative theology and the tendency to write for homiletic purposes, it becomes even more risky. But, given the shortcomings of this particular approach, it may nonetheless yield some useful insights.

JONATHAN EDWARDS

Although he spent his entire life in North America, Jonathan Edwards was a major influence on developing enthusiasm for foreign mission work in Britain in the late eighteenth and early nineteenth centuries. Born in 1703, „the greatest of the defenders of Calvinism“³ was the key figure in the revivalist movement in New England in the 1740’s and ’50’s, and himself served as a missionary to the Indians in western Massachusetts from 1751 to 1757, although he regarded it as an interim post after dismissal from a pulpit. His influence upon the British movement was primarily due to two publications, *An Humble Attempt to Promote Ex-*

¹ V. F. STORR, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century, 1800—1860*, p. 67

² *IBID.*, p. 71

³ V. L. PARRINGTON, *The Colonial Mind, 1620—1800*, p. 151

plicit Agreement and Visible Union of God's People in Extraordinary Prayer for the Rivival of Religion and Advancement of Christ's Kingdom on Earth and An Account of the life of the Late Reverend Mr. David Brainerd. The former work was published in America in 1747 and received limited exposure in Britain until an edition, which was published in England in 1789, attracted considerable attention in evangelical circles. The latter work appeared in America in 1749, but did not reach a large British audience until an Edinburgh edition came out in 1765. The generation in Britain around 1800 which saw the proliferation of missionary societies and sent the first wave of missionaries to the East was influenced by these works. WILLIAM CAREY, the best known of those missionary pioneers, is known to have been deeply affected by them.

The *Life of Brainerd* is an abridgment by Edwards of the journal of a young man who shared Edwards' theological views and devoted a major portion of his short life to work among the Indians beyond the fringes of the New England settlements. The young BRAINERD had contracted tuberculosis in the wilderness and had died in Edwards' home, where Edwards' daughter Jerusha lovingly tended him, caught the disease from him and died soon thereafter. The book is a memorial to them both in which Edwards sets forth an example of the ideal life of Christian faith. The book is essentially an account of the young Brainerd's attempts to suppress his own depraved nature and establish communion with God. It follows a pattern of oscillation between moments of abysmal despair and soaring ecstasy, as Brainerd daily sees himself as a „poor worm⁴“, a „dead dog“ or „the worst wretch that ever lived⁵“, only to be touched by God's sweetness which alone can lift him out of his utter infirmity. One who reads that text with an eye to the missionary efforts of Brainerd finds only occasional mention of the Indians and his activities among them and it soon becomes more than clear that Brainerd „found myself engaged for the advancement of Christ's kingdom in my own soul more than in others, more than in the Heathen world⁶“. Brainerd's wrestling with his soul does not spring from fear of perdition as did LUTHER's, but rather from a *this-worldly* concern with his unworthiness. He faces the next world with perfect trust, wishing that he could be called „to my eternal home, where I may fill up all my moments, through eternity, for God and his glory⁷“. For Brainerd, mission work among the Indians is a means before it is an end. He entertains no thought of earning salvation by his efforts, a notion no doubt abhorrent. But rather, he seeks first to glorify God and second to partake of God's blessedness as fully possible. Brainerd is happiest „in my *pilgrimage-state*, and I was delighted with the thoughts of labouring and *enduring hardness* for God⁸“.

⁴ J. EDWARDS, *An Account of the Life of the Late Reverend Mr. David Brainerd*, p. 42

⁵ *IBID.*, p. 51

⁶ *IBID.*, p. 68—69

⁷ *IBID.*, p. 69

⁸ *IBID.*, p. 179

In *An Humble Attempt...*, Edwards argues for a continuation of observance by some Christians in Scotland and New England of a regular period of devotion each week

„earnestly praying to (God), that he would *appear in his Glory...* and manifest his compassion to the world of mankind, by an abundant effusion of his *Holy Spirit* on all the churches and the whole habitable earth... and to deliver *all Nations*“⁹.

Central to his work is the eschatological vision Edwards sets forth of the coming of the kingdom of Christ which will usher in a millenium when „wickedness shall be rare... as virtue and piety had been before“¹⁰. He feels that the time may be near at hand. „Who knows but that the generation here spoken of may be this *present* generation?... and great multitudes of others, that should be converted thro' these prayers, occasion to praise his name“¹¹. But note that it is to be the *prayers* of the pious which bring in the new age. Indeed, while some chroniclers of missions would like to make Edwards into a campaigner for mission work, no call to that task is to be found in this book. The coming of the new era toward which „all the revolutions and restless motions of the sun and other heavenly bodies“¹² tended, was to be God's work, and the proper human posture was to be prayerful.

God, in wonderful grace, is pleased to represent himself, as it were, *at the command* of his people, with regard to the mercies of his nature... God would have his people ask of him, or enquire of him by earnest prayer, to do this for them... and he cannot deny anything that is asked for their comfort and prosperity¹³.

This is a strange sounding Jonathan Edwards, but perhaps the strict calvinist can be forgiven a moment of ardor. In order to make the imminence of the new age strike the reader more sharply, Edwards speculates as to how the deliverance of the world might be accomplished by the year 2000. Fifty years would be required for truth to achieve conquest among Protestants, another half century „to gain ascendancy over what is now the popish world“, fifty years more to dispose of the Jewish nation and Islam, and a final century thereafter for „the whole *heathen* world“¹⁴. While this does not constitute a bar from foreign mission efforts, it is clear that Edwards' sights at least in the short run are set much closer to home where he envisions the first results from God's outpouring of Spirit. The point is made yet again in his summation when he says that he is asking nothing of his readers „that will be likely to expose us to any remarkable trouble, difficulty or sufferance“¹⁵. This is a call to occasional prayer, not to the rigors of the mission field.

⁹ J. EDWARDS, *An Humble Attempt...*, p. 13

¹⁰ *IBID.*, p. 41—42

¹¹ *IBID.*, p. 55

¹² *IBID.*, p. 47

¹³ *IBID.*, p. 57

¹⁴ *IBID.*, p. 135

¹⁵ *IBID.*, p. 162

Any attempt to understand the theology of Jonathan Edwards must take account of the ideas against which he defended traditional calvinism. This great enemy was extreme arminianism, with HOOKER as its champion, which argued that the will of man was free and that salvation could be attained through good works which made each individual man responsible for his own destiny. This system of ideas cut to the quick the calvinist doctrines of the elect and divine determinism¹⁶. Central to Edwards' thought and life was the „conception of the majesty and sufficiency of God¹⁷“, a God who was, by definition, total sovereign. Necessarily, the sovereign's will was absolute, and those who would meddle with the concept of determinism were flirting with crucial error. Arminianism reflected the humanism of the day in its view of „religion consisting of benevolence toward men rather than union with God¹⁸“, but for Edwards, no matter how comforting this doctrine was, it underestimated „the divine idea existent in God's mind and expressed in His stable will¹⁹“. The lines were thus drawn for the struggle between the emphases on God's love and God's will. Edwards insisted upon the traditional doctrines of the total depravity of man and divine election. But these doctrines did not ring fully true in pastoral New England villages where moral rectitude and friendly cooperation were common, and where the old class psychology which had meshed so neatly with idea of election was the victim of the levelling process of their spartan life²⁰. Edwards dared not compromise on the issue of depravity, but he found leeway with the concept of the elect which permitted him to inch away from the old ‚hyper-calvinism‘ which had immobilized the past calvinists from nearly all forms of activism, mission work included. In *An Humble Attempt*... and elsewhere, he expressed his hope that the time was at hand when the elect will be expanded through the outpouring of the Holy Spirit to embrace perhaps the vast majority of men.

In the old quiescent ‚hyper-calvinism‘, the elect was seen as a rather small group which showed no signs of changing in size in the immediate future. When coupled with strong emphasis on pre-destination, this made the elect group little concerned beyond the fringes of the group. This outlook ran at cross currents to the spirit of the times, as was found to be true in England where „Calvinism ceased to play an important part in intellectual life²¹“.

Edwards opened up the idea of the potential elect to include many then outside the faith, implying that the elect can, and should be a growing entity. He reinforced this opening by developing an eschatological vision, a tremendous leap from a Newtonian spatial world view, moving from a view of history as immutable or cyclical to a sense of „a

¹⁶ PARRINGTON, *op. cit.*, p. 149

¹⁷ *IBID.*, p. 152

¹⁸ *IBID.*, p. 155

¹⁹ *IBID.*, p. 156

²⁰ *IBID.*, pp. 150—51

²¹ *IBID.*, p. 149

dynamic process of realization within temporal existence²². For his own generation, this encouraged calvinists to extend their concern beyond the limits of present believers. For generations thereafter, it would serve as an element in the movement to actively evangelize the world. It could not operate in that manner for Edwards, because his strict adherence to and emphasis upon the doctrine of predestination restrained from him such activism.

This raises interesting insights into the function of the calvinist doctrine of predestination within an activist theology, be it involvement in missions or in some other activity. The God who predestines is absolute. Thus, the determinism which is predestination cannot be of a partial or limited nature. *All* human action is thereby foreordained. In the hyper-calvinism of the seventeenth century, the believer was bound by his faith to inaction. But a belief in predestination need not bind one so severely. Changing one's view of the potential elect and talking as little as possible about predestination can neutralize its binding effect to a considerable degree. But there is no way in which this doctrine can be made to operate as a spur to activism. The doctrine of predestination cannot be made to have partial sway over events. And in the mind of an activist, the idea that his choices and actions are foreordained cannot but detract from his vigor. Consequently, as the activist spirit grows in the later mission movement, men of the calvinist tradition will either de-emphasize or abandon the doctrine of pre-destination.

Edwards himself was too close to traditional calvinism and too concerned with the defense of the sovereignty of God against the arminians to be termed a mission activist, but his writing was to aid in the missionary awakening of CAREY's generation and beyond. When these succeeding generations read Edwards, they took note of his concern for the realization of Christ's kingdom in *this world* in *An Humble Attempt* . . . and they felt themselves caught up in the momentum of his eschatological vision. The impact of his insistence upon sudden and complete individual conversion was coupled with his encouragement of itinerant preachers to break the restraints of institutional churches on the evangelical movement and mission efforts. Edwards' theocentricity, known existentially²³, opened the way for the anthropocentrism of the later generations of evangelicals seeking to come to terms with the humanistic trends of their time.

JOHN WESLEY

JOHN WESLEY is also regarded as a fore-runner of the foreign mission movement, but he developed his activist ideas out of high church Anglican tradition of quietism, which was distinctly different from quiescent

²² ROOY, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*, p. 326

²³ J HUNT, *Religious Thought in England*, vol. 3, p. 287

,hyper-calvinism' against which Edwards reacted. The God of the ,hyper-calvinist' loomed so large as to make man's endeavors meaningless, whereas the high church Anglicans assigned such a substantial role to the cleansing power of the sacraments, that there seemed little need for further effort for a God made remote by the growth of the rationalism of the day within the established Church. Born in the same year as Edwards, Wesley was raised in the high church tradition, studied at Oxford and entered the ministry as a loyal high churchman, believing in the necessity of the sacraments for salvation and viewing external ordinances and good works as prerequisites to justification²⁴. Feeling somewhat unsettled in his faith, he went to Georgia as a missionary to the Indians in order to have an experience akin to that of the church fathers in the days of primitive Christianity. He remained dissatisfied with his faith, and returned to Britain, viewing his mission work as a failure. In 1738 he underwent a conversion experience and began to develop new ideas in light of that experience which were to form the groundwork for the *Methodist movement*²⁵. His intent was to awaken the Church of England to the inadequacies of the icy rationalism it espoused and to spur it to an enthusiastic arminianism which would better meet the spiritual needs of men. Wesley also wished to avoid the errors he saw in the calvinist position, and in his efforts to establish a middle way, he is frequently inconsistent. Thus, with Wesley more than with Edwards, the artificiality of attempting to delineate a unified theological system becomes apparent.

After his conversion, Wesley's emphasis shifts from baptism to conversion as the most important event in the Christian life, and from Church institution to personal religious experience as the way to justification²⁶. The doctrine of the Fall and consequent human depravity receive emphasis from Wesley, for which the remedy was regeneration via the Holy Spirit which had to remain constantly present in man's life in order to achieve *present* salvation, in this life. This salvation could only be accomplished in a man who had faith, a term connoting not only assent to belief in God, but „a disposition of the heart"²⁷. The implication here was that the Holy Spirit was to be felt intuitively, to be grasped by a means more profound than rational perception²⁸, a concept with strong romantic overtones. The man who was thus filled by the Holy Spirit could achieve thereby a kind of ethical purity, implying the idea of the perfectibility of man via the Holy Spirit²⁹, an idea which echoed the humanistic notion of perfectibility popular in the Enlightenment. The Wesley who here was reacting to rationalistic tendencies in the Church of England continued in this direction when he insisted that only through the faith described above can men be saved, and he further stated that the truly religious man, filled with the Holy Spirit,

²⁵ HUNT, op. cit., vol. 1, p. 286

²⁶ Ibid., p. 286

²⁷ J. WESLEY, *Works*, vol. 5, p. 9

²⁸ STORR, op. cit., pp. 41—42

²⁹ WESLEY, *Works*, vol. 4, p. 191

³⁰ Ibid., vol. 4, p. 191

was far better than the mere moral man, who was in fact dangerous because he set a deluding example³⁰.

Particularly in his later work, when he felt himself tending too much toward calvinism, Wesley spoke with a different voice. Throughout his life he was devoted to the Church of England, and his later writings show an effort to develop an arminian position as an alternative to high church rationalism. His conception of two-step justification permitted good works to assume a greater importance in his theology. According to this idea present justification comes through faith as described above, but final justification at judgment is contingent upon doing good works which should follow upon present justification³¹. The sacraments of the Church could thus assume an important role. This emphasis upon human action was carried further by Wesley as he later denied the depravity of man.

What the Heathens call reason, Solomon wisdom, St. Paul grace, St. John love, Luther faith, Fenelon virtue, is all one and the same thing, the light of Christ shines in different degrees under different dispensations³².

He even claimed that MARCUS AURELIUS, a just man, but no Christian, would be accepted while merely nominal Christians would be cast out by God at judgment, and he developed the idea of varying degrees of rewards and punishments at judgment in order to blur the line between the lost and the saved.

All of this shifting of direction in Wesley's thought is somewhat bothersome, but it becomes a bit less exasperating when seen in the light of the over-riding principle of Wesley's life and theology. This can be seen in an examination of the reasons for Wesley's aversion to calvinism. In his sermon *Free Grace* (1740), Wesley calls „this horrible doctrine³³“ of predestination „blasphemy“ because „it is to represent the most high God... as more cruel, false and unjust than the devil³⁴!“ A God who predestines must create certain souls for the purpose of destroying them, and this idea violates Wesley's view of *love* as the central attribute of God's nature. The Calvinist emphasis of the sovereignty and the will of God at the expense of the concept of God's love provoked Wesley more strongly than anything else, and he scrupulously avoided this pitfall. As a result, there is much less emphasis upon eschatology in Wesley's work because it gave too great an emphasis to the *will* of God in history. In Wesley's idea of the perfectibility of man via the Holy Spirit, a much more intimate and constant relationship between the Christian and his God is to be found than in Edwards' ideal

²⁴ *IBID.*, p. 287

³¹ *Ibid.*, vol. 5, pp. 56 and 61 and vol. 7, p. 455

³² HUNT, *op. cit.*, pp. 291—292

³³ WESLEY, *Works*, vol. 7, p. 197

³⁴ *Ibid.*, vol. 7, p. 197

of that relationship as exemplified by David Brainerd. Thus, the more loving God of Wesley would give himself more fully to the Christian man than the sovereign God of Edwards. It was because the High Church rationalists denied this intimacy between God and man that Wesley took issue with them. Thus, he attempted to move away from the rationalists in order to assert the intimacy between the believer and the loving God which must follow from the divine love. But, in his efforts to avoid the calvinist emphasis on the sovereign will of God, and the consequent de-emphasis on God's love, he swings toward a pelagian position on the freedom of man's will.

Wesley's ambiguities on such crucial matters as the extent of human depravity and the criteria for salvation, while united by a common purpose, rob his theology of the clear-cut impulse to activism that will be required by later generations of mission enthusiasts. The activist theologies to follow will require a certain degree of *simplification* as well as change.

CHARLES SIMEON

In the last quarter of the eighteenth century there arose to strength in Britain three groups which taken together, comprised what was known as the Evangelical movement: the Methodists, holders of wesleyan arminian ideas who broke from the Church of England; the calvinists, a predominantly Scottish party; and the evangelical group which remained loyal to the Church of England, and included both wesleyans and calvinists. During this period, the Evangelical movement gained respectability as well as strength and embarked on an activist policy with regard to reforms at home and missions overseas.

Perhaps the leading figure in the Anglican evangelical group in this period was CHARLES SIMEON, who, from 1782 until his death in 1836 was rector of Trinity Church, Cambridge, and fellow of King's College. Simeon's own tenure at Trinity Church demonstrates the change in attitude toward the Evangelicals in this period. In the early years of his ministry, his parishioners responded to his evangelical ideas by leaving the church and locking their pews so that the few who did come had to stand in the aisles³⁵. In those days there was always the threat of undergraduates, often, drunk, disrupting services or insulting parishioners as they left the church, and Simeon's colleagues at the university shunned him openly³⁶. These early troubles were a result of rationalist intellectuals' disdain of 'enthusiasm' which was compounded after 1789 by fear of the fervor of the masses in light of events in France³⁷. The evangelicals were seen as 'enthusiasts' who stirred up the lower classes

³⁵ W. CARUS (ed.), *Memoirs of the Life of the Rev. Charles Simeon*, p. 117.

³⁶ *Ibid.*, p. 124

³⁷ STORR, *op. cit.*, pp. 75—76

with their itinerant preaching, while they argued that they were merely trying to warm up a Church theology made moribund by rationalism and to make the Church a creative force among the growing urban labor force. By 1818 the restoration of order on the Continent, the growing acceptance of evangelical ideas and Simeon's humility had made Trinity Church „sweetly harmonious“ and filled to overflowing³⁸.

Simeon's avid interest in foreign missions was reflected in his involvement in the establishment and early years of the *Church Missionary Society*, and in the number of young men who went out from Cambridge University to the mission field having been influenced by Simeon's preaching and his regular evangelical discussion meetings. In Simeon's generation, British evangelical activism came to full flower, and Simeon's theology was carefully honed to operate as a spur to activism. At first glance, this theology bears considerable resemblance to aspects of Wesley's thinking. He affirmed the necessity of faith in Christ for entry into the ‚kingdom of grace‘, a term which implied not only the hereafter, but a state of regeneration via the Holy Spirit in this life. Thus, regeneration was for Simeon as for Wesley, a two-step process which assigns a position of importance to good works. Simeon also shared Wesley's loyalty to the Church of England, his aversion to predestinarian views, and his avoidance of eschatological and millenarian rhetoric.

However, there are significant differences to be found as well. The key to the basic difference lies in Simeon's psychology, for while Wesley emphasized human *feeling* as the means by which the impulses of the Holy Spirit are perceived, Simeon placed a greater emphasis on *reason* and insisted on a greater role for the human will. He denied that the process of regeneration need begin „suddenly“ and that the Holy Spirit's impulses are „irresistible“.

For in all cases man is a free agent; he is never wrought upon as a mere machine. He is drawn, indeed, but it is with the ‚cords of a man‘, that is, by considerations proper to influence a rational being and by feelings which those considerations excite in his soul³⁹.

Clearly, the feelings are excited by the rational „considerations“ and are thus *secondary to them*. Simeon liberated man to be a rational actor to a greater extent than Wesley while still maintaining the Wesleyan sense of intimacy with God and the fear for the souls of the unregenerated⁴⁰, a question on which Wesley had been ambiguous.

Thus, it can be said that a more pelagian view of man toward which Simeon and, at times, Wesley tended, opens up man's freedom of action, but does not necessarily maintain a sense of urgency for action, particularly in the realm of missions. With Wesley, the opening to pelagianism

³⁸ CARUS, op. cit., p. 156

³⁹ C. SIMEON, *Horae Homileticae*, vol. 9, pp. 132—139

⁴⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 483

allowed the Christian to be more active, but it also led him to claim that Marcus Aurelius might be saved without hearing Christ's name. Thus, the spur to mission activism suffered. Simeon, on the other hand, claimed a larger role for human agency, but insisted that salvation could be achieved only through regeneration in Christ. Thus, man's latitude for action grew, but the urgency of the need for Christ among non-Christians remained constant, resulting in a greater incentive to activism.

Above all else, Simeon was concerned with devising a theology which would have „practical efficacy“ among believers⁴¹, which would lead them to exertion. His aversion to the doctrine of predestination was primarily the result of his fear that it would hinder human actions⁴², rather than the wesleyan objection that it misrepresented the loving God. He favored a streamlining of theology, de-emphasizing any trappings that might tend toward „weakening or destroying (the) efficacy“⁴³ of symbols or ceremonies. Thus, all practices and even dogmas in the Church were tested as to their usefulness in producing Christians who will ardently strive. The purpose of this streamlining, which in the extreme becomes a form of simplification, was to heighten the impact of the message of the Church in the world at large, in order to extend this greatest of all goods to the greatest number of potential beneficiaries. In his emphasis upon efficacy, human reason and benevolent action, Simeon was clearly echoing the philosophical utilitarianism of his day. Certainly, this shift in emphasis was partially an attempt to make evangelical theology palatable in the somewhat hostile atmosphere of Cambridge. But compromises in form often have a way of growing into substantive changes in basic thought. Where to draw the line with Simeon must remain an open question, but the trend is undeniable.

In drawing distinctions between the thought of Wesley and Simeon, care must be taken not to overstate the case emphasizing Simeon's innovations. He still described man as ‚depraved‘ and insisted upon the necessity for reliance upon the Holy Spirit, „not only to regenerate us at first, but progressively... to render us meet for our divine inheritance“⁴⁴. But beneath the rhetoric, there is a notable change on fundamental issues. When Simeon assigned a more prominent role to human reason and agency, and thus to human responsibility, he could not avoid a corresponding decline in the importance of the work of the Holy Spirit. At the same time, the importance of the figure of Christ as atoner and procurer of salvation remained a constant. Thus, even a small decline in the importance of the work of the Holy Spirit tended to disturb the perfect equality of the Persons of the trinity. To this can be added what has been called the Holy Spirit's

„incurable tendency to self-effacement‘, which is manifest from the fact that where the spirit is most certainly present, there we invariably

⁴¹ Ibid., vol. 2, p. 632

⁴² Ibid., vol. 9, pp. 132—139

⁴³ Ibid., vol. 2, pp. 191—197

⁴⁴ Ibid., vol. 8, pp. 158—162

see Christ and not the Spirit, since it is his work to take of the things of Christ and show them to us⁴⁵“.

Simeon was sufficiently acute to see where his thinking might lead, and, in dealing with the Persons of the trinity, he staunchly insisted upon absolute equality. But the way had been opened for some of his less careful followers, eager to stress human responsibility as a spur of action, to develop a Christocentric emphasis tending toward the exclusion of the other figures of the trinity⁴⁶. This later tendency was fraught with dangers for the evangelical movement. Simeon had maintained a delicate balance, emphasizing human agency to a degree which catalized activism without making man appear so self-reliant as to stifle concern with the salvation of souls. By 1840, however, the evangelical movement was on the defensive in England because stress on christology, on the incarnation, was increasing at the expense of soteriology and the atonement. Careless evangelicals had added to the momentum of this trend alongside opponents of their viewpoint.

An investigation of one source of Simeon's aversion to eschatological rhetoric will open up further useful insights. The eschatological vision of Edwards held all earthly institutions to be ephemeral, to be swept up in the consummation to come. In this view, the Church, or a church, becomes a mere interim institution until the coming of God's Kingdom. This is the result of the abandonment of the medieval notion of the Church and the Kingdom of God as coextensive. In the latter view, there is less of a tendency to focus on eschatological visions because the coming of the Kingdom in its fullness is simply the expansion of the institution of the Church to embrace all, and thus, it lacks the aura of newness that the other vision possesses. As a consequence, Churchminded men tend to avoid emphasis on eschatology, even if they have consciously abandoned the medieval idea which forms the basis for it. Old modes of thought have this tendency to linger on past their time.

But, on the conscious level, Simeon's church-mindedness was well under control. With Simeon, as with all evangelicals of his generation soteriological concern clearly eroded and superseded ecclesiological considerations. His concern with the saving of souls, possible only through regeneration via the Holy Spirit, was uniquely of crucial importance. Consequently, the sacraments of the Church of England, while „instructive“⁴⁷, were not indispensable for salvation⁴⁸. This soteriological concern permitted Simeon to approach with complete openness non-Anglican groups who shared that concern. The concern with the saving of souls became a metadogmatic norm in Simeon's generation, binding heretofore disparate elements together in common endeavor and was to become one source of the modern ecumenical movement.

⁴⁵ *Ibid.*, vol. 8, pp. 158—164

⁴⁶ STORR, *op. cit.*, p. 73

⁴⁷ C. SIMEON, *op. cit.*, vol. 2, pp. 191—197

⁴⁸ *Ibid.*, vol. 8, 277—282 and vol. 9, pp. 41—48

Simeon's theology impelled men to exertion for the salvation of others much more forcefully than that of the previous generation. He insisted upon the necessity for regeneration via the Holy Spirit⁴⁹ — an issue on which Wesley is ambiguous. He further asserted that Christ would reject none who sought him⁵⁰ — an idea which Edwards would have found unacceptable. Here the lines were clearly drawn, and his insistence upon the importance of man as a free agent, able to function as „God's... appointed means⁵¹“, opened the way for men to struggle for the souls of their fellowmen. Here then was the reason that theology must be „efficacious“ — men's souls lie in the balance. Coupled with the growing awareness that dominion over much of the non-Christian world was to be Britain's destiny, this idea was to spur the first significant Protestant efforts in foreign missions.

ALEXANDER DUFF

ALEXANDER DUFF was born in Scotland in 1806, raised in the Church of Scotland and educated at the University of St. Andrews. His father had been strongly influenced by Charles Simeon, and, upon his ordination in 1829, the young Duff set out for Calcutta as the first missionary of his church. He spent five years in India concentrating his efforts in the field of Christian education in English language institutions which were becoming popular among Indians who saw the advantages of knowing the language of the ruling power. Duff sought to employ Western learning, both secular and religious, to shatter the Hinduism of his students, replace it with Christianity and thereby create a native clergy to bring about the conversion of India to Christianity. He returned to Britain in 1835 and spent the next four years campaigning for support of missions in India. His speeches and tracts from that period have been preserved in great volume, and they represent the changed views of a generation of missionaries who have a more real appreciation of the resistance of Indian religions to encroachment by Christianity.

It was no easy task to generate enthusiasm for missions in the Church of Scotland, even as late as 1839. ‚Hyper-calvinist‘ views that divine agency alone would be sufficient for the task had delayed the involvement of the Church in mission endeavor for a full quarter century after the first wave had gone out from England, and antipathy to missions was still widespread when Duff returned. What's more, there were strong objections to Duff's wedding of Christian teaching to secular education which was thought to taint and demean the religious message⁵². In response, Duff mustered arguments, generously laced with florid rhetoric, to show that his methods were not only realistic but theologically justified. Because he is engaged in an apology for missions, Duff does not

⁴⁹ Ibid., vol. 7, pp. 16—20 and vol. 8, pp. 158—160

⁵⁰ Ibid., vol. 8, pp. 277—282

⁵¹ Ibid., vol. 3, pp. 198—210 and vol. 7, pp. 91—95

⁵² A. DUFF, *A Vindication of the Church of Scotland's India Mission*, p. 33

expound on theological issues as directly as the writers discussed above. Instead, his views often must be gleaned from what is implicit in his remarks. Nonetheless, there is a consistent structure of ideas which will provide interesting contrasts to Edwards, Wesley and Simeon.

Several realities which had been less plain to earlier groups of missionaries, who had gone out from Britain under the influence of Simeon and others, now confronted Duff and his contemporaries and strongly affected his thought. First, and of primary importance, India was not responding to missionary efforts as readily as had been expected. The number of converts particularly among the educated classes, was very small in comparison to the effort expended, and in light of the nearly apocalyptic expectations. In Bengal, where Duff centered his early work, the Hindu intellectuals of Calcutta indulged their appetite for amusing debate by mounting a very clever anti-missionary campaign⁵³. An immediate result of this, as reported by Duff, was that the clergymen of the various Protestant viewpoints in Calcutta had ceased their squabbling over doctrinal differences in order to address themselves to the larger problem of evangelization⁵⁴. Thus, at the outset, can be seen the tendency of this generation to be missionaries first and theologians second. Another reality only then becoming a clear trend, was the growth of a secularized and westernized class of Hindus, educated in the staunchly secular institutions of the East India Company, who had abandoned Hindu belief under the influence of Western thought, but who refused to accept Christianity. This was cause for alarm in the evangelical camp, because the 'superstition' of a Hindu was considered an easier mark than the rationalism of a Benthamite. Finally, in light of the firm British dominion over India, there had arisen among British missionaries the conviction that India was „ours“⁵⁵, and that it was now the duty of Britain to Christianize her.

In his zeal to galvanize his Scottish colleagues to greater support for missions, Duff did not conceal the urgency of the plight of Indian missions. „Now is the time (for further mission involvement): *now* is the favourable moment; but let us beware lest it be *now, or — never*.“ It was still not too late to rescue India from „the disastrous power of (Western) knowledge unsanctified“, but „a few years hence, and the state of things may be beyond the reach of Christian coalitions“⁵⁶. Gone was the old confidence that the successful evangelization of the world is assured. And the admission of the possibility of failure was to have a profound impact upon Duff's mission theology. Edwards' eschatological vision of relentless progress toward the predestined end, the conversion

⁵³ M. M. ALI, *The Bengali Response to Christian Missionary Activities, 1833—1857*, pp. 36—56

⁵⁴ A. DUFF, *Missions, The Chief End of the Christian Church*, pp. 60—61

⁵⁵ DUFF, *Vindication . . .*, pp. 52—53

⁵⁶ *IBID.*, p. 22

of all men and nations to Christianity, was threatened. Rather than abandoning this vision, Duff attempted to wield it as a prod to action. This generation in Britain had the opportunity to contribute to the realization of this plan on a scale never before possible, and perhaps even to see the coming of the Kingdom. The question was whether British Christians would rise to their lofty destiny.

If we be neglectful of the means by which God puts it in our power to advance the interest of all, or any, who partake of our common nature, we are unquestionably answerable for such neglect⁵⁷. Implied here and stated explicitly elsewhere⁵⁸, was the notion that unconverted Indian souls will charge reticent British Christians with their doom on judgment day. But more than the future peace of mind of Duff's audience was at stake, for they were warned of the „heaving earthquake that may ere long rend asunder the mightiest empires⁵⁹“. The very existence of the empire, source of pride and profit, was contingent upon Britain's response at this propitious moment. It must be remembered that Duff's immediate audience in this appeal is the Church of Scotland, in which predestinarian views were commonly held. Duff knew that his implication that the future of British dominion in India might be contingent upon the Church's response assigned too much importance to human agency and smacked of the abandonment of predestination. Consequently, he hastily added that the destruction of the empire might happen no matter what response the Church made⁶⁰. But this remark was in the form of an aside, a brief digression for the sake of form, and immediately thereafter, Duff returned to his original argument which clearly ran counter to predestinarian views. This pattern can be observed throughout Duff's writing. Lip service was regularly paid to orthodoxy, while in substance, his arguments stressed human responsibility and the need for action to a degree incompatible with traditional calvinist determinism. Duff had to avoid the denial of predestination. But the doctrine was not susceptible to moderation, so he simply talked around the issue.

Duff's concern with human agency was perhaps best demonstrated when he urged the General Assembly of the Church of Scotland to pray at regular intervals that „Thy Kindgom come“. The parallel with Edwards' *An Humble Attempt*... is clear, but the results anticipated were quite different.

And if the heaven-ordained practice of praying for the speedy diffusion of Gospel light throughout the world were to become regular and universal, would not it ultimately incite thousands to corresponding efforts, in order to realize the glorious object habitually prayed for⁶¹?

⁵⁷ A. DUFF, *India and India Missions*, P. 453

⁵⁸ DUFF, *Vindication* . . . , p. 23

⁵⁹ DUFF, *India Missions* . . . , pp. 35—36

⁶⁰ *IBID.*, p. 36

⁶¹ DUFF, *Vindication* . . . , p. xii (italics mine)

Edwards sought to hasten the divine intervention which alone could realize his hopes. Duff saw that habitual prayer will foster concern for missions, and exertion for missions would be more likely as a result. All elements of Duff's theology were tested and molded to lend their weight to the cause of missions. This was clear in his characterization of conversion (which he viewed as necessary for salvation) as „the germ of what, when matured and nourished till it ripen into full growth, becomes the very flower and vigour of the missionary character⁶²“.

It is interesting to note here that Duff's view of conversion as a beginning of the regeneration process requiring further development was consistent with Wesley and Simeon. But it was a departure from fellow-calvinist Edwards who saw conversion as sudden and complete regeneration. PERRY MILLER points out that Edwards' view was conditioned by thinking in New England at the time which held that a child was just as capable as an adult at grasping an inspiration or a set of ideas in their entirety, wholly and maturely. Thus, Duff's view of progressive regeneration would seem to be more a product of his time than a break from calvinist tradition. Duff's involvement with education as a vehicle for missions implied that he assigned *reason* an important role in conversion, although he was never explicit on that issue. If that is true, it separates both Simeon and Duff from the insistence of Wesley and Edwards that the *feeling* must predominate in conversion. On this issue, then, the lines seem to be drawn between earlier and later generations, with the mission activists together on one side of the line.

Once again, however, care must be taken not to overstate the case. Duff was no arminian masquerading as a calvinist. It was a God of wrath who threatens the mighty British Empire with ruin, and Duff was perfectly straightforward in his insistence upon man's „entire and unqualified dependence on the influence of the Holy Spirit, for the rise, progress and final consummation of true religion in the soul of man⁶⁴“. In addressing the Church of Scotland, he faced a dilemma. He could not depict the immensity of the need for manpower and funds which he knew to exist in the mission field without encroaching on the confidence in divine agency of traditional calvinism. But surely this was a dilemma he faced in his own devotional life as well, and the recurrent vacillations in his rhetoric show that it was an ongoing struggle.

Nonetheless, the predominant tendency in his thought is unmistakable. The reception of the Holy Spirit, that is, in Duff's words „being evangelical“, was no end in itself. It is rather a means to the highest end of the Christian life, „being evangelistic“. Indeed, no church can be „evangelical“ without also being „evangelistic“. If a church was content to receive the Spirit without sharing it, it ceased to be a true church and incurred damnation⁶⁵. For Duff the necessity for mission activism operated as the supreme dogma against which all else was tested. Bound

⁶² DUFF, *Chief End* . . . , p. 37

⁶³ P. MILLER, *Jonathan Edwards*, p. 327

⁶⁴ DUFF, *Vindication* . . . , p. 35

up in this were the eagerness to obey Christ's imperative to preach the gospel abroad, a man's natural tendency to assign importance to his work, and other factors, no doubt. But, as the title of one of his tracts demonstrates, the Christian mission constitutes *The Chief End of the Christian Church*.

At this point an overview of these four figures, moving from the generation of Edwards and Wesley to those of Simeon and then Duff, is in order. Even a superficial comparison demonstrates that the richness and comprehensive quality of the theologies of Edwards and Wesley are not to be found in the thought of Simeon and Duff. In part this is because Edwards and Wesley have the latter figures outclassed intellectually. But the progressive narrowing of perspective on the part of Simeon and Duff is of greater significance in this trend. Edwards and Wesley devise theologies of *life*, while Simeon's is a theology of *activism* and Duff's a theology of *mission activism*. There is, with the latter two figures, a growing tendency to subordinate theology to the achievement of a specific end, to downgrade speculative thought in order to be more persuasive in catalyzing action. This is illustrated by the tendency of the theologies of Simeon and Duff, products of the arminian and calvinist traditions respectively, to converge, to sound almost identical much of the time. Theology is made the servant of activism even to the extreme of over-simplifying complex issues in order to obtain clear-cut answers. In part, this tendency is merely a natural outgrowth of their work. Simeon was a preacher, who, week in and week out, capsulized theological arguments into neat thirty-minute packages. Thus, he developed the habit of paring down complex issues into simple, persuasive form. Duff's work had been in presenting Christianity in India, which required great simplification and the selective presentation of those elements of his faith which would most appeal to his audience. But this is far from an adequate explanation. Edwards and Wesley also spent their lives as preachers and both had taken Christianity to the American Indians.

The primary reason for this trend toward simplification is the growing importance of the concern with saving the souls of non-Christians. It cannot be said that Edwards and Wesley cared less for their fellow-men than did Simeon and Duff. But it is true that Simeon and Duff possessed an greater confidence in their own agency for the conversion of the heathen than did Edwards, and a fuller sureness than Wesley that those unregenerated through Christ stood in utter darkness. This greater confidence in themselves and the uniqueness of their message does not appear to have originated from forces present *within* the theological systems examined. Thus, it would seem that the historian seeking the roots of this change must look beyond theology, to the changes in the self-consciousness of a Britain coming to the realization of her pre-eminence in the family of nations.

⁶⁵ DUFF, *Chief End . . .*, p. 6

KLEINE BEITRÄGE

DER FRIEDE VON PARIS 1856

par Joseph Hajjar

L'ouvrage de BAUMGART* est une Habilitationsschrift de la faculté de philosophie de l'Université de Bonn. Il a l'ambition de faire le bilan des sources et des études générales ou particulières publiées sur la seconde grande crise orientale du XIX^{ème} siècle, déclenchée par l'échec de la mission MENSCHIKOFF, ensanglantée par le désastre de Sinope et par la guerre de Crimée et terminée par le Congrès et le traité de Paris, qui, sur le plan diplomatique, constituaient le couronnement de longues négociations entreprises et poursuivies à Vienne dès l'automne 1853. Cet ouvrage a un complément indispensable dans un long article publié en 1971 dans *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, sous le titre: *Probleme der Krimkriegsforschung. Eine Studie über die Literatur des letzten Jahrzehnts (1961—1970)* (pp. 49—109; 243—264; et 371—400). En effet, dans son ouvrage l'auteur se reporte souvent à cet article important, où l'analyse des publications est accompagnée d'une discussion critique et de jugements dont la valeur et les prolongements recourent ou sont parallèles à de nombreux passages du texte recensé. Cet article fait d'ailleurs suite à une autre enquête du même genre publiée 10 ans auparavant par EDGARD HÖSCH dans la même revue sous un titre plus modeste: *Neuere Literatur (1940—1960) über den Krimkrieg* (1961, pp. 399—434). Et l'on peut, certes, dire que l'ouvrage est rédigé en fonction d'un imposant matériel bibliographique comportant non moins de 400 titres: C'est dire à priori l'intérêt majeur d'un ouvrage qui est le résultat d'un effort systématique d'analyse et d'agencement, sous un aspect bien particulier pourtant, car, ainsi que le sous-titre l'indique, il s'agit d'une étude spécifique des relations ou mieux des interactions constantes entre deux entreprises coexistentielles, celle de la guerre et celle de la diplomatie, en vue de la paix européenne. Dans son contenu ainsi que dans sa problématique, ce bilan est le premier que nous connaissions; et il mérite donc qu'on s'y arrête un instant pour en mesurer la portée, la méthode et les résultats tant du point de vue diplomatique et européen que de celui de l'Orient ottoman et des implications multiples politico-religieuses qui s'y rattachent.

Cet ouvrage comporte deux parties égales: La première esquisse la situation stratégique et diplomatique à la suite de la prise de Sébastopole, le 8 décembre 1855, en s'attachant notamment aux espoirs des règlements internationaux suscités par l'échec militaire russe et à la mise en marche du processus de consultations et de pressions diplomatiques des Puissances occidentales ou maritimes, la France et l'Angleterre, et de la Puissance médiatrice, l'Autriche, dont le terme est la décision du Canet russe de faire la paix. La seconde analyse les négociations diplomatiques engagées dans le cadre du Congrès de Paris et qui se concluent par le traité du 30 mars et par d'autres accords de portée militaire, diplomatique, de droit international public ou de droit privé des

* BAUMGART, WINFRIED: *Der Friede von Paris 1856. Studien zum Verhältnis von Kriegsführung, Politik und Friedensbewahrung*. R. Oldenbourg/München und Wien 1972; 287 S., eine Abbildung mit 7 Karten. DM 78,—

gens. Le tout se termine par une bonne bibliographie, beaucoup moins importante que celle analysée dans l'article des *Jahrbücher* de 1971, cité plus haut, et par un index onomastique bien élaboré.

Cet aperçu indique à la fois le contenu, les limites et la portée de l'ouvrage. Avant d'en examiner certains points particuliers, sa lecture très attentive nous a inspiré quelques réflexions d'ordre général concernant la méthode, la problématique et les perspectives d'un travail qui semble destiné à marquer une étape nécessaire dans l'étude de cette question historique.

Le Congrès et la paix de Paris de 1856 constituent en effet un tournant majeur dans l'histoire européenne et orientale au XIX^{ème} siècle. A vouloir en analyser les origines, les décisions et les intentions majeures, l'on est acculé inéluctablement à toucher à nombre de questions historiques dont les implications essentielles sont déterminantes comme la connaissance indispensable. Et l'important ne consiste pas seulement à collectionner le plus grand nombre possible de sources et d'études, mais surtout à capter les problèmes essentiels, le noeud des situations et la politique à longue vue (la stratégie au delà de la conjoncture) des Puissances engagées, à un titre ou à un autre, dans cette grande crise orientale qui a changé, à n'en point douter, le rapport des forces continentales pour une longue période et qui a surtout ouvert la voie à une nouvelle ère historique tant pour l'avenir des nationalités en Europe, que pour les destinées des empires russe et ottoman. Cette remarque générale exige une explication, par une série de considérations suscitées par la lecture même de l'ouvrage.

D'abord, il est à noter que le texte se réfère souvent à l'article complémentaire publié dans *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, comme nous l'avons indiqué précédemment, non seulement à titre de confirmation, mais surtout à titre de complément d'information. Et de fait, cet article est à lire soit comme introduction ou comme prolongement de l'ouvrage, mais aussi pour en préciser, nuancer, voire corriger certains jugements de valeur. Et c'est là un défaut de composition qui s'expliquerait par les exigences de l'édition ou de la présentation académique, mais qui ôte toutefois au texte une dimension indispensable à sa pleine et juste compréhension. Tous les lecteurs ne possèdent pas ces *Jahrbücher*...

Ensuite, l'exposé est fondé en grande partie sur des études particulières ou sur des monographies dont la valeur est incontestable. L'étude directe des sources en est réduite à une portion congrue, notamment à celle des archives austro-hongroises et en ce qui concerne la politique et la physionomie de Buol que l'auteur essaie de revaloriser à la suite d'autres historiens contemporains. Celle des sources russes dont il apprécie, à juste titre d'ailleurs, l'importance est néanmoins limitée au secteur des réformes militaires et sociales, laissant presque systématiquement de côté l'aspect proprement diplomatique dont la connaissance et l'analyse semble indispensable pour suivre et comprendre par l'intérieur le jeu et le déroulement des négociations. Or l'on sait que la diplomatie a joué alors autant que la guerre armée, et l'on pourrait dire parallèlement, un rôle du début jusqu'à la fin de cette grave crise orientale. Quant aux sources anglaises, l'auteur se dispense de s'y référer en général, non sans motif valable, vu que les monographies consacrées à la politique anglaise de la crise orientale représentent déjà un apport très riche sinon exhaustif à notre connaissance historique. Pour les sources françaises, Mr. BAUMGART constate que les historiens en sont encore réduits à une ignorance presque totale de la politique réelle de

NAPOLÉON III et du cabinet impérial. Ayant personnellement travaillé longtemps aux Archives du Quai d'Orsay pour la période allant de 1848 à 1864 et ayant eu l'occasion de comparer la richesse considérable des fonds d'archives diplomatiques françaises avec ce que des études spécifiques françaises ou étrangères déjà publiées contiennent à ce sujet, nous ne pouvons que souscrire au jugement de l'auteur. Mais la question cruciale ou même brutale qui se pose à ce sujet est précisément celle-ci: Peut-on honnêtement et selon les exigences scientifiques minimales prendre position et formuler des jugements de valeur sur les origines, le développement et les implications et conséquences de cette grave crise orientale si la connaissance de ce dossier capital de la diplomatie et de la politique française reste encore fondamentalement peu connu dans ses sources, et elles sont non seulement nombreuses mais assez bouleversantes: nous pouvons ici l'affirmer modestement, tout en nous promettant de publier bientôt, nous l'espérons, ce dossier et une étude des divers aspects de cette question. Et l'on ne devrait point oublier, au surplus, que c'est la diplomatie française qui fut à l'origine de la crise des Lieux-saints, déclenchant tout le processus de la mission MENSCHIKOFF, du conflit russo-turc, de l'intervention anglaise, de la guerre, des négociations de Vienne et de celles de Paris ... La France républicaine et impériale fut et demeura au centre de toute la crise et de toute la politique orientale de ce tournant capital de l'histoire européenne et ottomane. Reste un mot à dire des sources turques. Dans l'article des *Jahrbücher*, l'auteur avoue qu'on est dans l'ignorance complète de leur contenu. Certes, il n'existe jusqu'à ce jour aucune publication, spécifique en langue turque ou occidentale qui se soit assigné pour tâche de nous livrer ne serait-ce qu'un choix des documents les plus importants de la Porte relatifs à cette crise orientale, bien que les archives existent et que des chercheurs isolés en tirent parti pour des monographies spécifiques, notamment pour les domaines financiers et administratifs; néanmoins, le Recueil des Traités de la Porte ottomane de TESTA et d'autres recueils de documents diplomatiques contiennent un certain nombre de pièces importantes pour comprendre la position du Sultan dans les négociations dont l'échec entraîna les Puissances maritimes et la Turquie à entrer en guerre. D'ailleurs les archives françaises du Quai d'Orsay contiennent aussi bon nombre de pièces inédites de provenance ottomane et rédigées en français qui renseignent avec précision sur la politique et les intentions du Sultan et de la S. Porte. Ceci dit pour affirmer de nouveau la nécessité de connaître aussi ce dossier diplomatique ottoman avant d'essayer de présenter aux historiens une étude d'ensemble sur la guerre de Crimée et la paix de Paris (1853—1856), car il ne faudrait point oublier qu'au delà des objectifs précis et à longue vue de la haute politique européenne concernant l'équilibre et le partage des forces dans le Continent selon les accords et l'esprit du Congrès de Vienne (1815), c'est la ténacité du sultan et de la Porte à rejeter le point quatre relatif au „sened“ de tutelle russe, sur les chrétiens orientaux de l'empire ottoman qui fit échouer, en définitive, toutes les solutions de compromis envisagées à Vienne, et elles furent nombreuses en 1853, ne laissant qu'une seule issue, celle de la guerre, et précisément dans la Mer Noire et dans la presqu'île de Crimée.

Pour résumer ce long paragraphe, est-il permis d'exprimer un vœu, qui rejoint d'ailleurs celui de l'auteur, relatif à cette „paix de Paris“ et à toute autre tentative de cerner de près les principales étapes de l'histoire contemporaine: celui d'un retour aux sources pour „faire l'histoire et la reconstruire“. L'exigence primordiale des historiens serait d'établir d'abord les dossiers de documents

concernant tous les aspects d'une question pour essayer ensuite d'en éclairer le contenu. Autrement l'on se voit condamné à suivre la filière ou mieux les filières des histoires partielles et peut-être d'historiens partiels et de construire son propre exposé historique selon la mesure de la bibliographie disponible et non point selon l'importance réelle des „faits historiques“ et de leur environnement existentiel. Par là nous touchons un autre point important des considérations inspirées par la lecture de l'ouvrage.

En effet, tout en reconnaissant la valeur de l'exposé dans sa structuration et dans son contenu, l'on doit constater que l'auteur se laisse souvent entraîner à des développements sur des points particuliers qui ont tout l'air d'être des digressions ou des „supercroissances“ pour le simple motif que les études particulières disponibles lui en donnent l'occasion, laissant le lecteur à sa faim quant à des questions plus importantes. Il en résulte une disproportion, à tout le moins quantitative, dans la construction des chapitres et des paragraphes et où les lignes de force et les objectifs essentiels du dynamisme diplomatique français et du destin de l'empire ottoman semblent délayés sinon perdus dans l'ensemble de questions somme toute de mineure importance. Il s'agirait ici d'appréciation personnelle ou d'angle de vision qui rejoignent nécessairement l'intérêt spécifique que des historiens de nationalité diverse ou de tendance idéologique distincte sinon opposée portent à un événement capital du XIX^{ème} siècle. Et ceci nous amène à considérer un autre aspect de l'orientation globale de l'ouvrage: à savoir, le caractère fortement européen-centriste de l'analyse et de l'exposé historique.

En effet Mr. BAUMGART semble laisser quelque peu dans l'ombre, en ne lui donnant aucune importance primordiale, le fait capital qu'il s'agit essentiellement d'une crise orientale, celle des destinées politiques, militaires et économico-sociales de l'empire ottoman, menacé ouvertement par le colosse russe aux visées expansionnistes et secouru par les Puissances occidentales, qui en défendant l'intégrité territoriale et l'autonomie politique d'un empire défaillant, défendent, en fait, leurs propres intérêts en Orient, en brisant l'ambition du Tzar, tout en s'assurant des avantages propres et une tutelle réelle à Constantinople puisque les principaux articles du traité de Paris limitent considérablement le pouvoir de décision du Sultan et de la Porte dans les questions relatives aux provinces balkaniques et danubiennes, à la neutralisation de la Mer Noire, aux réformes intérieures et à la voie fluviale du Danube: toutes questions qui touchent éminemment l'indépendance politique des Ottomans qui reçoivent, à titre de compensation bien dérisoire, le droit de „participer au concert européen“ et d'entrer dans le „club“ des cinq grandes Puissances de l'époque, droit plutôt honorifique mais significatif qui est refusé à d'autres nations européennes comme l'Espagne ou le Portugal, sans parler des nations mineures comme la Suède, la Belgique ou la Hollande et que Cavour n'obtient qu'en partie pour la „nation italienne“ en formation. Cet aspect oriental de la crise et du traité de Paris n'est nullement mis en relief; bien au contraire, l'auteur semble traiter ces questions du point de vue purement européen, dans l'optique des négociations européennes et des intérêts de ces Puissances, tout en cherchant à mettre en relief de rôle de la diplomatie austro-hongroise et de Buol en particulier. Les questions vitales pour l'autonomie et la survie de l'empire ottoman sont ainsi traitées au même niveau que la question bien mineure de l'île d'Alland et dans la mesure où certains travaux spécifiques de détails lui permettent d'en étoffer quelque peu le contenu. Pourtant la lecture des sources diplomatiques d'origine

franco-anglaise montre combien „la hantise“ de la survie de l'empire ottoman et de son rattachement aux intérêts économique-politiques de Paris et de Londres tenait une place primordiale dans les négociations, depuis la querelle des Lieux-saints jusqu' à la convention du 15 avril 1856 qui mérite, soit dit en passant, une analyse bien plus sérieuse qu'une simple mention à la page 252 et toujours dans le contexte de l'équilibre européen. Il est d'ailleurs remarquable que dans le chapitre final qui tient lieu à la fois d'un résumé récapitulatif du jeu des négociations et d'une vue prospective sur les destinées du traité de Paris et intitulé *Auflockerung der Mächtebeziehungen* (pp. 246—258), l'auteur passe en revue l'action et la position des grandes Puissances européennes sans mentionner nullement la place et les implications inéluctables que posent l'empire ottoman dans cet équilibre européen qu'on cherche à sauvegarder. Certes, BAUMGART parle bien de l'euro-péo-centrisme de l'histoire du XIXième siècle, en essayant d'esquisser les axes d'entente ou les lieux de conflit des Puissances européennes, tout en oubliant de mentionner à tout le moins la présence de l'empire ottoman comme facteur essentiel de l'histoire de l'équilibre européen. La lecture assez rapide de la correspondance diplomatique entre les chancelleries de l'époque démontre la place qu'occupait l'empire ottoman et ses problèmes intérieurs socio-économiques comme sa position géographique et intercontinentale, au lieu de jonction entre l'Europe, l'Asie et l'Afrique dans l'histoire des relations internationales et européennes notamment. Et ceci constitue un point d'une gravité majeure qui enlève à l'exposé si documenté d'ailleurs une valeur historique d'ordre général.

A cela s'ajoute en fin une question de méthode d'analyse diplomatique, ou si l'on veut une question de dialectique historique. La logique de „l'alternative“, celle de la dichotomie limitative des choix politiques inspirés d'un dualisme si étriqué ne peut nullement rendre compte de la richesse et de la complexité des situations, disons de la „conjoncture politique“. La diplomatie est l'art du possible; et elle relève ainsi de la praxis et non point de la raison raisonnante. Limiter le choix politique à deux dimensions et y introduire la nécessité d'opter entre l'une ou l'autre sans une issue vers une tierce dimension et vers un pluralisme de perspective, c'est rétrécir abusivement le champ d'action de la diplomatie et introduire un déterminisme intolérable dans l'activité humaine et politique (dans le sens aristotélicien) en général. Or à lire l'analyse faite de la diplomatie austro-hongroise et de toute la négociation de la crise orientale, on a bien l'impression que les diplomates se trouvaient acculés à prendre des décisions nécessaires, car toujours affrontés à des alternatives. Cette bipolarité des analyses et des choix n'aide pas l'auteur à comprendre la complexité de la conjoncture, ni surtout à s'éclairer et à éclairer le lecteur sur la diplomatie à „multiples facettes“ de la France et de l'Angleterre face aux limites logiques et „dichotomiques“ de la diplomatie autrichienne. L'action diplomatique et politique dans cette crise orientale à l'égard de la Russie et de la Turquie est à placer au niveau des réalités si multiples et „pluri-dimensionnelles“ et non point seulement au niveau d'une raison abstraite évoluant dans l'espace logique si étriquée de l'alternative dualiste. Partant de là, l'exposé souffre inéluctablement de cette limitation de perspective et ne peut expliquer le comportement si déroutant de la diplomatie de NAPOLÉON III, essayant à „tous azimuts“ de contenter à la fois la Russie vaincue mais non anéantie, la Turquie placée au rang des vainqueurs mais traitée au niveau des vaincus, l'Angleterre ambitieuse de continuer la lutte mais satisfaite dans ses exigences méditerranéennes,

l'Autriche forte de sa neutralité armée mais craignant un débordement nationaliste dans son flanc oriental, enfin la Prusse humiliée dans son prestige de grande Puissance mais introduite tardivement à participer aux délibérations des cinq „Grands“ et à souscrire au traité et à la paix de Paris. Et ce point nous semble d'une importance considérable pour l'historien qui ne veut point se contenter de grandes synthèses, de grands raccourcis concernant des époques de longue durée, mais s'attèle à analyser une conjoncture déterminée d'après les sources et en suivant la courbe si mouvementée et si complexe de l'action humaine, surtout lorsqu'il s'agit d'une époque si rapprochée, celle de la moitié du XIX^{ème} siècle où la documentation si abondante et si variée permet de déceler la richesse pluri-dimensionnelle des situations et des attitudes humaines.

Après ces remarques générales toutes inspirées des pages d'un ouvrage de valeur, qu'on nous permette encore quelques considérations particulières relatives à l'une ou l'autre des questions précises traitées.

En ce qui concerne les objectifs de la guerre du côté anglais et français (pp. 26—37 / 37—47), il semble que l'auteur ne réussisse pas à distinguer entre les buts originels et permanents qui dès 1853 ont amené les Puissances occidentales, la France et l'Angleterre, à s'allier et à „défendre“ la Turquie contre les ambitions russes et qui trouvent leur expression définitive et officielle dans les exigences essentielles ou „minimales“, à entrer pratiquement en guerre, et les buts souhaitables ou conjoncturels que chaque gouvernement a échafaudés dans l'espoir de tirer le meilleur profit possible ou dans l'intention d'exercer une pression morale sur l'ennemi au cas, où après la prise de Sébastopol, il ne se résignait pas à entrer dans la voie de la négociation que tout le monde, même l'Angleterre et surtout l'Autriche, considéraient déjà comme à portée de la main et intentionnellement atteinte. L'Autriche avait déjà démobilisé une partie de ses troupes et l'Angleterre avait pratiquement réalisé son rêve d'anéantir la flotte russe de la Mer Noire et de fermer les Dardanelles à tout danger d'immixtion russe dans la compétition pacifique franco-anglaise en Méditerranée, en neutralisant la Mer Noire. Il s'agit là plus que d'une ambiguïté à élucider, proprement d'une perspective historique à définir, ce que la longue digression sur la personnalité et la politique orientale de Palmerston ne réussit point à élucider. Bien plus, cette analyse de la politique fondamentale de l'Angleterre en Méditerranée orientale et en Asie occidentale (en Turquie) aurait dû amener l'historien à cerner de près le noeud de toute cette politique dont les antécédents immédiats se trouvent précisément dans toute la négociation de la grande crise orientale de 1840—1841. Là aussi, l'essentiel est malheureusement dissous dans des développements intéressants, mais somme toute de caractère plus érudits et généraux que topiques; et le nerf de l'argumentation en pâtit nécessairement, tout en éloignant l'attention de la documentation précise placée dans tout son contexte diplomatique et historique. D'ailleurs les négociations du Congrès de Paris se concentrent uniquement sur les objectifs premiers et essentiels de la guerre, tels que définis à Vienne, sans y introduire ceux, conjoncturels et apparents formulés après la prise de Sébastopol, auxquels pourtant BAUMGART consacre des pages nombreuses de son ouvrage et qu'il place dans les paragraphes consacrés précisément aux „Kriegsziele“ de la France et de l'Angleterre. Quant aux intentions profondes de la politique de NAPOLÉON III que l'auteur ne saurait caractériser, à la suite dit-il des historiens et des contemporains même, que comme „vielfach widersprüchlich, undurchsichtig und rätselhaft“ (p. 37), il nous semble que l'ignorance des documents des archives diplomatiques

françaises ainsi que la documentation contemporaine française l'aient amené à cette position d'incertitude, d'ambiguïté et de mystérieuse opacité. Là comme ailleurs, les premiers témoins à entendre sont non ceux du camp opposé comme la Russie ou ceux de l'allié nécessaire comme l'Autriche, mais bien plutôt ceux qui sont au service de la Cour des Tuileries à un titre ou à un autre: et c'est ce que BAUMGRAT a manqué malheureusement de faire pour pénétrer et décrire la grande politique de NAPOLÉON III, qui est de remettre en cause toute l'œuvre du Congrès de Vienne de 1815 et de refaire de Paris le centre et le cerveau de la nouvelle Europe. Toute la littérature contemporaine française en témoigne amplement. C'est le „grand dessein“ auquel les manœuvres marginales, les soi-disant conversations confidentielles et les plans chimériques et estimés comme tels relatifs à la Pologne, au Rhin et aux insurrections nationalistes ne servent, somme toute, que de palliatifs et de dérivatifs diplomatiques (pp. 48—55, à compléter et à préciser par la page 132).

Pour les questions nombreuses concernant les négociations de la paix (pp. 127 ss), nous nous contenterons de considérer l'une ou l'autre ayant une relation plus directe avec l'avenir de l'empire ottoman dans ses aspects humains ou sociaux et ses perspectives culturelles et religieuses.

Dans ce long chapitre, l'auteur traite successivement et sur le même plan diverses questions, celles qui feront l'objet du traité proprement dit de paix signé le 30 mars 1856 et celles qui seront considérées comme dignes de faire l'objet d'un accord sans aucune sanction internationale et celles enfin qui attirent l'attention des grandes Puissances responsables de l'ordre et de la tranquillité de l'Europe. A ces questions s'ajoutent celles qui concernent le royaume sarde, l'admission de la Prusse aux délibérations et enfin la conférence des ambassadeurs à Constantinople. Il nous semble qu'il aurait fallu distinguer dans ce Congrès de Paris deux étapes bien différentes quant aux objets des délibérations et quant aux décisions d'ordre international. La première étape allant du 25 février au 30 mars 1856, date de la signature de la paix de Paris, étape au cours de laquelle les questions soumises aux délibérations reçoivent une solution plus ou moins définitive et précise et font l'objet des articles du traité signé en bonne et due forme par les cinq grandes Puissances déjà connues et reconnues et les deux nouvelles admises dans le concert européen, à savoir la Turquie et la Sardaigne. La deuxième étape est constitué par les consultations officielles ou officieuses de ces Puissances sur des questions d'ordre général, comme le projet de stipulation qui recommande de recourir à l'action médiatrice d'un Etat ami avant d'en appeler à la force, ou les décisions réciproques de la France et de l'Angleterre, d'une part, de lever le blocus contre la Russie et de reprendre avec elle toutes les transactions commerciales, et de la Russie, d'autre part, d'abroger les mesures prohibitives prises pendant la guerre pour fermer les ports russes au commerce d'exportation, ou enfin l'assurance des „Alliés occidentaux“ d'évacuer les territoires russes et les positions occupées en Turquie dans un délai de six mois. Des questions d'ordre particulier sont aussi discutées comme la situation de la Grèce, celle des Etats Pontificaux, du gouvernement napolitain, de Neuchâtel en Suisse, de la liberté de Presse en Belgique, de la course ... Enfin l'étude du principe du droit maritime de commerce. Sur toutes ces questions, aucun accord de portée publique ou internationale ne sera souscrit; toutefois, les Plénipotentiaires ont bien le sentiment exprimé par le délégué anglais, lord CLARENDON, que le traité de Paris ouvrait une ère nouvelle de paix pour l'Europe et qu'il ne fallait rien négliger pour rendre cette paix,

à la fois solide et durable. Enfin, cette deuxième étape se clôt par la convention momentanément secrète signée par la France, l'Autriche et l'Angleterre, toujours en faveur de l'indépendance et de l'intégrité territoriale de l'empire ottoman, garanties séparément et conjointement et dont toute atteinte serait considérée, selon les stipulations du traité de Paris, comme un *Casus belli* ... Cette Convention tripartite signée le 15 avril 1856 constitue le complément nécessaire du traité collectif du 30 mars et accentue le caractère proprement oriental de la crise dont toute l'Europe en subit les conséquences. Ainsi structurées quant à leur évolution chronologique et quant à leur importance internationale, les négociations du traité et de la paix de Paris de 1856 entrent dans le cadre de l'évolution historique de l'Europe et de l'Orient méditerranéen contemporain. La perspective ainsi élargie et les lignes de force bien démarquées, l'on comprendra toute l'importance de cet événement capital et international du milieu du XIX^{ème} siècle non seulement pour l'Europe et le monde occidental, mais aussi pour les deux empires orientaux de l'époque, la Russie et la Turquie.

L'indépendance et l'intégrité territoriale de l'empire ottoman et toutes les autres questions connexes, telles que l'application du programme des réformes intérieures esquissées et promises par le HATTI-HOUMAYOUN du 18 février 1856 (et non pas du 17, page 169) et la question des Lieux-saints, dont l'auteur ne parle qu'incidemment et une fois seulement (p. 39) seront au centre de très nombreuses et longues correspondances et négociations diplomatiques entre les grandes Puissances européennes, et deviendront souvent le prétexte, l'occasion, voire la cause de conflits diplomatiques, d'interventions militaires et d'immixtions financières et administratives qui troubleront à la fois la paix de l'Europe et l'ordre en Turquie et dont seule la lecture systématique, attentive et de longue haleine de volumes entiers de la correspondance diplomatique de l'époque peut en rendre compte, non seulement jusqu'à la nouvelle grande crise orientale de 1877—78, suivie du Congrès de Berlin, mais aussi jusqu'à la guerre de 1914—18. Ces questions commandent, sans exagération, non pas l'une ou l'autre négociation concernant l'avenir de l'Italie (question vénitienne) ou celui des provinces rhénanes (question allemande), ou la formation du royaume de Roumanie, ou le développement du nationalisme en Serbie, en Bulgarie, en Grèce (la Crète, l'Épire et la Thessalie), mais aussi la question égyptienne (de 1867 à 1882 et au-delà, avec le percement du canal de Suez et la question de son internationalisation), la question syro-libanaise et l'autonomie du Mont-Liban (1859—1864), la question arménienne, surtout à partir du Congrès de Berlin (1878) et la question de Chypre, toujours actuelle ... et l'on pourrait prolonger la série des implications historiques causales ou déterminantes de ce traité de Paris et de la paix européenne et orientale qu'on a voulu y rattacher. On est loin des raccourcis et des perspectives si étriquées et européo-centristes de l'exposé. Perdant de vue ces implications, il est bien difficile à l'auteur de saisir le jeu si nuancé des relations internationales, notamment des alliances à plus ou moins longue durée et pour des objectifs plus ou moins étendus qui s'établissent et perdurent fondamentalement, soit entre la France et l'Angleterre en ce qui concerne le processus de tutelle financière et administrative en Turquie ou le domaine de l'expansion colonialiste, en Chine notamment, soit entre la France et la Russie en ce qui touche de grands projets financiers et ferroviaire à l'intérieur de l'empire des Tzars et même en Turquie où un projet commun de financement de la route Damas-Beyrouth échoue à cause de l'opposition ottomane, mais où par contre la collaboration pour la restauration de la coupole du Saint-

Sépulcre devient le signe de la réconciliation aux yeux de toute la chrétienté et semble effacer le souvenir de la lutte traditionnelle entre les deux pays pour les Lieux-saints et qui avait servi, en fait, de cause ou de prétexte, pour le déclenchement de la crise orientale en 1852—53. J'arrête ici ces développements, pour en marquer seulement le sens et les perspectives. Placé dans ce cadre euro-franco-oriental, la paix de Paris de 1856 débouche sur une vision plus élargie, et à notre avis, plus réelle sinon encore globale de la réalité historique; et je n'oserais dire de la vérité documentaire, car l'on se trouverait peut-être confronté dans ce domaine à des normes différentes de „refaire et de reconstruire l'histoire“ comme nous l'avons déjà dit au début de cette note.

Avant de conclure, nous voudrions seulement relever quelques points de détails. Le grand vizir de l'époque est AALI Pacha, dont l'écriture arabe et osmane était bien retransmise par les documents et les publicistes du XIX^{ème} siècle. L'écriture de ALI est fautive et correspond à une autre dénomination musulmane et turque. A la page 254, l'auteur rapporte l'exclamation d'Alexandre II au sujet de la crise syrienne de 1860, condamnant la politique française d'un mot peu diplomatique: „infamie“, „Après cela allez vous entendre avec un gouvernement pareil“. Il s'agissait, au vrai, d'un véritable tour joué par Thouvenel à Gortschakov et au Tzar. Car depuis des mois la chancellerie russe essayait d'amener la diplomatie française, et même anglaise, à accepter le principe de l'intervention collective européenne dans la Turquie d'Europe, en faveur des chrétiens des Balkans et au nom précisément du traité de Paris (art. 9). Il existe à ce sujet une copieuse correspondance d'origine française et même russe. Or si la diplomatie européenne accepte, après bien des tiraillements, l'envoi d'une mission d'enquête, mais ottomane et présidée par Kuprusli Pacha lui-même; par contre en Syrie, où les troubles et les massacres préparés et perpétrés sous les yeux des consuls européens, apparemment impuissants...! donnent lieu d'une manière si expéditive à une véritable expédition militaire française, au nom de l'Europe. Le Tzar n'en pouvait être que bouleversé et justement pris au jeu... D'ailleurs, à plusieurs reprises, BAUMGART insiste dans son ouvrage pour montrer le caractère autoritaire et exclusivement personnel au Tzar de la politique extérieure de son empire. Et ce jugement revêt dans l'ouvrage un accent de radicalisme et d'absolutisme et pourtant, dans son article sur les *Probleme der Krimkriegsforschung*, il doit lui-même tempérer son jugement, lors de l'analyse des études publiées en russe et qui éclairent les jeux d'influence qui s'exerçaient au sein du „conseil du trône“. Il écrit ainsi d'une manière plus juste: „Unser Bild vom autokratischen Zar, der die außenpolitischen Entscheidungen in alleiniger Machtvollkommenheit trifft, ließe sich dadurch gewiß differenzieren“ (p. 86).

Deux autres points de détails concernent enfin la Prusse et sa position à l'égard du Congrès de Paris. BAUMGART fait allusion, à juste titre, au „Prachtbericht“ de BISMARCK du 26 avril 1856 (p. 230, note 209). Dans cette analyse si clairvoyante des nouvelles alliances européennes qui s'esquissent au lendemain de la signature du traité de Paris, le futur chancelier d'Allemagne considère aussi les perspectives de l'alliance franco-russe dont la mention aurait été très bienvenue dans l'ouvrage et dont l'importance pour les destinées de la paix européenne semble capitale. D'ailleurs BISMARCK suivait de près ce qui se passait à Paris, et l'éloignement de la Prusse des premières séances des délibérations lui inspiraient une attitude pleine de dignité et d'optimisme, (voir sa lettre à MANTEUFFEL datée le 12 mars de Frankfort/M., in: H. POSCHINGER, *Preußen*

im Bundestag, II, No. 187, pp. 350—351). Quant à l'admission des Plénipotentiaires prussiens au Congrès et au rôle qu'ils jouent, il eût fallu utiliser et mettre en valeur le témoignage personnel de l'ambassadeur prussien à Londres, le comte ALBRECHT v. BERNSTORFF, qui a été appelé par MANTEUFFEL à le rejoindre à Paris, le 20 mars 1856 et qui y demeura jusqu'au 27, non seulement pour aider son ministre de Berlin et l'ambassadeur HATZFELDT à surmonter la crise survenue entre les délégations prussienne et anglaise, mais aussi pour y mettre la main dans la rédaction du passage du préambule du traité relatif à la participation de la Prusse. Quant au comportement de Buol à l'égard de la délégation prussienne, il est loin d'être aussi bienveillant que semble l'affirmer BAUMGART (pp. 204—210) et le témoignage de v. BERNSTORFF est concluant à cet égard (cf. K. RINGHOFFER, [Hrsg.] *Im Kampf für Preußens Ehre ...*, pp. 322—326).

Nous mettons un terme à ces considérations et à ces observations, dans la ferme confiance qu'on comprendra et l'intention mise dans leur rédaction et leur portée. L'ouvrage du prof. BAUMGART constitue un essai important et courageux de faire le bilan de tant d'études parues sur un Congrès et un Traité dont la réunion et la signature ont eu tant de conséquences pour l'histoire européo-orientale de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, tant pour l'évolution intérieure des nations et des empires que pour les relations internationales. Cet ouvrage méritait que nous nous y arrêtions quelque peu, soit pour les implications générales et profondes de moyenne et longue portée que le sujet comportait notamment pour l'orient russo-ottoman, soit pour la question des Lieux-saints et de ses prolongements proprement politiques et internationales (et qui reste toujours d'actualité) soit pour la question des réformes intérieures de la Turquie et du droit effectif de tutelle collective concédé pratiquement à l'Europe dont l'aspect religieux, de mission et d'évangélisation, va de pair avec l'aspect socio-politique d'immixtion administrative et de tutelle financière et politique. Mais au-delà de l'objet proprement dit, il s'agissait de poser les nombreux problèmes de méthodes et de visions historiques que la lecture de l'ouvrage inspirait à un lecteur oriental. C'est dire, à la fois, et l'intérêt que nous avons pris à l'étude attentive de cet ouvrage de valeur et l'espoir que la confrontation des approches diverses et des perspectives distinctes aident à une convergence de vues et à une manière plus „détachée et désintéressée“, moins „nationaliste et continentale“ et par là plus universelle et plus lisible de connaître les multiples facettes d'une crise et d'une paix dont la portée et les implications marquèrent profondément notre histoire contemporaine commune.

BERICHTE

VIERTER KONGRESS DER INTERNATIONALE VEREINIGUNG FÜR MISSIONSSTUDIEN (I.A.M.S.)

Der Vierte Internationale Kongress für missionswissenschaftliche Studien fand vom 24. bis zum 31. Juli 1976 in der Hauptstadt der kleinen zentralamerikanischen Republik Costa Rica statt. Es war der erste Versuch, Missionswissenschaftler aus aller Welt in ein Entwicklungsland außerhalb Europas einzuladen. Nicht wenige begegneten dem Plan mit Skepsis und haben sich von der Teilnahme abschrecken lassen, zumal nur wenige Wochen vorher der ganze Kongress durch widrige Umstände zeitweilig in Frage gestellt wurde. Immerhin kamen knapp 100 Vertreter aus 26 Länder für eine Woche in San José zusammen, wobei diesmal die Missiologen aus Nord- und Zentralamerika deutlich in der Überzahl waren. Die Zahl der einheimischen Theologen aus der Dritten Welt war größer als bisher; viel Beachtung fand die erstmalige Teilnahme eines hohen Vertreters der *Simon-Kibangu-Kirche* aus Zaire. Auffallend gering war die Zahl der katholischen Missionswissenschaftler (nur 10); als Vertreter des katholischen Deutschland war nur Prof. B. WILLEKE (Würzburg) zugegen. Protestantische deutsche Vertreter kamen aus Heidelberg, Mainz, Wuppertal, Erkelenz und Hamburg.

Das Thema des Kongresses lautete: *Mission — Tradition and Reconstruction*. Es sollte der Unterschied zwischen herkömmlicher, vom Westen bestimmter Mission und einer neuen, von allen Kontinenten getragenen Mission herausgestellt werden. Leider hatten einige Hauptreferenten kurzfristig abgesagt, so daß andere schnell einspringen mußten, wodurch die Qualität der Darbietungen offensichtlich beeinträchtigt wurde. Nach einer Eröffnungsfeier in der Aula der Nationaluniversität, auf der neben anderen der Präsident des Kongresses, Prof. A. CAMPS (Nymwegen) die Teilnehmer begrüßte, folgte am folgenden Morgen der Hauptvortrag von Prof. ORLANDO COSTAS: „*Tradition und Rekonstruktion in der Mission Lateinamerikas aus protestantischer Sicht.*“ Mehrere Korreferate suchten das Thema zu erweitern, zurechzurücken und zu klären. In vier Arbeitskreisen wurde das Thema für die einzelnen Regionen (Afrika, Asien, Ozeanien und Europa-Nordamerika) weiter ausdiskutiert und die Ergebnisse dem Plenum vorgelegt. Über zukünftige Aufgaben der Missionswissenschaft sprachen Vertreter aus verschiedenen Teilen der Welt, darunter D. S. AMALORPAVADASS (Bangalore) über die Mission der Kirche in der asiatischen Wirklichkeit und die entsprechenden Forschungsaufgaben in Asien. Die verschiedenen Ausführungen zeigten allerdings, daß man „Mission“ nicht immer im gleichen Sinn verstand und Gesamtauftrag der Kirche und Mission oft gleichgesetzt wurden. Die einzelnen Beiträge und die Ergebnisse sollen im „*I.A.M.S. News Letter*“ veröffentlicht werden.

Die formelle Generalversammlung wählte Prof. A. CAMPS wiederum zum Präsidenten, Prof. P. CLIFFORD (Birmingham) wiederum zum Schatzmeister. Neuer Vizepräsident wurde Prof. J. AAGAARD (Arhus) und neuer Sekretär Dr. F. VERSTRAELEN (Leiden). Die Vereinigung zählt zur Zeit 383 Mitglieder, davon 329 persönliche Mitglieder und 54 Institute.

Da die Mitglieder der Vereinigung heute in der ganzen Welt verstreut sind, bestand bei manchen der Wunsch, daß es künftig mehr Regionalkonferenzen

geben solle, einen internationalen Kongreß (schon wegen der enormen Kosten) nur hin und wieder. Aber es gab auch Gegenstimmen. So sollen bis Anfang 1977 konkrete Vorschläge schriftlich beim Vorstand eingebracht werden, über die der nächste internationale Kongreß entscheiden soll. Als nächster Tagungsort wurden Edinburgh, Bangalore, Südafrika und Leiden genannt.

Die Bedeutung des Kongresses lag diesmal weniger in den wissenschaftlichen Darbietungen als vielmehr in dem regen Gedankenaustausch mit Fachkollegen aus aller Welt, vor allem mit Afrikanern, Asiaten und Lateinamerikanern, nicht zuletzt aber in der Manifestation des gemeinsamen Willens, in ökumenisch-christlichem Geiste dem Missionsauftrag Jesu auch in einer veränderten Welt gerecht zu werden.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Mitteilung der Redaktion

Prof. Dr. MARTIN SCHWIND bittet im Sinne des Pressegesetzes zur Wahrnehmung seiner Interessen um Abdruck der folgenden „Klarstellung“:

Betr.: Religionsgeographie

MANFRED BÜTTNERS „kritische Auseinandersetzung“ in *ZMR* 1/1976 (S. 51—54) wird mit Hinweisen auf meine Person eingeleitet, die der Berichtigung bedürfen. Meine Habilitation für das Gesamtgebiet der Geographie erfolgte 1942 an der Universität Leipzig, meine Hochschultätigkeit begann im gleichen Jahre an der Technischen Hochschule in Danzig. Richtige Auskunft über meine wissenschaftliche Arbeit gibt der Große Brockhaus, Bd. 17, 1973.

Zu BÜTTNERS aggressiver Zusammenfassung auf S. 54 bemerke ich: Philosophisch rechne ich mich zum engeren Schülerkreis von THEODOR LITT und EDUARD SPRANGER. Mit ROTHACKER gründete und leitete ich die „*Gesellschaft für Internationale Wissenschaftsgeschichte*, Sitz Bremen“ und war Mitherausgeber von deren Veröffentlichungen. Gerade ich war es, der im Gespräch Herrn BÜTTNER empfahl, diese seinerzeit aus finanziellen Gründen eingestellte Arbeit wieder aufzunehmen.

MARTIN SCHWIND

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Amalorpavadass, D. S. (ed.): *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*. National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre/Bangalore 1975; 707 p.

Vom 11. bis 17.12.1974 fand in dem NBCL-Zentrum von Bangalore ein Seminar über nichtbiblische Schriften statt. Der vorliegende Band stellt eine umfassende Dokumentation der Vorbereitung und Durchführung, der vorgelegten Arbeitsunterlagen, der Arbeitsergebnisse der Arbeitsgruppen und schließlich des offiziellen Schlußdokumentes dar. Außer einem vatikanischen Beobachter waren alle Teilnehmer — 42 an der Zahl, 3 Bischöfe, die Sekretäre der liturgischen Kommissionen in den verschiedenen indischen Riten und die Verfasser der verschiedenen Arbeitspapiere — in Indien ansässig. Arbeitspapiere wurden aus folgenden Bereichen beigebracht: aus dem Bereich der Bibelwissenschaften 3, der Theologie 4, der Patrologie, Liturgie und Spiritualität 5, aus dem Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft 17, 14 zum Hinduismus, 3 zum Islam, schließlich aus dem Bereich der Sprachphilosophie 3. Die sechs Bereiche — zwei in der vergleichenden Religionswissenschaft — stellten auch die Arbeitsbereiche für den ersten Teil der Seminararbeit dar; die Arbeit wurde aber nach dem Anfangsstadium in drei interdisziplinären Seminaren, Theologie, Liturgie und Pastoral, weitergeführt.

Für eine Zusammenfassung des gesamten Ablaufes ist auf die offizielle Abschlußerklärung des Seminars hinzuweisen, in der die wichtigsten Ergebnisse zusammengetragen sind (661—695). Die Grundfrage, um die es ging, war die Frage der Inspiration der Heiligen Schriften anderer Religionen und deren Verwendung im christlichen Leben und Gottesdienst. Die Frage der Inspiration ist keine Frage der objektiv-beschreibenden Sprache, sondern bezieht sich auf die Glaubenserfahrung des Sprechenden, ohne damit die Frage der Inspiration zu einer rein subjektiven Angelegenheit zu machen. Die Frage stellt sich aus der komunitären christlichen Erfahrung heraus im Dialog mit der Glaubenserfahrung von Nicht-Christen. Insofern als Gott sich selbst allen Menschen in seinem universalen Heilswillen offenbart und das Heil seine geschichtliche Verwirklichung ungleicher Art und Deutlichkeit durchmacht, möchte das Seminar den Heiligen Schriften anderer Religionen eine Inspiration in »analoger« Weise zusprechen. In diesem Zusammenhang kann die Rolle des AT im Verhältnis zum NT eine Hilfe bei der weiteren Durchdringung der Frage sein. Es steht aber fest, daß viele nicht-jüdische Schriften in das AT aufgenommen wurden und dieses sich auf Schriften bezieht, die ko-extensiv zu den inspirierten Texten existierten. In diesem Zusammenhang ist darauf zu achten, daß hinter den inspirierten Schriften die einen Text erneut autorisierende und lesende sowie interpretierende inspirierte Gemeinde steht. In diesem Sinne erhält auch ein in einer christlichen Gemeinde gelesener Heiliger Text einer nichtchristlichen Religion eine neue Bedeutsamkeit. Es stellte sich dann die Frage der christologischen Interpretation nichtchristlicher Texte. Doch selbst wo eine christozentrische Sichtweise nicht akzeptiert wird, bleibt die Frage eines theozentrischen Ansatzes und des theologischen Pluralismus. Von dort ergibt sich dann die Frage einer sinnvollen Verwendung von nichtchristlichen Texten im christlichen Gottesdienst, die bei aller Vorsicht und allen Abgrenzungen doch eindeutig bejaht wird. Für eine knappe Darstellung und Zusammen-

fassung dieses für die indische Kirche sicherlich hochbedeutsamen Seminars kann auf den Artikel von J. NEUNER, einem der profiliertesten Theologen des Seminars, »Forschungseminar über nichtbiblische heilige Schriften«, in *CONCILIUM* 2/1976 verwiesen werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Blaser, Klauspeter: *Wenn Gott schwarz wäre ... Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis.* Theologischer Verlag/Zürich u. Imba Verlag/Freiburg 1972; 360 S.

KL. BLASERS Untersuchung über Christentum und Rassismus, von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern als Habilitationsschrift angenommen, ist orientiert an der Grundfrage nach der Freiheit. Rassismus wird demnach verstanden als eine Form der Unterdrückung und Entfremdung. In der Gesamtkonzeption und in den Einzeldarlegungen kommt die tiefgehende Ambivalenz von Kirche und Theologie angesichts des Rassismus deutlich zur Sprache. Einerseits ergibt sich aus der Schrift — dem „Manifest der Freiheit“ — als Grundzug christlichen Menschen- und Geschichtsverständnisses die „Freiheit in der Gemeinschaft“ (66—100) und müßte die Kirche eine „Freiheitsbewegung“ und „das Modell der rassen- und klassenlosen Gesellschaft“ sein (294—308). Auf der anderen Seite ist auch der Rassismus — unter anderem — eine Folge der Theologie, werden biblische und theologische Motive zur Begründung des Rassismus verwendet und unterstützt die Kirche einen kolonialen Rassismus. Als Beispiele für die Verwicklung von Kirche und Theologie im weißen Rassismus werden die Apartheid in Südafrika (129—166) und der koloniale Rassismus Portugals in den überseeischen, vor allem afrikanischen, Territorien (166—181) eingehend analysiert. Umgekehrt erscheinen auch die Black-Power-Bewegung und die Schwarze Theologie in den Vereinigten Staaten als eine Gegenbewegung, aber auch rassistischer Art, freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie aus der Not der Unterdrückten entstehen und zur Frage führen, ob der Mensch dem Rassismus überhaupt entrinnen kann (181—200). Dieser in aller Schärfe dargestellten Problematik des Rassismus gegenüber bieten die Elemente einer christlichen Predigt (Liebe und Versöhnung, Schöpfung des Menschen als Person, Einheit des Menschengeschlechtes, Gleichheit), die BLASER entfaltet (201—292), keine billige Lösung, aber sie wirken angesichts der verhärteten Verhältnisse doch ziemlich hilflos und können wohl weniger „Predigt der Kirche“ („politische Predigt“, 318—353) als Predigt der Kirche für sich selbst sein. Die Kirche selbst ist noch weit davon entfernt, „Modell der rassen- und klassenlosen Gesellschaft“ zu sein, und sie kann es nur werden, wenn sie ihre eigene schuldige Vergangenheit ohne Verdrängung und Beschwichtigung aufarbeitet. Dazu leistet dieses Buch einen fundierten und engagierten Beitrag.

Münster

Ludwig Rütli

Bsteh, Andreas (Hrsg.): *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt* (= Beitr. z. Rel.-theol. 1). Verlag St. Gabriel/Mödling b. Wien 1976; 126 S.

Die Beiträge des ersten Bandes einer neuen Reihe zur Religionstheologie gehen auf eine Studententagung der SVD-Hochschule St. Gabriel im Mai 1975 zurück. In fünf Referaten ist das Thema angegangen worden. Einleitend hat A. VORBICHLER an einer Mehrzahl religionswissenschaftlicher Beispiele (Bantus für die Naturvölker, Indien, China) sowie des Marxismus die Vielschichtigkeit von Heils-

verständnissen zu erläutern gesucht. W. KASPERS Referat behandelt „*Die Kirche als universales Sakrament des Heils*“ im Sinne von „Überlegungen zur Theologie der Mission“. Die theologischen Prinzipien werden in ansprechender Weise zusammengestellt, ohne daß jedoch der wirkliche Fragepunkt der jüngeren Zeit nach der Weltmission wirklich getroffen wird. K. RAHNER bleibt sich in seinem Vortrag „*Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*“ insofern treu, als hier keine abgeschlossene Abhandlung geboten wird, wohl aber eine Reihe Fragen gestellt werden, die in der Folgezeit genauerer Durcharbeitung wert sind. Es geht um den Grund-Satz: „Wer immer von den Menschen das eigentliche und endgültige Heil findet, erlangt es in Abhängigkeit von Jesus Christus“ (57f.). Die Nachfrage betrifft vor allem die Heilsunmittelbarkeit des Menschen zu Gott, das Verhältnis von Fremd- und Selbsterlösung, das Verständnis des Kreuzes als Folge oder Ursache, das Verdienst Christi und die Beziehung Jesu zu allen Menschen bzw. dann umgekehrt der Menschen zum Kreuz Christi. Dieser Beitrag kann als der bedeutendste des Bandes angesprochen werden.

Der Band schließt mit zwei Beiträgen von FERDINAND HAHN über die „pneumatologische Dimension des Missionsauftrages nach dem Zeugnis des Neuen Testaments“ und von JOSEF GLAZIK über „*Ortskirche — Weltkirche*“. Der zuletzt genannte Beitrag hat den Mut, sehr konkret Fragen der pluralistischen Kirchenauffassung und -verwirklichung anzusprechen, die sakramentalen Zeichen, das Gott-Vater-Bild, die Ehefrage, die Strukturfragen — „Adrian Hastings hat in seinem Buch ‚Das schwarze Experiment‘ die Behauptung gewagt, das Ergebnis hundertjähriger katholischer Missionstätigkeit in Afrika seien Gemeinden protestantischen Zuschnittes“ (123) —, die Frage des Dienstes und der priesterlichen Lebensform (122ff.). Er hätte insofern allerdings vertieft werden müssen, als das zwischenkirchliche Verhältnis, die Kirchen eines Landes, eines Erdteils u. ä., mehr noch als die einzelne Episkopalkirche der Ort der Verwirklichung eines innerkirchlichen Pluralismus zu werden begonnen hat. Orts- und Teilkirche müßten hier gegenüber der Universalkirche und untereinander stärker abgetrennt werden.

Der Band eröffnet eine Reihe. Das Programm der Reihe ist noch nicht ganz klar erkennbar, auch nicht der Adressat der Reihe. Geht es um eine breitere Öffentlichkeit, so ist das freundlich aufgemachte Bändchen in der Weise der Anlage ein begrüßenswerter Versuch. Geht es um die wissenschaftliche Vertiefung, so müßte präziser formuliert und die Niveaufrage der Beiträge geklärt werden. Wünschenswert wäre auch, daß die Autoren klarer vorgestellt würden. Wünschenswert wäre dann, daß die interdisziplinäre Fragestellung deutlicher ins Bewußtsein träte. Es gibt schließlich keine Religionstheologie ohne die Empirie der Religionswissenschaften und die Reflexion auf die zugrunde liegende Religionsphilosophie. Auch kann dann Religionstheologie nicht einfachhin der neue Name für die Missionstheologie sein.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Sieber, Gottfried: *Der Aufbau der katholischen Kirche im Zululand* (= Münsterschwarzacher Studien, Bd. 21). Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1975; 314 S., DM 39,20

Vor über 50 Jahren wurde das Zululand im Nordosten Natalis in Südafrika den Missionsbenediktinern von St. Ottilien anvertraut. Sie übernahmen das Gebiet von den Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Marias. Protestantische Denominationen hatten dort schon jahrzehntelang intensiv gewirkt, wo nur ein paar katholische Missionsstationen bestanden.

Es war für die nach dem Ersten Weltkrieg aus dem ehemaligen Deutsch-Ostafrika ausgewiesenen Missionare nicht leicht gewesen, unter völlig anders gearteten Verhältnissen in Südafrika neu zu beginnen. Ihr Führer, Bischof THOMAS SPREITER und die neu hinzukommenden Missionskräfte ließen sich aber nicht entmutigen und fanden anfangs in den Mariannhiller Missionaren bereitwillige Helfer. In zäher Kleinarbeit bauten sie Station um Station.

Dem Verfasser gebührt Dank, daß er als der gegenwärtige Generalvikar der Diözese Eshowe mit viel Liebe und Wohlwollen das Werden dieser Missionskirche schildert. Dabei verschweigt er nicht die vielen Schwierigkeiten, die dabei zu bewältigen gewesen waren — und die nicht immer bewältigt werden konnten. Der Leser erhält einen guten Einblick in die vielen Unternehmungen durch die ausgiebige Verwendung bis jetzt unveröffentlichter Quellen. Besonders in den Tagebüchern des Bischofs SPREITER standen dem Verfasser ausgezeichnete Quellen zur Verfügung, die ihm seine Arbeit wesentlich erleichterten. Er ist dabei nicht der Versuchung erlegen, alles durch dessen Brille zu sehen, sondern stellte in ausgewogener Weise auch die Schwächen und Grenzen dieses Missionspioniers dar. Das Werk ist ein gutes Beispiel dafür, wie mit Wohlwollen und kritischem Blick eine sympathische Leistung entstehen kann.

Wenn angemerkt wird, daß der wiederholte Gebrauch des deutschen Wortes „Hochschule“ für die im Englischen als *Highschool* bezeichnete Institution falsch am Platz ist und daß für das Programm des Pater BERNHARD HUSS CMM für die Katholische Aktion besser das Motto „bessere Felder, bessere Häuser, bessere Herzen“ verwendet worden wäre (S. 262f.), so mindert das den Wert dieses Bandes in keiner Weise. Es bleibt zu hoffen, daß andere südafrikanische Diözesen dem Beispiele Eshowes folgen und ähnliche gründliche Monographien vorlegen.

Georg Lautenschlager CMM

Tödt, Ilse (Hrsg.): *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi* (= Studien zur Friedensforschung, Bd. 15). Gemeinschaftsverlag Klett/Stuttgart — Kösel/München 1976; 300 S., DM 26,—

Der vorliegende Band hat es sich zum Ziel gesetzt, einige Grundfragen der „schwarzen Theologie in Südafrika“ dem deutschsprachigen Publikum vorzustellen und durch den Dialog mit einem ihrer prominenten Vertreter, dem schwarzen Lutheraner Dr. MANAS BUTHELEZI, Zugang zu diesem theologischen Ansatz zu vermitteln. Im Mittelpunkt steht der Text einer Vorlesung BUTHELEZIS in der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg im SS 1972 (S. 33—133). Unter der Überschrift „*Ansätze afrikanischer Theologie im Kontext von Kirche in Südafrika*“ stellt BUTHELEZI zunächst Fragen an die Theologie, wie sie der täglichen Lebenserfahrung südafrikanischer Schwarzer entspringen: „Wenn das Evangelium den schwarzen Menschen retten soll, muß es Bezug haben auf Grundfragen wie: Warum schuf Gott mich schwarz? Was soll denn im Grunde der Schwarze in einer Welt, wo die Werte des Weißen regieren?“ BUTHELEZI stellt dann fest: „Es ist Aufgabe von Theologie in Afrika, diese Fragen als Bezugsrahmen zu nehmen“ (S. 41).

Dann stellte er „*Vernachlässigte Fragen an die Theologie*“ vor (S. 42—111), um zu zeigen, wie herkömmliche Theologie in ihrer Durchklärung des christlichen Glaubens faktisch bestimmte existentielle Fragen ignoriert hat, die aus der Erfahrung der Schwarzen erwachsen“ (S. 42). Dazu gehören religiöse Fragen (z. B. das Verhältnis der Afrikaner zu den Ahnen, die Frage nach der Ganzheit des Lebens), politische Fragen (die biblische Vorstellung von der Herrschaft des

Menschen und die Wirklichkeit der Machtlosigkeit des Schwarzen, der Missionsgedanke und die Weltpolitik), ökonomische Fragen (Gottes Vorsehung und die Ökonomie der Armut, das christliche Verständnis von der Würde der Arbeit und die Wirklichkeit der Ausbeutung der Arbeitskraft), soziale Fragen (Bruderschaft in Christus und Rassismus, Kritik des geschichtlichen Ideals der Monogamie).

Der dritte und wichtigste, aber leider zu kurz gekommene Abschnitt formuliert „Ansätze einheimischer Theologie in Südafrika“ (S. 111—133). BUTHELEZI kritisiert die Bemühungen der Missionare um einheimische Theologie, weil diese auf der oberflächlichen Kenntnis traditioneller afrikanischen Denk- und Lebensweisen aufbauen und die Lebenserfahrungen des heutigen Afrikaners, die gekennzeichnet sind durch rassistische Unterdrückung und Ausbeutung nicht kennen und daher nicht berücksichtigen können. Positiv formuliert er, „daß die Entfaltung einheimischer Theologie einsetzen muß nicht beim Behandeln vergegenständlichter res indigenae, sondern mit der Initiative des afrikanischen Menschen im Kontext seiner gegenwärtigen existentiellen Situation“ (S. 124). Damit meint er, daß der Afrikaner erst in den Besitz der zur Verwirklichung seiner selbst notwendigen materiellen Mittel gelangen muß, bevor er Theologie betreiben kann; denn „das Grundproblem einheimischer Theologie in Afrika ist eigentlich nicht, welchen Inhalt solche Theologie haben müsse, sondern wer sie macht... Das Problem ist nicht in erster Linie, daß der Afrikaner es schwer finde, Theologie zu treiben... Es ist einfach so, daß das Leben, in dem er sich vorfindet, ihm die Ressourcen und Instrumente versagt, auch nur einen Anfang zu machen.“ (S. 129).

Die übrigen Beiträge behandeln Reaktionen auf schwarze Theologie in Südafrika und Europa (KARL-HEINZ DEJUNG, S. 13—32), schwarze Theologie als Weg zu einer Ethik der Befreiung (ALLAN BOESAK, S. 133—159), Voraussetzungen und Möglichkeiten des Verständnisses von schwarzer Theologie (HANS-JÜRGEN BECKEN, S. 160—174), soziologische Aspekte schwarzer Theologie in Südafrika (FRANÇOIS HOUTART, S. 175—189), Gefahren einer schwarzen Theologie in der sich bildenden Weltgesellschaft (WOLFGANG LIENEMANN, S. 190—213) und die Anwendung von Parametern der Friedensforschung auf die Theologie südafrikanischer Schwarzer (ILSE TÖDT, S. 214—252). Ein dokumentarischer und ein bibliographischer Anhang sowie englischsprachige Zusammenfassungen der einzelnen Beiträge, Angaben zu den Autoren und ein Sachregister schließen den Band ab.

Kritische Anmerkungen zu diesem Band betreffen zunächst die Aussagen BUTHELEZIS und zwar vor allem seinen eigenen Ansatz. Seine Kritik an der traditionellen Theologie kann nicht ernst genug genommen werden; aber er macht es sich zu leicht, wenn er seinen eigenen theologischen Ansatz im Wesentlichen in der Forderung nach besseren Bedingungen menschlicher Existenz und menschlicher Selbstverwirklichung aufgehen läßt. Diese sind natürlich Voraussetzung jeder geistigen Arbeit und somit auch der Theologie, aber noch längst keine Garantien für theologische Reflexion und erst recht keine Garantien für gute theologische Reflexion. Was hier weiter vertieft und verdeutlicht werden müßte, nennt HOUTART in seinem Beitrag „die Produktionsbedingungen der traditionellen afrikanischen Religion einerseits und der neuen afrikanischen Theologie andererseits“ (S. 187).

Eine andere kritische Anfrage muß eine Gefahr nennen, der schwarze Theologie erliegen könnte: in ihrem Bemühen um eine authentische theologische Re-

flexion in der existentiellen Situation der Schwarzen in Südafrika könnte übersehen werden, daß eben diese Situation in einem fundamentalen ständigen Wandel begriffen ist und daß im Zuge der Herausbildung einer Weltgesellschaft oder Weltkultur jeder theologische Ansatz auch die Denkanstöße anderer Kulturen innerhalb dieser Weltgesellschaft berücksichtigen muß. Darauf weist LIENEMANN in seinem Beitrag zu Recht hin.

Zur Zusammensetzung dieses Bandes ist bedauernd zu vermerken, daß kein anderer Beitrag eines schwarzen Theologen zum Dialog mit BUTHELEZI herangezogen wurde und daß nicht gezeigt wird, welchen Stellenwert BUTHELEZI innerhalb der schwarzen Theologie Südafrikas hat.

Insgesamt ist dieser Band ein sehr wertvoller und in allen Partien lesenwerter Beitrag zur theologischen Diskussion, der der zu Beginn skizzierten Zielsetzung in hohem Maße gerecht wird.

Berlin

Leonhard Harding

Ustorf, Werner: *Afrikanische Initiativen*. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu (Reihe: Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 5). M. Lang/Bern und Frankfurt 1975; 457 S.

1970 gehörten 10 000 Afrikaner insgesamt 5300 sogenannten unabhängigen Afrikaner-Kirchen an. In Zaire ist die „Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu“ (EJCSK) mit ca. 2 Millionen Mitgliedern (1971) die größte unabhängige Afrikaner-Kirche. Sie wurde 1969 in den Ökumenischen Weltrat der Kirchen aufgenommen.

In seiner oben genannten Untersuchung, in der Verf. die Entwicklung des durch SIMON KIMBANGU 1921 ins Leben gerufenen Kimbanguismus schildert, geht er von der Tatsache aus, daß sich die Einstellung diesen unabhängigen Afrikaner-Kirchen gegenüber gewandelt habe. Anfänglich wurden sie „Karrikaturen des Christentums“, „Verwirrung“, „Synkretismus“, „religiöser Wildwuchs“, später dann „afrikanische unabhängige Kirchenbewegungen“, „moderne afrikanische Bewegungen“ oder „postmissionarische unabhängige prophetische Bewegungen“ genannt. Heute wird ihr Entstehen eher im Kontext des afrikanischen Widerstandes gegen den Kolonialismus gesehen. Besonders das Entstehen des Kimbanguismus verdeutlicht nach USTORF das Streben des Afrikaners nach voller Emanzipation, das heißt nach vollem Menschsein, einschließlich der Freiheit des Glaubens, und müsse als eine herausfordernde Frage an das westlich-ekkliesiozentrische Missionsverständnis gesehen werden.

Folge man der letztgenannten Betrachtungsweise, dann könne deutlich werden, daß in diesen afrikanischen Bewegungen „Impulse zur Modernisierung der afrikanischen Gesellschaft, ohne zugleich einer Verwestlichung zu erliegen, Ansätze zur Selbständigkeit und zu einer neuen kulturellen Gesinnung“ sichtbar werden. Dem dritten Kapitel seiner Einleitung, in dem der Autor die Geschichte des 1921 entstandenen Kimbanguismus schildert, gibt er darum auch den bezeichnenden Titel: „Schwarze Theologie“.

Die von SIMON KIMBANGU ins Leben gerufene Bewegung sei als der tiefgreifende Versuch zu verstehen, die Zerstörung kultureller und sozialer Bindungen im Volk der Bakongo auf dem Weg christlicher, auf die konkret-afrikanische Leidenssituation bezogener Heilsgewißheit zu überwinden. Indem KIMBANGU biblische Vorstellungen afrikanisch interpretierte, habe er es dem Afrikaner erst ermöglicht, seine Situation überhaupt gedanklich zu erfassen und so auch zu

überwinden. Die lebenslängliche Einkerkung des SIMON KIMBANGU durch die belgische Kolonialbehörde machte seinen Anhängern dann vollends klar, daß eine afrikanische Kirche sich nicht anders definieren könne als gegen diejenige der Weißen. In diesem Zusammenhang ist auch interessant, daß im Kerngebiet des Kimbanguismus 1956 die erste politische Partei der Schwarzen im ehemaligen Belgisch-Kongo entstanden ist: die „*Association des Bakongo*“ (ABAKO). 1956/57 wurde von westlich gebildeten, urbanisierten schwarzen Angestellten die „Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu“ straff organisiert und erhielt in Kinshasa ein neues Zentrum. Gerade die Neo-Kimbanguisten vertreten schon seit langem eine ganzheitliche „Schwarze Theologie“ und stimmen dabei mit dem Streben der Afrikaner nach Menschenwürde, Emanzipation und voller Gleichberechtigung überein.

Das vorliegende Werk erhält durch einen ausführlichen Anmerkungsteil und einen Dokumentarischen Anhang für alle, die sich mit afrikanischer Kirchengeschichte oder mit afrikanischer Kultur und ihrer Übersetzung in moderne Wertvorstellungen befassen, eine große Bedeutung.

Knechtsteden

P. Joh. Henschel CSSp

Verstraelen, F. J.: *An African Church in Transition. From missionary dependence to mutuality in mission.* Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research/Leiden — Netherlands 1975; 583 S.

Diese umfangreiche Untersuchung, die im Auftrage des „*Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research*“ in den Niederlanden durchgeführt worden ist, will im Rahmen eines größeren Forschungsprojektes über Veränderungen in der Missionstätigkeit und im Selbstverständnis junger Kirchen die katholische Kirche in Sambia in ihrer jetzigen Periode des Überganges von einer Missions- zu einer Ortskirche und gar zu einer ihrerseits missionarisch werdenden Kirche erforschen. Es geht um eine empirische Analyse und eine theologische Evaluierung dieses „*localization process*“.

Der empirischen Arbeit liegen persönliche Eindrücke, schriftliche Dokumente, zahlreiche Interviews — vor allem in der ländlichen Diözese Chipata und der städtischen Diözese Lusaka — sowie eine umfangreiche Fragebogenaktion zugrunde. Die Studie ist eingeteilt in 7 Teile: Einführung (S. 1—32), Allgemeine Rahmenbedingungen (S. 33—93), Wandel und Neuorientierung (S. 95—124), „Lokalisierung“ und ausländischer Beistand (S. 125—348), Beziehungsmuster in der Kirche und mit dem Ausland (S. 349—442), Dimensionen der Gegenseitigkeit (S. 443—534) und Schlußfolgerungen (S. 535—583). Im Anhang sind der Fragebogen in — leider — abgekürzter Form, zusätzliche Informationen über die Informanten, eine Liste der zahlreichen Tabellen mit Rückverweisen auf die Fragen des Fragebogens und eine ausgewählte Bibliographie abgedruckt.

An wichtigen Ergebnissen seien aus der außerordentlichen Datenfülle folgende herausgegriffen: 1. Nur eine Minorität der Kirchenmitglieder Sambias tritt für ein finanzielles, personelles und ideelles „*Moratorium*“ ein. Allgemein wird missionarische Tätigkeit immer mehr in ihrer Hilfsfunktion gesehen, um eine lokale Führungsschicht heranzubilden und zu Selbsthilfe und Selbständigkeit zu führen (S. 545). — 2. Das ausländische Missionspersonal schätzt die Eigenkraft und Eigendynamik der sambischen Kirche höher ein, als dies durch das sambische Kirchenpersonal geschieht (S. 184 ff., 546). — 3. Die Rolle der religiösen Männer- und Frauenorden in der sambischen Kirche bedarf dringend der theologischen Klärung (S. 169 ff., 175 ff., 546). — 4. Die Katechisten stellen die am

stärksten afrikanisierten kirchlichen Amtsträger dar. „Nach den Wünschen und Erwartungen vieler Kirchenmitglieder in Afrika wird aus ihnen eine neue lokale Form des geweihten Amtsträgers hervorgehen“ (S. 547). — 5. Der ausländische Klerus — über 80 Prozent aller Priester in Sambia sind Ausländer — wirkt trotz bester Intentionen oft allein durch seine übermächtige Präsenz hemmend auf die Herausbildung einer sambischen Kirche und auf die Selbstdarstellung dieser Kirche in der sambischen Öffentlichkeit (S. 549). — 6. Der Zölibat wird als das zweitgrößte Hindernis für die Bildung eines einheimischen Klerus genannt, an erster Stelle stehen sozio-ökonomische Gründe (S. 143 ff., 551, 556). Der sambische Klerus spricht sich jedoch in bedeutend geringerem Maße für einen verheirateten Klerus aus als die Missionare, die Laien und die Katechisten (S. 191 ff., 557). — 7. Ausländische Missionare verstehen nur „sehr wenig“ vom „Zambian way of life“ (S. 357 ff., 553). — 8. Sambische Priester beurteilen das Verhältnis zwischen ihnen und den ausländischen Priestern schlechter, als dies umgekehrt geschieht (S. 378 ff., 554). — 9. Die Katholiken in Sambia wissen mehr über die Kirche in Übersee als über die Kirche in anderen afrikanischen Ländern (S. 408 ff., 560). — 10. Nur wenige ausländische Missionare bedienen sich kirchlicher Hilfs- und Informationsmittel, die in Ostafrika hergestellt und ausgearbeitet worden sind (S. 561).

Die Gesamtkonklusion bescheinigt der Kirche in Sambia, daß sie tatsächlich unabhängiger geworden ist von ausländischer missionarischer Assistenz und daß sie sich auf dem Wege der Afrikanisierung befindet, aber noch weit entfernt ist von einer Hinwendung zu anderen Kirchen in einem eigenen missionarischen oder allgemeinkirchlichen Beitrag.

Die zahlreichen Einzelergebnisse sind für die Arbeit der Kirche in Sambia von eminenter Bedeutung, und die Untersuchung als Ganze verdient ein hohes Maß an Anerkennung, Beachtung und auch Nachahmung in anderen jungen Kirchen.

Einige kritische Fragen an den Verfasser drängen sich dennoch auf. Sie ergeben sich vor allem aus der gesellschaftlichen Umwelt der Kirche in Sambia: warum steht die Frage nach Überwindung der Armut und der Unterentwicklung des Landes in dieser Untersuchung völlig zurück, obwohl sie die wichtigste Frage in Sambia ist und deshalb auch in einer sich afrikanisierenden Kirche zentral sein müßte? Warum wird die Frage des Rassismus im Südlichen Afrika nicht angeschnitten, obwohl sie eine weitere zentrale Frage im politischen Denken und Handeln Sambias und — siehe Erzbischof MILINGO — auch der sambischen Kirche ist? Ein theologisch schwerwiegendes Versäumnis liegt in der Vernachlässigung der Frage einer „afrikanischen Theologie“ oder eines eigenen theologischen Ansatzes. Er wird an keiner Stelle diskutiert und hat auch in dem Fragebogen keinen Platz gefunden. Zwar hat der Vf. die „african christianity“ untersucht, aber er reduziert sie auf den Gebrauch traditioneller Elemente in der Liturgie, die Afrikanisierung des Klerus und die Übernahme bestimmter sozialer Wertvorstellung (S. 304—308). Dabei wird außerdem zum Problem der Seminarbildung nur auf „strong rules“, nicht auf inhaltliche Elemente Bezug genommen (S. 150 ff.). Hier ist prinzipiell zu fragen, ob eine Kirche überhaupt „lokal“ werden kann, wenn sie nicht beginnt, lokal zu denken, die Botschaft des Evangeliums in lokaler Denkweise zu verstehen und neu zu formulieren. Müßte das nicht als erstes geschehen, bzw. müßte diese Frage nicht auch im Mittelpunkt einer Untersuchung stehen, die dem „localization process“ nachgeht?

Berlin

Leonhard Harding

Bauch, Andreas / Gläßer, Alfred / Seybold, Michael (Hrsg.): *Zehn Jahre Vaticanum II*. Friedrich Pustet/Regensburg 1976; 115 S.

Der Fachbereich Katholische Theologie der Gesamthochschule Eichstätt führte im Sommersemester 1975 unter dem Thema „Zehn Jahre Vaticanum II“ eine öffentliche Ringvorlesung durch. Konzilsexperten, führende Männer der Kirche und des öffentlichen Lebens sowie Vertreter der Wissenschaft referierten und diskutierten über Schwerpunkte der Konzilsthematik. Es referierten: H. MAIER („Der zeitgeschichtliche Ort des Vaticanum II“); J. RATZINGER („Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt“); K. MÖRS-DORF („Das konziliare Verständnis vom Wesen der Kirche in der nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung“); J. KARDINAL WILLEBRAND („Die Zukunft der ökumenischen Bewegung“); F. KARDINAL KÖNIG („Atheismus und Humanismus“); J. KARDINAL DÖPFNER („Alles in Christus“) — Die Beiträge leisten mit ihren überblicksweisen Orientierungen einen hilfreichen Beitrag zum Kirchesein im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zugleich wird aber auch deutlich, daß die Aussagen des letzten Konzils in mancher Hinsicht mehr ein Anstoß als eine fertige Antwort sind.

Aachen

Georg Schückler

Buckmann, Peter (Hrsg.): *Bildung ohne Schulen* (engl.: Education without Schools) (= Serie: Erziehung-Gesellschaft). Kösel-Verlag/München 1974; 144 S.

Die vorliegende Aufsatzsammlung *Bildung ohne Schulen*, die von PETER BUCKMANN herausgegeben wurde, geht von der Grundthese aus, daß Bildung nicht mit Schulbildung gleichzusetzen sei. Diese These wird im Vorwort des Herausgebers weiter entfaltet. Schulbildung komme nur durch Zwang zustande, sie sei eine Beschränkung der persönlichen Freiheit, ein „Prozeß himmelschreier sozialer Manipulation“. — Das Anliegen aller Aufsätze ist nicht eine bloße Anklage gegen die Schulen — es sollen vielmehr Methoden geschildert werden, nach denen Bildung ohne Schulen funktionieren könnte. Die Autoren des Buches beschäftigen sich aber nicht nur mit den Bildungsmöglichkeiten für Jugendliche, sie beziehen auch die Tatsache mit ein, daß auch für den Erwachsenen die Frage der Weiterbildung immer wesentlicher wird.

IVAN ILLICH fordert in seinem Aufsatz „Die entschulte Gesellschaft“ die radikale Abschaffung der Schulpflicht. — KEN COATES beschäftigt sich mit dem engen Zusammenhang zwischen Bildung und Industrie und vertritt den Standpunkt, es sei, wenn Bildung eine lebenslange Erfahrung sein solle, unerlässlich, daß die arbeitenden Menschen ihr Arbeitsleben kontrollieren. — COLIN WARD warnt vor einer Einmischung des Staates in die Bildung seiner Bürger, und MICHAEL ARMSTRONG untersucht die Rolle des Lehrers. — MICHAEL MACDONALD-ROSS versucht vom Standpunkt eines Bildungstechnologen aus zu entwickeln, wie Fertigkeiten erworben und geprüft werden können, ohne daß darüber Zeugnisse verteilt werden. — ALISON TRUEFIT und PETER NEWELL führen die Argumente auf, mit denen die Schule Zeugnisverteilung und Lehrpläne verteidigt. — JOHN HIPKIN untersucht die Dynamik des Gruppenlernens und schildert Methoden, mit denen es angewandt wird. — ALBERT HUNT beschäftigt sich vor allem mit der Lerntechnik der Improvisation, die in vielen Bereichen überraschende Er-

gebnisse gezeigt habe. — RICHARD ROWSON geht auf die Frage der Lernmotivation ein. Die Rolle der Medien wird von BRIAN WINSTON untersucht.

Die gesamte Aufsatzsammlung hat — wie auch schon im Titel des Buches und im Vorwort deutlich wird — eine antischulische Tendenz. Es sollen Methoden vorgestellt werden, die die Schule überflüssig machen. Positive Entwicklungen in der Schule — wie wachsende Demokratisierung, Bemühungen um Chancengleichheit, stärkere Mitbestimmung der Schüler bei der Auswahl von Inhalten und Methodik des Lernens — werden nicht erwähnt. Ziel ist — wenn auch eingeräumt wird, daß diese Vorstellungen im Augenblick noch utopisch sind — eine Entschulung der Gesellschaft. Die konkrete Ausprägung der jeweiligen Schule spielt dabei keine Rolle: ‚Die Bestie läßt sich in ihrem Wesen nicht verändern.‘

Dortmund

Heinz-Otto Diehl

Hollenweger, Walter J. (Hrsg.): *Die Pfingstkirchen*. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare (= Die Kirchen der Welt, Bd. VII). Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1971; 480 S.

Der Herausgeber W. J. HOLLENWEGER, früher Sekretär der Kommission für Weltmission und Evangelisation beim Oekumenischen Rat der Kirchen in Genf und seit 1971 Professor für Mission an der Universität Birmingham, ist selbst hervorragender Kenner der Pfingstbewegung (vgl. seine Werke: *Handbuch der Pfingstbewegung*, 10 Bde., Genf 1965—1967; *Enthusiastisches Christentum — Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal 1969). Die Beiträge zu diesem Band stammen zum größten Teil von Autoren, die der Pfingstbewegung angehören. Der Band stellt die Pfingstbewegung unter drei Aspekten vor: der Geschichte (in einzelnen Ländern entsprechend der Ausbreitung der weltweiten Bewegung: Vereinigte Staaten von Amerika, Skandinavien, Sowjetunion, Deutschland und die Schweiz, Rumänien, Polen, Chile, Nigerien, Australien, neue charismatische Bewegungen in den Landeskirchen), der Frömmigkeit (Fundamentalismus, Bekehrung, Geistestaufe, Zungenreden, Heilung, Kirchenverständnis) und des Verhältnisses zwischen Pfingstbewegung und Oekumene. Ein Anhang enthält Dokumente (Zeugnisse und Texte der Pfingstbewegung), ein Adressenverzeichnis von Pfingstkirchen in den verschiedenen Ländern, Statistiken, eine Auswahl pfingstlicher Zeitschriften und eine 70seitige Bibliographie. Der von W. J. HOLLENWEGER verfaßte Forschungsbericht (307—346), der die verschiedenen Typen von Selbst- und Fremddarstellungen der Pfingstbewegung untersucht, zeigt — im Hinblick auf die Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Erfassung — noch einmal die Besonderheit einer primär auf Erfahrung und Gemeinschaft und weniger auf Lehraussagen und Organisation gegründeten Bewegung. Bisher haben die etablierten Kirchen die Pfingstbewegung nicht so recht ernst genommen. Als „enthusiastisches Christentum“ scheint jedoch die Pfingstbewegung für eine große Zahl von Menschen lebendiger und ihrer Glaubenserfahrung eher entsprechend zu sein, und sie scheint vor allem für Afrika und Lateinamerika eine bestimmende Form des Christentums zu werden. Im Zuge dieser Entwicklung werden zugleich die Rassen- und Kulturgegensätze zwischen den Kirchen in der Zukunft eine größere Rolle spielen als die traditionellen dogmatischen und kirchlich-institutionellen Unterschiede zwischen den Konfessionen. Die Kirchen würden gut daran tun, sich theologisch, pastoral und ökumenisch rechtzeitig dieser Herausforderung zu stellen.

Münster

Ludwig Rütli

Howard, Virgil: *Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien* (= Marburger Theologische Studien, Bd. 14). N. G. Elwert Verlag/Marburg 1975; 317 S., DM 38,—

Sicher ist es ein Qualitätsurteil, daß die vorliegende Dissertation des Schülers von W. G. KÜMMELE in die Marburger Studien aufgenommen wurde. Sie ist ein wichtiger Beitrag zur inner-exegetischen Diskussion, aber nicht für einen weiteren Leserkreis geeignet oder verständlich. Unter Fachleuten verdient die Arbeit insofern Beachtung, als sich der Verfasser, angeregt durch eine Untersuchung von KARL LUDWIG SCHMIDT (*„Jésus de Nazareth, Messie et Fils de l'homme“*, 1938) zunächst nach der grammatischen Bedeutung und Funktion des Personalpronomens „ego“ in antiken Texten umsieht und feststellt, daß das selbständige Personalpronomen im Nominativ im Hebräischen und Aramäischen (wie auch im Übersetzungsgriechisch der LXX) vielseitiger gebraucht wird als im klassischen Griechisch. Diese Flexibilität haftet auch noch den Worten Jesu in den synoptischen Evangelien an. Das heißt: Das Personalpronomen im Nominativ kann der Regel entsprechend zur Betonung des Subjekts verwendet werden, es gibt aber auch Fälle, in denen es keine besondere Betonung hat. Man muß jedesmal genau zusehen, warum gerade hier das Personalpronomen erscheint. *Ego eimi* mit Prädikation findet sich in vielen antiken Texten, besonders in religiösen (liturgischen) Dokumenten. Für das prädikatlose *ego eimi* scheint es außerhalb der Literatur des Judentums und Christentums keine Belege zu geben. Die oft vorgetragene Behauptung, man könne die sprachliche Brücke vom alttestamentlichen „*ani hu*“ Gottes über die LXX bis zum prädikatlosen *ego eimi* des synoptischen Jesus erkennen und nachzeichnen, wird von HOWARD allerdings nicht übernommen.

Im Hauptteil der Arbeit befragt HOWARD nun die infragekommenden synoptischen Texte aus Markus und den Markusparallelen; aus Q; aus dem Sondergut von Mt. und Lk. Er fragt: welche Funktion hat das Personalpronomen *ego* in diesem Text? Und wer ist für die Verwendung verantwortlich? (Die auf die Evangelisten gekommene Tradition: HOWARD nennt sie Tradition der „Gemeinde“. Der Evangelist? Oder gar Jesus? Dann könnte es einen Absolutheitsanspruch Jesu verraten).

Im Vergleich zum Johannesevangelium ist die Zahl der hierfür zu untersuchenden Texte gering (Tabelle). Das Ergebnis der Untersuchungen HOWARDS weicht hinsichtlich der Stellen, die er der „Gemeinde“ zuschreibt oder wo er dem Evangelisten selber die Hinzufügung eines *ego* nachzuweisen versucht, von den Ergebnissen bei KARL LUDWIG SCHMIDT ab. Vielen Texten scheint ein echtes Jesuswort zugrunde zu liegen, aber es ist nicht mehr in seiner ursprünglichen Form erkennbar. Großen Wert legt HOWARD auf die Feststellung: in den Antithesen der Mt-Bergpredigt (Mt 5, 22.28.34 u. a.) muß das *ego de lego* von Jesus selber stammen. Und hier erkennt er deutlich eine Art Absolutheitsanspruch. Stellt sich Jesus nicht hoheitsvoll der jüdischen Gesetzstradition entgegen? Erhebt er sich nicht geradezu über die Tora? Aber ist hier der Verfasser des Buches nicht „protestantisch“ vorprogrammiert?

Das Buch überzeugt insofern, als es zeigt, daß Exegese nicht auf sprachliche Beobachtungen verzichten kann. Es zeigt auch, was der Verfasser selber zugibt: daß man im Blick auf die Sprache des Neuen Testaments noch keine überzeugenden Maßstäbe gefunden hat, die eine sichere Scheidung der „Schichten“ im überlieferten Material ermöglichen. Der Verfasser weiß auch von der Relativität und „Tentativität“ seiner eigenen Methode (S. 77). Darum darf man ihn beim

Wort nehmen und in die Diskussion mit ihm eintreten, etwa mit Zweifeln an den theologischen Ergebnissen mancher seiner Einzeluntersuchungen, nicht zuletzt auch an der Auslegung der „Antithesen“ (S. 185 ff.; weiterführen könnten hier die Untersuchungen von K. BERGER; vgl. auch I. BROER, *Bibl. Zeitschrift* 1975).

Münster

Helga Rusche

Kliewer, Gerd Uwe: *Das neue Volk der Pfingstler.* Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika (= Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 3). Herbert Lang/Bern 1975; 229 S., sFr. 39,60

Die vorliegende religionssoziologische Arbeit (eine Dissertation der Marburger Theologischen Fakultät) fragt nach der Funktion der Religion im gesellschaftlichen Prozeß. Diese Fragestellung wird am Beispiel der lateinamerikanischen Pfingstbewegung untersucht und gliedert sich in drei Dimensionen: a) eine sozialhermeneutische Dimension (Darstellung der Pfingstbewegung in ihrem gesellschaftlichen Kontext und ihrer gesellschaftlichen Verflechtung); b) eine teleologische Dimension (Einordnung der Pfingstbewegung in den geschichtlichen Prozeß und Reflexion dieses Prozesses auf sein Ziel hin); c) eine praktische Dimension (Frage nach der Bedeutung der Erkenntnis für ein auf den sozialen Wandel bezogenes Handeln). Als gesellschaftlicher Bezugsrahmen ist das „System der kapitalistischen Entwicklung/Unterentwicklung“ (A. G. FRANK, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt 1969) gewählt und als Orientierung die Einteilung der lateinamerikanischen Geschichte nach drei Phasen: a) Kolonialzeit; b) Übergangszeit (von der Unabhängigkeit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, die vor allem durch die Erschütterung der traditionellen Strukturen gekennzeichnet ist); c) Gegenwart.

Nach einer mehr allgemeinen Darbietung der Funktion der Religion im lateinamerikanischen Gesellschaftsprozeß wird am Beispiel der Pfingstbewegung in Brasilien und Chile konkretisiert, wie eine religiöse Bewegung mit diesem Gesellschaftsprozeß verflochten ist. „Die Verschärfung der Merkmale des Systems der Entwicklung/Unterentwicklung — vor allem die Reorganisation des Systems auf industriell-technologischer Grundlage, die auf gesellschaftlicher Ebene zunehmende Polarisierung, Desintegration der sozio-ökonomischen Mikro-Systeme und anschließende Neustrukturierung zur Folge hatte, schuf das Milieu, in dem sich die Pfingstbewegung, neben anderen Bewegungen ähnlichen Charakter und ähnlicher Funktion, entwickeln konnte“ (91). Die menschliche Problematik dieses Prozesses stellt den sozialpsychologischen Rahmen, in dem die Pfingstbewegung ihren Beitrag leistet. Sie ist eine Antwort auf diese Problematik.

Maßgeblich für das rasante Wachstum und den Erfolg der Pfingstbewegung waren, daß sie nicht nur eine Botschaft zu bieten hatte, sondern auch die Institutionen bereitstellte, diese Botschaft in die Praxis umzusetzen. Die grundlegende Institution der Pfingstbewegung ist die lokale Gemeinde. „Indem die Pfingstbewegung in der missionarischen Pfingstgemeinde mündete, erhielt sie Bestand und gleichzeitig den Ausgangspunkt zur Bewahrung ihres Bewegungscharakters“ (119). Diese Gemeinden mit ihrer „Plausibilitätsstruktur“ (BERGER/LUCKMANN) erklären, wie der Verf. in sorgfältigen Analysen verdeutlicht, den weitreichenden Einfluß auf das Leben ihrer Mitglieder.

Wenn auch die Frage, ob die Pfingstbewegung auch Faktor des sozialen Wandels ist, sich nach dem Verf. nicht eindeutig beantworten läßt (ihre Leistungen

liegen nicht so sehr im politischen Bereich), so läßt sich doch nicht übersehen, daß von ihrer normenverändernden Wirkung, der Schaffung integrierender Institutionen, der Ermöglichung von Identitätsfindung und Selbstentfaltung, ihrem symbolischen Protest gegen ungerechte Gesellschaftsstrukturen Impulse ausgehen können, die als Beitrag zum sozialen Wandel zu werten sind. KLEWER wagt die These, „daß das pfingstlerische Bewußtsein zwar kein kritisches Bewußtsein ist, sehr wohl aber ein erster (vielleicht notwendiger?) Schritt auf dem Wege zu einem solchen sein, den Ausgangspunkt bieten kann, der zur Entstehung eines kritischen Bewußtseins notwendig ist. Ob diesem ersten Schritt die anderen folgen, hängt nicht nur von der Entwicklungsfähigkeit der Pfingstbewegung ab, sondern wird in hohem Maße von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung bestimmt“ (191).

Aachen

Georg Schückler

Thoma, Clemens (Hrsg.): *Judentum und Kirche: Volk Gottes.* (= Theologische Berichte III, hrsg. v. J. Pfammatter u. F. Furger). Benziger Verlag/Zürich-Einsiedeln-Köln 1974; 208 S., DM 29,80

Der vorliegende Band geht auf ein theologisches Symposium zurück, das die Theologische Fakultät Luzern im September 1972 veranstaltet hat. Als Hauptfrage stand im Mittelpunkt der Erörterungen die gewichtige Problematik, wie die Einheit des „Volkes Gottes“ mit der *Zweiheit* von Israel/Judentum und Kirche in Einklang zu bringen sei. Nach der sehr klaren Einleitung von C. THOMA stellt besonders J. OESTERREICHER (Seton Hall University, New Jersey) in seinem engagiert geschriebenen Beitrag dieses Thema in den Vordergrund: „Unter dem Bogen des einen Bundes — Das Volk Gottes: Seine Zweigestalt und Einheit“ (27—69). Die weiteren Aufsätze behandeln die Geschichte Israels als des Gottesvolkes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil (R. SCHMID), vom Exil bis zur Hasmonäerzeit (K. SCHUBERT / C. THOMA), das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu, d.h. von Antiochos IV. (um 160 v. Chr.) bis zur Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands (135 n. Chr.) (C. THOMA), das Volk Gottes im NT (Th. C. DE KRUIJF), die Trennung von Judentum und Kirche (K. HRUBY), die Problematik von „Gottesvolk und Gottesreich in der christlichen Antike“ (D. VAN DAMME), „das christliche Bundesdenken“ (A. DEISSLER) sowie die „Kirche als Volk Gottes“ (M. LÖHRER).

Wie immer bei derartigen Bänden sind die einzelnen Beiträge nach Form und Qualität unterschiedlich. Das Thema ist brennend genug, um ihm immer wieder Mühe und Zeit zu widmen. Sachlich ist der Band gegen die sog. Substitutionstheorie oder „Verdrängungstheorie“ (vgl. OESTERREICHER, 52—55) gerichtet, derzufolge die Kirche an die Stelle des alten Israel getreten sei. Von den Autoren dieses Bandes wird überzeugend herausgearbeitet, daß „Israel“ seine besondere Rolle in der Geschichte Gottes mit der Menschheit keineswegs eingebüßt hat! Andererseits ist es (schon sprachlich gesehen) nicht leicht, die Spannung zwischen der Einheit des Gottesvolkes und jener *Zweiheit* in einer schönen theologischen Reflexion harmonisierend zu interpretieren. Das Thema wird Theologen und Religionswissenschaftler auch weiterhin intensiv beschäftigen müssen. Ob es z. B. glücklich ist, von einer „heilsgeschichtlichen Arbeitsteilung zwischen Judentum und Christentum“ zu sprechen, wie es H. L. GOLDSCHMIDT („*Weil wir Brüder sind. Biblische Besinnung für Juden und Christen*“, Stuttgart 1975, 16—40) vorschlägt, sei hier nur am Rande gefragt.

Hinsichtlich der Einschätzung des modernen Staats Israel fällt eine Meinungsverschiedenheit zwischen OESTERREICHER (58: „ein Fanal der göttlichen Bundestreue“) und LÖHRER auf (192: „die heutige Staatenbildung Israels“ lasse sich „nicht mit den heilsgeschichtlichen Ereignissen des Alten Testaments vergleichen, auch wenn sie, wie andere geschichtliche Ereignisse, im Heilsplan Gottes ihre Bedeutung hat und dies insofern in besonderer Weise, als es um ein Stück Geschichte dieses besonderen Volkes geht. Eine unmittelbare heilsgeschichtliche Auslegung ist aber theologisch nicht möglich.“). — Ob der Ausdruck „Landgabe“ (vgl. SCHMID 71, 77, 80f.; DEISSLER 182) treffender ist als „Landnahme“, scheint mir äußerst zweifelhaft; ich empfinde „Landnahme“ als eine Bezeichnung, die die gemeinten Ereignisse auf historisch bedenkliche Weise mystifiziert. — Leider werden die Probleme der sog. „Anfänge“ allzu bald im Lichte der deuteronomistischen Geschichtstheologie dargestellt; ich meine, es müßte hier erheblich nüchterner und klarer gesprochen werden, gerade auch im Hinblick auf die gegenwärtige politische Situation. — Zu begrüßen ist die Schreibweise „Torah“ (statt „Thora“)! Sie sollte sich allgemein durchsetzen. — Schließlich bleibt zu fragen, ob zu dem „einen Volk“ auch der Islam zu zählen ist. Man kann natürlich nicht alle Fragen gleichzeitig diskutieren; trotzdem sei vermerkt, daß die Abwesenheit des Islam in der Erörterungen dieses Symposions bzw. dieses Bandes zumindest ein weiteres Indiz dafür ist, wie diffizil die Probleme sind und was alles noch zu tun ist.

Die vielen ehrenwerten Versuche, zwischen Juden und Christen Brücken zu schlagen — „*Brücken*“ ist der Titel des 1965 bei L. Schneider, Heidelberg, erschienenen bedeutenden Sammelbandes des jüdischen Philosophen, Theologen und Pädagogen ERNST SIMON —, werden leider nach wie vor durch die Tatsache belastet, daß der Vatikan den Staat Israel immer noch nicht diplomatisch anerkannt hat. Es ist zwar richtig, daß die christlich-jüdische Problematik, betrachtet man sie unter dem Gesichtspunkt, ob es ein Gottesvolk oder zwei oder ob es, wie OESTERREICHER sich ausdrückt (69), nur ein Gottesvolk, aber eine erste und eine zweite Gnadensordnung gibt, Dimensionen aufweist, die über die Beurteilung des modernen Staats Israel erheblich hinausreichen, aber für den jüdischen Gesprächspartner läßt sich dieses Thema nicht so leicht neutralisieren oder „verobjektivieren“ wie für die christliche (und islamische) Seite.

Bedenkt man die Unkenntnis und den Nachholbedarf in bezug auf Israel bzw. das Judentum gerade auf katholischer Seite, so kann man diesem (vorzüglich ausgestattetem und mit guten Literaturhinweisen versehenen) Buch nur einen großen, aufmerksamen Leserkreis wünschen.

Bonn

H. R. Schlette

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: HUBERT SEIWERT, M. A., Königheimstr. 11, 5300 Bonn-Beuel · GERTRUD SCHACHERL, Waldstr. 37, 5902 Netphen 3 (Deuz) · JAMES MANOR, Department of Politics, University of Leicester, University Road, Leicester LEL 7 RH, England · Prof. Dr. JOSEPH HAJJAR, Rue d'Alep (Schareh Halab), Immeuble Hajjar/Loutfi, Damaskus, Syrien.

von Klaus Rüping

Indien ist bei uns weithin als das klassische Land der Asketen oder, wie man früher zu sagen pflegte, der Büsser bekannt. Das indische Wort, welches früher fast durchweg mit „Buße“ (engl. penance) wiedergegeben wurde und auch heute noch manchmal so, meist aber mit „Askese“ übersetzt wird, ist Skr. *tapas*. Darüber hinaus aber werden die Ausdrücke „Askese“ und „Asket“ in der Literatur über Indien im Zusammenhang mit einer Fülle von Phänomenen benutzt, die von Meditationspraktiken (*yoga*) über gewisse von der Hindu-Lebensordnung vorgeschriebene Lebensstadien bis zur Existenz wandernder Lehrer und manchmal sogar bis hin zu dem Treiben von umherziehenden Gauklern und Scharlatanen reichen.

Wenn man über Phänomene einer von unserer eigenen so unabhängigen Kultur, wie es die indische ist, handelt, sollte man sich grundsätzlich der Problematik einer Anwendung unserer Begrifflichkeit auf diese fremde Kultur bewußt sein. Es ist gewiß legitim und kann fruchtbar sein, ausgehend von unserer eigenen Begrifflichkeit zu fragen, wie sich von ihr aus gesehen jene fremde Kultur darstellt. Daneben aber stellt sich die For-

* Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um die für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Jahre 1974 an den Universitäten Bochum und Münster gehalten wurde.

Es werden folgende Abkürzungen verwendet:

AitB	= Aitareyabrāhmaṇa
AV	= Atharvavedasamhitā
BAU	= Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
BhG	= Bhagavadgītā
ChU	= Chāndogya-Upaniṣad
DN	= Dīghanikāya (Zählung nach Band und Seitenzahl der Ausgabe der Pāli Text Society)
JAOS	= Journal of the American Oriental Society
Pkr.	= Prakrit
PTSD	= The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary
RV	= R̥gvedasamhitā
ŚB	= Śatapathabrāhmaṇa
SBB	= Sacred Books of the Buddhists
Skr.	= Sanskrit
TaittS	= Taittirīyasamhitā
TaittU	= Taittirīya-Upaniṣad
WZKSO	= Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens
YS	= Yogasūtras
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

derung, auch und gerade die Eigenbegrifflichkeit jener fremden Kultur zu eruieren. Diese Forderung ist m. W. zuerst für das Gebiet der altorientalischen Kultur von B. LANDSBERGER in seiner programmatischen Antrittsvorlesung über „*Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*“ von 1926¹ aufgestellt worden. Unabhängig von ihm hat für das Gebiet der Indologie P. HACKER ähnliche Forderungen wie LANDSBERGER in seinem Aufsatz „*Zur Methode der philologischen Begriffsforschung*“² erhoben.

Dementsprechend soll an dieser Stelle nicht untersucht werden, ob und wie weit eine Anwendung unseres Askese-Begriffs auf indische Phänomene gerechtfertigt ist, sondern wenn im folgenden der Ausdruck „Askese“ verwendet wird, so ist damit das gemeint, was in Indien mit dem Wort *tapas* bezeichnet wird.

Daß dieser Begriff des *tapas* nicht mit unserem Begriff der Askese zusammenfällt, wird aus der näheren Erörterung des Tapas-Begriffs deutlich werden. Hier sei jedenfalls schon gesagt, daß das *tapas* einerseits einen magischen Charakter besitzt, welcher unserem Askese-Begriff fremd ist, während ihm andererseits ursprünglich und meistens der ethische Bezug fehlt, der für die Askese nach unserer Auffassung wesentlich ist.

Völlig unangemessen und irreführend ist die eingangs erwähnte frühere Wiedergabe von *tapas* mit „Buße“. Der Tapas-Begriff hat, wie wir noch sehen werden, weder mit dem Begriff der Buße im Sinne von Strafe oder Sühne für ein begangenes Vergehen noch gar mit dem christlichen Begriff der Buße (*μετάνοια*) etwas zu tun.

Er ist im Gegenteil an sich ethisch neutral. Zwar kommt es vor, daß ein Asket durch *tapas* seine „Befleckungen“ (*kilbiṣa*) oder Sünden (*pāpa*) „verbrennt“ (*dah-*), wie es in solchen Fällen heißt. Aber auch dort handelt es sich nicht um einen primär sittlichen, sondern eher um einen magischen Vorgang: Er „verbrennt“, d. h. vernichtet auf magisch-mechanische Weise damit sein schlechtes *karman*, die Gesamtheit seiner sozusagen zur Substanz geronnenen, gegen die Dharma-Ordnung verstoßenden Taten. Diese Vorstellungen werden wir im Jinismus systematisiert wiederfinden. Immerhin ist wohl ein gewisser Einschlag ethischen Denkens in solcher „Verbrennung“ von „Befleckungen“ nicht ganz auszuschließen, aber das Entscheidende bleibt, daß das Mittel zur Tilgung der Sünde, die „Verbrennung“, an sich ethisch neutral ist.

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, anhand von einigen Beispielen Formen und Entwicklungen der indischen Vorstellungen von Wesen und Funktion dieses Tapas zu beleuchten. Daß in dem hier gegebenen Rahmen eine umfassende Darstellung weder gegeben noch auch nur angestrebt werden kann, versteht sich wohl von selbst.

¹ veröffentlicht in: *Islamica* II, 1926, S. 355ff. Nachgedruckt in Bd. 142 der Reihe „*Libelli*“ der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, S. 1ff.

² *ZDMG* 115, 1965, S. 294ff.

Was ist *Tapas*?

Die Grundbedeutung des Wortes *tapas* ist „Erhitzung“, „Hitze“; und in der Tat ist nach indischer Anschauung die Askese, die Kasteiung eine Erhitzung³. Durch sie wird „Glut“, Skr. *tejas*, erzeugt. Diese Glut, dieses *tejas* stellt sich z. B. auf psychischer Ebene als unwiderstehliche Willenskraft, strahlende Siegesicherheit, überwältigende Ausstrahlung der Person dar. Auf physischer Ebene kann diese Glut als reale Flamme, als feurige Substanz aus der Person hervorbrechen und dann nicht nur die Erde und ihre Bewohner, sondern sogar die Götter im Himmel versengen, sofern sie durch entsprechend harte asketische Praktiken, d. h. entsprechende Anheizung aufs äußerste gesteigert worden ist. Derartige Vorgänge werden in zahlreichen Mythen immer wieder geschildert.

Diese Vorstellungen zeigen zugleich eindrucksvoll, daß dem indischen Denken eine klare Trennung von Psychischem einerseits und Physischem-Materiellem andererseits, wie sie der europäische Geist vollzieht, fremd ist. Das indische Denken der vedāntistischen Richtung und des Sāṃkhya trennt statt dessen scharf zwischen Psychischem sowie Physischem einerseits und dem reinen Geist andererseits. So ist es für den Inder nur natürlich, von der durch Kasteiungen erzeugten „Glut“, der psychischen Energie in einer Person nicht nur psychische sondern auch physische Wirkungen zu erwarten und umgekehrt sich diese psychische Energie als feurige Substanz vorzustellen.

Wie *tejas*, so bezeichnet auch *tapas* selbst neben dem Prozeß der Askese auch deren sozusagen zur Substanz geronnenes Produkt, die psychophysische „Glut“, ähnlich wie das Wort *karman* neben der Tat im Vollzuge auch deren Produkt, die geronnene Tatsubstanz, bezeichnet, von der dann das weitere Schicksal des Menschen im Verlauf der Seelenwanderung abhängt. Man sieht zugleich, daß dem indischen Denken selbst die Handlung zur Substanz werden kann. Man kann daher das hinduistische Denken generell als substanzialistisch kennzeichnen. Der Buddhismus ist demgegenüber in seinem Denken antisubstanzialistisch.

Man darf also jene psychische „Glut“, welche die Askese erzeugt, nicht einfach in dem Sinne metaphorisch verstehen, in dem wir z. B. von „loderndem Zorn“ oder andererseits „kaltem Haß“ sprechen, sondern es zeigt sich hierin eine Eigentümlichkeit indischen Denkens, für die P. HACKER den Ausdruck „psychologischer Substanzialismus“ geprägt hat, und in der Psychisches als Substanz gesehen wird, der dann auch physische Eigenschaften wie Hitze zukommen können.

Hervorragende Personen, z. B. Götter, besitzen übrigens diese „Glut“,

³ Zu den folgenden Ausführungen vgl. P. HACKER, *Magie, Gott, Person und Gnade im Hinduismus* (Kairos 1960, S. 225ff.) sowie seine Abhandlung *Prahlāda* (Abh. d. Akademie d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, geistes- u. sozialwiss. Klasse, Jg. 1959 Nr. 9, 13) an den im Index s. vv. *tapas* und *tejas* sowie s. v. „glut“ verzeichneten Stellen.

dieses Tejas, schon von Natur aus, können es aber auch durch Askese noch steigern. Andererseits können Menschen oder andere Wesen durch Askese so viel Tejas erwerben, daß sie damit das den Göttern von Natur eigene Tejas übertreffen. Damit ist immer eine Bedrohung der Götter gegeben, auch wenn es nicht gerade dazu kommt, daß dies Tejas zur wirklichen Flamme wird und bedrohlich zu den Göttern emporlodert. Das größere Tejas, die überlegene psychische Macht des Asketen unterwirft dann die Götter einem magischen Zwang. Sein Wille ist stärker geworden als der ihre, und damit ist er mächtiger als sie. Sie sind in solchen Fällen dazu gezwungen, mit ihm in Unterhandlungen einzutreten und ihm seine Wünsche zu erfüllen. Im Erwerb derartiger magischer übernormaler Macht besteht das hauptsächliche Ziel des Tapas, der Askese.

Besonders gerne bedienen sich dieses Mittels der Askese die Dämonen oder Titanen (*asura*, *daitya*, *dānava*), um dadurch ihre böse Herrschaft über die Götter und die Welt zu errichten. Man sieht, wie hier die magische Kraft der Askese zu durchaus unmoralischen Zwecken eingesetzt wird.

Nachdem wir so einen ersten allgemeinen Eindruck von Wesen und Wirkung der Askese nach indischer Anschauung gewonnen haben, soll nun im folgenden versucht werden, einen historischen Überblick über Formen und Funktionen dieser Askese in den Religionen Indiens zu geben.

Tapas in der vedischen Literatur (Brahmanismus)

Das Wort *tapas* begegnet uns bereits in der Rksamhitā außer in der Bedeutung „Wärme, Hitze, Glut“ sowie „Qual, Bedrängnis“ u. dgl. in einigen Fällen recht eindeutig, in anderen Fällen immerhin wahrscheinlich in der Bedeutung „Askese, Kasteiung“, und zwar fast ausschließlich in dem späten X. Buch einschließlich einer Stelle der wahrscheinlich gleichfalls späten und in der Tradition als halbapokryph geltenden Vākhilya-Lieder des VIII. Buches.

In den früheren Büchern scheint es nur einmal in den *soma pavamāna*-Liedern des IX. Buches (9,113,2) die Bedeutung „Askese“ zu haben. Dort wird gesagt, daß der Soma unter wahrhafter Rede (*ṛtavāka*) mit Aufrichtigkeit (*satya*), *śraddhā* (Glauben)^{3a} und *tapas* ausgepreßt fließen soll. *Tapas* bezeichnet hier eine der geforderten Qualifikationen für das Verhalten derer, die das Soma-Opfer vollziehen und ist daher wohl als Askese zu verstehen.

Als Macht, die die Person (sei es Gott oder Mensch) zu übernormalen Leistungen befähigt, erscheint das *tapas* dann z. B. 10,167,1, wo Indra durch *tapas* die Sonne errungen haben soll, und ähnlich 10, 154, 2, wo die Manen durch *tapas* zum Sonnenlicht gelangen, ferner im 11. Vākhilya-Lied (8,59,6), wo der Dichter durch *tapas* zur Schau gelangt, oder 10, 109,4, wo die Rṣis sich zur Askese niedersetzen und so zur Einsicht in

^{3a} Zu diesem Begriff s. P. HACKER, *WZKSO* 7 (1963) S. 151ff.

den Zusammenhang von Schuld und kosmischer Ordnung gelangen. Das Tapas hat also auch die Kraft, übernormale Erkenntnisse zu bewirken.

Wir sehen also bereits in den späteren Texten der Rksamhitā *tapas* als magische übernormale Macht der Person auftreten. Aber auch unabhängig von einem Träger bildet es eine der vedischen Daseinsmächte. Wir sahen ja bereits, daß für den Substanzialismus des indischen Denkens fließende Übergänge zwischen Psychischem und Materiellem bestehen. Entsprechend besteht für diese Denkweise auch keine klare Trennung zwischen Persönlichem und Unpersönlichem. So kann denn auch z. B. in dem Hymnus RV 10, 83 die Daseinsmacht *tapas* neben der Daseinsmacht Grimm oder Kampfeswut (*manyu*) als Person erscheinen. Der ganze Hymnus stellt eine persönliche Anrufung Manyus, des Grimms, dar, der sich mit Tapas verbünden soll.

Eine wichtige Funktion kommt dem Tapas auch in der Kosmogonie zu. In dem berühmten kosmogonischen Hymnus RV 10,129 wird gesagt, daß das anfängliche Eine, der Weltkeim, von dem dort die Rede ist, durch die Größe (*mahiman*) des *tapas* geboren wurde. Hierzu findet sich im SB eine frühe Interpretation, die dieses Eine als das *manas*, das Denken, deutet, welches Askese übte, um ein Selbst, eine feste Gestalt zu erhalten (SB 10,5,3,1ff.). Weiterhin tritt die kosmogonische Funktion der Askese in einer Anzahl von Brähmaṇa-Stellen hervor, in denen nunmehr der Schöpfer Prajāpati es ist, der den Wunsch faßt zu sein (z. B. SB 11,5,8,1) und, noch häufiger, sich fortzupflanzen. Das Mittel zur Realisierung dieses Wunsches ist *tapas*, Askese. Eine stehende Formel lautet dabei: „Er (d. h. Prajāpati) quälte sich ab (*aśrāmyat*), er trieb Askese (*tapo 'tapyata*)“. Durch die Macht seiner asketischen Bemühungen zwingt er diese Wünsche in die Realität. Sehr oft wird in den Brähmaṇas auch wieder berichtet, daß Götter oder Seher (*ṛṣi*) durch Askese neue meist auf das Ritual bezogene Einsichten und Erkenntnisse erwerben.

Wie wir soeben sahen, wird in einer gängigen Formel zusammen mit *tapas* der Begriff des Sichabquälens, Sichabmühens (Wurzel *śram*) gebraucht. Das Tapas, die Askese, ist hier also wesentlich Selbstquälerei. Als Arten dieser Selbstpeinigung scheinen dabei vornehmlich Fasten, sexuelle Enthaltensamkeit sowie Schlafentzug eine Rolle gespielt zu haben. Die Texte sind hierzu nicht sehr ergiebig.

OLDENBERG⁴ und andere nach ihm haben die Ansicht geäußert, daß ursprünglich die Askese, das Tapas, als äußere Erhitzung etwa durch das Sitzen zwischen Feuern, wie es aus späterer Zeit gelegentlich bezeugt ist, zu verstehen sei. Man hat dies auch durch ethnologische Parallelen wie das Schwitzen bei Schamanen zu untermauern gesucht⁵. Derartige ethnologische Parallelen scheinen mir indes ohne eine Stütze in den indi-

⁴ vgl. H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 2. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1917, S. 401ff., sowie ders., *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brähmaṇa-Texte*, Göttingen 1919, S. 146³.

⁵ vgl. z. B. M. ELIADE, *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich 1960, S. 115.

schen Texten selbst wenig beweiskräftig. Es läßt sich lediglich sagen, daß unter den Arten der Tapas-Praxis, die in den alten Texten erwähnt werden, ein Sitzen zwischen Feuern bzw. ein Schwitzen oder dergleichen jedenfalls nicht nachgewiesen ist.

Wie sehr das Moment der Quälerei als für die Askese bestimmend empfunden wurde, zeigt sich auch daran, daß gelegentlich sogar die Qual, die ein Kranker leidet, als höchste Askese (*paramaṃ tapaḥ*) bezeichnet werden kann (BAU 5,11,1)⁶.

Diese Praxis der Askese als Selbstquälerei wird uns in der Folge auch in buddhistischen und hinduistischen Quellen, z. T. in ins Groteske übersteigerter Form, begegnen. Für den Jinismus hat sie sogar eine entscheidende Funktion im System seines Erlösungsweges, wie noch auszuführen sein wird.

Gegen die selbstquälerische Askese erhebt sich nun aber, wie Texte zeigen, andererseits auch bereits früh der Widerspruch. So fragt ein Vers in der bekannten Erzählung von Śunahṣepa im AitB (7,13), was denn der Schmutz, das Fell, der Bart, die Askese solle. Sie wird dort als nutzlos gegenüber dem Besitz eines Sohnes hingestellt: In einem Sohn, nicht etwa durch Askese besitzt man die Himmelswelt. Schmutz, Fell und Bart sind Attribute des Asketen, die uns auch anderweitig oft begegnen. Als ein deutlicher, wenn auch indirekter Protest gegen die Hochschätzung der asketischen Selbstquälerei als Mittel zum Erwerb magischer Glut muß wohl auch eine Stelle des ŚB (11,5,7,4) verstanden werden, an der es heißt, daß derjenige, der Vedarezitation für sich (*svādhyāya*) in Kenntnis ihrer Bedeutung betreibt, bis zu den Nagelspitzen „glühend wird“ (*tapyate*), d. h. von der Tapas-Glut erfüllt wird, auch wenn er gesalbt und geschmückt auf bequemem Lager ruht (also genau das Gegenteil von Askese, von Tapas betreibt!). Ja, die auf solche Weise ausgeübte Vedarezitation wird in propagandistisch-inklusive Absicht auch noch für den Gipfel allen asketischen Sichquälens (*śrama*) erklärt (ibid. v. 2). Dies zeugt einerseits von der allgemeinen Hochschätzung solchen Sichquälens, die es nicht ratsam erscheinen ließ, offen und direkt dagegen aufzutreten, andererseits davon, daß der Verfasser unter Ausnutzung des Prestiges dieses Begriffes ein anderes Ideal propagieren wollte, das geradezu einen Gegensatz zum asketischen Sichabquälen darstellte. Die Methode, durch umdeutende Identifikation mit dem Tapas das Prestige dieses Begriffes für ganz andere Konzeptionen propagandistisch zu nutzen, wird uns in der Folge noch mehrfach begegnen.

Wie schon gesagt, ist es der Zweck der Askese, der Person außergewöhnliche, übernormale magische Kraft und Fähigkeiten zu verleihen. Diese magische Kraft liegt dann in dem Asketen als eine wirkkräftige Substanz, die er zu beliebigen Zwecken zur Entladung bringen kann.

⁶ vgl. auch Śaṅkaras Erklärung hierzu, der die Auffassung der Krankheit als Askese aus der in beiden Fällen gleichermaßen gegebenen Qual (*duḥkhasāmānya*) begründet.

Allerdings muß er sich davor hüten, daß andere magische Einflüsse, z. B. der Anblick von etwas rituell Unreinem, diese Substanz vernichten oder sie dazu veranlassen, aus ihm zu entweichen (vgl. z. B. TaittS 3,1,1,2). Die magische Kraft des Asketen kann sich z. B. darin auswirken, daß er die Welt in ihrem Gang erhält (vgl. AV 11,5,4), aber auch (und dies besonders gern) darin, daß er mit ihr Feinde überwindet (z. B. AV 5,18,9), oder, wie wir bereits im RV sahen, darin, daß er übernormale Erkenntnis gewinnt.

So kann die Askese auch innerhalb philosophischer Spekulationen ein Mittel zur Erkenntnis des Absoluten werden. In der TaittU (3,1ff.) will z. B. ein Schüler das Brahman erkennen. Der Lehrer, sein Vater, gibt ihm die Anweisung: „Durch Askese suche das Brahman zu erkennen. Askese ist das Brahman.“ Der Schüler treibt Askese und erkennt dadurch das Brahman. Die Askese scheint hier als Mittel zur Erkenntnis sekundär mit einer Lehre verbunden worden zu sein, die unmittelbar vorher in der Upaniṣad in einer anderen Form steht, in welcher die Askese noch keine Rolle als Erkenntnismittel spielt (TaittU 2,1ff.). In einer anderen Upaniṣad, der BAU (4,4,22), wird an einer Stelle die Askese (*tapas*) neben der Vedarezitation (*vedānuvācana*), dem Opfer und dem Spenden (*dāna*) als eines der Mittel genannt, durch welche die Brahmanen das Selbst zu erkennen suchen. Hinter dem Wort *tapas* steht an dieser Stelle noch das Wort „Fasten“ (*anāśaka*), das wohl hier eine Glosse zu *tapas* darstellt. Wir sahen ja bereits, daß das Fasten eine Hauptform der Askese in dieser Zeit ist.

In diesen Texten erscheint die Askese als das bzw. ein Mittel, das Absolute zu erkennen. Es handelt sich dabei um eine gelegentliche Anwendung der magischen Macht der Askese zum Zwecke einer Erkenntnis, die in diesem Fall die absolute Erkenntnis ist. Neben ihr werden in der BAU-Stelle äußerlich-rituelle Mittel wie Opfer und Spenden genannt, was auch nicht für eine engere Assoziation der Tapas-Praxis mit der Brahman-Spekulation spricht.

Anderweitig wird denn auch die Askese als Mittel zur Erkenntnis des Absoluten rundweg abgelehnt. So spricht Yājñavalkya an anderer Stelle der BAU (3,8,10) zu Gārgī davon, daß derjenige, der Opfer darbringt und viele tausend Jahre lang Askese treibt, nur Vergängliches gewonnen hat, im Gegensatz zu dem, der das Brahman erkennt. Hier haben wir übrigens zugleich einen frühen Beleg für die Übersteigerung asketischer Gewaltleistungen („viele tausend Jahre“ heißt es!), die später in der hinduistischen und insbesondere der episch-puranischen Literatur so häufig begegnet. Auch an der zuvor erwähnten Stelle der BAU (4,4,22), an der es heißt, daß die Brahmanen das Selbst durch Vedarezitation, Opfer, Spenden und Askese zu erkennen versuchen, gelten diese Methoden offensichtlich als wenig erfolgversprechend. Ihnen gegenübergestellt wird der in die Heimatlosigkeit hinausziehende Wanderbettler (*pravrajin*) und der Muni (wahrscheinlich als der „Schweiger“ wiederzugeben) nach dem

Vorbild der alten Weisen (*pūrve vidvāmsah*). Es heißt dort: „Diese fürwahr geben sowohl das Streben nach Söhnen als auch das Streben nach Besitz und das Streben nach (jenseitigen) Welten auf und wandern bettelnd umher. Denn das Streben nach Söhnen ist dasselbe wie das Streben nach Besitz, das Streben nach Besitz ist dasselbe wie das Streben nach (jenseitigen) Welten. Beides ist nur Streben.“ Und wenig später heißt es (4,4,23): „Deswegen wird ein so Wissender ruhig (*śānta*), bezähmt (*dānta*), gelassen (*uparata*), geduldig (*titikṣu*) und konzentriert (*samāhita*), und dann schaut er das Selbst in sich selbst, er schaut alles (oder: das All) (*sarvam*) als das Selbst.“

Was der Verfasser hier als den Weg zur Schau des Selbstes schildert, nämlich bettelnd umherzuziehen, schließlich ruhig, bezähmt, gelassen, geduldig und konzentriert zu werden, um dann endlich zur Schau des Selbstes zu gelangen, ist offenbar etwas ganz anderes als die Askese, die er zuvor zusammen mit anderen Methoden als nach seiner Ansicht ungeeignet genannt hatte.

In der ChU (3,14) heißt es in der dort stehenden Fassung der Śāṅḍilyavidyā, die ebenfalls zu einer mystischen Vision des Selbstes führt, man solle das Brahman ruhig (*śānta*) als *tajjalān* (ein unübersetzbares Geheimwort) verehrend betrachten (*upās-*). In der älteren Fassung der Śāṅḍilyavidyā im ŚB (10,6,3) fehlen noch die Forderungen der Ruhe und das Geheimwort. Man hat in dem mystischen Erschauen des Selbstes hier und an ähnlichen Stellen (wie BAU 2,3,6) eine Frühstufe des Yoga gesehen⁷.

Tapas und Yoga

Damit berühren wir das Problem des Verhältnisses zwischen Askese und Yoga. Einige Autoren (wie HOPKINS⁸, OLDENBERG⁹ und andere nach ihnen) haben die Ansicht vertreten, daß der Yoga aus dem Tapas hervorgegangen sei, ohne diese Entwicklung indes aus den Texten belegen zu können. Andere (so LINDQVIST und im Anschluß an seine Arbeiten FRAUWALLNER) haben dies bestritten und eine selbständige Quelle für den Yoga angenommen. FRAUWALLNER geht dabei von dem Inhalt der visionären Erlebnisse aus, die an den erwähnten Stellen der alten Upanishaden geschildert werden, d. h. der mystischen Schau des Selbstes. Noch wichtiger scheint mir der Weg, der zu dieser Schau führt. FRAUWALLNER selbst sagt: „Unter Yoga versteht der Inder das Streben, vermittels systematischer Schulung des Körpers und Geistes auf dem Wege innerer Sammlung durch unmittelbares Schauen und Erleben die erlösende Er-

⁷ s. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* Bd. I, Salzburg 1953, S. 134f.

⁸ *JAOS* 22, 1901, S. 333ff.

⁹ vgl. H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 2. Aufl., Göttingen 1923, S. 224ff.; ders., *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, S. 149².

kenntnis oder die Erlösung selbst zu erlangen. Es ist also keine Lehre, sondern eine Methode, und kann als solche mit den verschiedensten Lehren in Verbindung treten¹⁰.“ Andererseits kann, wie wir sahen, auch das Üben von *tapas* zu visionären Erlebnissen, zu einer Schau führen, und es gibt Texte, die auf diesem Wege auch die Erlösung zu erlangen hofften. Wichtiger erscheint demgegenüber der Weg, der zu einer solchen Schau führt, die Art und Weise ihrer Herbeiführung; und da scheint es mir, daß mindestens an einer solchen Stelle der beschriebene Weg deutlich yogaartigen Charakter hat. An der oben besprochenen Stelle 4,4,22f. der BAU schaut man das Selbst in sich selbst erst, nachdem man ruhig, bezähmt, gelassen, geduldig und konzentriert (*samāhita*) geworden ist. Wir haben hier in dem Worte *samāhita* den frühesten Beleg jenes Begriffes der Konzentration bzw. Versenkung, des *samādhi*, der einen Zentralbegriff des Yoga darstellt. Gerade an dieser ältesten Stelle ist nun aber dieser yogaartige Weg, wie wir sahen, deutlich etwas von der Askese durchaus Verschiedenes. Diese war ja zuvor als eine von mehreren offenbar für wenig erfolversprechend gehaltenen Methoden genannt worden. Man darf hierin wohl eine Bestätigung dafür sehen, daß der Yoga in seinem Ursprung von der Askese, dem Tapas, unabhängig ist.

Auch späterhin sind, wie FRAUWALLNER sagt, im Bewußtsein der Inder Askese und Yoga immer zwei verschiedene Dinge geblieben¹¹. HOPKINS bemerkt in seinem nützliches Material enthaltenden Aufsatz „Yoga-technique in the Great Epic“¹², daß in bestimmten Schichten des Mahābhārata die Ausdrücke *tapas* und *yoga* synonym verwendet werden. Aber es handelt sich dabei meist um ausgesprochene Tapas-Praktiken, die mit dem Terminus *yoga* belegt werden. In diesen Fällen wird offenbar der Terminus *yoga* durch willkürliche Extension auf das alte Tapas bezogen. Was kann der Grund dafür sein? Der Yoga war offensichtlich zu einer bedeutenden geistigen Macht geworden, und man wollte anscheinend das Prestige dieses Begriffes für die alte Tapas-Methode zu deren Stützung nützen, indem man den Anspruch erhob, diese Tapas-Methode sei eben der richtige, eigentliche Yoga oder jedenfalls doch auch Yoga. Dieses Verfahren, fremdes Geistesgut dem eigenen unterordnend oder identifizierend einzugliedern, stellt ein in Indien allgemein sehr beliebtes Mittel geistiger Auseinandersetzung dar und ist von P. HACKER als Inklusivismus bezeichnet worden.

Wir sahen bisher, daß die Askese zumindest seit spät-ṛgvedischer Zeit im indischen Denken eine bedeutende Rolle spielte. Daneben sahen wir, daß anscheinend unabhängig von der Askese in späteren vedischen Texten die Anfänge einer spirituellen Praxis auftreten, die eine deutliche Verwandtschaft mit den späteren Yoga-Methoden aufweist, und in welcher wir wohl deren Vor- oder Frühstufe sehen dürfen.

Wie oben gezeigt, hatte sich bereits früh Widerspruch gegen die

¹⁰ a.a.O. Bd. I, S. 133.

¹¹ a.a.O. S. 134.

¹² JAOS 22, 1901, S. 333ff.

Qualerei der Askese zugunsten anderer Methoden erhoben. Zu solchem Widerspruch gegen die Askese als Selbstqualerei und der umdeutenden Füllung des Askese-Begriffs mit anderen, geistig-moralischen Inhalten, also, wenn man will, ihrer „Vergeistigung“, trug in der Folge besonders der Einfluß der Methoden vom Yoga-Typus bei. Dies wird auch aus der buddhistischen Überlieferung deutlich, der wir uns nun zuwenden wollen.

Die Termini *yoga* und *yogin* treten innerhalb der buddhistischen Texte in ihrer technischen Bedeutung erst in den nachkanonischen Schichten der Pāli-Überlieferung auf. In den kanonischen Texten begegnet das Wort *yoga* noch ganz unterterminologisch in der Bedeutung „Anspannung“ im Sinne von „Arbeit“, „Beschäftigung“ u. dgl.¹³. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß das Wort *yoga* in den vorbuddhistischen älteren Upaniṣaden nur an einer Stelle der TaittU (2,4,1) vorkommt. Auch an dieser Stelle ist es zwar möglich, aber nicht sicher, daß damit eine Yoga-Methode im späteren Sinne gemeint ist, da der Zusammenhang das Wort nicht erläutert. Die terminologische Funktion des Wortes *yoga* im späteren Sinne scheint sich erst nach der frühbuddhistischen Zeit ausgebildet bzw. durchgesetzt zu haben. Immerhin finden sich auch in der frühbuddhistischen Literatur Beschreibungen yogaartiger Versenkungspraktiken. Der Terminus *yoga* fehlt zwar noch, in der Sache aber erscheinen solche Praktiken bereits gegeben.

Somit ist es wohl zu rechtfertigen, schon für die vorbuddhistische bzw. frühbuddhistische Zeit von Yoga-Lehren und Yoga-Lehrern zu sprechen, wie es in der indologischen Literatur teilweise geschieht.

Der Buddhismus und die Askese

Die Bedeutung der selbstqualerischen Askese zur Zeit des Buddha bzw. des Frühbuddhismus und die Auseinandersetzung geistigerer Methoden vom Yoga-Typus mit ihr wird recht gut in den uns überlieferten Berichten zur Biographie des Buddha deutlich.

Nachdem der Buddha sich zur Weltentsagung entschlossen hatte, folgte er zunächst nacheinander zwei Lehrern, die beide bestimmte Methoden vom Yoga-Typus lehrten. Der Buddha erreichte bei beiden rasch das auf-gegebene Ziel, ohne indes davon befriedigt zu sein, und so verließ er sie. Er hat demnach seine erste Unterweisung durch zwei Yoga-Lehrer erfahren, denen er übrigens auch später eine gewisse Dankbarkeit bewahrt haben soll. Er hat anscheinend sogar die Lehrziele dieser beiden Lehrer in seinen eigenen Meditationsweg eingebaut, obwohl sie dorthin eigentlich gar nicht passen¹⁴. Indes genügte ihm, wie gesagt, die Erreichung dieser Lehrziele nicht, und er wandte sich nunmehr der Askese zu in der Hoffnung, durch sie die erlösende Erkenntnis zu erlangen.

¹³ vgl. D. SCHLINGLOFF, *Die Religion des Buddhismus*, Bd. I, Berlin 1962, S. 59.

¹⁴ vgl. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* Bd. I, S. 175f.

Der wahrscheinlich älteste Bericht über diese Phase im Leben des Buddha ist an mehreren Stellen im Majjhimanikāya überliefert¹⁵. Dieser Bericht ist auch deswegen interessant, weil er m. E. deutlich macht, wo ein wichtiger Berührungspunkt zwischen Yoga und Askese liegt, der dann im vorliegenden Fall einen fließenden Übergang zwischen beiden in der Praxis ermöglicht. Nach diesem Bericht soll der Buddha sich zunächst an einem angenehmen Ort, welcher ihm passend schien und der ausführlich geschildert wird, niedergelassen haben. Dann beginnt er mit dem Versuch, seinen Geist (*citta*) zu unterwerfen, zu unterdrücken, zu zermartern (*abhiniggaṇhāmi, abhinippilemi, abhisantāpemi*). Zu diesem Zweck preßt er die Zähne aufeinander und die Zunge an den Gaumen. Zwar bricht ihm der Schweiß aus bei diesen Bemühungen, aber der gewünschte Erfolg bleibt aus. Darauf kommt er auf den Gedanken, es mit der Unterdrückung der Atmung zu versuchen. Dies führt nun zwar zu ganz erheblichen Schmerzen, die ausführlich geschildert werden, aber der gewünschte Erfolg tritt auch hierdurch nicht ein. Da entschließt sich der Buddha zu strengem Fasten, dessen schreckliche Auswirkungen auf seinen körperlichen Zustand nunmehr detailliert geschildert werden, während hier von seinen inneren Empfindungen und der Wirkung auf seinen Geist (*citta*) nicht mehr die Rede ist. Nachdem er durch diesen letzten Versuch körperlich schrecklich verunstaltet und nahe zum Tode gelangt ist, erkennt der Buddha schließlich, daß dies zwar das Äußerste an möglicher Askese sei und es nichts mehr darüber hinaus gebe, daß ihm aber trotzdem die erlösende Erkenntnis, um die er ringt, nicht zuteil geworden ist, und er wendet sich in Erinnerung an ein wiederum yogaartiges Versenkungserlebnis aus seiner Jugend endgültig von der Askese ab.

Am Anfang der Bemühungen des Buddha herrscht hier Yoga-Atmosphäre: Als Ziel der ersten und auch noch der zweiten Bemühung des Buddha wird hier ausdrücklich die Unterdrückung des Geistes (*citta*) genannt. Dies erinnert an den Unterdrückungsyoga, wie er uns zu Beginn der Yogasūtras als Unterdrückung der Tätigkeit des Geistes (*cittavṛtinnirodha*) begegnet. Beim zweiten Versuch ist das Mittel die Unterdrückung der Atmung. Die Unterdrückung der Atmung spielt späterhin etwa im Haṭhayoga, d. h. „Gewaltiyoga“, eine bedeutende Rolle und ist auch in den YS selbst erkennbar (vgl. YS 2,49—53).

Was bei der Schilderung des zweiten Versuches auffällt, ist das betonte Hervortreten des Momentes der Gewaltsamkeit mit der genauen Beschreibung der verschiedenen starken Schmerzempfindungen, die der Buddha sich durch diese Übung verursacht, und in dieser Gewaltsamkeit ist auch der Übergang zu dem dritten, rein selbstquälerisch-asketischen Versuch des Fastens in extremer Form vermittelt. Es ist das gewaltsam-selbstquälerische Moment, welches den zweiten Versuch mit dem dritten ver-

¹⁵ s. dazu J. DUTOIT, *Die duṣkaracaryā des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition*, Straßburg 1905, S. 3ff.

bindet. Dagegen handelt es sich beim ersten Versuch um einen Versuch zur Konzentration im Sinne der Selbstdisziplinierung. Eine solche Selbstdisziplinierung kann nun naturgemäß, wie sie es hier im zweiten Versuch tut, leicht selbstquälerischen Charakter annehmen, und dann wird der Übergang zur Selbstquälerei der eigentlichen Askese, des Tapas, der hier im dritten Versuch erfolgt, unschwer möglich.

Die Möglichkeit solcher praktischen Übergänge zwischen Yoga und Tapas-Askese mußte natürlich eine Vermischung beider Begriffe, wie sie namentlich in späterer Zeit nicht selten zu beobachten ist, begünstigen. Dies ändert jedoch nichts daran, daß sie grundsätzlich verschieden voneinander waren und blieben.

Mag dieser älteste Bericht nun im einzelnen historisch sein oder nicht, es besteht jedenfalls keine Veranlassung, daran zu zweifeln, daß der Buddha sich selbst mit rigorosen asketischen Übungen befaßt hat, sie aber schließlich aufgab, weil er sie als für seine Zwecke nutzlos befand. Daß er oder jedenfalls seine späteren Anhänger gezwungen waren, sich mit der Askese als geistiger Macht auseinanderzusetzen, zeigen zahlreiche Stellen im Pāli-Kanon, an denen von Angriffen anderer gegen die unasketische Lebensführung des Buddha und seiner Anhänger berichtet wird. Spätere Berichte über die asketische Phase im Leben des Buddha häufen dessen asketische Leistungen und steigern sie maßlos. Es läßt sich an ihnen ablesen, wie die Buddhisten bemüht waren, anderen zu beweisen, daß auch der Buddha die Schule der Askese bis zum Extrem durchlaufen, also nicht etwa in ihr versagt hatte¹⁶.

Daß die buddhistische Gemeinschaft gezwungen war, sich auch in ihrem Innern ernsthaft mit asketischen Tendenzen auseinanderzusetzen, zeigt besonders deutlich die Überlieferung über Buddhas Vetter Devadatta, die ihn zu einem buddhistischen Judas gestempelt hat, dem sogar mehrere — allerdings erfolglose — Mordanschläge auf den Buddha nachgesagt wurden. Er soll versucht haben, einen asketischen Rigorismus in den Buddhismus einzuführen und soll dabei zunächst auch Erfolg gehabt haben. Schließlich aber scheiterte sein Versuch, und er selbst nahm, so die spätere Überlieferung, ein klägliches Ende. Immerhin sollen jedoch nach dem Zeugnis des chinesischen Indienpilgers Fa-hien noch um 400 n. Chr. in Indien Anhänger des Devadatta existiert haben¹⁷.

Es scheint, daß für die Einstellung des Buddha bzw. des Buddhismus gegenüber der Askese nicht zuletzt ethische Motive eine Rolle gespielt haben. Nach der Überlieferung hat der Buddha gleich in seiner ersten Predigt bei Benares ebenso wie die Hingabe an die Sinnenlust und den Genuß auch die Selbstquälerei (*attakilamatha*) als eines der zu meidenden Extreme abgelehnt und als leidvoll (*dukkha*), unedel (*anariya*) und unheil-

¹⁶ vgl. J. DUTOIT, a.a.O. S. 48f.

¹⁷ vgl. Fa-hien, *A record of Buddhistic kingdoms*, trsl. ... by J. LEGGE, New York 1965 (Neudr. d. Ausg. Oxford 1886), S. 62.

voll (*anattasamhita*) bezeichnet. An anderer Stelle wird die Selbstquälerei mit dem Quälen von anderen auf eine Stufe gestellt (DN 3,232 u. mehrf.). Dort werden vier Arten von Menschen genannt: 1. solche, die sich selbst quälen (*attantapa*); 2. solche, die andere quälen (*parantapa*); 3. solche, die sich und andere quälen (man denke hier an den Einsatz der durch Askese erworbenen magischen Macht gegen andere!); und 4. schließlich solche, die weder sich selbst noch andere quälen. Von letzteren wird gesagt, daß sie schon in dieser Existenz (*ditṭhe va dhamme*) die Vollendung erlangen. Die Selbstquälerei wird also in Parallele zu dem Quälen anderer Wesen gesetzt, und dies ist bekanntlich nach den sittlichen Grundsätzen des Buddhismus durchaus verwerflich.

Der Buddhismus beschränkt sich indessen nicht auf die Ablehnung der Askese als Selbstquälerei. Er verwendet den Begriff des Tapas auch positiv. Wo er dies aber tut, hat dieser Begriff einen ethischen Inhalt bekommen. Der Buddhismus deutet also den Tapas-Begriff um, so wie wir ja auch schon zuvor von Umdeutungen dieses Begriffes erfahren haben, und er tut dies selbstverständlich im Sinne seiner eigenen Wertvorstellungen, d. h. im Sinne einer Spiritualisierung und Ethisierung. (Man vgl. z. B. die im PTSD s. v. *tapa*, *tapo* hierzu angegebenen Bedeutungen: mental devotion, self-control, abstinence, practice of morality). Als Motiv für solche Umdeutungen war uns bereits zuvor mehrfach eine inklusivistisch werbende Absicht erschienen, und eine solche Absicht gegenüber asketischen Kreisen läßt sich auch aus buddhistischen Texten entnehmen. Eine entsprechende buddhistische Uminterpretierung ist auch bei anderen Begriffen, die höchste Werte des Brahmanismus bezeichnen, zu beobachten, z. B. bei dem Begriff des Brahmanen oder des Opfers¹⁸.

Askese im Jinismus

Eine ganz andere Haltung als der Buddhismus nimmt der Jinismus, die zweite große nicht brahmanisch-hinduistische Religion Indiens gegenüber der Askese ein. Schon von demjenigen, den die Jainas als den Begründer ihrer Gemeinschaft verehren, dem Jina oder Mahāvira, dessen ursprünglicher Name Vardhamāna gewesen sein soll, weiß die Tradition zu berichten, daß er zeit seines Lebens strengen asketischen Praktiken obgelegen habe. Insbesondere soll er zwölf Jahre unter rigorosen Kasteiungen hingebracht haben, bis er endlich die Allwissenheit erlangte, und anders als in der Biographie des Buddha spielen in der des Jina geistige Erfahrungen und Entwicklungen kaum eine Rolle¹⁹. Es wird auch davon berichtet, daß der Jina seine durch diese Askese erworbene magische Macht gegen Feinde einsetzt, indem er einen Tejas-Strahl (Pkr. *teyalessā*) gegen sie losläßt. Es ist überhaupt innerhalb des Jinismus eine

¹⁸ vgl. hierzu die Bemerkungen von RHYS DAVIDS in der Einleitung seiner Übersetzung des *Kassapasihanādasutta*, SBB 2, S. 206ff.

¹⁹ vgl. W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas*, Berlin u. Leipzig 1935, S. 205.

geläufige Vorstellung, daß ein erzürnter Mönch, der durch Askese Tejas aufgespeichert hat (es heißt dann Pkr. *tavateya*), ebenso wie ein Gott einen Tejas-Strahl entsenden kann (der Ausdruck hierfür ist neben *teyalessā* auch *teyanissagga*), der dann dem Gegner Verbrennungen beibringt oder ihn gar zu Asche verbrennt²⁰.

Aber nicht nur in der überlieferten Biographie ihres Gründers, sondern auch im System der Jainas nimmt die Askese eine entscheidend wichtige Stellung ein. Sie ist darin in mehrfacher Funktion verankert, vor allem aber ist sie das letzte entscheidende Mittel zur Erlösung.

Die Erlösung aus der Verstrickung in den Kreislauf der Wiedergeburten kommt im Jinismus in der Weise zustande, daß das materiell vorgestellte Karman, das durch jede Betätigung in Gedanken, Worten oder Werken in die Seele einströmt und die Wiedergeburt verursacht, 1. am weiteren Eindringen gehindert wird (*saṃvara*), und 2., sofern es bereits eingedrungen war, getilgt wird (*nijjarā*). Schon dem ersteren Ziel, der Verhinderung des Eindringens von weiterem Karman, dient neben einer Reihe von teils die Sittlichkeit, teils eine yogaartige geistige Disziplinierung betreffenden Verhaltensnormen auch die Askese (*tava*), die wiederum in äußere und innere Askese unterteilt wird. Als Arten der äußeren Askese werden dabei im wesentlichen körperliche Kasteiungen, insbesondere verschiedene Arten des Fastens sowie das Einnehmen schmerzverursachender Körperhaltungen genannt.

Dagegen erscheinen unter dem Begriff der inneren Askese nochmals sittliche Normen sowie yogaartige Praktiken in Verbindung mit dem Studium der heiligen Texte. Hier sehen wir also auch im Jinismus eine Ausweitung des Askese-Begriffs auf Arten der geistig-sittlichen Disziplinierung, die uns bereits in anderen geistigen Strömungen begegnete und evtl. in Anpassung an solche Strömungen erfolgte.

Dieser Beurteilung entspricht m. E. die Konzeption der Askese in ihrer weitestgehenden Funktion innerhalb des Jinismus, d. h. als Mittel zur Tilgung (*nijjarā*) des eingedrungenen Karman und damit eigentliches Instrument der Erlösung. Diese unmittelbar heilswirksame Askese besteht nämlich gerade in extremer Kasteiung einschließlich des Fastens bis zum Tode, und diese Tatsache läßt wohl den Schluß zu, daß solche Kasteiung nach wie vor als der eigentliche Inhalt des Askese-Begriffs empfunden wurde, ungeachtet der erwähnten Ausdehnung des Begriffs auf andersartige Praktiken. Die ursprünglich zur Tilgung des Karman noch erforderliche Vertiefung in die jinistische Lehre tritt in späteren Texten des Kanons gegenüber der Kasteiung ganz in den Hintergrund und wird auf das Sprechen einiger Worte reduziert²¹.

Es scheint, daß die rigorose Askese im Jinismus mit der Zeit an Bedeutung noch gewann, während der Buddhismus, wie wir sahen, asketische Strömungen, die es auch in seinem Innern gab, schließlich ausschied.

²⁰ vgl. SCHUBRING, a.a.O. S. 199f.

²¹ vgl. SCHUBRING, a.a.O. S. 205f.

Man kann daher mit Recht den Buddhismus als einen Weg des Yoga, den Jinismus als einen solchen der Askese, des Tapas, bezeichnen²².

Schließlich wollen wir noch eine spezielle Funktion des Tapas erwähnen, in der es im Jinismus einmal in die Nähe unseres Begriffs der Buße im Sinne der Sühne für ein Vergehen kommt. Es handelt sich dabei um bestimmte Fastenaufgaben, die neben anderen Strafen gegen Mönche, die sich Vergehen haben zuschulden kommen lassen, disziplinarisch als Sühne verhängt werden können. Das Tapas ist indes hier nur eine der möglichen Arten solcher Sühne, die ihrerseits Pkr. *pāyacchitta*, Skr. *prāyaścitta* heißt.

Tapas im Hinduismus (Śivaismus und Viṣṇuismus)

Wenden wir uns am Schluß dieser Ausführungen noch einmal der Rolle der Askese im Hinduismus, insbesondere in seiner episch-mythologischen Literatur zu, von der wir schon eingangs einiges erfuhren.

Die bedeutendsten religiösen Richtungen innerhalb des Hinduismus sind bekanntlich der Śivaismus und der Viṣṇuismus. In zahlreichen Mythen übt der Gott Śiva äußerst harte Askese. Bereits der vedische Gott Rudra (später = Śiva) hatte nach einem Hymnus (RV 10,136) Gemeinschaft mit einem langhaarigen (*keśin*) Muni gepflogen, wo allerdings der Tapas-Begriff fehlte. Entsprechend verbreitet und beliebt waren teilweise extreme asketische Praktiken denn auch bei den Anhängern des Gottes Śiva-Rudra, die u. a. versuchten, durch solche Praktiken mit ihrem Gott eins oder ihm gleich zu werden. Solche Gleichwerdung ist überhaupt ein im Śivaismus weithin erstrebtes Ziel²³.

Demgegenüber scheinen sich im Viṣṇuismus z. T. stärker geistig-sittliche Tendenzen durchgesetzt zu haben. Vielleicht dürfen wir hierfür den Einfluß buddhistischen Gedankengutes auf den frühen Viṣṇuismus verantwortlich machen. In dem wichtigsten altviṣṇuitischen Text, der Bhagavad-gītā, findet sich im 17. Kapitel eine in diesem Zusammenhang bemerkenswerte geistig-sittliche Umdeutung des Tapas-Begriffs verbunden mit einer scharfen Verurteilung der Selbstquälerei in der Askese (BhG 17,5f. und 14—19). Der Einfluß dieses Textes auf die spätere Entwicklung kann kaum überschätzt werden und reicht sogar über den Viṣṇuismus hinaus weit in andere religiöse Strömungen des Hinduismus, z. B. in den Śivaismus, hinein.

In diesem Text nun wird an der erwähnten Stelle über Leute, die gewaltsame Askese (*ghoraṃ tapaḥ*) betreiben, gesagt, daß solche Toren die Elemente in ihrem Leibe und Viṣṇu, der in ihrem Leibe wohnt, schädigen. Ihnen wird u. a. Selbstsucht, Leidenschaftlichkeit und Gewalttätigkeit vorgeworfen, und ihre Gesinnung (*nīścaya*) wird als dämonisch (*āsura*) gekennzeichnet. Außerdem wird behauptet, daß diese Askese *aśāstravihita* sei, d. h. keine Stütze in den autoritativen Texten finde.

²² vgl. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* Bd. I, S. 262.

²³ vgl. z. B. J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. II, Stuttgart 1963, S. 201.

Sodann werden als legitim betrachtete Arten der Askese aufgezählt: 1. Askese des Körpers (*śārīraṃ tapaḥ*); 2. Askese der Rede (*vāñmayam tapaḥ*); und 3. Askese des Denkens (*mānasaṃ tapaḥ*). Die körperliche Askese soll in der zeremoniellen Verehrung (*pūjana*) von Göttern, Brahmanen, Lehrern und Weisen sowie in Reinheit (*śauca*), Aufrichtigkeit (*ārjava*), Keuschheit (*brahmacarya*) und Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*) bestehen, die Askese der Rede in einer keine Erregung oder Verwirrung (*udvega*) stiftenden, wahrhaftigen, freundlichen und angenehmen Rede sowie Vedarezitation, die Askese des Denkens schließlich in der Abgeklärtheit des Denkens, Milde, Schweigen, Selbstbeherrschung und Reinheit des Sinnes.

Bei allen dreien der hier aufgeführten Arten handelt es sich demnach in der Hauptsache um sittliche Forderungen, mit denen der Begriff *tapas* gefüllt wird. Dagegen ist der ursprüngliche Inhalt des Begriffes völlig eliminiert.

Weiterhin wird die Askese im Anschluß an die aus dem Sāṃkhya bekannten drei Grundqualitäten Güte (*sattva*), Leidenschaftlichkeit (*rajas*) und Stumpfheit (wörtl. Finsternis, *tamas*) qualitativ wertend dreifach differenziert: Die höchstwertige, sattvahaftige Askese ist diejenige, welche geübt wird mit höchster *śraddhā* — was man hier etwa mit „Eifer“ wiedergeben kann²⁴, und ohne Begehren nach einer Frucht dieser Askese, d. h. ohne zu erwarten, daß sie in der Karman-Kausalität sich günstig auswirkt. Eine rajashaftige Askese ist diejenige, welche um der Hochschätzung, des Respektes und zeremonieller Verehrung seitens anderer heuchlerisch geübt wird. Sie ist schwankend und unbeständig. Als die niedrigste, tamashaftige Art der Askese wird schließlich diejenige genannt, welche durch Selbstquälerei (*ātmanah piḍayā*) in törichter Verblendung oder um einen anderen zu vernichten (*utsādana*) unternommen wird.

Also: Die älteste Form der Tapas-Askese, die Selbstquälerei, unternommen zwecks Ansammlung magischer Kraft (*tejas*), die auch zur Vernichtung von Feinden eingesetzt wird, wird zunächst scharf als dämonisch verurteilt und unter den Arten einer als legitim betrachteten Askese überhaupt nicht aufgeführt; später erscheint sie in der sittlich wertenden Aufstellung am Schluß als minderwertigste Möglichkeit. Sie gehört in den Bereich des *tamas*, der ontologischen wie ethischen „Finsternis“. Dabei finden wir die asketische Selbstquälerei in Parallele mit der Vernichtung anderer aufgeführt, ähnlich wie oben in einem buddhistischen Text die Selbstquälerei mit dem Quälen anderer Wesen gleichgesetzt wurde. So sieht übrigens auch Śaṅkara in seinem Kommentar zu BhG 17,5 das Wesen der dort genannten gewaltsamen (*ghora*) Askese darin, daß sie sowohl (anderen) Wesen wie auch einem selbst Qual bereitet (*piḍākaram prāñinām ātmanaś ca tapaḥ*).

Besonders deutlich wird der buddhistische Einfluß auf hinduistisches

²⁴ vgl. P. HACKER, WZKSO 7 (1963), S. 181.

Denken auch in zahlreichen Asketengeschichten der episch-puranischen Literatur, welche die Überwindung der alten Tapas-Askese durch aus buddhistischem Gedankengut stammende ethische Ideale zum Inhalt haben. Wir können auf diese interessanten Texte hier indes nicht näher eingehen.

Wir haben gesehen, daß sich uns, was die Stellung der indischen Religionen zur Askese betrifft, von frühen Zeiten an ein doppeltes Bild bietet:

Einerseits wird die auf den Erwerb magischer Macht und Kraft gerichtete Praxis der Selbstquälerei über die Zeiten hinweg immer wieder geübt und geschätzt, andererseits stößt diese Praxis schon von früh an auch auf mehr oder minder entschiedene Ablehnung, und im Zusammenhang mit dieser Ablehnung unterliegt der Tapas-Begriff selbst immer wieder einer Umdeutung im Sinne einer Spiritualisierung und Ethisierung seines Inhalts. Der Einfluß des Buddhismus scheint dabei besonders wirksam gewesen zu sein.

Indes: auch und gerade diese ständig wiederholten Versuche einer Umdeutung zeugen von der Bedeutung der Askese und von der Faszination, welche die Tapas-Konzeption auf die Gemüter ausübte und die noch denjenigen, welche zugunsten anderer, geistigerer Konzeptionen die rohe gewaltsame Kasteiung zurückdrängen wollten, es nahelegte, sich immerhin des Begriffs und seines Prestiges zu bedienen, um ihre eigenen andersartigen Inhalte zu propagieren.

SUMMARY

In the present article first a brief sketch is given of the specific Indian conception of asceticism, which is denoted by the Sanskrit word *tapas*, and has no Western equivalent.

The original meaning of *tapas* is „heat“, and in fact this Indian form of asceticism is seen as a process of heating, by which finally glow (*tejas*) is produced, which as a kind of glowing substance fills the person of the ascetic and may even erupt from his body as a real flame. The superiority of his *tejas* gives the ascetic magic power, and the acquisition of such power is the main motive for practising *tapas*. This magic power can be, and often is, employed also for immoral purposes. Tapas-asceticism originally and essentially is not related to ethics. Its practice consists in bodily self-torment in various forms. Therefore the translation, often found, of *tapas* by „penance“ is completely misleading.

In the main part of the article it is tried to give a brief historical account of forms and functions of, and attitudes towards, this asceticism in Indian religions.

There are two opposite developments: On the one hand, *tapas* from Vedic times onward has always fascinated the Indian mind, and it has been widely practised in Brahmanism, Hinduism (esp. Saivism) and Jainism. On the other hand, already in later Vedic texts tendencies are traceable which reject tapas-

asceticism. In connexion with this rejection the notion of *tapas* itself is often reinterpreted in a spiritualized and ethicized sense. Buddhism has played a decisive role in this development. Buddhism condemns both tormenting oneself and tormenting other beings, and it gives the word *tapas* the meaning of „mental devotion, practice of morality“ etc. Its attitude in turn seems to have influenced especially certain Viṣṇuite groups.

DER TANZENDE SIVA

*Theologische Konvention und gesellschaftliche Spontaneität im Hinduismus**

von Richard Friedli

*In der Nähe der Gottesherrschaft
beginnen die „versteinerten Verhältnisse
zu tanzen“.*

Jürgen Moltmann

Diese religionsgeschichtliche Skizze zum Themenkreis „Spiel“ ist gerade deshalb möglich, weil vorläufig noch keine Wesensaussagen und Definitionen des Spieles verbindlich sind¹. Die „Spiel“-Psychologen ziehen es nämlich bei den widersprüchlichen Positionen und den disparaten Perspektiven der Spiel-Theorien vor, nur begrenzte Erfahrungen aus dem kultur-anthropologischen und dem kulturhistorischen Bereich zu beschreiben. Eine solche definitorische Unschärfe² erlaubt es aber gerade, im folgenden nur lose verbundene Variationen zum Thema Spiel aus der hinduistischen Überlieferung zu unterbreiten.

Die hier entwickelten theologischen, liturgischen und soziologischen Variationen haben aber miteinander Analogien. Sie haben nämlich etwas mit dem zu tun, was als „tertium comparationis“ der Bewegungsform des Spielgeschehens herausgestrichen wird³: Spiel gehört zu Bereichen, die umschrieben werden können mit Ungezwungenheit und Freiheit, mit der Dynamik der unermüdlichen Wiederholung „innerer Unendlichkeit“ und unverkürzter Gegenwart.

Diese Gruppe von Kennzeichen deuten auf die vielfältigen Spannungen hin, die zum typischen Spielverlauf gehören: Tun und Lassen, Aktivität und Kontemplation, Zugriff und Faszination. In solche Charakteristika lassen sich auch die spielerischen Variationen einfangen, die hier aus dem Hinduismus übernommen und unverbunden nebeneinander gestellt wer-

* Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Rahmen der von der deutschsprachigen Abteilung der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg/Schweiz vorbereiteten interdisziplinären Ringvorlesung zum Thema Spiel (1975/76) gehalten wurde.

¹ HANS SCHEUERL, *Das Spiel*. Untersuchungen über sein Wesen, seine pädagogischen Möglichkeiten und Grenzen, Weinheim 1954; DERS., *Theorien der Spiele*, Weinheim 1975¹⁰, 189 (Aktualität der Fragen nach dem Spiel), 203—208 (Merkmale des Spiels).

² Vgl. ANNETTE UND TIM SCHRAMM, *Heiterkeit und Spielfreude*, in: OTTO BETZ (Hrsg.), *Tugenden für heute*. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (Experiment Christentum 15), München 1973, 135—146.

³ Vgl. SCHEUERL, *Das Spiel*, 124—132.

den: Schöpfung als Spiel Gottes (theologische Variation), Spiel vor Gott (liturgische Variation) und Rollenspiel (soziologische Variation).

1. THEOLOGISCHE VARIATION

Das Thema vom „*tanzenden Siva*“ und von der „*Schöpfung als Spiel*“ ist im klassischen Hinduismus nicht nur eine romantische Art und Weise, bildsprachlich von der Weltwirklichkeit zu reden, „Spiel“ (*līlā*) ist vielmehr eine zentrale theologische Aussage, wenn immer es beim Sprechen über Gott darum geht, die Finalität des Schöpfungsgeschehens, die Spannung zwischen dem nichtmanifesten Unendlichen und dem manifesten Endlichen, die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Einheit des göttlichen Bereiches und der Vielheit der weltlichen Dinge und das Zugeordnetsein von Zeitlosigkeit und Geschichte zu bedenken⁴. Wenn nämlich die Welt als Ort der Erscheinungen, als göttliches Spiel und als vielförmige Offenbarung der göttlichen Energien dargestellt wird, so haben wir es mit höchst metaphysischen Fragen zu tun, die nicht mit der Etikette des absoluten Monismus oder des Pantheismus klassiert werden können.

1.1 Die Welt als kosmischer Tanz⁵

Der Begriff „*māyā*“ wird oft eingeführt, um zu zeigen, daß das Schöpfungsverständnis der *Upaniṣaden* auf Weltverneinung ausgerichtet sei. Es ist jedoch kaum richtig, wenn „*māyā*“ kurzweg mit „Illusion“ übersetzt wird.

11.1 *Māyā im Śvetāśvatara-Upaniṣad*

Das Wort „*māyā*“ wird im *Rg-Veda* von den Göttern gebraucht, zu denen auch *Indra*, *Varuṇa* und *Rudra-Śiva* gehören. Sie heißen dort „*māyīn*“, d. h. „jene, die *Māyā* besitzen“, wann immer sie sich beim Kommen zu den Menschen manifestieren⁶. Im Kapitel 4 (überschrieben „*Der eine unberührte Gott in der Weltentfaltung*“) des *Śvetāśvatara-Upaniṣad* wird dieses Attribut Gottes näher erklärt⁷:

⁴ Vgl. dazu OLIVIER LACOMBE, *L'Absolu selon le Védānta*. Les notions de Brahman et d'Ātman dans les systèmes de Cankara et Rāmānoudja, Paris 1937, 246—248.

⁵ JEAN HERBERT, *L'hindouisme vivant*, Paris 1975, 167—178.

⁶ LACOMBE, *L'Absolu selon le Védānta*, 240; J. W. HAUER, *Der Yoga*. Ein indischer Weg zum Selbst (Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung maßgeblicher Texte), Stuttgart 1958², 122 (zu *Rg-Veda* III 53 8); R. C. ZAEHNER, *L'Hindouisme*, Paris 1974, 43—44, 101.

⁷ Übersetzung aus HAUER, *Der Yoga*, 135—136; vgl. auch SILBURN A., *Śvetāśvatara Upaniṣad* (coll. Les Upanishad VII) X, Paris 1948, 65—66. Kommentare: HAUER, *ib.*, 117—142; ANNE-MARIE ESNOUL, *L'Hindouisme*, in: *Histoire des Religions* I, Paris 1970, 1021—1026; R. C. ZAEHNER, *Inde, Israël, Islam*. Religions mystiques et Révélation prophétiques, Tournai 1965, 198—203; MIRCEA ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, (1) *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976, 214—215.

- (9) Die heiligen Gesänge, die Opfer, die Darbringungen, die Gelübde, das Vergangene und Zukünftige und was die Veden vermelden — aus ihm läßt der *Māyā*-Träger (*māyin*) dieses Weltall strömen. Und darin ist der „Andere“ durch *māyā* gebannt.
- (10) Man soll aber wissen: *māyā* ist Schöpfung. Der *māyā*-Träger aber ist der Große Herrscher. Von den Elementen, die Teil von ihm sind, ist diese Welt allenthalben durchdrungen.
- (11) Der jedem Mutterschoß als Einziger vorsteht, in dem das All entsteht und wiederum vergeht — wer ihn erschaut als Herrn, als Gabenspender, als preisenswerten Gott, der geht zu jenem Frieden ewig ein.

Die in diesem Zusammenhang entscheidende Aussage ist (v. 10): „*Māyā* ist Schöpfung“ (*mayam tu prakṛtim*), „*Māyā* ist Hervorbringung“. *Māyā* bringt als Gestaltungskraft die Urmaterie hervor. Das bedeutet nicht realitätsvermindernd, daß die Welt illusionär sei, sondern vielmehr im ontologischen Sinn, daß die phänomenale Welt kontingentes, partizipiertes Sein ist. Die Bedingtheit dieses Seins begründet v. 11: „das All entsteht und vergeht“. *Rudra-Śiva* schafft und zerstört das Universum im kosmischen Tanz.

Śiva zeigt sich als eine schillernde Gestalt⁸: als numinos faszinierendes und furchterregendes Wesen ist er einerseits gütig, liebend, gnädig, helfend, zärtlich, zeugend und gestaltend, — und andererseits cholerisch, unberechenbar, neidisch, eifersüchtig, mit Schlangen in den Haaren und einem Halsband aus Totenschädeln. Die Legende des *Śiva-Natarajan* zeigt bildhaft diese „coincidentia oppositorum“ im Herrn des Tanzes: *Śiva* tanzt aus Freude an seiner Energie (*śakti*) die Schöpfung und zerstört — in einem tolleren Lauf daherstürmend — die Welt wieder.

In diesem so dargestellten „mysterium tremendum und fascinosum“⁹ leuchtet sowohl die Dimension des unnahbaren Göttlichen als auch die Bedingtheit des sich wandelnden Geschöpflichen auf. Die Welt ist vorletzte Wirklichkeit. Sie ist nur eine relativ gültige Erscheinung, die zum Bereich von „Namen und Formen“ (*nāma-rūpa*) gehört. Das Absolute, das man benennen kann, ist nicht das Absolute. Nur widersprüchlich scheinende Aussagen können das Geheimnis wahren. Nach dieser apophatischen Sprachweise hat *Śiva* Schöpfer- und Zerstörerenergien in sich.

11.2 Die Welt als „*māyā*“

Māyā bedeutet also nach diesem Text aus der *Śvetāśvatara-Upaniṣad* Erscheinung, Verkörperung in irdischer Gegenwärtigkeit. Man könnte es auch mit „zauberischer Weltbaukraft“ wiedergeben, denn das Wort leitet

⁸ Vgl. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 226 und 259; ESNOUL, *L'Hindouïsme*, 1021—1026.

⁹ RUDOLF OTTO, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963³⁵, 13—37 und 42—52; MIRCEA ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1970, 15—45 (Approximations, structure et morphologie du sacré).

sich aus der Wurzel „mā“ her, die in die indogermanische Zeit zurückführt¹⁰. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist: (mit den Augen) ausmessen. Daraus entwickelt sich dann: messend, ordnend schaffen, und ferner: mit den Armen hantieren, um Tricks hervorzubringen, oder um magische Gebilde zu schaffen.

Diese beiden Bedeutungen von Schaffen und von magischen Bildern schwingen in „māyā“ immer mit. Das *Śvetāśvatara-Upaniṣad* versteht denn „māyā“ auch als eine aus dem Gottwesen entsprungene Erscheinung, als eine ins Sichtbare gestaltete Erscheinungsform des Göttlichen:

v. 10 Man soll aber wissen: māyā ist Schöpfung. Der māyā-Träger aber ist der Große Herrscher. Von den Elementen, die Teil von ihm sind, ist diese Welt allenthalben durchdrungen.

Die Welt ist real, aber nur relativ real, denn verglichen mit Gott, der in allem Werden und Vergehen bleibt, ist sie nur Vorübergehendes, Vergängliches, etwas dem Spiel Ähnliches. Der Nicht-Weise sieht dann nur diesen māyā-Schleier, nicht mehr das durch ihn verborgene, ewige Gottwesen. Zu diesem göttlichen Sein muß der Heilsucher aber erwachen, wenn er die ewige Wirklichkeit, die „Dasheit“, das „Andere“ (v. 9), *mokṣa*, erreichen will:

v. 11 Der jedem Mutterschoß als Einziger vorsteht, in dem das All entsteht und wiederum vergeht — wer ihn erschaut als Herrn, als Gabenspende, als preiswerten Gott, der geht zu jenem Frieden ewig ein.

1.2 Die Welt als Spiel

Auch nach der *Vedānta*-Überlieferung ist der theologische Ort, um über das Spiel und den Tanz zu sprechen, die Schöpfungslehre. Die Schöpfungsursächlichkeit Gottes hat eine künstlerische, schaffende Ausrichtung, zu der deshalb neben der „māyā“ auch *līlā*“ (Spiel) gehört¹¹. Die Schöpfung wird dann als die spielerische, absichtslose Entfaltung des göttlichen Wesens verstanden.

Die Erläuterungsschrift (*bhāṣhya*) des ŚANKARA (788—820) zu den im *Brahma-Sūtra* von *Bādarayāna* (1. Jahrhundert n. Chr.?) gesammelten Aphorismen entfaltet dieses Thema von der Welt als einem Spiel. Der in unserem Zusammenhang wichtige Kurzgedanke, den ŚANKARA kommentiert, ist¹²: „... nicht weil ein Beweggrund sein muß, vielmehr wie in der Erfahrung, ein bloßes Spiel“.

¹⁰ HAUER, *Der Yoga*, 122.

¹¹ ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 222 und 258; LACOMBE, *L'Absolu selon le Védānta*, 246—248; J. HERBERT, *L'hindouisme vivant*, 42—43.

¹² Übersetzung: *Die Sūtras des Védānta oder die Cārika-Mimāṃsā des Bādarayāna nebst dem vollständigen Commentare des Cankara*, übersetzt von P. DEUSSEN, Leipzig 1887, 489—491; DERS., *Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra des Bādarayāna und dem Commentare des Cankara*, Leipzig 1923, 239—240; für den Zusammenhang vgl. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védānta*, 213—276.

Im Kommentar von ŚANKARA (*Brahma-Sūtra-Bhāṣhya*) heißt es¹³:

Durch das Wort ‚vielmehr‘ wird dieser Einwurf abgewehrt. Wie es nämlich in der Erfahrung vorkommt, daß einer, der alles hat, was er wünscht — ein König oder ein königlicher Minister — auch ohne einen besonderen Beweggrund sich zum bloßen Spiele mit Scherz oder Lustwandeln beschäftigt (...), so mag auch die Tätigkeit Gottes ohne irgend ein anderes Motiv von selbst und nur zum Spiele statthaben. (...)

Wenn übrigens für uns auch diese Anordnung des Weltkreises als ein sehr schweres Unternehmen erscheint, so ist dieselbe doch für den höchsten Gott nur ein bloßes Spiel, weil sein Kraftvermögen unermeslich ist.

Wenn ferner in der Erfahrung auch beim bloßen Spiele immer irgend ein geringer Beweggrund vorliegt, so ist hingegen hier auch nicht der allergeringste Beweggrund abzusehen. (...)

Aber darum läßt sich weder annehmen, daß Gott nicht schaffe, noch daß er gedankenlos schaffe, wegen den Schriftstellen, die sein Schaffen und seine Allweisheit lehren. (...)

Das theologisch-metaphysische Thema des Spiels (*līlā*) gehört zur „Theorie der Unterscheidung im Ununterschiedenen“¹⁴. Merkmale des so interpretierten Spiels sind darnach: Freiheit, Spontaneität, Gnade, Charme, schillernde Wirklichkeit, Aktivität zwischen dem Sein und dem Nichts, Zwecklosigkeit, Unverdientheit.

Diese Kennzeichen des Spiels sind deshalb ebensoviele Kennzeichen der Schöpfung, weil diese ja der unendlichen Fülle des Absoluten nichts beifügen kann. Die Schöpfung ist nicht die Antwort auf einen Mangel, auf ein Bedürfnis oder auf einen Wunsch Gottes. Im göttlichen Bereich gibt es weder Passivität noch Extrinsezismus, auch keine Abhängigkeit des göttlichen Agens vom geschaffenen Ziel oder von einer außergöttlichen Finalität.

2. LITURGISCHE VARIATION

Das theologische Thema vom „kosmischen Tanz“ und vom schöpferischen Spiel übersetzt die indische Kunst ins Sinnfällige und versucht so, die paradoxen Gesichtspunkte der zusammenfallenden Widersprüche einzufangen. Durch ein System von „induktiven Zeichen“, suggestiven Gesten, Worten und Tönen¹⁵ will die Hindu-Kunst psychische Zustände und Tendenzen wecken und ästhetische Emotionen einflößen¹⁶. Diese ästhetischen Emotionen sind seinsgestärkter als die natürlichen Emotionen des Wirklichkeitssinnes, und demzufolge haben es „heilig“ und „profan“ auch nicht so sehr mit der Dichotomie „übernatürlich“ und „natürlich“ zu tun,

¹³ Vgl. DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1923, 239—240 (Hervorhebungen von RF).

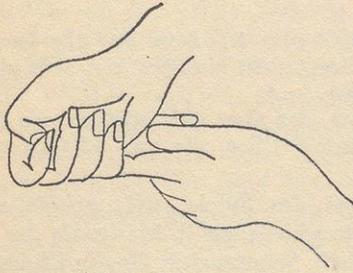
¹⁴ LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedānta*, 246; ELIADE, *Histoire des croyances*, 222 und 258.

¹⁵ LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedānta*, 242.

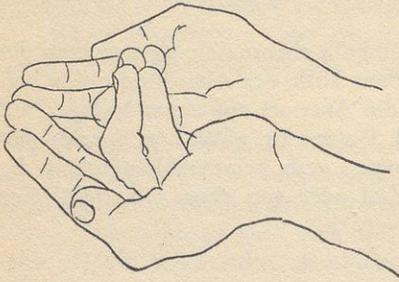
¹⁶ Vgl. PROJESJ BANERJI, *Dance of India*, Allahabad 1956; ANANDA COOMARASWAMY, *The Dance of Shiva. Fourteen Indian Essays*, Bombay 1948.

sondern vielmehr mit dieser Unterscheidung in „aesthetische“ und „natürliche“ Gefühlszustände¹⁷.

Die liturgischen Fingerstellungen (*mūdra*) sollen ganz bestimmte Bewußtseinseindrücke hervorrufen und in die Tiefenschichten des menschlichen Wesens reichen. Sie lassen die verschleierte (*māyā*) Botschaft, die sich in jeder dieser archetypischen Gesten¹⁸ symbolhaft findet, neuentdecken. Zwei solche symbolhafte Gesten¹⁹ sollen diesen Zusammenhang zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos illustrieren:



Nach dem Symbol für die höchste Weisheit (linker Zeigfinger von den fünf Fingern der rechten Hand umfaßt) deutet die Fingerstellung auf das metaphysische Verhältnis zwischen der empirischen Welt der Vielheit und der ihr zugrundeliegenden Einheit des Weltprinzips hin²⁰.



Das Symbol der ekstatischen Einheit bedeutet nach der tantrischen Überlieferung die Einheit mit dem weiblichen Sexualpartner. In der mystischen Erotik Indiens wird dieser Bezug vielleicht auch deshalb hergestellt, weil „*mūdra*“ etymologisch sowohl „Siegel-Stempel“ als auch „Uterus-Matrix“ bedeutet²¹.

Die liturgische Veräußerlichung und Verleiblichung der theologischen Intuitionen zur Welt als Tanz und als Spiel wirken für die Welt Dinge relativierend. Auch die geschichtlich gewachsenen sozialen Gegebenheiten werden so entmachtet und — wann immer sie sich als absolut gesetzte Bezugspunkte hinstellen wollen — entzaubert.

¹⁷ LACOMBE, *L'Absolu selon le Védānta*, 242.

¹⁸ Zu den *mūdra*: HEINRICH ZIMMER, *Philosophie und Religionen Indiens*, Zürich 1961, 518; DIETRICH SECKEL, *Kunst des Buddhismus*, Baden-Baden 1962, 163, 172 und 276—277; MIRCEA ELIADE, *Patanjali et le Yoga* (coll.: *Māitres spirituels* 27), Paris 1962, 122—123, 162 und 172.

¹⁹ Vgl. dazu neben SECKEL und ELIADE (1962): BANERJI, *Dance of India*, 71—93 (Beschreibung verschiedener kultischer Handstellungen) und 216—239 (Skizzen dieser Hand- und Körperhaltungen).

²¹ Vgl. ELIADE, *Patanjali et le Yoga*, 123.

3. SOZIOLOGISCHE VARIATIONEN

Unter den verschiedenen Spieltheorien wird auch die „sozialisations-theoretische Spielforschung“ aufgeführt²². Nach diesem Spieltyp soll die Solidaritäts- und Emanzipationsbereitschaft gesteigert werden. In unserem hinduistischen Zusammenhang hat der MAHĀTMĀ GANDHI emanzipatorisch und in prophetischer Geste das ihm aufgebundene kastengebundene und koloniale Rollenspiel abgelehnt, um sich umfassender zu solidarisieren²³. Dadurch konkretisiert sich in der politischen Aktion jene in unserer theologischen Variation erwähnte Überzeugung, wonach das Göttliche in allen Welterscheinungen durchblickt, auf ganz besondere Weise aber im Mitmenschen verborgen zugegen ist.

Sozialkritisch führt das sowohl innerhalb der hinduistischen Kastenorganisation als auch innerhalb der britischen Kolonialsituation zu einer Verweigerung der aufgezwungenen, den Menschen auf- oder abwertenden Identitäten und den entsprechenden Rollenzwängen²⁴. Diese Haltung ist zwar für den modernen Hinduismus nicht etwas ganz Unerhörtes, denn bereits im 19. Jahrhundert hat der *Bhakti-Kult* eines persönlichen Gottes zum Vermischen der Kasten geführt. Für die hinduistische Orthodoxie war das aber zur Zeit GANDHIS immer noch die schreckliche Sünde.

3.1 Die Mystik der Gewaltlosigkeit

Für M. K. GANDHI ist die politische Aktion erweiterte Spiritualität. Politik und Mystik sind nach dem MAHĀTMĀ nicht zu trennen. Die *Bhagavad-Gītā* zeigt ihm das besonders eindrücklich: in der Weltverantwortung wird das Heilsereignis nicht verhindert. Voraussetzung zur Heilsverwirklichung in der Weltzuwendung ist ein Lebensstil, in dem sich das soziale Engagiertsein für grenzüberschreitende Solidarität mit einer Haltung innerlicher Distanz und Gierlosigkeit verbindet. Dadurch wird das gegenseitige Durchdringen von Absolutem und Relativem, von Göttlichem und Menschlichem, von kontemplativer Innerlichkeit und sozialen Statusaufgaben ermöglicht²⁵:

²⁰ Vgl. SECKEL, *Kunst des Buddhismus*, 163

²² Vgl. HANS SCHEUERL (Hrsg.), *Theorien des Spiels*, Weinheim-Basel 1975¹⁰, 189—208. Zu dieser emanzipatorischen Dimension des Spieles vgl. auch J. GALTUNG, *Strukturelle Gewalt*. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung (rororo 1977), Reinbek bei Hamburg 1975, 96 (Friedensspiele), 122 und 134 (Simulations-spiele) und CHR. WULF (Hrsg.), *Friedenserziehung in der Diskussion* (Piper 64), München 1973, 45 (Szenarios, um ins politische Handeln einzuführen).

²³ Vgl. ERIK H. ERIKSON, *Gandhis Wahrheit*. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit, Frankfurt a. M. 1971, 518.

²⁴ Vgl. zu den von ERIKSON als „Pseudo-Spezies“ beschriebenen Kasten: *Gandhis Wahrheit*, 230, 316, 479, 515—516.

²⁵ Zum Text und zum Kommentar der *Bhagavadgītā* vgl. S. RADHAKRISHNAN, *Die Bhagavadgītā* (Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar), Wiesbaden o. J., 233 und 425—426.

BhG 6,29 Er, dessen Selbst durch *Yoga* in Einklang gebracht ist, sieht das Selbst in allen Wesen wohnen und alle Wesen im Selbst.

18,53 Und Selbst-Sinn, Gewalt, Hochmut, Begierde, Zorn und Besitz abwerfend, wird er, der ichlos und ruhigen Geistes ist, würdig, mit dem *Brahman* eins zu werden.

Ich-los-Werden und Aufgehen in *Brahmā* befähigen den politisch Verantwortlichen dazu, auf Grund seiner Innenschau die sozialen und politischen Wirklichkeiten und ihre zwingend scheinenden Rollenspiele zu relativieren. GANDHI hat die Strategie des sozialen Wandels diesen Grunderfahrungen angepaßt.

3.2 Methode der Gewaltlosigkeit

Die Kernforderung für eine so verankerte Politik ist eine Charaktererziehung, die sich auf Zielwerte wie Selbstachtung, Selbstfindung oder Autonomie ausrichtet:

BhG 3,35 Es ist besser, das eigene Gesetz unvollkommen zu erfüllen, als das Gesetz eines anderen vollkommen zu erfüllen. Es ist besser, in (der Erfüllung) des eigenen Gesetzes zu sterben; denn gefährlich ist es, dem Gesetz eines anderen zu folgen²⁶.

Die Autobiographie GANDHIS „*Meine Experimente mit der Wahrheit*“ beschreibt die Auseinandersetzung und das Ringen des MAHĀTMĀ GANDHI um eine solch autonome Selbstachtung. Er mußte sie ja für sich und für die indische Umwelt in Südafrika und Indien im Konflikt mit der Heteronomie der Kaste und mit der kolonialen Identität durchsetzen²⁷. Dabei hat er politische Verhaltensweisen entwickelt, die auch beim Spiel notwendig sind: eine gezielte und gespannte Aufmerksamkeit, welche es erlaubt, in allen anderen Beziehungen gelöst und entspannt zu bleiben²⁸. MOHANDAS K. GANDHI kann so in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung flexibel und entkrampft bleiben, denn für ihn ist die Wahrheit zart wie eine Blume und hart wie ein Diamant.

Diese „spielerische“ Strategie hat ERIK H. ERIKSON in einer psychohistorischen Untersuchung dargestellt. Dabei konnte er nachweisen, wie die Fähigkeit zur spielerischen Erneuerung in der Kindheit des MOHANDAS den politischen Stil des MAHĀTMĀ vorbereitet hat²⁹. GANDHI hat nämlich

²⁶ *Ib.*, 167—168. Vgl. HAUER, *Der Yoga*, 370—406 (metaphysische Wurzeln des Werdens und Wirkens).

²⁷ M. K. GANDHI, *Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Freiburg-München 1960; ERIKSON, *Gandhis Wahrheit*, 314 (vierfaches Unheil der britischen Herrschaft), 518 (negative Identität), 352 (koloniales Rollenspiel).

²⁸ Vgl. SCHEUERL, *Theorien des Spiels*, 204 (Entgegensetzung der beteiligten Kräfte, daß der Ausgang so lange wie möglich offen bleibt) und 205 (Zeitentrückte Gegenwärtigkeit und innere Unendlichkeit des Spiels).

²⁹ ERIKSON, *Gandhis Wahrheit*, 152—143: „... und ich glaube, es läßt sich im Leben Gandhis aufzeigen, daß (die spielerische Erneuerung in der Kindheit) seine moralische Frühreife milderte und der Entfaltung seines persönlichen und politischen Stils eine bezeichnende Dimension hinzufügte.“

bereits seit seiner Jugend das Recht und die Möglichkeit gesehen, ein anderer zu werden und in der sozialen Realität spielend neue Rollen aus- und anzuprobieren.

Für den Nationalführer des *Hind-Swaraj* wird es eine Sünde, sich den Kastenvorschriften mit ihrer gesellschaftlichen Segregation oder der britischen Herrschaft zu unterwerfen. Beide Systeme haben nach GANDHI zur Infantilisierung der indischen Bevölkerung beigetragen und führten zu ihrer zweiten Primitivität³⁰. Gegenüber dieser negativen Identität hat GANDHI einen psychologischen Wandel initiiert, um die verlorene Identität Indiens wiederzufinden.

In adaptativer Flexibilität und Elastizität, welche zu den Merkmalen sowohl des Spiels als auch der Gewaltlosigkeit gehören, hat GANDHI eine Technik ausgearbeitet, um die Selbstachtung des indischen Volkes wieder zu erobern. Hier liegt z. B. auch die politische Bedeutung der Einführung des Spinnrades. Es ist ein Werkzeug und ein Spielzeug, ein Symbol für eine verlorene und eine wiedergefundene Identität³¹.

3.3 *Die religiöse Intuition als Grammatik der Tat*

Mit seinem radikalen Tatsachensinn, mit seiner besessenen Genauigkeit und seiner absolut verpflichtenden Verantwortlichkeit, welche eingebettet waren in die mystisch verwurzelte Selbstachtung, gelang es dem MAHĀTMĀ, seine spirituelle Mächtigkeit in die politischen Wirklichkeiten umzusetzen. Er war ein „religiöser Aktualist“, ein Politiker aus religiösem Impetus³².

Sein Wissen darum, daß nichts in der Welt mächtiger ist als bewußt erlebte Nichtigkeit hat den GANDHI zu einer grenzübergreifenden Identität geführt. Das sind solche soziale Folgerungen aus der theologischen und liturgischen Variation zum Thema Spiel im Hinduismus, die GANDHI in seinem *Ashram* spielerisch und antizipatorisch eingeübt und vorgestellt hat. GANDHIS heitere und spielerische Gelöstheit hat zur Rekonstituierung der Wirklichkeit beigetragen und der indischen Identität dadurch ein neues Lebensgefühl angeboten.

Auch wenn die Ermordung GANDHIS ein Zeichen des Scheiterns sein kann, so muß doch bei diesem soziologischen Umgang mit dem Spiel eines festgehalten werden: das systematische Bemühen um den „menschlichen Geist“, der im sozialen Rollenspiel eingefangen ist, ist ein strategisches Element im Suchen nach dem Frieden. GANDHI konnte zeigen, daß die Therapie des Denkens ein Mittel ist, den Verstand des Menschen von

³⁰ Vgl. *ib.*, 517—518 (Infantilisierung, Kindischheit, Fragmentarisierung des kulturellen Erbes, zweite Primitivität).

³¹ HERVÉ CHAIGNE, *Réalisme et prophétisme de Gandhi*, in *ESPRIT* 316 (1963), 568—592; ROBERT PAYNE, *Gandhi*. Biographie politique, Paris 1972, 79—80 (RUSKIN's Wirtschaftstheorie), 144 (Weben), 160 (Heimwebe-Bewegung, kadhi).

³² Zum Programmsatz: „I claim to be a practical idealist“ vgl. HERVÉ CHAIGNE, *La non-violence gandhienne*, in *ESPRIT* 286 (1960), 1189—1218.

politischen Fixierungen und Regressionen zu heilen. Auch diese sind ja dem *māyā*-Bereich zugehörig.

4. SPIEL — THEOLOGIE, LITURGIE UND POLITIK

Das hinduistische Schöpfungs- und Weltbild, die liturgische Ausdrucksform der makro- und mikrokosmischen Korrespondenzen und die hochrevolutionären Implikationen dieses Weltbildes³³ sind eng mit der Dynamik des Spiels verbunden. Spiel, Theologie, Liturgie und Politik haben es nämlich unter den hier gewählten Gesichtspunkten mit Wertpolen zu tun, die sich umschreiben lassen als Tun und Lassen, Zugriff und Faszination, Aktivität und kontemplative Distanz.

SUMMARY

Inaccuracy of definitions in the theories of game may allow to introduce a contribution upon Hinduism into the context of a series of lectures about „game“, for the theme of „*the dancing Śiva*“ alludes (in a theological variation) to *māyā*-reality of participant being showing itself in the mythic figure of *Śiva* who, while dancing, creates and destroys simultaneously. It was Śankara (788—820) who completed this intuition in philosophical thinking. — The liturgical variation interprets some *mūdra* symbolizing dance and correlation between macro- and microcosm. — Finally the sociological variation shows how M. K. GANDHI emancipated from pressures of caste and colonialism and offered — with his nonviolence — a way of action leading to identity (E. H. ERIKSON). — Each of these three variations contains a kind of opposition that could be paraphrased by action and indifference, hold and fascination, activity and contemplative distance.

³³ Zu diesem sozialkritischen Beitrag der Religionen zur Friedensarbeit vgl. RICHARD FRIEDLI, *Zur Weltverantwortung der Offenbarungsreligionen*, in: A. FALATURI, J. PETUCHOWSKI und W. STROLZ (Hrsg.), *Drei Wege zu dem einen Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 218—245.

AFRIKANISCHES CHRISTSEIN.
EINE RELIGIONSPÄDAGOGISCHE HERAUSFORDERUNG¹

*Möglichkeiten der Integration afrikanischer Religiosität
in den christlichen Glauben als religionspädagogische Aufgabe*

von Fritz Köster SAC

1. Afrika-Mission in der Krise?

In einer Zeit, in der alle Welt von „Krise“ spricht — von der Krise der modernen Zivilisation ist die Rede, der Demokratie, des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, sozialer und wirtschaftlicher Systeme, der großen Religionen der Erde, der Kirche und des Christentums —, ist es fast peinlich, auch in der Missionsarbeit davon zu sprechen. Denn die „Frohe Botschaft“ sollte keine Krisen kennen, zumal dabei allzu oft der Eindruck des Lähmenden und Deprimierenden entsteht. In der abendländischen wie afrikanischen Kirche sollte öfter von den „Chancen des Glaubens“ die Rede sein und von den positiven Bedingungsfaktoren, die neue Möglichkeiten der Verkündigung eröffnen. Das dürfte schon deshalb selbstverständlich sein, weil mit dem Auftrag zur Evangelisierung der Völker die ständige Aufgabe verbunden ist, die Menschen in einer bestimmten Zeit innerhalb ihrer jeweiligen Umwelt zu erreichen. Der Missionsauftrag, weil stets mit konkreten Situationen konfrontiert, verlangt immer ein spezifisches Handeln der Kirche und bedeutet im Grunde immer wieder einen neuen Anfang.

Wie es im erkenntnistheoretischen Interesse der Religionspädagogik liegt, sozio-kulturelle Bedingungsfaktoren der Missionsarbeit ausfindig zu machen, so geht es auch um die rechte Aufarbeitung von Problemen und Hindernissen, die der Verkündigung im Wege stehen. Der Mangel eines echten Problembewußtseins kann leicht den Eindruck entstehen lassen, als gäbe es in den „Missionsländern“ Afrikas höchstens materielle oder finanzielle Probleme. Ein daraus resultierender oberflächlicher Zweckoptimismus, der allzu schnell von „blühenden Ortskirchen“ spricht und diesen Eindruck mit afrikanischen Tänzen, Farben, Rhythmen und Melodien innerhalb der liturgischen Feierlichkeiten zu belegen sucht, läuft Gefahr, wirklich vorhandene Probleme außerhalb des Liturgischen nicht zu sehen. Die größte Frag-Würdigkeit jeder einseitigen Optik besteht darin, daß den afrikanischen Ortskirchen nach wie vor nicht damit gedient ist, wenn man ihre wirkliche Situation nicht versteht. Weil in diesem Falle Hilfe weiterhin auf das Finanzielle bzw. Materielle be-

¹ Wir stellen hier ein Buch mit gleichnamigen Titel (= Dissertation an der Universität München aus dem Jahre 1975) vor, welches im Januar 1977 im Benziger Verlag/Zürich-Einsiedeln-Köln erschienen ist.

schränkt bleibt, kann auch kein wirklicher Dialog zustande kommen. Zudem können beim fehlenden Problembewußtsein über bestimmte geschichtliche Zusammenhänge die daraus entstandenen Krisenmomente wie negativen Erfahrungen nicht fruchtbar gemacht werden für die zukünftige Arbeit der Kirche. Denn „wer aus der Geschichte nichts lernt, wird gezwungen, sie zu wiederholen“ (SATAYANA).

Wenn also von der Afrika-Mission gesprochen wird, ist es schon wegen ihres geschichtlichen Hergangs sehr berechtigt, Aspekte ihrer Krise aufzuzeigen. Diese kann zwar aus dem weltweiten Zusammenhang nicht isoliert gesehen werden. Dennoch hat sie einen spezifischen Charakter: Man könnte sie als Krise der „*Westernisation Afrikas*“ bezeichnen, d. h. jenes abendländischen Denkens und Handelns, welches einmal glaubte, die vorherrschenden wirtschaftlichen, politischen, militärischen, geistigen, moralischen und religiösen „Positionen“ in der Welt beziehen und aufgrund einer allseitigen Überlegenheit auch behaupten zu können. Die Krise der Christianisierung Afrikas fällt zusammen mit dem offenkundig gewordenen Scheitern seiner „Okzidentalisation“.

In bezug auf die Mission spielt in diesem geschichtlichen Kontext näherhin die Tatsache eine entscheidende Rolle, daß das Christentum weithin als Lernsystem mit einer theoretisch-apologetischen Beweisführung auftrat und einen a priori und von außen kommenden Absolutheitsanspruch erhob, ohne zu bedenken, religiösen Menschen mit einer konkreten, sie innerlich bestimmenden Grundhaltung und Erfahrung zu begegnen, die des Austausches und Wettbewerbes auf der Ebene des lebendigen Zeugnisses bedurft hätten dort, wo es um die letzten Fragen nach Leben und Tod und nach dem eigentlichen Sinn des Lebens geht.

Da dieser lebendige Kontakt der Mission mit den Religionen und religiösen Erfahrungen „der anderen“ bis zur Stunde wohl kaum bzw. nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur in Ansätzen zustande kam, konnte sich das Christentum auf weiten Strecken nicht als befreiende und konfrontierende geistige Kraft durchsetzen und behaupten. Die mangelhafte Erschließung des eigentlich für den Menschen bereichernden Elements des spezifisch Christlichen im Vergleich zu den heidnischen Religionen, die ihrerseits auch ein Wert- und Deutesystem darstellen, hat wohl eine ihrer Hauptursachen in der überbetonten Ekklesiozentrik des 19. und 20. Jahrhunderts, deren Kehrseite kurz als „mangelndes Weltverständnis“ bzw. „Weltverlust“ charakterisiert werden kann. Dabei bewegten sich Kirche und Mission vielfach in einer künstlich geschaffenen Welt, die mit den wirklichen Problemen der Zeitgenossen nicht mehr viel zu tun hatte, sofern sie überhaupt zur Kenntnis genommen wurde.

Das gesamte Verkündigungsgeschehen nach einem „ekklesiozentrisch-expansiven Kirchenmodell“ (Gott-Kirche-Welt) auszurichten, hat zur Folge gehabt, daß sich die Kirche als autarke Größe selbst mißverstand und ihre Mission notwendigerweise als eine fortdauernde Reproduktion ihrer selbst interpretierte. Im Zuge der „*Implantatio Ecclesiae*“ fand

letztlich keine „Grenzüberschreitung“ statt in andere Bereiche und Räume, höchstens in geographische. Beim Lernen von Katechismuswahrheiten wurden im Grunde Antworten gegeben auf Fragen, die nicht gestellt wurden und es wurden Fragen gestellt, die vom Glauben und von der christlichen Religion keine Beantwortung fanden. Vom eigenen kirchlichen Traditionsverständnis her fuhr man fort, unveränderte Katechismusaussagen und kirchliche Strukturen zu reproduzieren, wobei konkrete Lebenserfahrungen von Menschen nicht nur nicht berücksichtigt, sondern von vorneherein auch verhindert wurden.

Dieser „Verhinderungsprozeß“ war übrigens nur möglich, wo das Christentum als die „herrschende Religion“ der Sieger gegenüber den beherrschten Religionen Afrikas auftrat. Bei den „Primitiven“, Armen, Kranken und Kastenlosen, die nichts zu verlieren, aber alles zu gewinnen hatten, bedeutete das Christ-werden zugleich sozialen Aufstieg und neue Bildungsmöglichkeiten, während die Kulturvölker Asiens auf solche Angebote, die mit der christlichen Religion „mitgeliefert“ wurden (BÜHLMANN), nicht angewiesen zu sein schienen. Solange sich also die Mission im Fahrwasser des zivilisatorischen Auftrags und europäischer Herrschaftsansprüche bewegte, konnte sie Triumphe feiern. Denn de facto erlebten die christlichen Kirchen mit ihrer Lehre, Moral, Ethik und Kultur nur während der Kolonialzeit einen ungeahnten Aufschwung. Aber was geschieht in der Nachkolonialzeit?

2. Die geistige und religiöse Welt Afrikas als „Feld“ der Evangelisierung

Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß das Werk der Missionierung mit seiner „Seelenrettungstheologie“, seinem „Kircheneinpflanzungsstreben“ und seinem weltfremden, abstrakten und unverständlichen Lehrcharakter viel zur Selbstentfremdung und afrikanischen Identitätskrise beigetragen hat. Der Verdacht der negativen Beurteilung bzw. Nichtbeachtung einheimischer religiöser Wertvorstellungen liegt schon deshalb auf der Hand, weil es zwischen der Mission und den einzelnen Zweigen der Religionswissenschaft mit ihren Anliegen, das Phänomen der Religionen je nach Einstellung und Zielsetzung geschichtlich, phänomenologisch, soziologisch, philosophisch und psychologisch zu sehen, kaum oder überhaupt keine partnerschaftliche Beziehung gab.

Wer zudem afrikanische Verhältnisse aus der Erfahrung kennt und sich mit den Problemen dieses Kontinents lange Zeit beschäftigt hat, gewinnt den Eindruck, daß die Afrikaner in einer merkwürdigen Weise hin und her gerissen sind zwischen der Welt, die sie als die „ihrige“ betrachten und den aus Europa importierten Anschauungen, speziell dem für bestimmte Anlässe vorbehaltenen „Sonderbereich“ Religion.

Wie alle „Südländer“ sind die Afrikaner lebensfrohe und lebensbejahende Menschen. Sie lieben die Natur, die Wälder, die Seen und

Savannen, die Tiere, den Rhythmus der Musik und des Tanzes, bunte Volksfeste und Feierlichkeiten. Sie fühlen sich am wohlsten, wenn sie innerhalb ihres Stammesverbandes eigene Erfahrungen austauschen, erzählen, darüber „palavern“ können. Wenn man sich mit Afrikanern über diese ihre Welt einschließlich ihrer religiösen Anschauungen unterhält, sind sie voller Temperament und Spracheifer; man spürt es ihren Gesten und Bewegungen an, daß sie mit den Elementen ihrer Umwelt eine für uns Europäer nahezu unverständliche „Symbiose“ bilden. Ihr Verhalten wird bemerkenswert anders, sobald man mit ihnen über europäische bzw. spezifisch christliche Fragen und Anliegen das Gespräch sucht. Dann wirken ihre Fragen stockend und ihre Antworten werden schablonenhaft, auswendig gelernt, seltsam befremdend. Man gewinnt den Eindruck eines mehr oder weniger großen Katechismus-wissens oder auch eines eingeübten christlichen Verhaltens, bei denen kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen ihrem christlichen Glauben und zur (noch) fleißig geübten traditionellen wie auch neuzeitlich orientierten Lebenspraxis sichtbar wird.

Bei der Auseinandersetzung mit der geistigen und religiösen Welt Afrikas in seiner traditionellen wie neuzeitlich-modernen Gestalt kann man sich jedoch nicht auf persönliche Eindrücke beschränken. Es geht bei einer religionspädagogischen Untersuchung, die in einem ersten Schritt die Religionen und Weltanschauungen in den „Griff“ zu bekommen sucht, um die Notwendigkeit eines methodischen Vorgehens, das diese Zielsetzung ermöglicht. Eine solche Diagnose bzw. Bestandsaufnahme unterscheidet sich von einer rein katechetischen Themenstellung dadurch, daß sie sich in erster Linie nicht für die Frage nach dem „Was?“ und „Wie?“ der Unterweisung der christlichen Lehre interessiert; sie sucht vielmehr die „*praeambula fidei*“, d. h. die religiösen Phänomene und Lebensvollzüge der Afrikaner in den Blick zu bekommen und zwar auf dem Hintergrund der Frage nach den Möglichkeiten ihrer Integration in den Glauben. Es gilt, die menschlichen und religiösen Werte afrikanischer Kulturen aufzugreifen und zu „evangelisieren“. Im Grunde geht es um die Bestimmung des Verhältnisses von menschlich-religiöser Lebenserfahrung der Afrikaner in ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Kontext und dem christlichen Glauben, oder anders ausgedrückt: um den heute notwendig gewordenen Übergang von der Christianisierung Afrikas durch Europa zur Afrikanisierung des Christentums durch die Afrikaner selbst.

3. Zugangswege zur geistigen und religiösen Welt Afrikas

Bei dem Postulat des unvoreingenommenen Feststellens von religiösen Phänomenen, Fakten, Situationen und ihres Verstehens in ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Kontext ist ein Methodenpluralismus erforderlich, wie er sich bei der Kooperation der Theologie mit den modernen Re-

ligions- und Sozialwissenschaften anbietet. Wie diesen, so muß auch der Missionsarbeit das Ausfindigmachen des Menschen in seiner vielschichtigen Situiertheit und Konditioniertheit grundlegendes Anliegen sein. Dabei darf das erkenntnistheoretische Interesse jedoch nicht dabei stehen bleiben, den Menschen in seiner unbestimmten Religiosität zu verstehen bzw. ihn als „*anonymen Christen*“ zu bezeichnen; vielmehr ist durchaus die Auffassung vertretbar, daß die unverkürzte Frage nach dem Menschen die Frage nach dem „*kosmischen Christus*“ wachruft und somit auch Möglichkeiten des Sich-selbst-findens im Glauben eröffnet.

Das Ziel des Feststellen-wollens der Fülle dessen, was in der „Formenwelt des Religiösen“ vorhanden ist, postuliert ein dialogisches Verstehensmodell, in dem es darum geht, die Religiosität des „*homo religiosus*“ in den verschiedenen Kulturen Afrikas bzw. die Religionen „der anderen“ auf den verschiedensten Ebenen ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Auswirkungen anthropologisch-analytisch in den Blick zu bekommen.

Die Notwendigkeit des Rückgriffs auf konkret beschreibbare Fragehaltungen und Erfahrungsweisen der afrikanischen Religiosität, die schließlich für die christliche Verkündigung und Erziehung relevant gemacht werden sollen, erfordert einmal die historisch-hermeneutische Methode. Damit ist gemeint, daß viele religiöse Gegebenheiten in einer fremden Welt nur dann verstehbar gemacht werden können, wenn man ihren geschichtlichen Weg zurückverfolgt und daraufhin die Strecke der Wahrheit zu erkunden sucht, die sie in die Zukunft weiterleitet. Hier hat, im Blick auf die Glaubensgeschichte der gesamten Menschheit, die anthropologisch gewendete Theologie eine fundamentale Aufgabe zu erfüllen. Indem sie im Glauben an die Einheit der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit ihre Aussagen zu präzisieren sucht, hat sie der afrikanischen Frömmigkeit jenen geschichtlich-eschatologischen Horizont zu offenbaren, der das Vergangene nicht sinnlos erscheinen läßt, sondern ihm einen Weg zu eröffnen vermag, der in die Zukunft Gottes weist und der zugleich die Zukunft des Menschen bedeutet.

Die empirische Methode steht in enger Verbindung zum genannten geschichtlich-hermeneutischen Ansatz. Sie versucht, heilsbedeutsame religiöse Phänomene und Fakten im Sinne einer kritischen Bestandsaufnahme zu sichten. Dazu gehören afrikanische Gottesvorstellungen; die Frage nach dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft; das Rollenbewußtsein und die Verhaltensweisen auf dem Hintergrund ethischer und moralischer Normen; Probleme der Individuation und Sozialisation in der afrikanischen Gesellschaft usw.

Zur angestrebten Bestandsaufnahme gehören darüber hinaus empirische Daten, die sich aus der Begegnung Afrikas mit Europa und dem abendländischen Christentum ergeben. Es lassen sich werbepsychologische und kolonialpolitische Bedingungen des Glaubens und der Bekehrung aufzeigen. Denn die Tatsache, daß die Missionare Schulen und Kindergärten bauten; Möglichkeiten der Bildung und Ausbildung in

einem landwirtschaftlichen oder medizinischen Beruf eröffneten; mit einem großen technischen und materiellen Aufwand personale und institutionelle Formen schufen als Mittel für ihre eigentliche Missionsarbeit... war für viele Anlaß zum Übertritt in die Kirche. Der Glaube wurde sozusagen bestimmt und getragen von solchen institutionellen und sozialen Bedingungsfaktoren.

Die so geweckte und geförderte Bekehrungswelle, einerseits abhängig von solchen äußeren Faktoren, muß andererseits ins Stocken bzw. in die Krise geraten, wenn deren tragende Impulse an Bedeutung verlieren bzw. wegfallen oder wenn deren Funktion von anderen Instanzen übernommen wird. Daraus ergibt sich die Frage nach der Effektivität der Missionsarbeit und dem „Image“ der Kirche sowohl im gestrigen „statischen“ als auch im heutigen „dynamischen“ Afrika, welches sich auf allen Gebieten im Zeichen des Umbruchs und des Wandels befindet.

Die analytische Methode will Kriterien bereitstellen, die eine Deutung und Wertung des empirischen Befunds ermöglichen. Was das traditionelle Afrika betrifft, so muß es selbst sagen, welches diese Kriterien sind. Denn es handelt sich beim Afrikaner nicht einfach um einen „religiösen Menschen“ mit einem „religiösen Apriori“; sein religiöses Verhalten bekommt erst seinen Sinn und seine Bedeutung im gesamten Kontext sozio-kultureller Gegebenheiten. Der Stamm, die Sippe, die Familie und damit Gesetze, Vorschriften, Traditionen, Feste, Feiern, Sprache, mythische Erzählungen, Erziehung, Arbeit, Ernte, Jahreszeiten und Räume können nur sachgerecht gewertet und gedeutet werden, wenn man sie als integrative Elemente eines „Systems“ bzw. einer religiösen Weltanschauung versteht. Innerhalb des gesamten Phänomens „Religion“ spielen das Kind, der Heranwachsende, der Erwachsene, der Mann, die Frau, die Ahnen und Götter eine ihnen jeweils zugesprochene spezifische Rolle. Mit der fortschreitenden „Initiation“ in die soziale Umwelt ist dem einzelnen nicht nur ein wachsender Einblick in die Geheimnisse und Lebensvollzüge der Gemeinschaft gegeben; damit hängen auch Mechanismen der Angst, Einschüchterung, Repression und des Belastetseins mit religiösen Tabus und grausam strafenden Stammesvorschriften zusammen.

Was die Begegnung des Christentums mit diesem konkreten Afrika betrifft, so ist zukünftig genauer zu analysieren, wie und in welcher Form die Mission bzw. die Praxis der Verkündigung auf die lebensnahen Probleme des „alten“ und des „neuen“ Kontinents eingegangen sind; auf welche Fragen sich die Mission eingelassen hat und auf welche nicht; welche Problemfelder im Bewußtsein auftauchten und welche, vom sie leitenden Interesse und vom Ansatz her gesehen, vielleicht gar nicht als Aufgabe erkannt wurden... In dieser Perspektive liegt wohl auch die zu suchende Antwort auf die Frage, ob sich die Afrikaner in der aus Europa importierten Religion „zuhause“ fühlten; ob sie Antwort fanden auf ihre bohrenden Fragen des Lebens, ob das Christentum von ihnen,

im Vergleich zu ihren früheren religiösen Praktiken und Deutungsmöglichkeiten, als Bereicherung, Befreiung, Horizonterweiterung, als neue Lebens- und Weltdeutung erfahren und bejaht wurde.

Die prospektive Methode zielt auf ein zeitgerechtes und zukunftsorientiertes Handeln der Kirche. Im Verlauf einer kritischen Bestandsaufnahme und Realitätskontrolle gehört es mit zu den Aufgaben der auf das Endzeitliche ausgerichteten und sich auf dem Wege befindlichen Kirche, im Wandel der Zeit kritische Distanz zu überkommenen Praktiken zu gewinnen, sich selbst angesichts neuer Fragen und Probleme in Frage stellen zu lassen wie auch die praktische missionarische Arbeit grundlegend zu überdenken. Das gilt für die Gesamtkirche wie auch für alle Ortskirchen, sofern sie sich ihrem Wesen nach als „missionarisch“ verstehen. Es geht um Neuansätze und Reformversuche der Kirchen und damit um die Profilierung ihrer Aufgaben und Möglichkeiten innerhalb der vorhandenen sozio-kulturellen wie auch gesellschaftsrelevanten Bedingungsfaktoren. Bei der Formulierung einer detaillierten Zielanalyse muß von der Voraussetzung ausgegangen werden, daß es sich bei der Verkündigung des Evangeliums nicht nur um die Vermittlung einer Wissenswirklichkeit handelt, sondern vor allem auch einer Handlungswirklichkeit.

4. Das Postulat der Handlungsmodelle aus dem Glauben

Wenn es bei der Präsenz des Christlichen in der Welt um glaubwürdige und welthaft verständliche Handlungsmodelle aus dem Glauben geht, kann dies nur in einem doppelten Sinne verstanden werden. Einmal können in den afrikanischen Stammesreligionen verankerte religiöse Praktiken und Lebensvollzüge, insofern sie menschliche Werte wie Liebe, Glauben, Vertrauen, Freundschaft, Gemeinschaftssinn usw. zum Inhalt haben, bereits solche „Handlungsfelder“ sein, so daß sich für die Kirche die Aufgabe ergibt, ihnen gegenüber ihr eigentliches Anliegen konkret zu artikulieren. Innerhalb solcher vor-christlichen Aktionsfelder hat der christliche Glaube näherhin eine weiterführende, vertiefende und motivierende Funktion zu erfüllen; im Vergleich zu ihnen hat er eine konkurrierende und im Gegensatz zu ihnen eine konfrontierende Aufgabe. Im Sinne der Schrift kann das Christentum nicht nur dafür da sein, um Vorhandenes zu erfüllen und weiterzuführen; das Evangelium muß auch reinigen, läutern, abstoßen und verurteilen. Letztere Aufgabe muß vor allem dann wahrgenommen werden, wenn das Menschsein des Menschen oder das eigentliche Proprium des Christlichen auf dem Spiel steht.

Zum zweiten hat die Kirche, im Blick auf konkrete Situationen, aus dem Glauben heraus und für den Glauben Handlungsmodelle zu entwickeln, die die Korrelation zwischen dem afrikanischen Christen von heute und dem Glauben von morgen sichtbar zu machen vermögen. Wenn etwa zu früheren Zeiten die äußere Aufbau- und Organisationsarbeit der

Mission im Vordergrund standen, so sind im Umbruch der Zeit und im Gefolge neuer Bedürfnisse und Nöte die missionarischen Neuansätze darin zu sehen, über materielle Hilfsmaßnahmen hinaus einen wesentlichen Beitrag zur persönlichen und sozialen Ich- und Selbstfindung der Afrikaner und damit zur Humanisierung der Gesellschaft zu leisten. Dies kann dadurch geschehen, daß sich die Kirche zu einem wirksamen Instrument macht insofern, als unter Personen und Gruppen Einübungsfelder der Liebe, des Verstehens, der Freundschaft, des Vertrauens und der gemeinsamen Verantwortung geschaffen werden. Es geht um die konkrete Erprobung dieser Werte in der Du-Beziehung; in Formen des Aufeinander-zugehens; in Rezeptivität und Spontaneität; in der Erfahrung der Faszination wie auch der Kompliziertheit menschlicher Kontakte durch provozierte Mißverständnisse und Aggressionen.

Ein weiteres Handlungsfeld liegt auf der Ebene der Sprache und des Dialogs. Es bedarf neuer Strukturen, die nicht nur die afrikanische Sprachmächtigkeit auch innerhalb der Kirche auf ihre Kosten kommen lassen, sondern die auf den verschiedensten Ebenen konflikt-, problemverarbeitend wie auch problembewältigend in Formen der Selbsthilfe wirksam werden können: wo es um die seelisch-geistig-religiös-wurzellos gewordene Jugend in den Slums der Großstädte geht; wo die Fünf-Jahres-Pläne der Staaten von Männern und Frauen ein neues Rollenbewußtsein erwarten; wo die Anwesenheit der weißen Missionare im Zuge der „Afrikanisierung“ nicht mehr richtig einsichtig erscheint; wo eine konfliktgeladene europäisch-afrikanische Vergangenheit nach Aufarbeitung und Bewältigung verlangt; wo die nicht Glauben stiftende, sondern Glauben zerstörende Zerstrittenheit unter Christen wie auch unter Menschen verschiedener Rassen nach Modellen der Zusammenarbeit und der Versöhnung verlangt.

Wie schon gesagt: die anthropologisch gewendete Theologie hat nicht nur ihre Aussagen auf die konkrete Erhellung des Menschseins hin verstehbar zu machen, sondern als praktische Theologie sucht sie die Relevanz des Glaubens im Gesamten menschlicher Lebensvollzüge zu erproben. Indem sich die christliche Religion als inneres Sinngefüge der Gesellschaftsordnung zu etablieren sucht, kann sie in ihren Themenstellungen, existentiellen Deutungsmöglichkeiten, Handlungszusammenhängen, praxisorientierten Planungstheorien, Kommunikations- und Lernprozessen... nicht nur den Sinn der Einzelerfahrungen erschließen, sondern Wirklichkeit als ganzes in Bewegung setzen. Ohne daß das Spezifische des Christlichen ins rein Weltliche aufgelöst und als ausschließliches Interpretament weltlicher Entwicklungen und Ereignisse erscheint, geht es dennoch um die Befähigung des Menschen, den Anspruch Jesu in den Horizonten seiner Existenz sinngebend wahrzunehmen und sich von seinen Erfahrungen her aktiv an einem Lernprozeß zu beteiligen, der das immer tiefere Verstehen seines eigenen Menschseins im Glauben ermöglicht und alles potentiell Religiöse im Christlichen verankert. Es geht um

die Relevanz außertheologischer Entwicklungen und Einflüsse für den christlichen Glauben und umgekehrt: um die Relevanz des christlichen Glaubens für außertheologische Entwicklungen und Einflüsse.

Indem sich die Missionsarbeit an den religiös-relevanten Sehnsüchten, Hoffnungen, Ängsten... des konkreten Menschen sowohl der vorchristlich-heidnischen als auch der säkularen Welt orientiert, ist die Aufgabe der Zukunft darin zu sehen, dem Menschen von heute das Einüben in hilfreiche Modelle für die Bewährung der christlichen Existenz in der Welt zu ermöglichen. So kann sich die Mission der Kirche als eine geistige Kraft erweisen. Wie gesagt, geht es dabei nicht so sehr um die Frage, was inhaltlich verkündet werden soll, als vielmehr um das Problem: Wie kann man es lernen, sich in konkreten Lebenslagen als Glaubender zu verhalten. Als Alternative zu Definitionen gilt es, Modelle anzustreben, die den Anspruch des Glaubens in der jeweiligen Welterfahrung deutlich machen wie auch die Integration des Weltverständnisses im Glauben bezeugen.

Die religionspädagogische Aufgabe des afrikanischen Christ-seins kann nur dadurch gelöst werden, wenn es gelingt, den christlichen Glauben über das theologische Verständnis seiner ursprunghaften Unverfügbarkeit hinaus in konkreten Fragehaltungen und Erfahrungsweisen aussagestark zu machen. Der christliche Glaube muß dem Nichtglaubenden konkret sagen und vorexerzieren können, was es auf sich hat mit dem Sinn des Menschseins und der Welt. Die Glaubenserfahrung muß sich dem „*homo religiosus*“ als Befreiung und Vollendung jeglicher religiöser Lebenserfahrung erweisen, sozusagen als neuer Sinn- und Deutehorizont für alle Vollzüge seiner Erkenntnis und Freiheit.

SUMMARY

The questions of the Missions and of the Church are among those great themes which modern Theology nowadays deals with. As regards Pastoral Theology we are asked to reflect upon all sorts of possible missionary motives, situations and methods, e.g. the salvation of souls; the implantation of the Church; the adaptation to various cultures or mentalities of their people; the possibility of establishing Local Churches who are missionary-minded towards their milieu. A pedagogue of religion, who is trying to develop, to foster and to advance the human quality of being able to think and feel religiously, will ask himself in the first place, how relevant the various religious acts within the non-christian religions are with regard to the christian Faith, and vice versa: How relevant is the christian Faith with regard to all the religious acts we might possibly find within the various cultures of mankind.

Rückblick auf eine Kontroverse

von Bénézet Bujo

Wenn heute von afrikanischer Theologie die Rede ist, ist es nicht uninteressant, auf die Geschichte dieser Terminologie zurückzuschauen. Gewiß kommt es nicht auf das Wort an. Denn die Sache, um die es geht, kann wichtiger sein als die Benennung. Dennoch wissen die Sprachwissenschaftler heute mehr denn je, daß ein Wort Träger eines bestimmten Inhaltes sein kann, der dem ursprünglichen Sinn eine andere Prägung gibt als die Etymologie es zulassen würde.

Weil die Bezeichnung „afrikanische Theologie“ viel Staub aufgewirbelt hat, wollen wir sie auf ihren Ursprungsort zurückführen, um uns dann die Frage zu stellen, ob das mit diesem Wort abgesteckte Ziel erreichbar bzw. schon erreicht ist.

I. Zur Geschichte

Die Missionare aller Zeiten haben sich immer schon mit der „Heimismischung“ der christlichen Botschaft befaßt. Hier macht auch Afrika keine Ausnahme mehr, wie dies aus der Missionsgeschichte dieses Erdteils zu entnehmen ist¹. Aber das Problem der „Ortstheologie“ wurde erst akut, als die einheimischen Priester sich zur Aufgabe stellten, den Überlieferungen ihrer Väter nachzugehen und sie in wissenschaftlichen Arbeiten mit dem Christentum zu vergleichen. Den Anstoß dazu gab der belgische Franziskaner PLACIDE TEMPELS, Missionar in Katanga (Zaire), der ein aufsehenerregendes Werk *Bantoe-Philosophie* veröffentlichte, das 1945 ins Französische („*La Philosophie bantoue*“) und 1956 ins Deutsche (*Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*) übersetzt wurde. Was TEMPELS nur bruchstückhaft darzulegen versucht hatte — als Fremder konnte er nichts anderes —, wurde dann von Afrikanern selbst weitergeführt. ALEXIS KAGAME wählte als Thema seiner philosophischen Dissertation *La Philosophie bantu-rwandese de l'Etre* (Brüssel 1956). Aber die Initiative von TEMPELS fand ein noch größeres Echo auf theologischer Ebene. Als Pionier muß hier VINCENT MULAGO gwa CIKALA MUSHARHAMINA erwähnt werden, der, unseres Wissens, als erster seine Dissertation über die afrikanische Denkweise aus theologischer Perspektive schrieb. Der Titel seiner Arbeit lautet: *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'unité vitale ecclésiale* (Manuskript, Rom 1955, LIV + 675 S.). MULAGO veröffentlichte seine Dissertation teilweise in *Annali Lateranensi*, II, 61—263, Rom 1956, mit dem Titel: *L'union vitale*

¹ Vgl. S. HERTLEIN, *Wege christlicher Verkündigung*, Bd. 1, Münsterschwarzach 1976.

bantu ou le principe de cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi.

Damit war eine neue Ära eröffnet. Die jungen Theologen Afrikas waren entschlossen, die Zukunft der christlichen Verkündigung in eigene Hände zu nehmen und so Afrika ein integriertes Christentum anzubieten. Als Beispiel für viele erinnern wir nur an den Sammelband *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1957 (Deutsche Übers.: *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt/M. 1960).

In allen diesen Publikationen sprach man zwar von der afrikanischen Denkweise, aber noch nirgends findet man die Bezeichnung „afrikanische Theologie“. Diese Terminologie taucht u. E. zum ersten Mal 1958 in einem Artikel auf, wo ALFRED VANNESTE, der belgische Dekan der ersten Theologischen Fakultät in Afrika, die Aufgabe der Theologie in Schwarzafrika erläutert, so wie er sie sich vorstellt². Aber in einer so geprägten Form, wie wir sie heute kennen, wird das Wort „*Théologie africaine*“ erst in einer Seminardiskussion (Cercle théologique) dieser Fakultät der Universität Lovanium (Kinshasa, Zaire) gebraucht. Die Verfechter waren THARCISSE TSHIBANGU, damals noch Student, und Prof. ALFRED VANNESTE. Die Beiträge der beiden Kontrahenten wurden in der *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), 33—352 mit dem Titel „*Débat sur la Théologie africaine*“ veröffentlicht.

TH. TSHIBANGU, der Verfechter einer afrikanischen Theologie, machte eine sehr vorsichtige, ja sogar zögernde Aussage und betitelte seinen Beitrag „*Vers une théologie de couleur africaine*“ (ebd. 333—346). In diesem Aufsatz faßt TSHIBANGU zunächst einmal die bisherigen Untersuchungen über die afrikanische Kultur zusammen. Dabei erwähnt er nicht nur Theologen und Philosophen, sondern auch alle Schriftsteller, die sich mit der afrikanischen Denkweise beschäftigt haben (334—338). Er zeigt, daß der Afrikaner sich vornehmlich für spontanes und konkretes Denken interessiert; daß er die Intuition im Sinne von HENRI BERGSON vorzieht, und daß seine Philosophie in dynamischer, vitaler Weise eine existentielle Ontologie darstellt, welche den Kosmos als Ganzes behandelt. Von hier aus verstehe sich die Gemeinschaft mit der Geisterwelt, meint der Verfasser. Jedenfalls sieht TSHIBANGU hier die Möglichkeit eines Annäherungspunktes mit dem Christentum, wie dies auch in anderen von ihm erwähnten Studien anklingt (338—342).

Die Schlußfolgerung TSHIBANGUS lautet: Die in der afrikanischen Kultur anzutreffenden Elemente sind nicht exklusiv afrikanisch! Aber die Eigenart dieser Elemente, die sie zum Spezifikum des Afrikanischen erhebt, bestehe gerade darin, daß der Afrikaner eine Wahl treffen mußte, in welcher er sich für einen Teilaspekt der Universalkultur zu entscheiden hatte, der in einem anderen (außerafrikanischen) Kulturkreis nicht beachtet

² *Une Faculté de Théologie en Afrique*, in: *Revue du Clergé Africain* (= *RCA*) 13 (1958), 225—236.

wurde (L. S. SENGHOR). Dieser Aspekt, obwohl er in allen alten Kulturkreisen zu finden sei, werde bis heute vom Afrikaner dergestalt angepaßt und durchformt, daß er zum Charakteristikum des Negertums Afrikas geworden sei. So gesehen, sei eine afrikanisch „gefärbte“ Theologie möglich. Sie dürfe aber nicht von oben, autoritativ diktiert werden. Es gehe vielmehr darum, sich in steter Wachsamkeit zu fragen, ob die überkommene Theologie dem afrikanischen Empfinden und Menschenbild entspricht und es fördert. Nur so wäre eine afrikanische Theologie möglich, die sogar ein wissenschaftliches Niveau erreichen könnte, wie dies auch in der „jüdisch-christlichen“ Theologie geschehen sei (342—346).

Auf diesen Beitrag TSHIBANGUS reagierte ALFRED VANNESTE nicht nur zurückhaltend, sondern überwiegend ablehnend. Er gab zwar zu, daß es gegenwärtig zwei Richtungen in der Forschung gibt. Die eine sei bestrebt, sich in jene Theologie einzufügen, die sich auf der Linie der Universaltheologie bewege. Sie versuche, die unverfälschte Wahrheit der Offenbarung Gottes in ihrer Universalität herauszuschälen und sie dann mit dem modernen Denken und den Hauptströmungen der Weltphilosophie zu konfrontieren. Eine zweite Richtung innerhalb der gegenwärtigen Forschung interessiere sich nur für die Erfordernisse des afrikanischen Milieus und sei bemüht, einige afrikanische Elemente in ihr System zu integrieren und berufe sich auf die afrikanische Volksweisheit oder auf das, was sie als spezifische Philosophie dieser und jener „Rasse“ nenne. VANNESTE verschweigt nicht, daß er ein entschiedener Anhänger der ersten Tendenz ist (347). Er begründet diese seine Sicht mit der „*vocation universelle*“ der Theologie, die sich, mehr als alle anderen Wissenschaften, dieser Aufgabe zu unterziehen habe. VANNESTE gesteht zwar ein, daß jedes System nur eine relative Geltung haben kann, wie dies bei PLATO, den Scholastikern oder bei DESCARTES festzustellen sei. Aber dieser „Relativismus“ sei ihnen ungewollt (unbewußt) unterlaufen, indem sie sich bemüht hätten, mit dem Universaldenken Schritt zu halten. Eine bestimmte Philosophie könne deshalb eine endgültige Geltung erst dann in Anspruch nehmen, wenn sie das höchste Universalniveau der göttlichen Wahrheit erreicht habe (347—348).

VANNESTE ist sodann der Meinung, daß ein Bestehen auf der afrikanischen Theologie den gleichen Fehler begehen würde wie das Mittelalter, das die Theologie nur aus einer verengten Sicht betrieben habe (350, 352). Außerdem seien die afrikanischen Elemente so primitiv und dem magischen Denken so nah, daß er (VANNESTE) keinen Nutzen sehe, der daraus zu ziehen sei (349—350). Diese Konzeption werde im Laufe der Geschichte einer sich allmählich industrialisierenden Gesellschaft dieses primitive Stadium hinter sich lassen, so daß der moderne Afrikaner sich dieselben Fragen stellen werde wie der Europäer (350—352). Man könne aber versuchen, sich katechetisch, missionarisch und pastoraltheologisch an das afrikanische Milieu anzupassen. Theologie sei das jedoch nicht, da Pastoral grundsätzlich von Theologie zu unterscheiden sei (348).

Auf diese Diskussion reagierte die wissenschaftliche Welt ziemlich lebhaft. Außer B. STUDER³, der bemüht war, VANNESTE nicht zu widersprechen, erklärten sich alle anderen Stellungnahmen mit TSHIBANGU solidarisch. Als wichtigste und härteste Stellungnahme gegen VANNESTE kann man die von A. M. HENRY O.P. betrachten⁴. HENRY wirft VANNESTE vor, sich auf eine Universaltheologie zu berufen, die es nicht gibt. Es gibt immer diese und jene Theologie, die abendländische und die orientalische, und innerhalb der abendländischen diese und jene Tendenz (135—137). Man dürfe auch die Aufgabe, die Botschaft Jesu in die Kultur zu übersetzen, der „nichttheologischen“ Pastoral nicht überlassen, sondern gerade die Theologie müsse die Praxis theoretisch reflektieren. Pastoral und Theologie bedingen sich gegenseitig (140—141).

Auch JÉRÔME MEDZO wundert sich, daß VANNESTE eine negative Haltung gegenüber der Integration der afrikanischen Kultur ins Christentum einnimmt. VANNESTE unterscheide — so MEDZO — nicht genug zwischen christlichem Glauben und abendländischer Kultur⁵.

WALBERT BÜHLMANN O.F.M.Cap. seinerseits nennt die Haltung VANNESTES ein Alibi, wodurch die europäischen Theologieprofessoren in Afrika sich eine Entschuldigung verschaffen, sie könnten keine afrikanische Theologie schreiben, weil das Sache der Afrikaner selbst sei⁶. Die VANNESTESche Universaltheologie lehnt BÜHLMANN deshalb ab, weil „nachdem Katechismus und Bibel in die afrikanischen Sprachen übersetzt sind“, auch die Theologie noch zu „übersetzen“ sei. „Dabei ginge es freilich nicht um eine Übersetzung von einer Sprache in die andere, sondern von einer Geisteswelt in eine andere. Es geht um einen neuen Vorstoß in die afrikanische Welt, damit das Evangelium hier nicht bloß im geographischen, sondern im geistesgeschichtlichen Sinn verkündet werde⁷.“

Den durch die Worte von VANNESTE entmutigten Afrikanern ruft BÜHLMANN zu: „Mögen sich die Betreffenden von der Entmutigung erholen und, statt Forderungen zu stellen, anfangen, einzelne praktische Beiträge zur ‚afrikanischen‘ Theologie zu schreiben und dafür zu beten, daß einmal ein afrikanischer Thomas von Aquin erstehe und das Buch für die afrikanischen Seminare ausarbeite⁸!“

Diese Kontroverse um die afrikanische Theologie beeindruckte die schwarzen Theologen so sehr, daß das Problem zum Thema der vierten Theologischen Woche von Kinshasa 1968 wurde⁹. Hier sah sich VANNESTE herausgefordert, seine Stellungnahme zu präzisieren. Abgesehen von der

³ *Encore „La Théologie africaine“*, in: *RCA* 16 (1961), 105—129.

⁴ *Une „Théologie africaine“?*, in: *Parole et Mission* 12 (1961), 134—141.

⁵ J. MEDZO, *Le Christianisme est-il une culture universelle?*, in: *Tam-Tam*, Sondernummer, 3—4 (1962), 7—22.

⁶ W. BÜHLMANN, *Afrika*, Mainz 1963, 263.

⁷ *Ebd.* 237.

⁸ *Ebd.* 239.

⁹ Vgl. *RCA* 24 (1969), 129—212; 249—463.

Auslassung seiner früheren abwertend klingenden Äußerungen gegenüber der afrikanischen Denkweise, änderte er seine These im Grunde jedoch kaum¹⁰. Vor zwei Jahren noch zog VANNESTE Bilanz der bisherigen Diskussion und bekräftigte seine These der Universaltheologie¹¹.

Man muß deshalb weiterfragen: Was ist von dieser geradezu hartnäckigen Haltung von VANNESTE zu denken? Ist sie nur negativ zu beurteilen, so daß die Afrikaner daraus nichts zu lernen hätten?

II. Der Weg einer afrikanischen Theologie

Die ganze bisherige Diskussion kreist im Grunde um die Möglichkeit einer genuin afrikanischen Theologie. Dazu äußert sich VANNESTE skeptisch, aber er bestreitet keineswegs, daß ein Afrikaner die Theologie auf seine Weise assimilieren könnte, daß sie ihre eigenen Merkmale hätte¹². Wo VANNESTE irrt, ist, u. E., daß er eine solche Afrikanisierung als Isolierung betrachtet. Und hier muß man ihm entschieden widersprechen. Denn eine afrikanische Theologie ist im Kontext des Pluralismus zu verstehen, der keine Isolierung — es sei denn, man ist nicht zum Dialog bereit —, sondern ein Zeichen der Unvollkommenheit der Schöpfung bedeutet, die letzte Einheit allein in Gott, dem Schöpfer, erlangen kann¹³. Dieser Pluralismus ist keineswegs die Vernichtung der Einheit, sondern gerade der Ausdruck dafür, daß die Tiefe der Einheit sich nur in der Vielfalt begreifen läßt. So ist es richtig, mit HEINRICH FRIES zu sagen: „Einheit ist heute nur in Vielfalt gegeben. Und Vielfalt ist nicht Gegensatz, sondern Ausdruck lebendiger Einheit. Nur in dieser Gestalt der Vielfalt wird Einheit heute und morgen möglich sein — nicht in der Reduktion der Einheit auf Uniformität, aber auch nicht als Auflösung der Einheit in einen in sich widersprüchlichen oder beliebigen Pluralismus. . . — für Einheit im Glauben und Meinungsvielfalt in der Theologie¹⁴.“ Der Pluralismus ist schon im Neuen Testament gegeben, wo jeder Schriftsteller ein bestimmtes Merkmal Jesu besonders hervorhebt und so seine eigene Theologie schreibt. Auch im Laufe der christlichen Geschichte wird Christus immer unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet. So ist der Christus eines FRANZ VON ASSISI anders als der eines IGNATIUS VON LOYOLA; anders ist der Christus vom Pfarrer von Ars und anders der von THERESIA VON LISIEUX¹⁵. Aber sie alle wollen den einen Christus auf ihre Weise unter verschiedenen Aspekten ausdrücken.

¹⁰ Vgl. A. VANNESTE, *Théologie universelle et Théologie africaine*, in: *RCA* 24 (1969), 324—336.

¹¹ A. VANNESTE, *Où en est le problème de la théologie africaine?*, in: *Cultures et développement*, 6 (1974), 149—167.

¹² Z. B. sein Artikel „*D'abord une vraie théologie*“, in: *RCA* 15 (1960), 351—352.

¹³ Vgl. K. RAHNER, *Art. Pluralismus*, in: *LThK*², VIII, 566—567.

¹⁴ H. FRIES, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologie*, in: *Catholica* 27 (1973), 29.

¹⁵ Vgl. PH. POTTER, *10 Fragen an die Weisen*, Pendo-Verlag Zürich 1973, These 1.

VANNESTE, der sich dem abendländischen Denken so eng verwandt fühlt, müßte sich gerade an diesen ontologischen Ansatz erinnern, der in der westlichen Philosophie und Theologie so oft zum Ausdruck kommt¹⁶. Man kann aber VANNESTE zustimmen, wenn er einerseits noch keine genuin afrikanische Theologie sieht und wenn er andererseits darauf besteht, daß die Afrikaner die Grundsätze der herkömmlichen Theologie gut lernen¹⁷. Deshalb ist VANNESTE seit der Gründung der Theologischen Fakultät Kinshasa, deren erster Dekan er über zehn Jahre war, bestrebt, seinen schwarzen Studenten eine gründliche theologische Kenntnis zu vermitteln, genauso — wenn nicht noch gründlicher¹⁸ — wie in Löwen oder anderswo in der christlichen Welt¹⁹. Man wird die Sicht VANNESTES richtig einschätzen und diesem Mann dankbar sein müssen, wenn man bedenkt, mit welchen Vorurteilen die Kolonialzeit beladen war — und VANNESTE schreibt gerade während dieser Zeit — und wie wenig man den Schwarzen intellektuelle Qualität zutraute²⁰.

Auch wenn wir der Absolutheit, mit der VANNESTE für die Universaltheologie plädiert, nicht zustimmen können, sind wir der festen Überzeugung, daß der Afrikaner darum bemüht sein muß, die herkömmliche Theologie genau kennenzulernen, um dadurch in die Lage versetzt zu werden, zwischen dem Kern der Botschaft Jesu und dem Kulturgut, das die Botschaft manchmal übermalt, zu unterscheiden. Andernfalls läuft er Gefahr, entweder alles für Offenbarungsworte zu nehmen oder als Kultursergebnisse abzulehnen. Hier hat die Warnung von VANNESTE („*D'abord une vraie Théologie!*“) ihre Berechtigung, vorausgesetzt nämlich, man hält diese Warnung in den richtigen Grenzen. U.E. meint VANNESTE damit nichts anderes — wenn auch im anderen Ton — als das, was erfahrene Missionswissenschaftler, wie BERNWARD H. WILLEKE sagen, daß die theologische Ausbildung so umfassend und solide sein müsse,

¹⁶ In seinem Artikel „*Une Faculté de Théologie en Afrique*“, in: *RCA* 13 (1958), 225—236 ist VANNESTE nuancierter als in seinen späteren Studien.

¹⁷ Dazu die schon erwähnten Studien von VANNESTE, z. B. *Débat sur la „théologie africaine“*, a.a.O. 351; *Théologie universelle*, a.a.O. 333—334.

¹⁸ Vgl. den Bericht „*L'organisation des Etudes à la Faculté de Théologie de Lovanium*“, in: *RCA* 13 (1958), 236: „le programme de Lovanium est même supérieur à celui de Louvain“.

¹⁹ A. VANNESTE, *Une Faculté de Théologie*, 232: „Nous sommes convaincus qu'il faut lui (église africaine) donner une théologie d'un haut standing scientifique... Limiter en quoi que ce soit ses objectifs, sous prétexte que l'Afrique pourrait se contenter d'une théologie de second rang, nous paraît une faute impardonnable“. Vgl. auch DERS., *D'abord une vraie Théologie*, 351: auch hier lehnt VANNESTE eine Theologie zweiter Klasse für die Afrikaner ab.

²⁰ Erinnert sei hier nur an die Gründung der Universität Lovanium in Kinshasa — heute ein Teil der Gesamtnationaluniversität von Zaire —, die zuerst auf Ablehnung von Seiten des belgischen Staates gestoßen ist, mit der Begründung, die Kongolesen seien zu einem Universitätsstudium noch nicht fähig.

daß die Einheimischen „die Gefahren zu vermeiden wissen, die bei großzügigen Versuchen kultureller Integration auftreten können und denen die Splitterbewegungen meistens erlegen sind“²¹.

Wer die herkömmliche Theologie kritisch studiert, wird sich als Afrikaner früher oder später gegen manche kulturelle Übermalungen des Westens sträuben müssen und so einen eigenen Weg zu einem anderen theologischen Denken suchen. Diesen Weg kann man weder von oben, durch fast diktatorische Entscheidungen, erzwingen, noch kann man ihn den Denkern versperren²². Ein Afrikaner, der Theologie betreibt, wird unvermeidlich seine Spuren hinterlassen, wie dies auf der Ebene der französischen Literatur geschah, wo die schwarzen Schriftsteller wie L. S. SENGHOR oder AIMÉ CÉSAIRE eine eigene, nicht abendländische Gattung in die französische Bellestrik gebracht haben, obwohl sie sich des Wissens und der Worte der französischen Sprache bedienten. Daß dies auch innerhalb der Theologie möglich ist, bestreitet auch VANNESTE nicht²³, obwohl er dieses Stadium der einheimischen Theologie leider als ein provisorisches, noch-zu-überwindendes Übel betrachtet²⁴. Denn das Ideal nach ihm ist die Einheitlichkeit der Theologie.

Die Skepsis von VANNESTE erklärt sich z. T. daher, daß er bisher keine afrikanische Theologie gesehen hat. Seit dem „*Débat Tshibangu-Vanneste*“ hat man, vor allem in Zaire, fast nur über die Möglichkeit einer afrikanischen Theologie diskutiert. Man versucht, VANNESTE und einige Skeptiker der Möglichkeit einer genuin afrikanischen Theologie dadurch zu überzeugen, daß man manche afrikanische Grundwerte und Denkweisen besonders hervorhebt, auf die man eine eigene Theologie bauen könnte. Indes weiß niemand, wie man es tatsächlich machen soll. Es ist nur ein „Fingerzeig“: Selbst TH. TSHIBANGU, der Verfechter einer wissenschaftlichen afrikanischen Theologie, läßt uns hier im Stich. In seiner Dissertation zum Magisterium in Löwen (hierzulande mit einer Habilitation vergleichbar) machte er, nach einer ausführlichen Darstellung des Ringens im abendländischen Raum um eine echtes wissenschaftliches Statut der Theologie, darauf aufmerksam, daß noch eine andere Denkweise als die westliche möglich sei²⁵. Seitdem hat er sich nur noch zweimal zur Frage der afrikanischen Theologie geäußert²⁶. Von den beiden Stu-

²¹ B. H. WILLEKE, *Kirchenbildende Aufgaben der Apostolatsträger in der Mission*, in: *Verbum svd* 13 (1972), 97.

²² TH. TSHIBANGU, *Vers une Théologie de couleur africaine*, 345; Vgl. auch M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (Point de vue, 8), Yaoundé 1971.

²³ Vgl. seine Studien: *Une Faculté de Théologie*, 235; *D'abord une vraie Théologie*, 351—352; *Théologie universelle et Théologie africaine*, 324—336.

²⁴ A. VANNESTE, *Théologie universelle et Théologie africaine*, a.a.O.

²⁵ *Théologie positive et Théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Paris-Löwen 1965, 384—387.

²⁶ *Problématique d'une pensée religieuse africaine*, in: *Cahiers des religions africaines* 2 (1968), 11—21; *Le propos d'une Théologie africaine*, Kinshasa 1974.

dien ist man jedoch ein wenig enttäuscht; denn der Verfasser zieht im Grunde nur Bilanz der bisherigen Diskussion, ohne eine eigene theologische Synthese vorzulegen.

Die Aufgabe der Theologie in Afrika heute ist, u. E., mehr als nur ein Rückblick auf die Arbeiten der anderen — Europäer oder Afrikaner — und besteht vorwiegend darin, daß man, nach dem Quellenstudium (christliche Tradition und afrikanische Überlieferungen), einzelne Probleme im Hinblick auf das afrikanische Empfinden und Denken behandelt. M.a.W., es wird höchste Zeit, daß man das Studium der Frage nach der Methodologie einer afrikanischen Theologie überschreitet, die sich immer noch und immerzu mit den „*possibilia*“ beschäftigt, ohne konkrete Ergebnisse zu erzielen. Heute, so scheint uns, muß man Monographien über die Sakramente, Christologie, Ekklesiologie und dergleichen aus afrikanischer Sicht schreiben. Dabei ist es dringend notwendig, daß man der Hl. Schrift den ersten Platz einräumt, aber ohne westliche Haarspalter-Exegese zu betreiben, die jedes Bibelwort „unters Mikroskop legt“²⁷, und so die lebendige Frohbotschaft im Würgegriff der Spekulation abtötet. Die Exegese wird erst dann zur afrikanischen Theologie etwas beitragen können, wenn die Bibel nicht über Rom-Paris-Löwen-Oxford-Würzburg oder Tübingen kommt, sondern von Jerusalem ohne Zwischenstation direkt in Schwarzafrika landet²⁸. Das bedeutet nicht, daß man die Exegese der Nichtafrikaner nicht zur Kenntnis nehmen soll. Im Gegenteil kann uns die bisherige Bibelauslegung sehr hilfreich sein und vor falschen Schritten warnen. Aber auch diese Bibelauslegung muß aus afrikanischer Sicht und in direkter Konfrontation mit dem Worte Gottes hinterfragt werden. Und es ist nicht so sicher, daß die Exegese durch einen Afrikaner dieselben Züge aufweisen wird wie die in Europa oder Nordamerika. Bis zur Stunde fehlen uns leider solche Studien. Prof. JOHN S. MBITI ist einer der wenigen — wenn nicht der einzige —, der sich in diese Richtung wagt. Auch wenn man im einzelnen mit seinen Thesen nicht einverstanden ist, verdienen seine Studien über die afrikanische Eschatologie und Christologie große Beachtung. Jedenfalls enthalten sie wertvolle Hinweise, die als echte afrikanische Theologie ausgebaut und entfaltet werden könnten²⁹.

Die Afrikaner sollten aber nicht vergessen, daß die afrikanische Theo-

²⁷ PINCHAS LAPIDE, in: H. KÜNG-P. LAPIDE, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart-München 1976, 8.

²⁸ Vgl. eine ähnliche Äußerung bei TH. TSHIBANGU, *Le propos d'une Théologie africaine*, 37.

²⁹ Vgl. vor allem J. S. MBITI, *New Testament Eschatology in an African Background. A Study of the Encounter between New Testament and African Traditional Concepts*, Oxford 1971; DERS., *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, in: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, hrsg. von P. BEYERHAUS, H. W. GENSICHEN, G. ROSENKRANZ und G. F. VICEDOM, Bd. 3, München 1968, 72—85.

logie sich nicht in der Integrierung des Christentums in die einheimische Mentalität erschöpft. Die christliche afrikanische Theologie muß sich auch mit der Problematik befassen, die z. B. aus der Konfrontation zwischen Christentum, afrikanischen Religionen und Islam entsteht³⁰. Sie muß sich darüber hinaus auch für Probleme interessieren, die sich auf Weltebene stellen, die aber aufgrund der spezifischen Lage Afrikas eine eigene Lösung erfordern. Wir denken z. B. an das Problem des Umweltschutzes oder der Massenmedien. Wie wachsam müssen die jungen Staaten Afrikas in ihrer Bemühung um die Industrialisierung sein, um nicht die gleichen Fehler wie Europa oder Nordamerika zu begehen? Welche Einflüsse haben die Kommunikationsmittel auf solche Völker, in denen viele noch Analphabeten sind und sich nicht so kritisch mit den Nachrichten auseinandersetzen können wie jene, die über eine gewisse Schulausbildung verfügen? Oder wie soll man die Probleme der großen Unterschiede zwischen Reich und Arm lösen; wie soll die Überhandnahme der Korruption in den öffentlichen Diensten überwunden werden?

Alle diese Fragen gehören zur afrikanischen Theologie. Was die Probleme der Rassendiskriminierung in Rhodesien und Südafrika angeht, so können sie nur im Rahmen der christlichen Botschaft adäquat erledigt werden. Nur in diesem Sinn ist die schwarze Theologie ein Teilaspekt der gesamtafrikanischen Theologie³¹.

III. Schlußwort

Die Zeit ist vorbei, wo man die Möglichkeit einer genuin afrikanischen Theologie bezweifelte. Wer immer noch versucht, dies zu beweisen, rennt

³⁰ Vgl. hier J. S. MBITI, *Evangelisation im schwarzen Kontinent. Die Zukunft des afrikanischen Christentums*, in: *Evangelische Kommentare (EvKom)* 8 (1975), 37.

³¹ Zur schwarzen Theologie vgl. J. H. CONE, *Black Theology and Black Power*, New York 1968; J. PETERS, *Black Theology als Hoffnungszeichen*, in: *Concilium* 6 (1970), 651—656; J. DEOTIS ROBERTS, *Liberation and Reconciliation. Black Theology*, Philadelphia 1971; G. CLARKE CHAPMAN, „Black Power“ — *Schwarze Gewalt — Schwarze Theologie* (Calwer Hefte, 128), Stuttgart 1973; B. MOORE (Ed.), *Black Theology. The South African Voice*, London 1973 (deutsche Übers.: *Schwarze Theologie in Afrika. Dokumente einer Bewegung*, Göttingen 1973); A. VANNESTE, *Théologie africaine et théologie noire*, in: *Problèmes de l'enseignement supérieur et de développement en Afrique centrale. Recueil d'études en l'honneur de Guy Malengreau*, Paris 1975, 183—203. I. TÖDT (Hrsg.), *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi*, München 1976. — Eigentlich ist diese Theologie in einem anderen Kontext entstanden als die afrikanische Theologie, die in erster Linie die kulturellen Fragen behandelt. Die schwarze Theologie ist nicht nur afrikanisch, sondern auch nordamerikanisch. Ja, sie ist sogar in Nordamerika entstanden! Allerdings muß hinzugefügt werden, daß Rassendiskriminierung und Kulturfragen so sehr ineinandergreifen, daß auch die afrikanische Theologie im Grunde auf die Geringschätzung der Sitten und Gebräuche der Schwarzen zurückzuführen ist. Vgl. dazu M. BRAUN, *Verzicht auf Bekehrung. Weiße Theologie und Mission*, in: *EvKom* 9 (1976), 296—298.

offene Türen ein. Deshalb sollen die Afrikaner sich auf den Weg machen und der Evangelisierung ihres Kontinents eine afrikanisch geprägte Lösung anbieten. Die zu behandelnden Themen können auch aus dem Bereich der allgemeinen Theologie sein, die aber angesichts der besonderen Lage Afrikas afrikanische Beiträge sein sollten, ähnlich wie dies mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas ist. Diese Theologie muß allerdings erst geboren werden und wird viel Mühe kosten. Niemand kann noch sagen, wie sie aussehen wird. Aber es ist die einzige Chance für das Gelingen des Christentums in Afrika.

SUMMARY

Though Christian Churches have always worked towards an indigenous theology, the word "African theology" is comparatively new. It was first used in a controversy between the Belgian A. VANNESTE and the African student TH. TSHIBANGU at the Catholic Theological Faculty of Kinshasa (Zaire) in 1960. Whereas VANNESTE defended an universal theology valid for all cultures, TSHIBANGU pleaded for a theology in an African context. While VANNESTE keeps insisting that Africans first master traditional theology, he no longer denies that a theology related to African problems and interests is possible. It will develop in due course. The present author, himself a native of Zaire, claims that African theology deserving that name will exist only when Africans produce detailed theological monographs and integrate the revealed truths on Christ, the Church and others into their own system of thought. To achieve this they must not adhere too closely to Western cultural patterns, but study the Bible afresh, competently of course, but independently in the light of their own cultural life. It is not sufficient that African theology discusses traditional customs and beliefs, it must also come to grips with the pressing problems of modern Africa. A theology of this kind, the author claims, has not yet been accomplished, but is possible and badly needed.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS AND THE CRUSADE OF PEACE

by David M. Traboulay

An event as splendid as the discovery of the New World soon became a nightmare of inhumanity. The exploitation of Indian labor exacted such a high price in Indian lives that fears whether the Indian race would survive were real. The man who set in motion the wheels of the struggle for Indian freedom was the Dominican ANTON DE MONTESINOS. In 1511 he delivered a sermon which angered the Spanish conquerors and had repercussions in Spain: „Tell me, what right have you to enslave those who lived at peace on their own territories, killing them cruelly with methods never before heard of? How can you oppress them and not care to feed or cure them, how can you work them to death to satisfy your greed? And why don't you look after their spiritual health so that they should come to know God, that they should be baptized, and that they should hear Mass and keep the holy days? Aren't they human beings? Have they no rational soul?¹“ This sermon was followed by protests and threats to send the friars back to Spain. The issue was referred to Spain and on December 27, 1512, the first code of Indian legislation, the laws of Burgos, was promulgated, which were to determine Indian policy for the next thirty years².

Indians were to be settled in villages near the homes of their lords in huts. While the laws insisted on the proper religious instruction and forbade the use of Indians as carriers, they stipulated that the Indians were obliged to mine gold for 5 months a year and then rest for 40 days. The Indians were permitted to perform their ceremonial dances on Sundays and feast days. They were to be properly fed and clothed and the sons of caciques were to be educated by the Franciscans. Women who were more than four months pregnant were not to work in the mines. In 1513 these laws were amended whereby Indian children were to be allowed to learn trades. Most importantly, Indians were obliged to give nine months service to their Spanish masters. During the remaining months, they could work on their own farms. To be sure, these laws contained the seeds of exploitation and the assumption of Indian inferiority. Yet, its purpose was to protect the Indian, convert him to Christianity and to assimilate him to Spanish ways.

This then was the context in which BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1474—1566) was catapulted onto the stage of history as a major actor. Confessing that he, too, owned Indians and was interested only in profit,

¹ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, ed. and trans. by A. M. COLLARD (New York, 1971) bk. 3, ch. 4.

² LEWIS HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, (Boston, 1965) pp. 23—25.

he grew increasingly self-critical and became firmly convinced that not only were Spanish policies inhumane but that he must preach against them. Conversion is not easy to explain rationally. Blinded by the avarice of the day, he was put on the road to self-awareness by the teachings of the Dominicans, the scriptures, and, most of all, by the sufferings of the Indians. The moment of truth came in 1514 when he read Ecclesiasticus: „He that sacrificeth of a thing wrongfully gotten, his offering is ridiculous: and the gifts of unjust men are not accepted.“ This self-awareness brought for him freedom and a commitment to defend the values which he thought represented the truth.

Returning to Spain, he managed to convince the royal officials of the urgency of the Indian problem. Three Jeronymite friars were sent in 1517 to conduct an official inquiry into the treatment of the Indians and to discover whether there were Indians who could live by themselves³. The results of the inquiry did more harm than good. For its conclusions would clearly justify the continued enslavement of Indians. The evidence was also contradictory. Some said that the Indians were steeped in vice and would only work for large rewards. Others claimed that they could not use freedom because they had no desire for wealth and thereby would not work. The general conclusion was that freedom would cause the Indians to lapse into drunkenness and idleness. For their part, the colonists did not understand that the Indians had a culture of their own and that the revolts and alleged idleness took place because they were deprived of all those things that a human being held dear — family, home, religion, and language. For the colonists, to be civilized was to be Spanish.

LAS CASAS was expectedly indignant. He accused the friars of taking sides with the colonists and even leveled charges of bias against the judges. To escape arrest he had to return to Spain where he won favor of the advisers of CHARLES V. In 1519, through the efforts of LAS CASAS, Judge RODRIGO DE FIGUEROA was sent to make further inquiries and was instructed to grant the Indians their freedom. Three villages of free Indians were set up, food and tools were provided, and a priest and an administrator were assigned to each village to instruct and educate the Indians. Again the conclusion was that the Indians were more interested in eating than in working. A final experiment was tried in Cuba in 1526. All Indians without encomenderos were freed and twelve Indian children were to be sent to Spain to be educated. It was expected that they would return to work among their own people. This, too, failed. The incompetence of the royal officials and an Indian uprising in 1528 were clearly factors that contributed to the failure of this experiment. But, more fundamentally, why should the Indians want to live like Spaniards? After all, they had experienced only cruelty and

³ LAS CASAS, *Tears of the Indians* and *The Life of Las Casas* by ARTHUR HELPS (Mass., 1970), pp. 37—54.

hardship from them. In the Cuban experiment, FRANCISCO GUERRERO, who was put in charge of indoctrinating the Indians, seized the wife of an Indian and ordered some Indians to be his servants. And this was not unusual. At any rate, the conclusion of Spaniards at the failure of these experiments was that the Indians were inferior to Spaniards and justified the perpetuation of the master-slave system.

Notwithstanding this setback, LAS CASAS turned his attention to colonization as a solution to the Indian problem. This was not new. COLUMBUS had recommended in 1493 that farmers be sent to Española. For the first colonizers were ex-convicts and soldiers who were not likely to be the most disposed to humanitarian policies. The objective of the colonization by farmers was to expose the Indians to peaceful Spanish farmers who would conceivably make conversion to Christianity and the acceptance of a Spanish way of life more attractive. This plan received support from the Dominican superior, PEDRO DE CORDOBA, who confided to LAS CASAS about the contradictions between the peaceful activities of the missionaries and the rapacity of the encomenderos which was indeed the reality of the Indians. He asked LAS CASAS to plead with the king to give them land in Northern Venezuela where they could create a truly peaceful community, in which all laymen would be denied entry. LAS CASAS was successful in obtaining permission for his own plan. Every farmer who undertook the journey to Espanola was offered free passage, food for a year, land, tools, and free medicine. Also, all profits from their lands were to become hereditary. The idea was to establish in some ways a new focus of relationship between Indians and Spaniards. Henceforth, work would not be degrading and something to run away from, but something creative, where Indians and Spaniards, working together in the fields and sharing responsibilities, would produce a more meaningful, Christian society.

Such a laudable scheme was spoilt from the very beginning when LAS CASAS suggested that each Spanish resident be allowed to import a dozen negro slaves. To prevent the genocide of the Indian race, LAS CASAS felt that negroes would be better able to withstand work in the mines. For this, LAS CASAS has been criticized as the one who introduced negro slavery in the New World⁴. It is truly difficult to overlook the irony of this suggestion coming from the Apostle of peace. But it must be made clear that negro slavery did not originate in the New World. There were negro slaves in Spain and Portugal and, for that matter, in the New World before LAS CASAS recommended this policy. So, although LAS CASAS must have drawn on experience of negro slavery in Spain and in the New World, he did not foresee the horrors of negro slavery on the sugar plantations. When he realized its cruelty,

⁴ S. ZAVALA, "¿Las Casas esclavista?" *Cuadernos americanos*, 2 (1944), pp. 149—154; LAS CASAS, *Historia de las Indias*, bk. 3, h. 129.

he was genuine in his sorrow: „This advice to allow negro slaves to be brought to these lands was given by the cleric, Las Casas, without considering the injustice with which the Portuguese take them and make them slaves. After realizing the truth about this, he would not have given this advice for anything in the world. For he always held that they had been made slaves unjustly and tyrannically, just as the Indians.“

LAS CASAS and LUIS DE BERRIO then began to recruit volunteers for the New World. Recruitment was not easy. Some feudal lords ordered them to leave their towns because the plan threatened their hold over their peasants. A few secretly signed up. The motivation of these men attests to the persistence of the feudal system in Spain and its oppressive nature: „Sir, none of us wants to go to the Indies for want of means here, for each of us has a hundred thousand maravedis of land and more, but we are going to leave our children in a free land under royal jurisdiction.“ Only a handful were recruited. In addition, dissension arose between LAS CASAS and BERRIO, causing LAS CASAS to drop the project. Berrio set off alone and recruited some 207 vagabonds who set sail in 1520. When they reached Santo Domingo, they all fell ill, many of whom died. Thus the first attempt ended in frustration but LAS CASAS remained convinced that colonization could work for he felt that the common people were ready to emigrate. To assist him in the peaceful colonization, he proposed to engage fifty Spaniards who would carry a new message of peace to the Indians and protect them from other Spaniards. As an incentive to the king, he offered to give a tribute of 15,000 ducats after three years of its settlement and that this tribute would increase gradually. The plan received only lukewarm support when it was presented to the Council of the Indies. Undaunted, he took his plan to the king's preachers, who were convinced of the need to redress the wrongs done to the Indians and formed a lobby of their own. Everyday they met to discuss Indian affairs and effectively argued for more humane policies. Despite great opposition, the king granted approval to the colonization plan of LAS CASAS on May 19, 1520. In addition, the king gave LAS CASAS letters to all the notables in the New World, recommending their assistance in the project. When LAS CASAS and his farmers arrived in Puerto Rico, they learned to their amazement that conditions in the proposed colonizing site of Northern Venezuela were critical. The Indians who resided there were apparently disturbed by the rapacity of the Spaniards in the island of Cubagua and, in their anger, destroyed the Dominican monastery, killing the friars in the process. LAS CASAS left his settlers in Puerto Rico and went to Espanola, hoping to persuade the Spaniards from undertaking a campaign of reprisal. Forced to compromise, he agreed to allow the Spaniards to trade with the Indians and to make war against those Indians whom LAS CASAS had certified were cannibals. The Spaniards were clearly not interested in contributing to the success of the colonization. They

were more concerned about ensuring a constant supply of Indian slaves and preserving access to the pearl fishery at Cubagua. Worse followed. On returning to Puerto Rico, LAS CASAS found that the settlers he had brought from Spain had enlisted with certain pirates who attacked and pillaged Indian villages. There is the tendency among men of high ideals to expect others to be capable of similar ideals and sacrifice. His hopes almost shattered, he continued to the settlement with a few persons he had hired. With the assistance of the Franciscans in Cumana, he began his small settlement. But the idea of peacefully colonizing the Indians could not succeed as long as the elements of a hostile perspective were close. The Spaniards at Cubagua enticed the Indians with wine to capture them. LAS CASAS protested furiously to the authorities in Cubagua, but to no effect. With some hesitation, he left for Espanola to deliver his protests against the Cubaguans. In the meantime, the Indians, who had not yet had time to understand the motives of the settlement, attacked the settlement, killing the Franciscans⁵.

Utterly demoralized as his high hopes for the colonization were now dashed, LAS CASAS with an obvious note of resignation analyzed his efforts in this way: „Perhaps his own merits did not warrant his involvement as leader of the struggle for the Indians. Perhaps the Indians are by the profound judgment of God ordained to be destroyed as other races. Perhaps the Spaniards will not be saved from their wickedness committed against these peoples and will fall.“ In his despair, he was received in the Dominican convent of Espanola and became a Dominican friar. For eight years he remained in seclusion in the convent rethinking his ideas, writing, and generally harnessing his spiritual energies. Much had taken place in those years. Mexico, Peru, and Nicaragua were conquered and the Indians continued to be treated like slaves. Indeed, the more promising economic prospects of these regions made the plight of the Indians worse. For it was often true that the greater the demand for cheap labor in the New World, the less humane were the Spaniards. In 1530 LAS CASAS set out for Mexico, Guatemala and Nicaragua, criticizing the authorities whenever he found the Indians unjustly treated. He composed a treatise entitled, *De unico vocationis modo*, in which he declared that it was immoral to wage war against the Indians because they were infidels and that the only way to win the Indians to Christianity was by peaceful means. Implicitly critical of mass conversions, he felt that understanding the faith was vitally important to conversion. He contended that the methods used by the early apostles were peace and love and the essential spirit of the teachings of Jesus was peace. Therefore war was the negation of Christianity. To be sure, the colonists accused him of being unrealistic and urged him to try his method. LAS CASAS then decided to test his thesis in a province in Guatemala called Tuzulut-

⁵ LAS CASAS, *Tears of the Indians*, pp. 55—160.

lan, which Spaniards had called the Land of War, owing to the intractable nature of the Indians and the difficulties of the terrain⁶. There was influential support for this project. On May 2, 1537, the Governor agreed not to place the Indians under an encomendero if LAS CASAS and his monks could win over them to the Crown by peaceful means. No Spaniard except the Governor was to be allowed in that territory for five years. Pope PAUL III then issued a brief to the effect that those who enslaved Indians and deprived them of their goods would be excommunicated. Encouraged by these gestures of good will, LAS CASAS put his plan into operation. Translating the major doctrines of the Church into the Indian language and setting it to music, he recruited four Indian merchants who often traded with the hostile Indians. They learned the song by heart and then went alone to meet the Indian chief, singing the verses for eight nights. The Indians desired to know more. The merchants replied that only the friars could instruct them, describing the friars as men who had no desire for gold or women but praised God night and day. The chief sent his brother to visit these friars and to invite them back to their village. The mission was very successful as both the chief and his brother were converted to Christianity. A church was built and the chief himself began to instruct his subjects in the Christian faith. LAS CASAS then went into the Land of War and observed the success of his plan. Even the most convinced of men need some success to nourish their hopes, to support their view that there is meaning and progress in history. With his morale boosted, he organized a Christian settlement of five hundred inhabitants out of the isolated groups of Indian families. The Indians were reluctant to leave the places they were born. But LAS CASAS felt that the idea of community was important to religious and political life. He added that in such a community perfect freedom was necessary. In 1539 LAS CASAS went to Spain to recruit priests for the diocese of Guatemala. The king was high in his praise of this settlement which was renamed the Land of True Peace.

While in Spain, LAS CASAS wrote a memorial at the behest of a Council which was to meet in 1542. In it he said that the essential brutalization of the Indians lay in the system whereby the Indians had four masters, namely, the king, their chiefs, the encomenderos, and their overseer, each of whom exacted his pound of flesh from the Indians. LAS CASAS was not the only concerned ecclesiastic at the court of the emperor. The Franciscan, JACOBO DA TASTERA, and the Dominicans, JUAN DE TORRES and PEDRO DE ANGULO, were also pleading for the Indians. On Nov. 20, 1542, CHARLES V issued the New Laws which were definitely in favor of the Indians. According to these laws, all Indians were free persons and subjects of the Crown. Any excessive hardship against them was to be punished. Indians were not to be ens-

⁶ *IBID.*, 98—231; HANKE, *op. cit.*, pp. 72—82.

laved and large encomiendas were to be reduced in size. Encomenderos who mistreated their Indians were to give up their encomiendas. No viceroy, governor, audiencia, discoverer or other person had the power to grant Indians in encomienda. On the death of the encomendero the land was to revert to the Crown. All Indians held by royal officials and the clergy were to be handed over to the Crown immediately.

This was undoubtedly one of the happiest moments of his life. To add to his glory, he was appointed bishop of Cuzco which he declined. However, he accepted the office of bishop of Chiapa which included jurisdiction over the Land of True Peace and returned to the New World in 1544. A model of simplicity in his new office, his glory was brief. Assailed by the colonists for his pro-Indian leanings, he was forced to excommunicate several and incurred their hostility to such a degree that he had to flee to Nicaragua.

The opposition to the New Laws was so great that a delegation was sent to Spain to urge its suspension. They argued that it was the colonists who were the backbone of the New World. Even the Dominicans supported the stand of the colonists, thereby accepting the encomienda as the means of Christianizing the Indians. The Franciscans assured the king that everything was being done for the Indians and that no undue harm was done to them. The result was that article 35 which „abolished the encomienda upon the death of its holder“ was repealed. The truth was that both the colonists and ecclesiastics had too great a vested interest in the perpetuation of the status quo. The disestablishment of the encomienda would have undermined the privileged position of both groups. The success of the colonists did not put an end to their criticism of LAS CASAS. They called him devil and anti-Christ. When he approached Mexico City to attend a synod meeting, the authorities asked him to delay his visit because of the bitter resentment of the colonists. The declarations of that synod showed that, if the repeal of important sections of the New Laws had disappointed him, he had certainly not submitted in his struggle for the Indians. It affirmed that Indians had just dominion over their possessions, that the supreme jurisdiction in the Indies was given by the pope to the king of Spain for the conversion of the Indians, not for the profit of Spain, that therefore the pope did not intend that the lords of the Indians be deprived of their positions, and that the king of Spain had to provide the expenses for the conversion of the Indians. When this synod was over, he summoned another meeting which adopted a more radical proposal condemning Indian slavery and calling on the colonists to liberate their Indians. LAS CASAS returned to Spain in 1547. Frustration continued to attend him. Some Indians had attacked his mission at the Land of True Peace, burned the homes, and killed thirty of the friars. There are times when it seems that the man who seeks to bring harmony to the reality of a suffering world simply tilts at windmills. What can explain the resilience of LAS CASAS in the face of

such disappointment? Insight into the basic goodness of man and true nature of Christianity is accompanied at the same time by an inner action. When a man reaches such a stage, there is an integration of thought and action. This self-awareness implies an untiring commitment to truth. For such a man there is no shading of ideals, no disillusionment, no letting up in the struggle for justice.

Returning to Spain at the age of 73, LAS CASAS was to find no rest. This time his opponent was the learned and scholarly, Dr. JUAN GINES DE SEPULVEDA, professor at the University of Salamanca and historiographer to CHARLES V, who had written a treatise called, *Democrates secundus*, in which he said that both the pope and the king of Spain had the right to subdue the Indians by war⁷. The Council of the Indies and the universities of Salamanca and Alcala voted against its publication. Turning to Rome, SEPULVEDA was able to get a summary of his work published in Rome in 1550. The thesis of this book excited the colonists and was the center of a great controversy. Replying to the seemingly current European criticism of the Spanish conquest and treatment of the Indians, SEPULVEDA argued that the pope had spiritual and temporal power over the world, that men who were in error should be recalled to the truth whether they liked it or not, and that more could be accomplished in a month of conquest than in a hundred years of preaching. This book was prohibited in Spain but the demand for it grew, especially among the colonists. As the controversy raged, CHARLES V convoked a commission of learned men at Valladolid in 1550 to hear the views of SEPULVEDA and LAS CASAS on the conquest of the Indies. SEPULVEDA held that the conquest was valid because of the sins of the Indians, their barbaric nature, the priority of subduing them before preaching the gospel, and to protect the weaker Indians. How can one explain this justification of the inferiority of a race by an outstanding philosopher? Rationalism is in itself related to a social context. It is a mode, not an end and often responds to social pressure, articulating the prejudices of a group. For three days LAS CASAS, now in his seventy-sixth year, read from his work, the *Historia apologetica*, passionately reiterating his views that the Indian was a civilized human being, that the Spaniards had no power to take away their lands, and that Christianity could only be preached by peaceful means. His conclusion was a tour de force. The learned SEPULVEDA, he said, really placed the rights of Spaniards on their superiority in arms which was simply tyranny. The principal responsibility was to spread the faith, not to gain riches.

Such a debate could not be conclusive. SEPULVEDA became a hero of the colonists but his books were not published. The publication on the other hand of the works of LAS CASAS was a victory of sorts for huma-

⁷ HANKE, „La controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid 1550—1“, *Revista de la Universidad Católica Bolivariana* 8 (1942) pp. 125—137.

nity. For it suggests support for the notion that Indians had a right to human dignity, that all the peoples of the world were human beings, that no nation existed which could not be converted to humane institutions. LAS CASAS retired to the Dominican convent at Valladolid, where he worked on his monumental work, the *History of the Indies*.

He continued to be active. When PHILLIP II became king in 1555 and there was the prospect that the encomienda would be restored to the colonists in perpetuity, LAS CASAS again resumed the struggle, causing the plan to be abandoned. He corresponded with his friends in the New World frequently, soliciting information and giving advice. In 1564, at the age of 93, he wrote a memorial on Peru in which he criticized the heavy exaction of tribute from the Indians which deprived the Indians of their goods and freedom. Two years later, in response to a request by the Dominicans of Guatemala, he left his monastery and went to Madrid to plead with success for the restoration of the audiencia in Guatemala. While in Madrid, he fell ill and died in July, 1566, fighting to the very end for a cause that occupied the major portion of his life. Transformed by his awareness of man's inhumanity to man and convinced of his mission, he committed his life totally to establishing a New World of love and peace.

BERICHTE

WO STEHT DIE MISSIONSWISSENSCHAFT HEUTE?

Die Jahrestagung des *Wissenschaftlichen Arbeitskreises des IIMF* am 19./20. 11. 1976 in St. Augustin behandelte in ihrer Grundsatzdiskussion jene Fragestellungen weiter, die durch das Referat von H. WALDENFELS „*Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft*“ (vgl. ZMR 60 [1976] 81—90) auf der Jahrestagung 1975 in Bonn angestoßen wurden. Nach einer einführenden Besprechung der Lehrstuhlsituation in der Bundesrepublik Deutschland und dem Hinweis, daß in jüngerer Zeit auch in missionsengagierten Kreisen wie dem *Deutschen Katholischen Missionsrat* Zweifel an der heutigen Gestalt der Missionswissenschaft bzw. an der Notwendigkeit dieser Wissenschaft überhaupt laut wurden, wurde die Diskussion durch H. R. SCHLETTE dahingehend eröffnet, daß eine grundlegende Änderung des Objektes der Missionswissenschaft eingetreten sei, weil es „Mission“ im traditionellen Sinne der vergangenen 400 Jahre nicht mehr gebe. Auch wenn es zweifellos neue Aufgabenfelder der Wissenschaft gebe, wie sie in den genannten „Zukunftsperspektiven“ beschrieben sind — Theologie der Religionen, der a-theistischen Welt, im Pluralismus heutiger Kulturen —, so stelle sich doch die Frage, ob das, was im heutigen Verständnis nicht mehr die alte „Mission“ zum Inhalt habe, noch mit dem alten Namen bezeichnet werden dürfe oder ob nicht ein neuer Name gefunden werden müsse. Tatsächlich erwecke die alte Bezeichnung „*Missionswissenschaft*“ vielfach falsche und überholte Assoziationen. Sollte jedoch deutlich werden, daß die Durchführung der genannten Perspektiven — Gegenwarts- und Zukunftsbezug, Weltbezug, dialogisch-konkurrierender Bezug — in die Richtung einer Erweiterung der Fundamentaltheologie unter Aufgabe ihrer Eurozentrik weisen, dann sollte eine so verstandene Missionstheologie zu einem ernstzunehmenden Gesprächspartner etwa der heute vorhandenen Fundamentaltheologie werden können. Die Namensgebung einer solchen Wissenschaft, die es in der Tat im heutigen Wissenschaftsbetrieb der Theologie noch nicht gibt, ist nicht leicht zu finden. SCHLETTEs eigenes Bemühen um einen recht verstandenen „christlichen Humanismus“ oder das Bemühen um eine das Christentum umgreifende „große Ökumene“ könnten hier wegweisend sein.

Die Diskussion konzentrierte sich dann allerdings stärker auf das Stichwort „Dialog“ bzw. „Dialogik“. Unter „Dialogik“ wäre keine „Universalpastoraltheologie“ bzw. eine Methodenlehre im Hinblick auf missionarische Praxis zu verstehen, sondern die Wissenschaft vom Dialog mit den „anderen“, die sich als „Nicht-Christen“ verstehen. In diesem Kontext wäre dann ein vergleichender Ansatz bei den Akkommodationsversuchen DE NOBILIS, RICCIIS u. a. insofern problematisch, als es diesen eben nicht um einen partnerschaftlichen Dialog ging, sondern letzten Endes um die Bekehrung. Eine Dialogwissenschaft als Teil der Fundamentaltheologie aber hätte nach den Grundlagen, Formen und Dimensionen der Kommunikation um des Zusammenlebens aller willen zu fragen. Ein Dialog in diesem Sinne würde als engagierter Dialog alle Tiefendimensionen bis zur „Bekehrung“ zwar zulassen, müßte jedoch auch gestatten, daß der nichtchristliche Dialogpartner seinerseits für den Christen zu einer Anfechtung und Versuchung würde. Zu beachten wäre sodann, daß zu unterscheiden ist zwischen einem Dialog, der zwischen einzelnen Menschen stattfindet, und

einem Dialogprozeß, der zwischen Gemeinschaften — auch und gerade auch zwischen religiösen — in langen Zeiträumen stattfindet und dessen Ergebnis in einer sich ändernden praktischen Einstellung aller auf alle Beteiligten schon auf Grund der Länge und Unübersehbarkeit der Zeit offen ist. An dieser Stelle wäre christlicherseits der eschatologische Horizont des Heilsdialogs in Erinnerung zu rufen und unter dieser Rücksicht die ständige Bilanzierung von missionarischem Erfolg und Mißerfolg, Bekehrungs- und Austrittszahlen eher kritisch zu beurteilen.

Angesichts dieser zugespitzten Neubestimmung der Missionswissenschaft, ist — wie kritisch eingewendet wurde — allerdings zu beachten, daß die Missionswissenschaft in sich nochmals ein Bündel von Wissenschaften darstellt. Ein grundlegender Neuansatz, wie er sich aus den vorausgegangenen Überlegungen ergibt, hat notwendigerweise Folgen für die anderen Teile der Missionswissenschaft. So fragt es sich, ob eine wahre Weltkirchengeschichte auf die Dauer nicht die Missionsgeschichte der neueren Zeit als jenen Teil der Kirchengeschichte aufnehmen muß, der der Kirche eine Entgrenzung ihres europäisch-abendländischen Rahmens zur Weltkirche erst ermöglicht hat. Wo aber die Kirche als konkrete Weltkirche in den vielen Ortskirchen zum Problem wird, kann auch dort, wo in der Theologie die Kirche fundamentaltheologisch oder dogmatisch besprochen wird, an dem konkreten Spannungsverhältnis von Lokal- und Universalkirche und dessen Auswirkungen (Sprache, Theologie, Strukturen, Gemeindegestalten, Gottesdienstformen etc.) nicht vorbeigegangen werden.

Was die missionarische Praxis und Methodik betrifft, wo wird eine solche als Praxis und Methodik der Lokal- bzw. Regionalkirchen immer mehr zu einer Aufgabe der regionalen Theologien werden müssen, wobei alle Theologien untereinander die Aufgabe haben werden, für die hinreichende Kommunikation untereinander zu sorgen, so daß das Band zwischen Ortskirchen und Universalkirche nicht zerreißt.

Da die Missionswissenschaft aber wesentlich von der Beachtung der „Situation“ der Welt lebt, diese aber in vielen Wissenschaften behandelt werden, wird sie als Wissenschaft einerseits interdisziplinär-kooperativ, andererseits interdisziplinär-kritisch auftreten müssen. A. CAMPS wies daraufhin, daß in Holland das Angebot gemacht worden ist, ein Universitätsinstitut für die Erforschung der nichtwirtschaftlichen Faktoren der Entwicklungsländer zu errichten, in der die Theologie zur Mitarbeit eingeladen ist. Ein solches nichttheologisches, sondern interdisziplinäres Projekt weist dabei zugleich auf weiße Stellen im vorhandenen Theologiebetrieb unserer Fakultäten hin.

Ein bedeutsames Kooperationsmodell stellt in diesem Zusammenhang die Arbeit des *Instituts für Missiologie und Religionswissenschaft* an der Universität Fribourg/S. dar, dessen Tätigkeitsbericht 1974—76 R. FRIEDLI vorstellte. Vgl. S. 139ff. Während sich das eigene Lehr- und Forschungsangebot um eine Vertiefung in vier Dimensionen: 1. Theologie der Mission, 2. Religionswissenschaft, 3. Junge Kirchen und Entwicklung, 4. Christentum und Religionen bemüht, werden andere Fragen in inter- bzw. intradisziplinärer Zusammenarbeit behandelt. So ist die auch für die Missiologie relevante moderne Religionskritik Arbeitsfeld innerhalb der Theologie der Neuzeit; Religionspsychologie und außereuropäische Philosophien werden in Veranstaltungen der Philosophischen Fakultät besprochen. Über die Zusammenarbeit innerhalb der eigenen Universität zeigen sich in Fribourg auch Formen internationaler und ökumenischer Zusammenarbeit. Interessanterweise wird jedoch auf das Etikett „*Missiologie*“ nicht verzichtet,

sondern durch die Verbindung von Missiologie und Religionswissenschaft die Kritik an einer überholten Form von Missionswissenschaft unter gleichzeitiger Betonung einer gewollten Kontinuität zum Ausdruck gebracht. Auch wenn das Festhalten an der Bezeichnung auf einige Gesprächspartner wie ein Festhalten an einem „Familienandenken“ wirkte, während man gleichzeitig die „Sache“ unterläuft, gab H. R. SCHLETTE dann doch in einem Votum zu bedenken, ob man bei Lage der Dinge bei Lehrstuhlausschreibungen in Zukunft nicht grundsätzlich von der Verbindung von Missions- und Religionswissenschaft ausgehen solle, zumal der neue Name ja noch fehlt.

Von J. KUHL und B. WILLEKE wurde hinsichtlich der von der Mehrzahl der Gesprächsteilnehmer offensichtlich geteilten Grundtendenz des Gesprächs Fragen angemeldet. Diese gingen in zwei Richtungen. B. WILLEKE fragte an, ob die Veränderung des Objektes der Missionswissenschaft wirklich notwendigerweise zu einer Verschiebung der Wissenschaft in Richtung auf die Fundamentaltheologie führe; er sieht sie nach wie vor lieber in der „Praktischen Theologie“ angesiedelt. J. KUHL meldete Bedenken gegen die These an, die Wirklichkeit „Mission“ gebe es nicht mehr. Schließlich gebe es „Urlaubermissionare“, Studenten, die sich auf eine Aussendung nach Übersee vorbereiten; nach wie vor erwarteten eine Reihe von Ländern der 3. Welt europäische Missionare, und weite Bereiche seien tatsächlich noch nicht evangelisiert. Zugleich stellte er die Frage nach dem Stellenwert der Verkündigung im Dialog.

Die angemeldeten Fragen beweisen, daß der Gesamtkomplex „Missionswissenschaft“ weiterer kritischer Erörterungen bedarf. Es sollte jedoch die Gefahr vermieden werden, daß eine andauernde Selbstreflexion die eigentliche Arbeit der Missionswissenschaft heute, die Beschäftigung mit der Sendung und den Feldern der Sendung in den zuvor genannten Perspektiven, eher verhindert als fördert. Neue Gestalten einer Wissenschaft werden in der Regel nicht auf die Weise durchgesetzt, daß zwischen Fachkollegen nach wiederholter Reflexion ein einhelliges Votum erreicht wird, sondern dadurch, Fachkollegen beginnen, neue Gestalten in der Praxis überzeugend darzubieten. In diesem Sinne bleibt der Blick über die Grenzen der Bundesrepublik Deutschland in die Nachbarländer Holland und Schweiz hilfreich.

Es fragt sich, ob nicht bei einer weiteren Jahrestagung direkter das Gespräch mit Vertretern der evangelischen Missionswissenschaft gesucht werden sollte, zumal schon im Sinne der Arbeitsteilung eine stärkere Kooperation wünschenswert wäre.

Hans Waldenfels

TÄTIGKEITSBERICHT DES INSTITUTS FÜR MISSIOLOGIE
UND RELIGIONSWISSENSCHAFT (1974—1976) —
UNIVERSITÄT FREIBURG/SCHWEIZ¹

¹ Das Institut für Missiologie und Religionswissenschaft — Institut de Missiologie et de Science des Religions (Universität Freiburg, Murtenstraße 262, CH-1700 Fribourg) gab einen „Tätigkeitsbericht“ heraus, den wir hier gekürzt wiedergeben (vgl. den Berichtsartikel von H. WALDENFELS: *Wo steht die Missionswissenschaft heute?* S. 137ff.).

I. Standortbestimmung zum 30jährigen Bestehen des Institutes²

Noch vor dem Ende des 2. Weltkrieges stimmte das Erziehungsdepartement des Kantons Freiburg dem weitsichtigen missionarischen Vorschlag von Pater DE MENASCE zu, ein Institut zu gründen, um die missiologische und religionswissenschaftliche Bildung zu fördern. Die im Vorlesungsprogramm 1944/45 aufgeführten Professoren BECKMANN, KILGER, SCHMIDT, KOPPERS, HÖLTKER, HENNINGER und LÜTHI garantierten für den Ernst dieses Programmes.

Aufgrund des gleichen Programmes arbeitet das Team des *Institutes für Missiologie und Religionswissenschaft (IMR)* der Universität Freiburg auch heute, wenn es die folgenden Themen behandelt: Mission und Kirche, Evangelisation und Entwicklung, Friedenspädagogik und Dialog mit den Weltreligionen.

Diese Akzente lassen sich 30 Jahre nach der Gründung des Institutes mit folgenden Überlegungen rechtfertigen:

- Das geographische (und juridisch abgegrenzte) Verständnis der „Missionen“ wurde durch eine theologische Auffassung ersetzt, derzufolge sich die Kirche als die „Gesandte schlechthin“ versteht. Sie ist Mission.
- Es besteht keine Trennung mehr zwischen dem Abendland und der „Dritten Welt“, zwischen „Missionsgebiet“ und „missionierendem Gebiet“ — damit verschwindet auch die okzidentale Vorherrschaft.
- Der missionarische Auftrag begnügt sich nicht mehr mit einer „individuellen Konversion“, sondern sucht „das Heil der Welt“.

Unterricht und Forschung aller Mitglieder des *IMR* haben darin gemeinsame Grundvoraussetzungen.

Das heutige Lehr- und Forschungsangebot versucht, diesen Gesichtspunkten nachzugehen und einen Beitrag zur Vertiefung folgender Dimensionen zu leisten:

1. Theologie der Mission

Die Aufgabe der Missionstheologie besteht nicht darin, daß von einem abendländischen Universitätsinstitut praktische Ratschläge gegeben werden, sondern darin, daß eine verbindliche Theorie jener Mission erarbeitet wird, die von Jesus Christus der Kirche anvertraut wurde, um die Hoffnung der Frohbotschaft zu verbreiten. Diese Theologie muß dazu befähigen, die Kirche im Sinne ihrer Katholizität durch die Kulturen und Traditionen der „Jungen Kirchen“ zur Vollgestalt zu bringen.

2. Religionswissenschaft

Die Religionswissenschaft versteht sich innerhalb der theologischen Fakultät und im Hinblick auf den kirchlichen Missionsauftrag als Grundlageninformation (vergleichend, hermeneutische Methode), sowie als Vorbereitung und Einführung in die „kulturelle Reziprozität“ (geschichtliche Relativität der eigenen religiösen Formen, Öffnung und Toleranz in der Begegnung mit den Menschen anderer religiöser Traditionen).

² Notre premier bilan a été publié à la fin de la période 1971—1973. Ce rapport et le plan de développement, dont le présent bilan 1974—1976 montre l'exécution, ont été formulés en français. Le présent dossier est en allemand. Cela ne veut, évidemment, rien enlever au bilinguisme de l'Institut.

3. Junge Kirchen und Entwicklung

Die erste Entwicklungsdekade hat folgende unausweichliche Alternative her-
vergerufen: eine Zukunft innerhalb einer harmonischen und globalen mensch-
lichen Entfaltung oder eine immer stärker drohende Weltkatastrophe. Diese
Situation ist ein „Zeichen der Zeit“, das in der Verkündigung des Heilsereignis-
ses nicht übersehen werden darf. Das setzt eine solidarische Konzeption
der Entwicklungspolitik und eine Erziehung zum Frieden voraus, damit
die Konflikte ohne Gewaltanwendung gelöst werden können.

4. Christentum und Religionen

In dieser Suche nach dem Frieden dürfen die Sendung der Kirche und die
Bemühungen der Religionen nicht vernachlässigt werden. Eine genaue Analyse
der gegenwärtigen Situation muß dem Faktor „religiöse Mentalität“ Rechnung
tragen. Das bedeutet für die Missiologie nicht Opportunismus, sondern wurzelt
tief in der Heilsgeschichte aller. Die zwischenkulturelle Begegnung, der Dialog
mit den Gläubigen anderer Religionen und die Reflexion über die spirituellen
Werte der Weltreligionen sind eine ständige Einladung, sich ihrer theologischen
Bedeutsamkeit (z. B. Gewaltlosigkeit, Toleranz, das unerschöpfliche Mysterium
Gottes) bewußt zu bleiben.

Durch die Bereitschaft zur inter- und intradisziplinären Zusammenarbeit, durch
einen möglichst intensiven Gedankenaustausch unter den missionswissenschaft-
lichen Instituten, durch ein häufiges Zusammentreffen mit Forschern anderer
Universitäten und mit „Missionaren im Urlaub“ hofft das IMR nicht nur,
einen eigenen wissenschaftlichen Beitrag zu leisten, sondern auch dem Bedürfnis
entgegenzukommen, das FRANÇOIS PONCET (im: *Courrier de Genève*, 4. Dez.
1944) folgendermaßen umschrieb: „In unserer Zeit spürt man ein ganz beson-
deres Bedürfnis, den Amateurismus zu meiden und seine Berufskennntnisse zu
vertiefen. Das schöne Handwerk des Missionars entgeht dieser unausweichlichen
Notwendigkeit nicht.“

Richard Friedli

II. Versuch einer Bilanz 1974—1976

Organisation und Mitarbeiterstab

Das der theologischen Fakultät eingegliederte *Institut für Missiologie und
Religionswissenschaft (IMR)* steht unter der Leitung eines Direktoriums, dem
neben dem Direktor (Prof. R. FRIEDLI) gegenwärtig die Professoren J. BAUM-
GARTNER (als Vertreter der Missionskongregationen), H. HUBER (als Vertreter der
Philosophischen Fakultät) und G. SCHÜEPF (als Vertreter der Theologischen Fak-
ultät) angehören.

Der Mitarbeiterstab besteht aus dem dreiköpfigen Lehrkörper, den Assistenten
und einem Vertreter der Studenten. — Zeitweise hilft eine Sekretärin bei der
Bewältigung der administrativen Aufgaben mit.

Lehrkörper: CAMENZIND, ERICH, Dr. phil., Lehrbeauftragter für die Geschichte
der Kirche in Afrika; FRIEDLI, RICHARD, Dr. theol., a.o. Prof. für Missiologie
und Religionswissenschaft; PYTHON, VINCENT, Dr. phil., Lehrbeauftragter für
östliche Religionen (besonders Buddhologie)

Assistenten: Sept. 1973—1974 SCHALLER, CLAUDE, lic. theol.; seit Sept. 1974

SCHÖPFER, HANS, Dr. theol. (Forschungsassistent seit Okt. 1976); seit Nov. 1976
ZURRÓN-KRUMMENACHER, MARIA THERESIA, lic.phil. (Ethnologie)
Studentenvertreter: MEYER, FRANZ, lic.theol. (Doktorand) — Teilzeitsekretärin:
LOSER, GABY

Lehrveranstaltungen

Im Rahmen des ordentlichen Vorlesungsangebotes der Universität Freiburg werden vom IMR folgende Lehrveranstaltungen angeboten:

CAMENZIND, ERICH: Vorlesungen und Seminare zu den Bewegungen der „Négritude“ und des Panafrikanismus (2 Std./Woche)

FRIEDLI, RICHARD: Vorlesungen und Seminare (deutsch und französisch) in Missiologie und Religionswissenschaft, v. a. zur terziärranen Christenheit und zum Dialog zwischen Kulturen und Religionen (6 Std./Woche)

PYTHON, VINCENT: cours en bouddhologie, spécialisation: Chine (2 h/sem.)

Diese Lehrveranstaltungen wurden pro Jahr von ca. 90 Studierenden besucht.

Lizentiate und Dokorate

In den Jahren 1974—1976 schlossen 10 Studenten ihre Studien mit akademischen Graden der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg ab. Eine Doktor-Dissertation ist in der Abschlußphase, zwei weitere sind in Bearbeitung.

Es wurden (bzw. werden) folgende Themen bearbeitet:

Lizentiate

1974

CONUS, GEORGES, *L'église et la théologie en Afrique. Une Eglise locale se manifeste au Concile Vatican II.*

PETERHANS, ISIDOR, *Katholische Kirche und Sozialismus in Tanzania.*

1975

ITEN, WERNER, *Mission im Kontext der Herrlichkeit Gottes. Albert Peyriguere und das Modell der Prämission.*

MEYER, FRANZ, *Friedenserziehung im Religionsunterricht.*

OBEID, JONAS, *Vers un dialogue Islamo-Chrétiens.*

PASQUIER, RAPHAEL, *Une mission naissante au Congo. Théorie et pratique missionnaires de Mgr P. Augouard (1852—1921).*

1976

CATAZZO, SERGIO, *Aspects mystiques du Taoïsme dans le Tchouang-tseu.*

MÜLLER, STEPHAN, *Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen.*

SCHMID, VITUS, *Die missionarische Anpassung als Aufgabe für die heutige Kirche. Die Akkommodationsproblematik nach dem Konzil, aufgezeigt an zwei Konzeptionen.*

Dokorate

SCHALLER, CLAUDE, *Dialogue en mission. Situation actuelle et perspectives du laïc missionnaire catholique et protestant de Suisse Romande*, 1975 (wird 1977 unter dem Titel „L'Eglise en quête de dialogue. Le laïc missionnaire en Suisse Romande“ beim Verlag Lang in Bern als Bd. 10 der Reihe „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums“ veröffentlicht).

MOOKENTHOTTAM, ANTHONY, *The Nature of „Truth“ (satya) in the Hindu Tradition. A Contribution to the Indian Theology* (für 1977).

MEYER, FRANZ, (Arbeitstitel:) *Der Beitrag der Religionen zum Abbau von Aggressionen und Gewalt* (für 1978).

FREI, FRITZ, (Problemfeld.): *Die Reaktionen der christlichen Mission auf Armut und Ausbeutung während der indischen Kolonialgeschichte.*

Gastprofessoren

Referenten aus dem In- und Ausland sprachen im Rahmen des IMR mit den Studenten und Dozenten über kirchliche, soziologische, politische, religionswissenschaftliche, philosophische und theologische Probleme:

1974

BUTTURINI, J. (Rom): *Die Arbeit des Sekretariats für Nichtchristen* (8. Febr.)

SLEDSSENS, G. (Tunis/Bruxelles): *Bevölkerungsexplosion* (15. Febr.)

KOLLBRUNNER, F. (Luzern): *Polygamie* (20. Febr.)

BUNGENER, P. (Genf): *Anti-Rassismus-Programm* (28. Juni)

MARGULL, H. J. (Hamburg): *Japanische Theologie* (19./20. Nov.)

1975

LANARES, P. (Bern): *Religionsfreiheit*

DUNNE, R. (Le Pasquier/FR): *Theologische Bedeutung des maoistischen China* (3. Juni)

IMFELD, Al (Bern): *Maoismus* (4. Dez.)

DUPONT Mgr. (Pala-Tchad): *Problèmes de l'acculturation théologique* (16. Dez.)

Exkursionen und Studienreisen

Zur Ergänzung und Vertiefung des Vorlesungsstoffes werden den Studenten vom IMR Exkursionen und Studienreisen angeboten.

Am 12. Juni 1975 organisierte das Institut im Rahmen des Seminars „Religionsfreiheit“ eine Exkursion zum Sitz der UNO und des OeRK in Genf.

Den Teilnehmern der Studienreisen soll eine direkte Begegnung mit außer-europäischen Menschen und Kulturen ermöglicht werden. Vorbedingungen für die Teilnahme an diesen Reisen ist der aktive Besuch von Vorbereitungs- und Aufarbeitungs-Seminaren.

Unter der Leitung von R. FRIEDLI wurde (und wird) organisiert:

1974 (Juli/August): Indien und Thailand mit Aufenthalt in buddhistischem Kloster (20 Studenten)

1977 (Juli/August): Afrika: Tanzanias Ujamaa-Sozialismus; Kulturbegegnung in Rwanda; Pfarreiorganisation in Kinshasa/Zaire (15 Studenten)

Forschungsprojekt

Während des akademischen Jahres 1975/76 wurde ein Forschungsprojekt über die lateinamerikanische Befreiungstheologie zur Eingabe an den Schweizerischen Nationalfonds ausgearbeitet. Zugleich entstand eine gegen 6000 Nummern umfassende Spezialbibliographie zum Thema. Im August 1976 wurde das Projekt von den Experten des Nationalfonds gutgeheißen und für die Vorbereitungsphase die Bezahlung eines Assistentenlohnes während 18 Monaten mit Beginn am 1. Oktober bewilligt (inkl. Abklärungs- und Kontaktreisen nach Lateinamerika).

Das Projekt, für dessen Ausführung Dr. HANS SCHÖPFER als Forschungsassistent zuständig ist, trägt den Arbeitstitel „*Die christliche Verantwortung für eine authentische Entwicklung der Gesellschaft*“ und gliedert sich in vier Teile:

1. Teil: Erweiterte Grundlagenbibliographie zur Einführung in die Theologie der Befreiung: 1960—1975.
2. Teil: Interdisziplinäre Grundlagen zur Befreiungstheologie.
3. Teil: Von der Entwicklungstheorie zur Entwicklungspragmatik.

4. Teil: Pastorale Konsequenzen. — (Der 1. Teil erscheint im Sommer 1977 beim Verlag H. Lang/Bern.)

Universitäre Zusammenarbeit

Es besteht seit Jahren eine intensive Zusammenarbeit mit der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg, insbesondere mit den Disziplinen Ethnologie (Prof. H. HUBER) und Islamologie (Prof. CH. BÜRCEL). Im Rahmen des Programmes „Theologie im Haupt- oder Teilfach“ mit Optionsmöglichkeit „Religionswissenschaft“ wird diese Zusammenarbeit in Zukunft noch intensiviert werden müssen.

Eine Zusammenarbeit mit den Universitäten Birmingham (Prof. W. J. HOLLNWEGER) und Hamburg (Prof. H. J. MARGULL) wird mehr und mehr gefördert. Frucht dieser regelmäßigen Beziehungen ist die gemeinsame Herausgabe der dreisprachigen Reihe „*Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*“ (franz./dt./engl.), in der seit der Gründung im Jahre 1975 bereits sechs Bände erschienen sind. Vier weitere sind in Vorbereitung (Verlag Lang, Bern/Frankfurt a. Main).

Eine sporadische Zusammenarbeit besteht mit der Theologischen Hochschule in Luzern (Prof. FRIEDLI, Seminar über Bekehrung, Jan./Febr. 1974) und der Universität Paris-Sorbonne (Intensivseminar „Les symboles de l'étranger“ und Vorlesung „Les sociologies de la tolérance religieuse“ durch Prof. FRIEDLI, 10. März 1975).

Kontakte

Das IMR hat Kontakte mit Missions- und Religionswissenschaftlern und ist Mitglied bzw. Mitarbeiter einschlägiger Institute.

Kurse für Urlauber-Missionare

Eine regelmäßige Mitarbeit an den vom Schweizerischen Katholischen Missionsrat (Generalsekretär: Dr. ERICH CAMENZIND) organisierten Kursen für „*Missionare im Urlaub*“ wird von den Mitgliedern des IMR gewährleistet. Durch ein Spezialprogramm soll diese Aufbauarbeit in den kommenden Monaten intensiviert werden.

III. Kommende Aufgaben

Religionswissenschaft

Das Angebot an Lehrveranstaltungen innerhalb der theologischen Fakultät Freiburg verlangt nach einem breiter gefächerten religionswissenschaftlichen Themenfeld, da das Programm „Theologie im Haupt- oder im Teilfach“ die religionswissenschaftliche Grundoption vorsieht. Das verlangt für die nahe Zukunft nach einer strukturierten Koordination mit den entsprechenden, im Rahmen der Philosophischen Fakultät angebotenen Vorlesungen und Seminaren (vor allem: Indologie, Islamologie, Ethnologie). Die bereits bestehende persönliche Zusammenarbeit wird das erleichtern.

Aufbaukurse für Urlauber-Missionare

Es ist von vitaler Bedeutung für das IMR, mit dem gemeinschaftlichen und theologischen Leben der Dritten Kirche in Afrika, Asien und Lateinamerika im gegenseitigen Informations- und Reflexions-Fluß zu bleiben. Der Staff des IMR ist deshalb gegenwärtig am Abklären und Planen von einem regelmäßig ange-

botenen, in das Programm der theologischen Fakultät und des *IMR* eingebauten Aufbaukurs für „Urlauber-Missionare“ (französisch und deutsch, jeweils im Sommersemester, ab 1977).

Missiographische „Dokumentation Dritte Welt“

Die missiographische „*Dokumentation Dritte Welt*“ (mit ihren theologischen Zeitschriften, vervielfältigten Materialien und gedruckten Berichten aus dem kirchlichen Leben der Länder der terziaterranen Christenheit) muß sich deshalb noch spezifischer auf die Themen, Probleme, Vorschläge und Reaktionen in den Bereichen Dogmatik, Moralthologie, Katechetik und Gemeindeleben der „*Missionsländer*“ einlassen können. Es soll hier dankend erwähnt werden, daß das Fastenopfer der Schweizer Katholiken den Beginn dieser Missiographie finanziert und ermöglicht hat (1975—1977). Die interuniversitäre, überkonfessionelle und dreisprachige Reihe „*Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*“ ist dazu ein programmatischer Beitrag und ein wissenschaftliches Werkzeug.

Forschung

Die vom Schweizerischen Nationalfonds budgetmäßig gesicherte, 18-monatige Planungsphase zum Forschungsprojekt mit dem Arbeitstitel „*Lateinamerikanische Befreiungstheologie — ein Beitrag zum Abbau gesellschaftlicher Entfremdung*“ ist vom Institut auf mehrere Jahre (1976—1980) angelegt. Durch die theoretische und praxisbezogene Dimensionen dieser Untersuchung will das Institut seinen Auftrag im Dienst der transkulturellen Dynamik des Christentums und der Begegnung mit den Menschen nichtchristlicher religiöser Überlieferungen in einem bestimmten Kontext testen und erfüllen.
Freiburg, Mitte November 1976

MITTEILUNGEN

IN MEMORIAM P. DR. OLAF GRAF OSB

Am 31. Dezember 1976 starb in der Abtei Mariü Heimgang (Dormitio) zu Jerusalem der bekannte Korea-Missionar und Ostasienkenner P. Dr. OLAF GRAF OSB. Er hat als Freund und Mitarbeiter der ZMR nahe gestanden und verdient, daß wir seiner dankbar gedenken.

Geboren am 16. Januar 1900 in Holzkirchen bei Vilshofen/Niederbayern, trat HEINRICH GRAF bei den Missionsbenediktinern von St. Ottilien ein und wurde dort 1926 nach seinen theologischen Studien in München zum Priester geweiht. P. OLAF wurde für die Korea-Mission bestimmt. Zur Vorbereitung auf seinen Dienst absolvierte er einen Lehrerbildungskursus (er stammte aus einer Lehrerfamilie) und widmete sich zusätzlichen Studien in Freiburg/Schw. Da in Korea damals das Japanische die offizielle Amtssprache war, sandte ihn Abtbischof BONIFAZ SAUER zum Sprachstudium nach Japan. Danach war er von 1930 bis 1938 als Missionar in Korea tätig und bemühte sich gleich intensiv um die Liturgie wie um die Bildung der Jugend. Die Kirche, die er auf der Station Hoiryong baute, galt in ihrer Synthese von westlichen und östlichen Bauelementen als wegweisend und war Ausdruck des engagierten geistigen Bemühens ihres Erbauers. Das wurde dadurch anerkannt, daß er 1938 nach Europa zurückkehren durfte, um in Leiden/Niederlande das Studium der Sinologie zu betreiben. Er schloß 1942 mit dem Doktorat ab. Seine Dissertation handelte über den japanischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts KAIBARA EKIKEN. Aber erst 1948 war es P. OLAF möglich, in den Fernen Osten zurückzukehren. Er fand eine Tätigkeit als Spiritual bei den Barmherzigen Brüdern in der Nähe von Kobe und widmete sich in der Freizeit eifrigst wissenschaftlichen Forschungen. Als Ertrag dieser Zeit erschien 1953 in den Monumenta Nipponica sein dreibändiges, 1637 Seiten starkes Werk: „Dschu Hsi Djin-si lu. Die sungkonfuzianische Summa mit dem Kommentar des Yü Tsai, übersetzt und erläutert.“

Ein hartnäckiges Kehlkopfleiden, das ihm auf die Dauer jedes öffentliche Auftreten unmöglich machte, ließ ihn sich noch mehr der wissenschaftlichen Arbeit zuwenden. Seit 1957 in der Neugründung der Missionsbenediktiner in Südkorea, leitete er einige Jahre hindurch deren Klerikat in Seoul. Geistig beschäftigte er sich in diesen Jahren — Zeichen der Weite seiner Interessen und seiner Bildung — mit der Ideenwelt des Abendlandes: Zum Dantejahr 1965 erschien „Die Divina Comedia als Zeugnis des Glaubens. Dante und die Liturgie“ (530 S.). Doch vernachlässigte er deshalb nicht die Welt des Ostens. 1970 veröffentlichte er: „Tao und Jen. Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus“.

Aber 1972 war ein weiterer Aufenthalt in Korea nicht mehr möglich; immer wieder mußte P. OLAF sich chirurgischen Eingriffen unterziehen. So begab er sich nach einem kurzen Aufenthalt in der Heimat in die Benediktinerabtei auf dem Sionsberg und lebte hier biblischen Studien und Meditationen. Daß der literarische Ertrag dieser Jahre gute Aufnahme in Fachkreisen fand — er erlebte noch die Publikation seines Kommentars zur Apokalypse: „Siehe, ich komme bald“ (1976) —, hat ihn gefreut und zu neuen Arbeiten angeregt. Dazu sollte er jedoch nicht mehr kommen. Der Herr rief ihn am letzten Tag des Jahres zu sich.

P. OLAF GRAF hat sich redlich um die Synthese von Ost und West bemüht und sein Teil dazu beigetragen. Dabei verwirklichte er in seinem Leben die andere Synthese von Missionar, Gelehrten und Benediktinermönch. Er hinterläßt uns ein leuchtendes Beispiel. Dafür danken wir ihm. R. I. P.

Josef Glazik MSC

BESPRECHUNGEN

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Dumoulin, Heinrich: *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor.* Meister Wu-men's Sammlung der 48 Kôan. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Heinrich Dumoulin. Grünewald/Mainz 1975; 188 S.
Ders., *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus.* (Fischertaschenbuch 1667.) Frankfurt 1976; 192 S.

H. DUMOULIN gehört zu den bedeutendsten Kennern des japanischen Zen-Buddhismus und seiner Geschichte. Er hat sich wiederholt durch Veröffentlichungen ausgezeichnet, die inzwischen zur Grundlagenlektüre geworden sind für jeden, der sich mit der Materie befassen will. Die beiden in kurzem Abstand erschienenen neuen Veröffentlichungen vertiefen das, was in früheren Büchern bereits angesprochen ist. Die Übersetzung des *Mumonkan* macht zudem dem deutschen Leser die Frucht langjähriger Arbeit zugänglich, die ihm sonst nur auf Umwegen hätte erschlossen werden können.

Mit der genannten Sammlung der berühmten *Zen-Kôans*, die noch heute in Zen-Übungsstätten Verwendung finden, hat sich Vf. schon seit seiner Studienzeit an der Kaiserlichen Universität in Tokyo beschäftigt. Eine erste Übersetzung wurde bereits 1943 bzw. erneut 1953 veröffentlicht, ist jedoch seit langem vergriffen. Die jetzt vorliegende Übersetzung ist völlig überarbeitet, so daß von einer neuen Übersetzung gesprochen werden kann. Hilfreich sind die Einführung, in der zunächst der ursprüngliche Ort der dem Europäer so schwer eingehenden Sprüche aufgezeigt wird, der Zen-Buddhismus in China, sodann die Sammlung selbst in ihrer Entstehung und ihrer Bedeutung in China und Japan beschrieben wird. Der deutsche Leser wird gut daran tun, auf jeden Fall vor der Lektüre der *Kôans* diese Einführung zu lesen. Listen und Tabellen am Ende werden ebenso wie das Register vor allem den wissenschaftlich Interessierten eine Hilfe sein. Dazwischen liegt dann als Schwergewicht der Text selbst, der stets aus einem Beispiel, der Erläuterung WU-MENS und einem Liedtext besteht. Vf. hat zu jedem der 48 *Kôans* eine den Text ein wenig erschließende — soweit man das sinnvollerweise überhaupt tun kann — Einführung gegeben und ihn zugleich in Anmerkungen ausführlich erläutert. Die Bedeutung des *Kôans* hat Vf. selbst folgendermaßen umschrieben: „Das Kôan ist, wie unsere Sammlung im Titel und vielen Beispielen hervorhebt, eine Schranke oder Grenzsperr, durch die die geistige Tätigkeit des Übenden gehemmt, eingezäunt und gelenkt wird. Man kann in der ersten Phase schlicht von Konzentration sprechen. Aber die Kôan-Funktion geht im weiteren Vollzug über die Konzentrationsbemühungen hinaus. Die Engführung der geistigen Tätigkeiten, insbesondere des intellektuellen Nachdenkens, verbindet sich mit intensivem Suchen, da das Kôan, während es dem normalen geistigen Tun die Schranke setzt, den bohrenden Zweifel in die Psyche einführt. So sind die Weichen für den Durchbruch in übersinnliche und überbewußte Bereiche gestellt. Das Kôan erfüllt die Funktion der psychischen Vorbereitung für das Erleuchtungserlebnis“ (18). Zu Recht bemüht sich Vf. zunächst einmal um die korrekte Vermittlung des fremdartigen Weges. Die Schwierigkeit für den westlichen Intellektuellen wird aber vor allem darin bestehen, daß er sich nach wie vor auf gedanklichem Wege aneignen möchte, was im Grunde im Gedanklichen keinen Ort hat. So verständlich daher die Frage nach Analogien und Verständnisbrücken ist, so sehr

muß darauf bestanden werden, daß es beim *Kôan* um die Einübung in das Loslassen und das Bestehen ohne Stützen und Krücken geht. Wer das nicht erkennt und über den vordergründigen Eindruck des Unsinnigen des *Kôans* nicht hinauswächst, hat noch nichts verstanden und sollte besser schweigen. Vf. hat den Mut gehabt, trotz der Erwartung des Nicht-verstanden-werdens den Text einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, und der Verlag hat ihn in einer Geschenkausgabe herausgebracht; dafür sei ihnen gedankt.

Auch das zweite Buch setzt eine lange Forschung fort und macht deren Ergebnisse in Form eines Taschenbuches einer weiter gestreuten Leserschaft zugänglich. Es geht unmittelbar auf eine entsprechende Vorlesungsreihe an der Universität München zurück, ist aber schon deshalb sehr zu begrüßen, da das grundlegende Werk des Vf. „*Zen — Geschichte und Gestalt*“ schon lange vergriffen ist. Nach einer kurzen Darstellung des heute im Westen verbreiteten Bildes vom Zen zeichnet Vf. den Weg des Zen von seiner Verwurzelung in der indischen Geistigkeit über den Entwicklungsgang in China und Japan bis in die Gegenwart hinein nach. Wichtig für das Verständnis sind u. a. die Ausführungen über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von Zen und Yoga, sodann die stärker systematischen Kapitel über die Lehre *Dôgens* von der Buddha-Natur, über den Zen-Weg in der Beschreibung zeitgenössischer Erlebnisberichte und die zusammenfassenden Ausführungen über die Zen-Erleuchtung. Thematisch läßt sich das Buch leicht erschließen von dem gut gearbeiteten Register her. Es schließt mit einer kurzen Schilderung des inzwischen auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Zyklus der 10 Bilder von Ochs und Hirte (vgl. K. TSUJIMURA / H. BUCHNER [Übers.], *Der Ochs und sein Hirt*. Pfullingen 1973). In der Deutung der christlichen Beschäftigung mit Zen befleißigt sich Vf. großer Zurückhaltung im Urteil, ohne einerseits die Schwierigkeiten zu verschweigen und andererseits die zaghaft geöffneten Türen zu verschließen. Nicht mehr wiederholt wird das frühere Urteil, Zen sei eine Art „natürlicher Mystik“. Wahrscheinlich ist ohnehin in der einen wie der anderen Richtung in den letzten Jahren immer wieder zu schnell geurteilt worden, so daß eine möglichst getreue Beschreibung der Tatbestände im Augenblick das Wichtigste und das Hilfreichste ist.

Beiden neuen Veröffentlichungen des Vf. möchte man eine möglichst weite Verbreitung wünschen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. v. J. P. ASMUSSEN u. J. LAESSØE in Verbindung mit C. COLPE. Bd. III. Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1975; XI + 550 S.

Mit der Veröffentlichung des 3. Bd. ist die von C. COLPE bearbeitete deutsche Ausgabe des „*Handbuches der Religionsgeschichte*“ (vgl. ZMR 1973, 74—76. 233—235) abgeschlossen. Der letzte Band enthält in vier großen Blöcken 1) die Religionen Chinas (G. MALMQUIST) und Japans (H. HENNE), 2) die Religionen des Mittelmeerraumes, Griechenlands und Roms (P. J. JENSEN), den Gnostizismus und die Mysterienreligionen (S. GIVERSEN), den Mithraskult (J. P. ASMUSSEN), den Mandäismus (S. S. HARTMAN) und Manichäismus (J. P. ASMUSSEN), 3) den Islam (J. PEDERSEN), 4) ein abschließendes Kapitel über „Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart“ von C. COLPE.

Zur Behandlung der beiden fernöstlichen Länder kann nur wiederholt werden, was früher bereits angemerkt wurde: Die Beiträge vermitteln eine gute Über-

sicht über das Werden der Religionen in den beiden Ländern, doch zeigt die knappe Behandlung der Gegenwartssituation nur wenig von dem in Bd. I entwickelten Problembewußtsein (vgl. ZMR 1973, 75). In diesem Zusammenhang wäre die Frage zu stellen, ob nicht bei einer regionalen Behandlung der Religionen wie im Falle Chinas und Japans, will man ein adäquates Bild gewinnen, der Einfluß des Christentums wenigstens andeutungsweise in die Betrachtung einbezogen werden müßte. Im Japankapitel begegnet man u. a. einigen Einseitigkeiten. So wird behauptet, der Zenbuddhismus halte DÖGEN für seinen Gründer (115); der Name EISAI, des Gründers des *Rinzai-Zen*, wird S. 117 ohne Erklärung eingeführt. Falsche Abhängigkeitsverhältnisse werden auch geschaffen, wo die *Risshōkōseikai* zum Ableger der *Sōkagakkai* erklärt wird; eine Abhängigkeit besteht jedoch nicht zwischen den beiden Bewegungen untereinander, sondern nur in der Verankerung beider im *Nichirenismus* (132). (Statt „*Seikaikyūsekyō*“ lies „*Sekaikyūseikyō*“!)

Insofern als in der 2. Gruppe religiöse Bewegungen behandelt werden, die der Vergangenheit angehören, kann hier nicht der Vorwurf mangelnden Gegenwartsbezugs in gleicher Weise erhoben werden. Dennoch hätte etwa im Griechenlandkapitel das Verhältnis von *Mythos* und *Logos* schon im Hinblick auf den Fortgang der Geschichte eine eingehendere Behandlung verdient. Es fällt auf, daß — um nur ein Beispiel zu nennen — die Arbeiten U. MANNs in der Lit. nicht einmal Erwähnung finden. So gut es ist, daß im Rahmen des Gnosiskapitels auf die christliche Gnosis u. ä. hingewiesen wird (260ff.), so wichtig wäre es im Hinblick auf das moderne Säkularisationsproblem gewesen, das Verhältnis von Religion und Philosophie im mediterranen Altertum eingehender zu prüfen.

Die Stärke der Beiträge liegt hier wie auch im Islamkapitel in der Beschreibung religiöser Phänomene, in der in einem Kompendium möglichen Darstellung äußerer historischer Abläufe sowie der Zusammenstellung für das weitere Studium nützlicher bibliographischer Anleitungen. Was man nach den Eingangspostulaten COLPES erhoffen mochte, ist in den Beiträgen selbst weithin ein Postulat geblieben: daß man nämlich am Ende einen aufbaufähigen Querschnitt der religiösen Situation der heutigen Welt vorfinden würde, die aus dem Werden der religiösen Traditionen verständlicher würde. Um diesen Punkt zu erreichen, hätten in der Regel in den einzelnen Kapiteln die Gegenwartssituation der Religionen stärker bedacht werden müssen.

Einen lobenswerten Versuch, dem Mangel abzuhelpfen, stellt das Schlußkapitel von C. COLPE dar. Auch wenn die vier Begriffe, unter denen er die Religionen in der Gegenwart betrachtet — Synkretismus, Renaissance, Säkularisation, Neubildung —, nicht eigens definiert werden, so beschreiben sie doch die Grundrichtung des Gedankenganges, unter denen er die religiöse Situation heute betrachtet. Zu beachten ist, daß auch „Synkretismus“ hier offensichtlich eine beschreibende Kategorie darstellt und lediglich als „die letzte Konsequenz aus ihrer heute allseitig und überall erfolgenden Begegnung“ „die Vermischung von Religionen“ meint (441). COLPE beschreibt zunächst die „Erneuerungen und Neubildungen unter dem Vorherrschen der großen religiösen Traditionen“ (442—487), des Hinduismus, Buddhismus, Judentums und Islams, aber auch des Christentums. In diesem Abschnitt wird vieles an Material nachgetragen, was man in den voraufgegangenen Kapiteln vermißt; an einer Reihe von Stellen erfolgt zusätzlich zur Ergänzung eine Korrektur. Eigens hingewiesen sei außer auf den Abschnitt „Christentum“ (471—479) auf den Abschnitt „Neue

Probleme in der Religiosität Ostasiens“ (464ff.). Über manche Urteile und Einordnungen wird man streiten können (etwa die der Gott-ist-tot-Theologie 479), doch sind Akzentsetzungen in bezug auf Gegenwartsströmungen verständlicherweise viel stärker hypothetischer Art, als wenn sie in bezug auf abgeschlossene und klar überschaubare ältere Phänomene und Entwicklungen erfolgen. — In einem 2. Zugriff bespricht COLPE „traditionsübergreifende universalistische Neubildungen“ (487—495) wie die Bahā'ī-Religion, Mazdaznan, den Caodaismus, das Mormomentum. Im 3. Abschnitt „Krisenkulte und prophetische Bewegungen“ (495—503), wobei er die verschiedenen Kontinente abschreitet, Ozeanien mit den Cargo-Kulten, Afrika, Nordamerika und Mittel- und Südamerika; auf die zuletzt genannten Kontinente erfolgt im Grunde nur ein Hinweis. — Abschließend stellt COLPE im Abschnitt „Gemeinsame Grundstrukturen und Probleme“ das zu Beginn des Handbuchs aufgezeigte Problembewußtsein wieder her. Er fragt am Ende nach „gesellschaftlichem oder religiösem Sein?“ bzw. der Gültigkeit der Religion. In diesem Zusammenhang sind die knappen Ausführungen zum Phänomen des Säkularismus zu beachten, aus denen sich einmal ergibt, daß die westliche Zivilisation nicht als einzige das Phänomen kennt, sodann, „daß die Religionsgeschichte nicht zu Ende ist und durch keinen noch so kollektiven Beschluß beendet werden kann“ (517). In der Erinnerung an die Ambivalenz der Religionen, eine bestehende Weltordnung entweder zu bestätigen oder unter ein Gericht zu stellen, wird aber der Entscheidungskampf innerhalb der Grundalternative, „ob eher Erhaltung oder eher Überwindung des Bestehenden zum Heil führt“, weitergehen (518).

Die von G. CHAPPUZEAU zusammengestellten drei Register über Völker-, Personen- und Götternamen, Sachbegriffe und literarische Quellen sind vorsorglich mit der Vorbemerkung versehen, daß die beiden ersten Register nur Stichworte enthalten, die religionsvergleichend relevant seien, und das dritte solche erwähne, die entweder zitiert oder als Quelle erwähnt seien. Das verhindert dennoch nicht die Feststellung, daß die Register in der vorliegenden Form den vorhandenen Stoff nur in stark reduzierter Weise erschließen.

Wenn man bedenkt, daß die deutsche Religionswissenschaft in jüngerer Zeit nicht in der Lage war, ein ähnliches Kompendium selbst hervorzubringen, muß man Verlag und Herausgeber danken, daß sie sich zur Herausgabe dieses dreibändigen Handbuchs entschlossen haben. Die Aufmachung, vor allem auch das Bildmaterial, sind lobenswert. Die einschränkenden Bemerkungen wären ihrerseits weniger deutlicher vorgetragen worden, wenn nicht gerade der deutsche Herausgeber durch sein waches Problembewußtsein die Aufmerksamkeit auf Punkte gelenkt hätte, die in der Tat heute nützlich, ja notwendig wären. Die kritische Betrachtung der Durchführung darf dann allerdings nicht so verstanden werden, daß die hohe Leistung, die in der Erstellung des Werkes auf jeden Fall besteht, gemindert wird.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Leuze, Reinhard: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel.* (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 14). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1975; 255 S.

Daß HEGEL „philosophisch“ zum Thema Religion Bedeutendes zu sagen hatte, ist hinreichend bekannt. Daß man HEGELS Position höchst unterschiedlich deutete,

dürfte die Misere dieser Philosophie, die doch Wissen hervorbringen wollte, in gewissem Maße bestätigen; andererseits hat man zur Kenntnis zu nehmen, daß die Verantwortung für eine Wirkungsgeschichte niemals komplett jenem anzulasten ist, an den sie sich anschließt. In jüngster Zeit erschienen beachtliche Werke, die das Theologische an HEGEL abermals herausstellten; vergegenwärtigt man sich die linkshegelianische Interpretationslinie, so kann man sicher sein, daß der Streit um HEGEL weitergeht.

In einer solchen, hier nur angedeuteten hermeneutischen Situation wird das Buch R. LEUZES wertvolle Dienste leisten, das gewissermaßen historisch-prosaisch von der Frage ausgeht, was HEGEL eigentlich über die „außerchristlichen“ Religionen bekannt war. Es trifft zu, daß diese Frage bislang — von kleineren Arbeiten abgesehen — vernachlässigt worden ist (vgl. das Vorwort, S. 1); LEUZES Untersuchung — eine Dissertation an der Evgl.-Theol. Fakultät in München (1972) — darf deshalb von vorherein mit dem besonderen Interesse der Philosophen und Theologen, aber speziell auch der Religionswissenschaft rechnen, zumal LEUZE nicht nur HEGELS Kenntnisse entfalten, sondern „die Ergebnisse der modernen religionswissenschaftlichen Forschung“ im Rahmen des Möglichen miteinbeziehen sowie „nach der Relevanz“ fragen will, „die Hegels Ausführungen für die Religionswissenschaft im allgemeinen und für das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den außerchristlichen Religionen im besonderen haben.“ (7) Ein großes Programm! Vermochte LEUZE ihm gerecht zu werden?

Nach einer sehr knappen „Einführung“ (lediglich S. 7!) erarbeitet LEUZE, die HEGELSche Deutung der Folge der Religionen auf deren geschichtlichem Weg von „Substantialität“ zu „Subjektivität“ bzw. von (vornehmlich unvermittelt ausgelegter) „Natur“ zu „Freiheit“ und „Selbstbewußtsein“ zugrundelegend, sieben Kapitel: „Die chinesische Religion“ (9—60), „Die Religionen Indiens“ (61—114), „Die persische Religion“ (115—125), „Die ägyptische Religion“ (127—144), „Die jüdische Religion“ (145—180), „Die griechische Religion“ (181—221), „Die römische Religion“ (223—235). „Abschließende Überlegungen“ (237—246) sowie ein Literaturverzeichnis, in dem u. a. die in bezug auf seine Religionskenntnis wichtigen „Quellen“ HEGELS (247—249) und die speziell zum Thema gehörige HEGEL-Literatur (249f) zusammengestellt sind, und ein Namenregister (253—255) runden den Band ab (der mit gutem Grund in die Publikationsreihe des renommierten Forschungsunternehmens der *Thyssen-Stiftung zum 19. Jahrhundert* aufgenommen wurde).

In den einzelnen Kapiteln geht LEUZE jeweils von der begrifflichen Bestimmung aus, die HEGEL den verschiedenen Religionen zuteil werden läßt. Alsdann untersucht er mit großer Sachkenntnis und Sorgfalt, in welcher Weise HEGEL die ihm zugängliche Literatur über die Religionen sowie teilweise auch deren Quellschriften bearbeitet bzw. berücksichtigt hat. LEUZE vermag immer wieder deutlich zu machen, daß Urteile, die etwa lauten, HEGEL habe das religionswissenschaftliche „Material“ seiner Zeit mehr oder minder gewaltsam seiner Philosophie ein- und untergeordnet, derzufolge am Ende jenes Explikationsweges der Religionen das „Christentum“ in seiner wahren und höchsten Form stehe, als einseitig und unzureichend abzulehnen sind. Doch LEUZE sieht selbstverständlich, daß HEGEL dieser Gefahr durchaus nicht immer entgangen ist, z. B. in bezug auf die chinesische Religion (29f, 36, 241), das Judentum (179) und die römische Religion (223f, 243). Es geht LEUZE somit nicht einfach um HEGEL-Apologetik, vielmehr um die gerechte, historisch fundierte Einschätzung dessen, was HEGEL auf der Basis „religionswissenschaftlicher“ Information einerseits und im Rahmen seiner

Konzeption andererseits über die einzelnen Religionen dachte und was sogar gelegentlich, sei es aufgrund der Schärfe seines Gedankens (vgl. 175f), sei es durch besonderes, zufälliges Fingerglück (etwa 39f), dem näher steht, was die Religionswissenschaft gegenwärtig vertritt.

Es liegt in der Eigenart solcher auf ausgedehnte Sach- und Problemgebiete bezogenen Werke, daß im einzelnen durchaus Ergänzungen und Kritik möglich sind. So mag man sich fragen, ob der Vf. gut daran tat, sich für den Bereich des Hinduismus vornehmlich auf die älteren Arbeiten von H. VON GLASENAPP zu stützen (der freilich auch kritisiert wird, vgl. 88f, 96, 103); nicht nur in diesem HEGEL-Buch fällt auf, daß das m. E. immer noch respektable Werk von I. ILJIN, „*Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*“ (Bern 1946) keine Erwähnung findet; zu HEGELS z. T. höchst bedenklicher Abraham-Interpretation (vgl. 156—159, 163—166) könnte man einen Hinweis auf diejenige KIERKEGAARDS erwarten; auch könnte man eine Gegenüberstellung des HEGELSchen Kriteriums der Subjektivität (das LEUZE als normativ zu übernehmen scheint, vgl. 246, Anm. 72) mit der JASPERSSchen Idee der Achsenzeit für nützlich halten; schließlich ist zu fragen, ob nicht als Einführung eine explizite methodische und hermeneutische Reflexion förderlich gewesen wäre. Solche und andere Fragen sind vermutlich LEUZE selbst des öfteren gekommen; man muß ihm zugute halten, daß er sich ganz bewußt Einschränkungen auferlegt hat. Das gilt zweifellos für seine durchgehende Zurückhaltung in der Beurteilung HEGELScher Ansichten, welche allerdings bisweilen auch einer deutlichen Kritik Platz machen kann; so weist LEUZE z. B. deutlich darauf hin, daß HEGEL die geschichtliche Entwicklung innerhalb der verschiedenen Religionen selbst nicht genügend berücksichtigt hat (z. B. 179 [in bezug auf das Judentum] und 244f), daß er also auf eine gewisse, von ihm selbst entworfene Typik fixiert blieb. Auch die vielfältigen Beziehungen der Religionen untereinander hat HEGEL nicht oder zu wenig in seine Reflexion einbezogen, was verstehbar und entschuldbar sein mag (wie manches andere), aber auf die Mängel verweist, die halt nicht zu übersehen sind.

Insgesamt scheint mir LEUZES Werk für die Geschichte der HEGEL-Forschung — und diese selbst — von größerem Gewicht zu sein als für die Geschichte der Religionswissenschaft oder gar für die heutige Religionswissenschaft. LEUZE ist der Ansicht (246), die Religionswissenschaft könne auch heute für ihre Weise der Darstellung der Religionsgeschichte von HEGEL lernen — eine These, mit der LEUZE offenbar seinem Lehrer PANNENBERG nahesteht. Ich vermag dieser These angesichts der Entwicklungen in der internationalen Religionswissenschaft nicht zuzustimmen, die einerseits deskriptionistisch-, „positivistisch“ und in diesem Sinne „wertfrei“ zu bleiben gewillt scheint und zum anderen sich in Kultur-anthropologie und „Soziologie“ zu verwandeln im Begriffe ist. Es scheint mir weder wünschenswert noch erreichbar, der Religionswissenschaft, insofern sie historisch arbeitet, in methodischer Hinsicht die HEGELSche Philosophie als Grundlage zu geben. Aber vielleicht will LEUZE nur sagen, die HEGELSche Frage nach einem (auch) die Religionsgeschichte übergreifenden Zusammenhang verdiene nach wie vor Beachtung; dem wäre natürlich zuzustimmen — um so mehr, als die Problematik der „Religionskritik“ als Frage nach deren Kriterium in der Religionswissenschaft nach wie vor recht stiefmütterlich behandelt wird. Was aber den Rekurs auf HEGEL betrifft, so wird man m. E. der Schwierigkeit nicht entgehen können, ob eine ihm folgende Reflexion des Zusammenhangs der Religionsgeschichte „Religionsphilosophie“ zu nennen oder als „Theologie der Religionsgeschichte“ (nicht: der Theologie der Religionen) anzusehen ist.

Dies ist eine weitreichende prinzipielle Frage der HEGEL-Interpretation überhaupt sowie der Unterscheidbarkeit von Philosophie und Theologie, die hier nicht verfolgt werden kann, mit der ich aber, das gebe ich zu, nicht fertig bin.

Abschließend sei hervorgehoben, daß LEUZE das nicht geringe Verdienst zu kommt, im Anschluß an HEGEL sowohl der Religionswissenschaft wie der (christlichen) Theologie einen erneuten Anstoß zu differenzierterem Nachdenken über die außerchristlichen Religionen und deren Geschichte gegeben zu haben. Die Schwächen HEGELS, die sich z. B. auch darin äußern, daß in LEUZES Buch ein Kapitel über den Islam fehlt (vgl. die Bemerkungen auf S. 241 u. 246, Anm. 72), wird man nicht LEUZE vorhalten, doch hätte m. E. die Nicht-Behandlung des Islam des näheren begründet werden sollen. Wahrscheinlich mußte LEUZE hierauf deswegen verzichten, weil dies die Erörterung des Christentums vorausgesetzt hätte, welche in diesem Buch bewußt ausgeklammert blieb.

Gern hätte ich im Schlußabschnitt auch mehr über die theologische Bewandnis dieser ebenso scharfsinnigen wie gelehrten Abhandlung erfahren. Es ist zu wünschen und zu hoffen, daß LEUZE zu dieser Problematik künftig noch manches beitragen wird. Denn sein Optimismus hinsichtlich der „Überlegenheit des Christentums“, der im letzten Satz des Buches anklingt (246), ist gerade dann herausfordernd, wenn LEUZE (wie auch PANNENBERG) meint, diese Überlegenheit auf eine Weise zeigen zu können, in der sie „nicht von vornherein vorausgesetzt“ sei. M. E. wird mit dieser Formulierung eine falsche Alternative aufgestellt. Nicht ob die Überlegenheit des Christentums „über die anderen Religionen“ vorausgesetzt oder nicht-vorausgesetzt wird, ist — theologisch — die Frage, vielmehr die kritische Entfaltung einer „Zustimmungslehre“, die jene „Überlegenheit“ wenn überhaupt dann „im Glauben“ annehmbar macht. Damit verschiebt sich selbstverständlich das Problem in Richtung auf die Grundfragen, was denn Glaube und was Theologie sei. Oder ist etwa historisch, kulturell oder gar philosophisch eine „Argumentation“ für die Überlegenheit des Christentums „zu entwickeln“? Das erscheint mir (allerdings nicht „von vornherein!“) als unmöglich, weil es den Glauben als solchen aufheben würde. Gewiß, dieses Nein kommt wiederum aus dem „Glauben“, und ihm würde man entgegen können, es komme zu „früh“ und sei abermals auf problematische Weise „supranatural“. Nun, man sieht, wie die Probleme von hier aus verlaufen; mehr als dies anzudeuten, ist an dieser Stelle nicht möglich.

LEUZES Buch, das reich ist an vielfältigen Informationen und das zahlreiche Anregungen bietet, ist nicht zuletzt auch deswegen eine Neuerscheinung, die hervorragt, weil sie die erwähnten Probleme deutlicher erkennen lehrt und damit zu vertiefterer Einsicht beiträgt — ob man nun der insinuierten Betrachtungsweise zustimmt oder nicht.

Bonn

H. R. Schlette

VERSCHIEDENES

Kuss, Otto: *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche.* Friedrich Pustet-Verlag/Regensburg 1976²; 504 S., DM 32,—

Als vor fünf Jahren die erste Auflage des inzwischen viel beachteten Buches erschien, gab es im deutschen Sprachraum noch kein „Paulusbuch“, das in derartig umfassender Weise Zugang zu Paulus und zum Paulusbild im Wandel der Zeit

vermittelte. Der bedeutende evangelische Neutestamentler MARTIN DIBELIUS hatte zwar ein solches Buch geplant und in Teilen vorbereitet, aber nicht mehr fertigstellen können. Das gute Taschenbuch von GÜNTER BORNKAMM, *Paulus* (Urbanbücher 119) füllte bereits eine gewisse Lücke aus und konnte Theologiestudenten und interessierten Laien als Handbuch über „Leben und Wirken“ und „Botschaft und Theologie“ des Paulus dienen. Seit dem Erscheinen des Kuss'schen Buches kamen bei Vandenhoeck und Rupprecht (Göttingen) die verschiedenen „*Grundrisse zum Neuen Testament*“ (*Ergänzungsreihe NTD*) heraus, die Umwelt, Ethik, Geschichte und Theologie des Neuen Testaments besonders beleuchten, und in denen auch Paulus seinen gebührenden Platz findet. GEORG EICHHOLZ gab „*Die Theologie des Paulus im Umriß*“ (Neukirchener Verlag 1972) heraus, und Forscher wie MARTIN HENGEL veröffentlichten Studien zum Umweltjudentum und Hellenismus. Trotzdem behauptete sich der „*Paulus*“ von O. Kuss, nicht zuletzt deshalb, weil hier neben der Einführung in die Paulusbriefe und einer hervorragenden Übersicht über die theologischen Grundgedanken der Hauptbriefe die Auseinandersetzung mit dem Paulusbild vergangener Epochen in einem einzigen Band geboten werden.

Nach fünf Jahren ist nun die zweite Auflage erschienen, als Neudruck in einem einfacheren Gewand und zum halben Preis. Damit ist das Buch auch einem größeren Kreis von Studenten, für die es ja in erster Linie gedacht war, zugänglich geworden. Der Verfasser vermittelt ihnen kein fertiges Bild des Apostels, sondern führt sie ein in die Problematik, wie man den vielschichtigen, von seiner Herkunft und von der Lage seiner Gemeinden und daher aufkommenden Fragen die Diktion, Methode und Gedankenführung der Briefe beizuordnen habe. Kuss belehrt uns, zuzugeben, daß wir, die Späteren, nie an den ganzen Paulus herankommen können und daß gerade Paulus „jede Generation von neuem zu einer Stellungnahme herausfordert“ (229). Aber gerade diese Art, Paulus vorzustellen und sehen zu lernen, macht das Paulusbuch von Kuss so sympathisch.

Auf ein absolutes Urteil streckenweise verzichten zu müssen, und auf jede Anmaßung, Paulus ganz verstanden zu haben, heißt aber nicht, an den Kern der Paulusbotschaft nicht herankommen zu können. Nach der Lektüre des genannten Buches begreifen wir sehr wohl, worin das „*Evangelium*“ des Paulus besteht.

Münster

Helga Rusche

Laub, Franz: *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus*. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. Münchener Universitätschriften, Katholisch-Theologische Fakultät (= Biblische Untersuchungen, Bd. 10). Fr. Pustet/Regensburg 1973; XII/225 S., DM 42,—

Wie hat Paulus in konkreter und historisch einmaliger Situation eine Gemeinde aufzubauen und zu formen versucht? — das an Hand von *1 Thess* aufzuzeigen, ist Anliegen vorliegender Untersuchung. Wie kein anderer Paulusbrief läßt *1 Thess* den Charakter der Erstverkündigung des Paulus in der Gemeinde erkennen und gestattet von da her die Rückfrage nach dem Ansatzpunkt der Paränese im Rahmen der pln Verkündigung.

L. referiert in einem ersten Kapitel die Forschungsgeschichte zur pln Paränese. Immer deutlicher kristallisierte sich unter den Autoren die Position heraus, daß die eigentlich prägenden Einflüsse auf die Paränese kaum vom Hellenismus herkommen, sondern vom AT und vom Spät-Judentum.

Kapitel 2 befaßt sich mit der Grundgestalt pln Missionspredigt, wie sie in *1 Thess* 1,9f begegnet. So sehr die Enderwartung bei Paulus durchgehend als Motiv für die Lebensgestaltung der Glaubenden aufscheint: Nirgendwo sonst ist der Gedanke so zentral wie gerade in *1 Thess*, den eine besondere Nähe zur mündlichen Missions-Verkündigung des Apostels auszeichnet. Von besonderem missionstheologischem Interesse sind die Erörterungen über ein bereits vorpaulinisches gesetzesfreies Evangelium (47—49): Paulus ist „zwar nicht der erste Heidenmissionar, wohl aber der markanteste und schärfste Verfechter jener urchristlichen Richtung . . . , die auf die Beschneidung für die Heidenchristen verzichtete“ (49, Anm. 94 als Zitat aus J. ECKERT, *Galaterbrief*, 1971, 63).

Im dritten Kapitel untersucht Vf. die konkrete Paränese des Briefes anhand von *1 Thess* 4,1—12 und 5,12—22. Christliche Lebensgestaltung ergibt sich und ist nur möglich aus der Grundgegebenheit des Pneuma-Besitzes. „Das Pneuma bedeutet Kraft und Verpflichtung zugleich . . . Der Glaubende ist aufgerufen, das Pneuma zum Maßstab seines Lebens zu machen“ (62). In der noch andauernden „Zwischenzeit“ vor der Ankunft des Herrn tut Bewährung not. Die Gerichtsparänese behauptet bei Paulus ihren Platz. Inhaltlich ist die pln Paränese bestimmt durch Konkretheit und, dadurch bedingt, durch eine Vielheit der sittlichen Forderungen (68). Der Apostel kann seine Gemeinde verweisen auf seine eigene Nachfolge des *Kyrios* als *Typos* für das, was christliche Existenz bedeutet.

Das vierte Kapitel ist überschrieben: *Eschatologische Glaubens- und Lebensbewährung* (96—178). In umständlicher Breite wird die Gemeinde-Situation, näherhin die eschatologische Erwartung, nach 1 und 2 *Thess* entfaltet und der Frage nachgegangen nach inhaltlichem und literarischem Verhältnis beider Briefe. Ohne nennenswerten Nachteil für die eigentlich angezielten Aussagen seiner Untersuchung hätte L. auf die Diskussion des Echtheitsproblems von 2 *Thess* im vorliegenden Rahmen verzichten können (96—119). Das „Leben in eschatologischer Erwartung“, von Paulus in *1 Thess* 5,1—11 näher skizziert, stellt L. unter zwei Hauptaspekten dar: Der Glaubende zwischen Gegenwartigkeit und Zukünftigkeit des Heiles; ferner: Gemeinde und Welt. Das pln Geschichts- und Heilsverständnis ist eigentlicher Ausgangspunkt für die Begründung und Motivierung seiner Mahnungen an die Gemeinde. Besonders charakteristisch für das Leben in der Zwischenzeit ist die Zuordnung von Hoffnung und Geduld. Das Leben der Gemeinde in der Welt muß bestimmt sein von der durch den Geistbesitz vorgegebenen Andersartigkeit. Was der Apostel seiner Gemeinde als Verhaltensregeln nahelegt, ist nicht so sehr vom Inhalt her neu und originell, sondern von der Motivierung.

Der letztgenannte Gedanke ist im Schlußkapitel der Arbeit näherhin dargestellt. Paulus bevorzugt den Typ der katalogischen Paränese. Die paränetische Tradition des Spät-Judentums wirkt bei ihm nach. Er kennt aber auch die Praxis, Einzelmahnungen allgemeinen Inhaltes nach Art der Spruchliteratur aneinanderzureihen. Jeweils aber ist er nicht einfach Tradent, sondern immer derjenige, dem es um eine Gemeinde von Glaubenden geht und der daher diese Formen mit der Freiheit des Seelsorgers verwendet.

Zentrale und nicht zuletzt für den Missionar aktuelle Aspekte bringt L. in seiner Arbeit zur Sprache. Die Texte sind sorgfältig analysiert. Die knappen Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Abschnitte und noch einmal am Schluß des Buches machen den Gedankengang durchsichtiger. Insgesamt: ein instruktives und anregendes Buch!

St. Augustin

Josef Kuhl *svd.*

Lubkoll, Hans-Georg / Wiesnet, Eugen: *Wie liest man die Bibel?* Eine Gebrauchsanweisung für Neugierige, Anfänger und Fortgeschrittene. — Kleine Ausgabe (Katholische Ausgabe) 1973; 64 S., kart. DM 2,95 — Große Ausgabe (Evangelische und Katholische Ausgabe) mit Einführung, Erläuterungen und Bibeltexten aus neun Übersetzungen. Kösel u. Claudius/München 1974; 408 S., Ppb. DM 14,80

Innerhalb von wenigen Monaten wurden von dem Taschenbuch (Kleine Ausgabe) *Wie liest man die Bibel?* mehr als 900 000 Exemplare verkauft. Dieser Erfolg ermutigte die beiden Verf., eine Große Ausgabe mit Texten zum Einlesen aus neun Übersetzungen herauszugeben. Verwendet wurden: *Die ökumenische Übersetzung der Psalmen* (Hrg. Deutsche Bischofskonferenz und Rat der EKD); *Martin Luthers* mehrfach überarbeitete Übersetzung; *Das Buch der Preisungen* (verdeutsch von MARTIN BUBER); *Deutscher Psalter* (übersetzt von ROMANO GUARDINI); Übersetzungen des NT: von ULRICH WILCKENS; *Die gute Nachricht; Einheitsübersetzung*; JÖRG ZINK; *Die Jerusalemer Bibel*. — Beide Ausgaben eignen sich wegen ihrer Handlichkeit für Jugend- und Gruppenarbeit, Religions- und Konfirmandenunterricht. Sie wollen vor allem aber diejenigen ermutigen, „die es mit der Bibel zum erstenmal oder noch einmal versuchen wollen“ (9).

Aachen

Georg Schückler

Schmithals, Walter: *Die Apokalyptik*. Einführung und Deutung (= Sammlung Vandenhoeck). Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1973; 192 pp., kart. DM 19,80

Die Darstellung des Berliner Neutestamentlers WALTER SCHMITHALS ist aus einer Reihe von Vorträgen erwachsen und führt in allgemeinverständlicher Weise in die Welt der Apokalyptik ein. Sie beschränkt sich ausschließlich auf die jüdische Spielart der Apokalyptik sowie auf deren religionsgeschichtliche Zulieferer (Iran, Babylonien, Hellenismus usw.) und Erben (Christentum bis hin zum Marxismus). Artverwandte indische, germanische und islamische (Mahdi-Ideologie) Vorstellungen bleiben dagegen außer Betracht.

Die Untersuchung zeichnet sich aus religionssystematischer Sicht vor allem dadurch aus, daß hier in erfreulicher Weise weitgehend auf historische und philologische Filigranarbeit verzichtet wurde — zugunsten einer tiefgehenden phänomenologischen Wesensschau des Gegenstandes. Wir fassen die zentralen Erkenntnisse von W. SCHMITHALS zusammen, ohne im einzelnen dem Aufriß der Darstellung zu folgen. Nachdem zunächst „Die Gedankenwelt der Apokalyptik“ (9—21), also deren Themen und Motive, behutsam nachgezeichnet worden ist, folgt ein vortrefflicher Abschnitt über das „Wesen“ dieser religiösen Bewegung (21—37), die man wohl eher als „interreligiöse Strömung“ (LANCZKOWSKI) denn als gewachsenen Religionsorganismus aufzufassen hat. Die Frage nach dem Wesen eines empirischen Faktums ist ein prinzipiell phänomenologisches Problem, und SCHMITHALS' Darstellung bewährt sich in dieser für den traditionellen Theologen ungewohnten Methodik. Es liegt dem Verfasser weniger an minutiösen Ableitungen auf der phänomenalen „Objektivierungsschicht“ (72), als an der grundlegenden Erfassung der „deep structure“, wie man mit der amerikanischen ‚transformational grammar‘ die eidetische Schicht nennen könnte. SCHMITHALS dringt in seiner Analyse bis zur „Lebensmitte“ (MENSCHING), d. h. bis zur Sinnschicht vor, mit „der in ihr sich aussprechenden existentiellen Erfahrung von Wirklichkeit überhaupt und deren erlebbarem Wesen“ (72). Solch ein phäno-

menologisches Durchstoßen zur Erlebnis- und Existenzschicht läßt naturgemäß den Aufweis homologer (formal-identischer) Topoi hinter sich zurück. Vielmehr gilt es, nach der diesen zugrunde liegenden Grunderfahrungen bzw. Daseins-haltungen zu fragen. Aus dieser Perspektive ergibt sich ein mehrschichtiges Beziehungsgefüge zwischen AT, Apokalyptik und Gnosis (51—83). Während die beiden ersten Größen eine geschichtlich-teleologische, also zeitliche Denkstruktur besitzen, versteht sich die Gnosis in ungeschichtlich-statischer und räumlicher Weise. Ein Vergleich des gnostischen Idealtypus (67ff.) mit AT und Apokalyptik weist dagegen unter dem Gesichtspunkt des Existenzverständnisses überraschende Analogien auf (z. B. radikaler Pessimismus, totale Entgöttlichung von Welt und Geschichte usw.). Dies so von SCHMITHALS herausgearbeitete Existenzverständnis wird anschließend auf die in der Forschung lebhaft diskutierte Frage nach den religionsgeschichtlichen Beziehungen der jüdischen Apokalyptik angewandt. SCHMITHALS vergleicht die Daseinshaltung von Parsismus und Judentum und gelangt zu dem Resultat, daß zwar Themen, Motive und Bilder teilweise aus der iranischen Religionsgeschichte stammen, das Existenzverständnis jedoch dem Zoroastrismus diametral entgegengesetzt ist (optimistische Welteinschätzung!). Nachdem eine „Ableitung“ aus der persischen Religionswelt sich im wesentlichen als nicht zutreffend erwiesen hat, geht SCHMITHALS dem innerjüdischen Ursprung der Apokalyptik nach (95—114), wobei er resümiert: „Die apokalyptische Daseins-erfahrung erwächst nicht aus einem traditionsgeschichtlichen Prozeß, sondern entspringt unableitbar aus der existentiellen Begegnung mit der Wirklichkeit und bestimmt ihrerseits die Entwicklung des Prophetismus“ (111).

Neben einem forschungsgeschichtlichen Rückblick (37—51) findet sich eine Analyse der Beziehungen von „Apokalyptik und Christentum“ (114—130) sowie eine Untersuchung zentraler apokalyptischer Vorstellungen („Messias und Menschensohn“, 130—141). Hierauf folgt ein Kapitel über „Die apokalyptische Literatur“ (142—161), das eigentlich an den Anfang gehört hätte und hier etwas nachklappt. In gebotener Kürze werden die wichtigsten apokalyptischen Schriften vorgestellt. Im letzten Abschnitt geht es um „Die geschichtlichen Wirkungen der Apokalyptik“ (161—188), die bis hin zu KARL MARX verfolgt werden. Ein sorgsamer Vergleich deckt erstaunliche Parallelen sowie tiefgreifende Unterschiede in der Anthropologie auf; denn während MARX idealistisch mit dem „Guten“ im Menschen rechnet, das „durch die gesellschaftlichen Prozesse nur überdeckt“ (186) sei, gehen AT und Apokalyptik vom Sünder-Sein des Menschen aus, der „sich deshalb nicht selbst aus der Verfallenheit an das Böse zu befreien (vermag)“ (187).

Das ausgezeichnete und an vielen Stellen wahrhaft phänomenologische Werk wird abgeschlossen durch ein Literaturverzeichnis (189) sowie durch einen Nachweis der benutzten Quellen. Dem Religionswissenschaftler fällt auf, daß die skandinavische Forschung nicht genügend berücksichtigt wurde (z. B. die Arbeiten GEO WIDENGRENS).

Weiden/Köln

Udo Tworuschka

Vischer, Lukas: *Veränderung der Welt — Bekehrung der Kirchen.* Denkanstöße der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi. Verlag Otto Lembeck/Frankfurt 1976; 111 S.

Der bekannte Schweizer reformierte Theologe und Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung legt hier eine Interpretation der Schwerpunkte der Vollversammlung des ÖRK vor. Die vier Kapitel des Buches greifen

die Themen auf: I. Das gemeinsame Zeugnis der Kirche; II. Dialog; III. Welche Gesellschaft?; IV. Konziliare Gemeinschaft. — VISCHER weiß, daß Nairobi schwieriger zu interpretieren ist als die Vollversammlungen von Amsterdam, Evanston, Neu-Delhi und Uppsala; vor allem, weil der Inhalt der Fünften Vollversammlung wesentlich in der Begegnung, dem Austausch, der Erfahrung der Gemeinschaft lag. Bekenntnis, Bekennen, Verkündigung des Evangeliums und Evangelisten standen im Mittelpunkt von Nairobi, und diese Bereitschaft zum gemeinsamen Zeugnis stellte einen Durchbruch dar, der in dieser Form auf früheren Vollversammlungen so nicht vorhanden war. Darin spiegelt sich eine wachsende Gemeinschaft unter den Kirchen, von der zugleich auch die sterile Auseinandersetzung der letzten Jahre um das Verhältnis zwischen geistlichem und sozial-politischem Auftrag überwunden werden kann. Der Vollversammlung ging es um „die Kirche als Gemeinschaft, als Ort, an dem der Glaube entsteht und gelebt wird; der Boden, aus dem die erforderlichen Früchte wachsen können, die Quelle für die Vitalität, die für das Zeugnis unerlässlich ist. Das spontane Bewußtsein dafür, wie notwendig die Gemeinschaft gerade in den kommenden Jahren sein wird, ist wohl auch der tiefste Grund, warum Konflikte — wenn möglich — vermieden wurden. Die Vollversammlung war weit mehr an der konstruktiven Aufgabe interessiert, wie Gegensätze bewältigt und Auseinandersetzungen in geregelte Bahnen gelenkt werden können, wie der gegenseitigen Solidarität in der Kirche Ausdruck verliehen werden kann, wie der Austausch gefördert und die Beteiligung jeder einzelnen Kirche an den gemeinsamen Aufgaben verstärkt werden kann, wie stärkere Bande gegenseitiger Solidarität zustandekommen können“ (84). — Wenn auch (noch) nicht abzusehen ist, welche Bedeutung die Fünfte Vollversammlung des ÖRK (insbesondere der Bericht der Sektion I: „Bekenntnis zu Christus heute“) haben wird, so wird man jedoch festhalten müssen: in Nairobi begegneten, korrigierten und ergänzten sich die Vertreter vieler kirchlicher Traditionen und Kulturen. Bei aller Unterschiedlichkeit und Verschiedenheit: was die meisten Teilnehmer miteinander verband, war das Bemühen um eine „Theologie aus dem Fundament der Kirche“. — VISCHER macht dieses Bemühen durch seine offenen und ehrlichen Aussagen überzeugend deutlich.

Aachen

Georg Schückler

Wilkens, Ulrich: *Auferstehung*. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt (= Gütersloher Taschenbücher 80) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1974; 126 S.

Wem daran liegt, „sich möglichst genau und gründlich darüber zu informieren, was die ältesten Christen wohl meinten, wenn sie von der Auferstehung Jesu sprachen, dem soll dieses Buch eine verlässliche Hilfe sein“ (7). In hohem Maße hat der Vf. seine in der Einleitung skizzierte Zielsetzung erreicht. Der Missionswissenschaftler ist vor allem dankbar für das erste Kapitel der dichten Arbeit. W. analysiert zunächst die pln Auferstehungsverkündigung anhand des Schlüsseltextes 1 Kor 15,3—7. In einem zweiten Abschnitt wird der früheste evangelische Auferstehungsbericht (Mk 16,1—8) dargestellt und dabei der Zusammenhang mit der Passionsgeschichte sowie spätere Ausgestaltungen sichtbar. Für eine biblische Grundlegung der Missionsarbeit sind die Ausführungen über die Erscheinungsberichte der Evangelien (50—71) von zentraler Bedeutung. Die Aussage-Intention dieser Berichte zielt vor allem auf Berufung zur Sendung, d. h. auf Mission; vgl. Mt 28,16—20; Mk 16,9—20. In den lkn und joh Erschei-

nungsberichten steht das Motiv der Identifizierung des Erscheinenden mit dem historischen Jesus im Vordergrund, ist aber auch hier dem Sendungsmotiv zugeordnet. Die Beschäftigung mit dem Himmelfahrtsbericht *Apk* 1 (66—71) stellt noch wieder von einer anderen Seite heraus, wie sehr die Mission im Gesichtskreis der frühen Kirche stand. „Auf die Mission sollen sich die Jünger ganz konzentrieren. Denn ihre Aufgabe ist es, Jesu Geschichte über die ganze Erde hin zu verkündigen, damit er bei seiner endzeitlichen Rückkehr eine Jüngerschaft aus allen Völkern der Welt vorfindet.“ Die Himmelfahrt Jesu „ist dem Motiv der Sendung zur Mission, das im Mittelpunkt der Erscheinungsüberlieferung steht, entschlossen untergeordnet“ (68).

Im zweiten Kapitel fragt W. nach den jüdischen Auferstehungserwartungen als Voraussetzung für das Verständnis der christlichen Auferstehungsbotschaft. Zwei Erkenntnisse sind bemerkenswert: die christliche Erwartung von der Auferstehung der Toten entspricht jüdischer Tradition; Auferstehung ist aber nicht Belohnung für gerechtes Tun, sondern Teilhabe an der Heilswirkung der Auferstehung Jesu. Für die Verkündigung der Auferstehung Jesu gibt es in der jüdischen Überlieferung keine entsprechend breite Vorgeschichte.

Über „Ursprung und Sinn der neutestamentlichen Auferstehungsverkündigung“ informiert das abschließende dritte Kapitel. Vf. versucht eine Rekonstruktion der Osterereignisse, um die Entstehung der urchristlichen Verkündigung der Auferstehung Jesu aufzuzeigen. Vor allem liegt ihm daran deutlich zu machen, daß die Auferweckung Jesu von Nazareth zu sehen ist als die Bestätigung Gottes zu Leben, Wort und Werk dieses Jesus.

Das Buch, hier als Lizenzausgabe vom Kreuz-Verlag übernommen, erschien zuerst 1970 als Bd. 4 der Reihe *Themen der Theologie*. Der Zielsetzung dieser Reihe entsprechend wird auf wissenschaftlichen Apparat verzichtet. Am Schluß ist weiterführende Literatur zusammengestellt. Ohne Abstriche läßt sich das auf der Umschlagseite abgedruckte Urteil eines Fachmannes unterschreiben: „Das Buch ist ein gelungenes Modell dafür, wie Ergebnisse der ntl Wissenschaft in einen allgemeinen Kommunikationsprozeß eingebracht werden können.“

St. Augustin

Josef Kuhl *svd.*

Corrigenda:

In dem Beitrag von HUBERT SEIWER, *Systematische Religionswissenschaft: „Theoriebildung und Empiriebezug“* (ZMR 61; 1977; 1—18) sind S. 13, 5. Zeile v. u. die beiden Wörter „daneben auch“ zu streichen; im „Summary“ (S. 19) die vorletzte Zeile zu ersetzen durch „Finally the relevance of the foregoing theses for the autonomy and the“.

In der Rezension zu THOMA, CLEMENS (HRSG.): *Judentum und Kirche: Volk Gottes* (ZMR 61; 1977, S. 79f) ist auf S. 80, zehnte Zeile von oben, „Landnahme“ durch „Landgabe“ zu ersetzen.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. KLAUS RÜPING, Haderslebener Str. 28, 4630 Bochum · Prof. Dr. RICHARD FRIEDLI, Institut für Missionswissenschaft, Universität Freiburg, Murtenstraße 262, CH-1700 Fribourg · Dr. FRITZ KÖSTER SAC, Pettenkofferstr. 26—28, 8000 München 2 · BÉNÉZET BUJO, Studienkolleg St. Benedikt, St.-Benedikt-Straße 1, 8700 Würzburg · Prof. Dr. DAVID M. TRABOULAY, 62 University Place, Staten Island, New York 10301, USA · Dr. HANS WALDENFELS SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31

DOMINANT TRENDS IN MODERN AND CONTEMPORARY HINDU THOUGHT

by Ignatius Puthiadam

Introduction

To write with fair accuracy and completeness on modern and contemporary Indian Thought and yet to omit sweeping generalisations is almost an impossible task. Today, India's population is over 600 millions. Her cultural and religious heritage is vast and varied. Her present and immediate past are built on two or three millenia of history. As we calmly reflect on Modern Indian Thought, we slowly realise that modern Hindu thought is complex. To be more accurate, there are many strands in modern an contemporary Hindu thinking¹. There are also Islamic, Sikh, and Christian "thoughts" in India². Marxism too has assumed a new form in India³. Each of these is different from the others in origin, in purpose and development and in the conceptual tools used. Such being the sheer vastness and variety of the present thinking in India, we are forced to limit the scope of this paper very considerably. Since India is 80 % Hindu and since the dominant cultural and religious influences are those arising from the Hindus and above all since the Hindu world-views are what individualize and characterize India in the world at large, we shall deal here only with the dominant trends in modern and contemporary Hindu Thought⁴.

From the outset however let us be constantly reminded of two important truths. Hinduism is a "verbal symbol" to signify a conglomerate of religious sects and sub-sects, schools of philosophy and theology, which in

¹ In general we can say that at present all the Hindu sects are experiencing a period of renewal and revival. Revival and renewal mean not merely the return to the sources, but a process of reinterpretation and adaptation to present needs and situations.

The Hindu orthodoxy has not however, taken kindly to these movements. It insists on preserving traditional tenets in all purity. But its chances of survival seem to be little.

² For Islam: Vide T.M. TITUS: *Indian Islam*. Oxford University Press, 1930. Recent attempts at an Indian Christian Thought are summarised by BOYD R: "*An Introduction to Indian Christian Theology*" CLS, Madras, 1969.

³ As regards Indian Communist thinking: See: NEVETT, A. '*India Going Red?*' ISO Poona, 1954. The works of M.N. ROY and others gave some indication of this change.

⁴ The Theosophist Mrs. ANNIE BESANT said in a speech: "Make no mistake without Hinduism India has no future. Hinduism is the soil into which India's roots are struck and torn out of that she will inevitably wither as a tree torn out of its place. — Let Hinduism go, Hinduism that was India's cradle and in that passing would be India's grave." All the modern Hindus and even others who know the individuality of India would agree with her.

many respects are doctrinally and ritually opposed to each other⁵. Yet there are a certain number of common tenets and practices which give an inner unity to Hinduism. For example belief in *karma-samsāra*, (doctrine of *Karma* and transmigration) final liberation, *yogic* practices etc., are accepted by all the groups, though each school and sect has its own way of interpreting these common tenets⁶.

We use advisedly the phrase Hindu Thought and not Hindu Philosophy. Philosophy in the Western sense of the word is not applicable to most of our ancient or modern thought. If philosophy is understood as the knowledge or the search after the knowledge of the totality of reality according to its ultimate grounds by the use of human reason or if philosophy is understood as the systematic and conceptually expressed rational analysis of the totality of human experience in order to discover the root of being as being and of the ought in man, then, we must admit that many of the modern and contemporary Indian thinkers are not philosophers. There have been few academic philosophers in India. K. C. BHATTACHARYA and RADHAKRISHNAN may be called philosophers in the technical sense of the term. It may be good to remember that in India we never made a clear cut distinction between philosophy and theology, ontology and ethics, religion and politics. All form one integral whole. Yet, if we understand philosophy as "love of wisdom", the quest after the absolute Truth, Being and Goodness; if philosophy is understood as the sincere and open confrontation with reality, with situations and facts; if finally philosophy is the courageous meeting with actual problems and the search after their solutions, then we can consider AUROBINDO, a *Yogin*, and GANDHI, a religious, social and political reformer, real philosophers. But, to avoid all misunderstandings, I prefer to use the expression "thought" rather than philosophy.

Background

India was known to the West even prior to the Roman period. But only with the discovery of the sea route to India by VASCO DA GAMA in 1498 the massive entrance of the West into the country and into the hearts and minds of the Hindus began. With the coming of the West and especially with the consolidation of the British political power in the country in 1757, new cultural, social, political and religious factors unknown and unsuspected till then forcefully found their way into the placid, resigned lives of millions of Indians.

Before the consolidation of British supremacy over the Indian conti-

⁵ "Hinduism is a great golden umbrella, which shelters many forms of thought many practices and many approaches to the divine" (RAMASWAMY IYER C.P., *Indian Inheritance*. Bhavan's Series Vol. 1. p. 222). "Hinduism is a league of religions than a single religion with a definite creed" (D. S. SARMA: *What is Hinduism?* Ganesh and Co., Madras 1939, p. 10).

⁶ DASGUPTA S. N.: *History of Indian Philosophy*, Vol. 1. p. 71ff.

ment, the Hindus had to submit themselves to centuries of Moslem rule and law especially in the North. Islam, strictly monotheistic, fanatically missionary, with no caste distinctions or priestly class, permitting its followers to eat beef was at first violently opposed to the "idolatrous, polytheistic, caste ridden, ritualistic Hindus", who venerated the cows and practised "non-violence". In the beginning as the Moslems streamed into India, they destroyed temples, killed and maimed the Hindus, forced them to become Moslems, burnt their sacred books and articles⁷. Islamic political and religious dominance meant for the Hindus, slavery. They built walls around themselves, by making the caste system more rigid, and by the insistence on conformism. But slowly the relationship between the conquerors and the vanquished changed. Political, religious and cultural reasons were behind the change. From intolerance and persecution to tolerance and coexistence to a sincere effort to understand and appreciate each other, to positive assimilation and co-operation was the path of change⁸. Islamic monotheism, sense of morality, social equality and Sufi-mysticism profoundly influenced some of the Hindu thinkers. Religious men like KABIR and NANAK tried to transcend the limits of Hinduism and Islam and initiated movements embracing both⁹.

The EMPEROR AKBAR attempted to establish a universal religion (Din-i-Ilahi). He invited two Jesuits to his court to help him in his work. Islamic-Persian and Indian elements fused in a creative way and produced masterpieces in painting and architecture and music. A new language Urdu was created in the country and there was the growth of vernacular literatures¹⁰. There was a general awakening in the country. Hindu devotional movements gathered momentum and the devotees poured out their hearts in exquisite mystical poetry¹¹.

⁷ In 1026 Sultan Mohamad, Ibn Kasim destroyed the most celebrated Hindu shrine, Somnath, in Kathiawar. Hindus were forced to pay a religious penalty tax.
⁸ MAJUMDAR R. C.: *An Advanced History of India*, pp. 384ff and 571ff.

⁹ KABIR flourished in the North (near Banaras) towards the close of the 14th century. "Hindu and Turk were pots of the same clay. Allah and Rama were but different names". "It is needless to ask the Saint the caste to which he belongs." KABIR rejected the rituals and practices of both Hinduism and Islam. He insisted on internal attitudes and dispositions.

NANAK, the Founder of Sikhism lived in the 15th century. His mission in life was to put an end to religious conflicts.

¹⁰ In fact the Hindu-Islam understanding and co-operation blossomed fully only during the time of AKBAR THE GREAT (1542—1605). Transcending the narrow limits of each religion, he worked towards the evolution of a new religion, which would he hoped prove to be a synthesis of all warring creeds and capable of uniting the discordant elements of his vast empire into one harmonious whole. In Fatehpur Sikri, AKBAR built a hall of religions. Politically and socially Hindus became fully free during AKBAR's reign.

^{10a} R. C. MAJUMDAR, *op. cit.* pp. 393—415 and 571—594.

¹¹ The Hindu Bhakti (devotional) movement was very widespread. Hindu bhakti centred round chiefly *Viṣṇu* (*Kṛṣṇa*, *Rama*, *Radha* cults) and *Śiva* (*Rudra*,

Yet, with the decline of the Moghul power decadence once again enveloped the land. The subcontinent was split into innumerable warring kingdoms with no economic, political or social stability. Periodic famine and pestilence decimated the population. The creative potentialities of the Hindus and the Moslems dried up. The Hindu society was split into over 3000 sub-castes¹². Immoral and debilitating socio-religious practices like sati (the widow burning herself on the funeral pyre of her husband) temple prostitution, child marriage, prohibition of widows' remarriage, veiling of women, neglect of education, the absence of the personal and the spiritual from religious life and the insistence on externals and superstitious practices were rampant in the country. The result was the death of thought, resignation and the total loss of freedom. India had lost the memory of its past, hence its self-identity.

It is into this atmosphere, the West came — dynamic, self-reliant, convinced of its material and spiritual superiority and intent on profit making. Though, the overriding interest of the West was commercial, still both Catholics and Protestants wanted to propagate their respective faiths in the land. Together with the merchants and the missionaries and especially with the definitive domination of the sub continent by the British, Western Education, British type schools and universities, liberal ideas and ideologies and the Christian ethos reached our shores. Ideas centred on man, his dignity, freedom, equality, Western technology, natural sciences and the scientific spirit, a sense of the value of the world and of the need to transform it by human ingenuity, a feeling for history and its significance, all these forces found their way into India¹³. Surely, the British who introduced the English system of education and their language and the missionaries who started a net work of educational institutions of various grades in the land had their private interests and objectives: the perpetuation of British domination by means of the semi-westernised Indians and the propagation of Christianity and Christian ideals through the indirect method of education.

Again, the Westerners were instrumental in discovering India's past. They were the pioneers in the field of historical-critical study of Indology in its various aspects¹⁴. India's past with its rich philosophy and theology, literature and art and political social systems opened the eyes of the West to the inherent worth of India's culture and forced them to look on the Indians with respect and consideration.

Again, it was the West, chiefly England which politically and economically unified the subcontinent and gave to its people at least a sem-

Pásupati, Sakti cults). In the various Indian vernaculars we have an immense devotional literature which still remains to be scientifically studied.

¹² L'ABBE DUBOIS: "*Hindu Manners and Customs*", a work of the 18th century, gives us a graphic picture of the Indian religio-social situation.

¹³ R. C. MAJUMDAR, *op. cit.* pp. 842ff.

¹⁴ The History of the Western effort to study India: GONDA J. '*Religionen Indiens*' Vol. I. pp. 1—6.

blance of order, justice and peace. Even the cultivation of the vernacular languages of the land in a truly scientific manner is to a great extent indebted to the West.

Europeans, chiefly the Christian missionaries brought to the Indians a new social consciousness and responsibility. To any foreigner who walks through the streets of India, the most striking factor is the immense social evil. The Christians in words and deeds pointed out these evils and blamed chiefly the Hindus for their utter neglect of their fellow men. In a caste-ridden society that believes in the inexorability of past-actions (*karman*) how could there be real agape? true concern for others?

Thus the West challenged India in every sphere of human life: politics, social and cultural ideas and activity, and religious ideas and ideals. Can India stand on her own legs and find solutions to her problems? Can Hinduism be the foundation of a new India? Can the stagnant society of India be resurrected by a reinterpretation of her age old world views and beliefs?

Almost all the Europeans and quite many English educated Indians were convinced that India had to throw away her traditional values and beliefs and embrace Western ways and ideas in order to become rally modern.

Some of the Hindus, steeped in their traditions and sensing the danger to their religion and way of life reacted sharply to Western influences. Their answer to the all embracing European challenge was revivalism. They chiefly opposed Christianity because in their view the Christian missionaries were the agents of a foreign religion and culture.

Between these two extreme positions we have Hindu reform movements. They were ready, even eager to learn from the West. Many of them studied in Western style schools or even in missionary institutions. Some even went to England for higher studies. They embraced the scientific spirit and liberalism of the Europeans. English became the medium of their communication. Yet they did not throw away the past of their country. Using the very methods learnt from their conquerors they reached back to their ancient heritage and tried to re-interpret and reform Hindu beliefs and practices. Acutely conscious of the social evils surrounding them and infecting their society, they launched on a programme of reform. The weakness and ills of their people and the dynamism and strength of the Europeans forced them to reflect and to find creative solutions to their problems. Thus Hinduism entered on a period of renaissance and far reaching reforms. This renaissance was above all a renaissance in thought and our purpose is to analyse the main trends of this renascent Hindu thought, that is still a living and ongoing movement.

Modern Trends:

Hinduism in its meeting with the West had to face three important problems: First of all there was the socio-political problem; then the

religious problem and finally the problem of mental attitudes and methods. Now the Hindus had the insight to see that at the source of all these major issues, there lay religious world views which really formed and shaped every aspect of human life. Though externally most of the early movements and reflections had a social bias, still the core of every Hindu attempt at revival and reform was religious.

Philosophy of Religion:

Religious pluralism has been part of India's life and history for millenia. Hinduism with all its sub-sects and Buddhism and Jainism existed side by side in India for centuries. With the arrival of Islam into the country this problem became more acute. Religious men tried to go beyond the particularities of Hindu sects and of Islam and establish religious groups open to all. These religious groups were theologically and philosophically based on the idea of the existence of one God who is the God and Father of the Hindus and of the Moslems. So when Christianity reached India, theologically or philosophically a new problem did not arise. But Christian propaganda methods and means were more powerful and subtle than those of Islam. The early thinkers of the Modern period therefore, wanted to find a religious world view that would at once advance the social welfare of India and check the progress of Christianity.

Raja Ram Mohan Roy (1772—1833):

Through a deep study of his own religion, Hinduism, Islam and Christianity, RAJA RAM MOHAN ROY reached the conviction that monotheism was the basis of all religions¹⁵. Monotheism is the source from which Islam and Christianity draw their unity, strength and social equality¹⁶. Hinduism according to him in its earlier phases believed in

¹⁵ All the books on Modern Hindu Thought give a chapter on RAM MOHAN ROY. GANGULY C. '*Nalin's Raja Ram Mohan Roy*' (YMCA Publishing House, Calcutta 1934) offers us a good picture of the personality of RAM MOHAN ROY and a faithful summary of his thought.

"ROY placed theism on its own evidences as natural and necessary to all religions in as much as it was the greatest common denominator of them all and was indeed their vital essence." To his mind the root of the wretched state of Hindu society was idolatry. Obnoxious superstitions necessarily attached to it. In his, '*Works*' Vol 1, 283, ROY tries to prove that the 'ancient religion contained in holy *Vedānta* was monotheistic. He writes: "We regret idolatry in every form. The divine homage we offer consists solely in the practice of '*dayā*' benevolence towards each other." Surely every statement of RAM MOHAN regarding the pure monotheism of 'holy *Vedānta*' is textually questionable.

¹⁶ His great prayer was: "My God! render religions destructive of differences and dislikes between man and man and conducive to the peace and union of mankind."

One Supreme being alone. But later, idolatry and polytheism entered into it, broke it up internally, weakened it and brought in moral and social degradation. RAJA RAM MOHAN ROY, and the Society he founded (*Brahma Samāj*) accepted this tenet as their foundational belief. This one Supreme God or Father is the source of all men and nations. Hence, social equality and the freedom of man flow from man's faith in one God. These thinkers rejected Trinitarianism, Incarnation or the possibility of God's appearance in any creaturely form as opposed to reason, unworthy of God and as imagination of the human mind¹⁷. In fact even a fundamentalist and revivalist like SWAMI DAYANANDA SARASWATI (1824—1883) believed that monotheism was the fundamental teaching of the *Rg Veda Samhita*.

From a historical-critical point of view neither the contention of RAM MOHAN ROY that the *Upanishads* teach monotheism nor the conviction of DAYANANDA SARASWATI that the *Vedic Samhita* are monotheistic in character can be sustained. Yet, the educated Hindus of their time accepted this basic tenet of the two great reform movements because this would put Hinduism on a par with the other two religions. It is true that right from the beginning, in Hinduism, monotheism was one of its trends. It is only in the *Bh. Gītā* and in the later devotional philosophy and literature, monotheism becomes all important. Yet it existed side by side with non-dualistic absolutism.

What is important is the insight of these thinkers that for a healthy moral, social and religious life, monotheism was essential. In fact GANDHI comes within this tradition. Though he has not explicitly written on monotheism, still his basic belief was monotheistic¹⁸.

¹⁷ His rejection of Trinitarianism, Incarnation etc. is rooted in "my reverence for Christianity and for the author of this religion that has induced me to vindicate this religion from the charge of polytheism, as far as my limited capacity and knowledge extend."

B. N. SEAL says that ROY got his moral inspiration from Christianity, his metaphysical background from Hinduism and his theological tendency from Islam (quoted by GANGULY, op. cit. p. 131).

¹⁸ "If I did not feel the presence of God within me, I see so much of misery and disappointment around me that I would be raving maniac and my destination would be the Hooghly" (*Young India*, 6 Oct. 1925, p. 272). "As days pass I feel this living presence in every fibre of my being" (*Bapu's letters to Mira* p. 298). To present GANDHI as a monist (Advaita) as P. T. RAJU does in his '*Idealistic Thought of India*', Allen and Unwin, p. 297, is not true at all. D. M. DATTA is correct when he observed: "If personality implies self-consciousness plus will, Gandhi may be said to believe in the personality of God whom he regards as the omniscient, omnipotent creator and just governor of the world. On the whole therefore, it will be reasonable to think that Gandhi was a theist — Vaisnava rather than an Advaitin" (*The Phil. of M. Gandhi* p. 27). The truth of DATTA's contention becomes clear to anyone who cares to read through the many passages on God from GANDHI's writings assembled by N. B. SEN in his "*Wit and Wisdom of Gandhi*" NB CI, N. Delhi, 1960.

What we see in this attempt is the old assimilative and synthetic spirit of Hinduism. Down the centuries it tried to assimilate whatever was good and beautiful in other cultures and faith and transform from inside foreign ideas to bring them in accord with its world-view and pattern of thinking. Modern Hindu thinkers like RAM MOHAN ROY, desired to be the harbingers of a universal humanism, to be the prophets of a coming humanity in which East and West would meet and merge, though without loosing their distinctive elements. The philosophical and religious striving of the *Brahma Samāj* and the *Ārya Samāj* was to establish monotheism as the fundamental religio-philosophical insight of Hinduism. It resulted from the conviction that that alone could be the basis of a universal humanism embracing Hindus, Christians and Moslems.

Other thinkers like VIVEKANANDA and RADHAKRISHNAN showed their opposition to this trend of putting monotheism as the basis of religion, morality and social reform. Insistence on an monotheistic, natural philosophy was considered too dangerous a concession to Islamic and Christian ideas and a betrayal of the traditional Hindu insistence on "experience" (*anubhava*). The basic goal of Hindu life is the experience of the Absolute¹⁹. The spirit-monistic (*advaitic*) tradition however, insists that a conscious being's ultimate goal is the immediate experience of the identity of one's self with the supreme self. From a really real point of view there is only One Reality — One without a second. The world of multiplicity, change and history is not real from the supreme point of view. Just as a rope-snake is not real from the point of view of the reality of the rope, so also the world is not real when viewed from the angle of the reality of the Supreme Being, *Brahman*. A lower level of reality is sublated by the higher. This does not mean that the world is unreal or utter non-being. It only means that from the absolute point of view, the changing multiplicity cannot be considered real. Yet, the Reality underlying the many and on which they are superimposed, is the Absolute. But what is important for us here is the philosophy of religion that is built upon these premises. Since, there is only one Reality and that reality is being, consciousness and bliss, the goal of every being is to realise and to become this Truth-Reality. In this world, the experience of multiplicity, personal distinction etc. pertain to the sphere of illusion. If we can speak of religion at all in such a world view, then the goal of religion is the experience of identity. Oneness of Reality is the truth. The immediate, intuitive experience of this Reality is the ultimate goal and bliss. But there are religions which teach distinction between the soul and the Absolute. How to reconcile such tenets with this absolutistic view? Religions like Christianity which at least in some of its forms teach the distinction between the Absolute and Individual are not totally untrue. But they belong to a lower plane of truth. The absolute truth is

¹⁹ The second paper will analyse in detail the ideas of VIVEKANANDA and RADHAKRISHNAN. So I refrain from any detailed exposition of their views here.

Advaita (non-dualism) which only a few spiritual adepts can reach. So religions which teach "the individual self's distinction from the Absolute" or those that hold the individual self to be nothing but a mode of the Supreme, embody only partial truths. These religions are needed because the inner aptitudes and fitness of the persons who follow such religions can grasp only such partial truths. But they, by a natural process of repeated births and spiritual growth will one day reach the supreme Truth. More on this in the second paper.

Moral Thought:

It is a widely accepted fact that Hinduism did not develop an explicit and elaborate ethical thought. Though laws and regulations are numerous in Hinduism, it did not reflect deeply on the roots of human activity, freedom, progress of a person through action and the ultimate norm of human actions. Along with this poverty of ethical thought, there was surely also a lack of concern for the other. Dr. A. SCHWEITZER calls the classical Indian world view as world and life-negating. According to him this is because for the Hindus, the world is a stage play in which man has must participate but not fully immerse himself. His true home is eternity²⁰. Though SCHWEITZER has often overstated his case, it cannot be doubted that he has made a very valid point.

The modern and contemporary Hindus do certainly controvert SCHWEITZER's views. Some of them think that the essential truths of

²⁰ A. SCHWEITZER, "*Indian Thought and Its Development*" p. 7ff. Dr. RADHAKRISHNAN gives a fair summary of SCHWEITZER's views in "*Eastern Religions and Western Thought*" pp. 50—51". 1) The emphasis on ecstasy in Hindu Thought naturally tends to world and life negation; 2) Hindu thought is essentially other worldly and humanistic ethics and other-worldliness are incompatible with each other; 3) The Hindu doctrine of *Māyā* which declares that life is an illusion contains the flaw of world and life negation and in consequence Hindu thought is nonethical; 4) The best that the Hindu has to say about the origin of the world is that it is a game played by God; 5) The way to salvation is *jnāna* or self discovery. This is different from moral development and hence Hindu religion is non-ethical; 6) The goal of human endeavour is escape, not reconciliation. It is the deliverance of the soul from the bonds of finitude not the conversion of the finite into the organ and manifestation of the infinite. Religion is a refuge from life and its problems and man has no hope of better things to come; 7) The ideal man of the Hindus is raised above the ethical distinction of good and evil; 8) The ethics of inner perfection insisted on by Hindu thought conflict with an active ethic and wide-hearted love of one's neighbour. SCHWEITZER himself writes: "As a matter of fact it was through the influence of Christianity that it (Hinduism) was moved to the endeavour to develop into an ethical religion and it was thus influenced to a larger extent than it is ready to accept . . . — Without the Gospel of Jesus Hinduism would not be, in fact or in ideal, what it is today." (Quoted by PARADKAR, B.A. *A Fragment of A Schweitzer's Inter-Religious Encounter, Religion and Society* 1966 Vol. 13, p. 38).

democracy, dignity of the individual, equality of persons and concern for others are all to be found in Hinduism²¹. Only, we have to interpret the classical texts in the right way.

Modern and contemporary Hindu thought shows considerable divergence from the classical thought in the areas of morality and social obligation. As remarked above, today, Hinduism is in search of a religious philosophical foundation for its ethical and social endeavours.

Simply taking the terms which Hindus use in their speeches and writings in English, we can already see the radical changes that are taking place in their thought. "Person, freedom, choice, decision, intellect, soul, dignity of the person, equality of all" are terms which embody ideas that have no exact equivalents in Hindu thought. I do not imply by this that Hinduism had no notions of person, freedom etc. But through contact with the West and by the use of a language and concepts which originate from a different thought pattern, a profound change is taking place within the interior of Hinduism as it was understood and practised before the advent of the West.

In thinkers like RAM MOHAN ROY and GANDHI morality was the biggest concern. What these great men wanted was a moral regeneration of the people. Years before SCHWEITZER, ROY was convinced that strict monotheism alone could be the firm foundation of morality. Moreover he found that the doctrines of Christ more conducive to moral principles and better adapted for the use of rational beings than any others which have come to his knowledge²². RAM MOHAN ROY was more interested in reforming the Hindu Society than in elaborating a philosophical system. For this he wanted his people to give up polytheism and idolatry and embrace true spiritual theism which would lift them out of their moral degradation. For GANDHI, Truth is God and man is called to experiment

²¹ S. RADHAKRISHNAN devotes a large portion of his *'Eastern Religions and Western Thought'* to the refutation of SCHWEITZER's thesis. Though RADHAKRISHNAN's refutation is very eloquent, it must be accepted that he has failed to face the core of SCHWEITZER's objections. But it must however, be accepted that he has succeeded in pointing out the defects of SCHWEITZER's generalisations and sharp contrasts and in showing that Christianity itself in many of its manifestations is not freed from the defects mentioned by him. In a small work entitled *"Cultural Foundations of Indian Democracy"* YMCA Publishing House, Calcutta, 1955, there is a chapter: "Religious resources of Hinduism" written by K. A. NILAKANTA SASTRI and M. YAMUNACHARYA. These authors try to show that in the classical texts of Hinduism the substance of democracy, the doctrine of the worth of the individual and the concern for others are to be found. Without denying the fact that Hinduism taught some vital truths concerning man, I feel that the unscientific tendency of some to read modern ideas into ancient texts is not conducive to our quest after truth.

²² "By separating from other matters contained in the New Testament the moral precepts found in that book, these will be more likely to produce the desirable end of improving the hearts and minds of men of different persuasion and degree of understanding" (*Precepts of Jesus* p. vi).

with Truth and to follow the glimpses of truth he receives. "To me God is Truth and Love. God is ethics and morality, God is fearlessness", says GANDHI. He was influenced by the West profoundly yet he always considered himself to be an orthodox Hindu. To his mind the eternal religion (the law of righteousness) rests on truth (*satya*) *ahimsa* (positive and universal non-violence) renunciation, passionlessness, equal love for all God's creatures, total self control (*brahmacharya*)²³. For him and for many of the far sighted Hindu reformers liberation meant not the individual's emancipation from the painful cycle of birth and death, but a whole nations emancipation from the bondage of desire, anger, avarice, sloth and violence. Like RAM MOHAN ROY, GANDHI too absorbed the ethical teaching of Jesus (chiefly that of the Sermon on the Mount) the absolute and transcendent monotheism of Islam and the placid calmness, renunciation and the *sannyāsa* (ascetic) ideal of Hinduism. In his person he re-interpreted his religion. In his life and actions he showed tremendous concern for others. In the great ideals proposed in the *Bh. Gītā* — the idea of self-less action, equanimity, complete surrender to God and utter fearlessness, he learnt the way to love and care for the least important of his brothers.

In fact after RAM MOHAN ROY and GANDHI, Hinduism is no more the same as it existed before the time of ROY. By a process of re-interpretation, assimilation, discovery of the past and the acceptance of new ideas, Hindu ethical and social thought has undergone a change beyond recognition.

The Hindu thinkers who followed the "monistic" trends in Hinduism were surely very concerned with the uplift of India and chiefly the Hindu society from its moral and social degradation. They found in the supreme advaitic truth "*tat tvam asi*" thou art that i. e. thou art in truth the Supreme, the ultimate foundation for man's effort to love and serve others. Love your neighbour as yourself is a Christian principle. For the Neo-Advaitins love of the neighbour is founded on the fact that the reality of the neighbour and one's own reality are identical²⁴. Love does

²³ GANDHIJI writes: "I was confirmed in my opinion that religion and morality were synonymous." "Morality is the basis of things and truth is the substance of all morality." "Morals, ethics, and religion are convertible terms. A moral life without reference to religion, is like a house built upon sand. A religion divorced from morality is like sounding brass good only for making noise and breaking heads. Morality includes truth, *ahimsā* and continence. Every virtue that mankind has practised is referable to and derived from these three fundamental virtues. Non-violence and continence are again derivable from Truth, which for me is God" (N. B. SEN, op. cit., p. 155f.).

²⁴ VIVEKANANDA says: "We have always heard it preached, 'Love one another'. What for? That doctrine was preached, but the explanation is here. Why should I love every one? Because they and I are one — There is this oneness, this solidarity of the whole universe. From the lowest worm that crawls under our feet to the highest beings that ever lived — all have various bodies, but one soul." (*Complete Works* Vol. II, pp 414—415).

not imply alterity but identity. Thinkers like VIVEKANANDA and RADHAKRISHNAN preach with great eloquence the need of a spiritual and moral renewal of the world.

Morality and the Re-interpretation of old Concepts:

Since morality and social concern imply freedom, dignity of the individual etc., it became necessary for many of these thinkers to understand anew the traditional Hindu concepts like *karma*, transmigration, and caste. For them *Karma* today means freedom and determinism that rules human life; caste is nothing but occupational differences and transmigration the law of retribution²⁵. They are at the same time at pains to show that these are truths quite consonant with modern science.

World and History:

Another point of great interest is the change that modern and contemporary Hinduism has undergone in its views on the reality and value of the world and history. Ancient and classical Hinduism did not place great value on the reality of the world. In fact the dominant advaitic illusionism affected not merely the advaitic school, but also to some extent infected other schools. It is a well known fact that India in her earlier eras did not produce accurate, substantiated and factual history. India was the land of myths and legends. For the Hindus of earlier periods what mattered was the spirit, untouched by matter and time. The spirit remained unsullied and untouched by the historical process like the lotus leaf untouched by water though immersed in it. At the same time the Hindus lived and thought too much in accordance with

For RADHAKRISHNAN '*Jñāna*' the seeing through the veil of *māyā* is the spiritual destiny of man. It is something more than ethical goodness, though it cannot be achieved without it ("*Easter Religion and Western Thought*" p. 94) RADHAKRISHNAN and all the modern Hindu thinkers admit the need of morality in the human quest for the vision of the Supreme. Even Neo-Advaitins with RADHAKRISHNAN accept: "The metaphysical truth of the oneness of Brahma, does in any way prejudice the validity of the ethical distinction on the empirical plane" ("*Indian Philosophy*" Vol. II. p. 621). Thus, though ethics is indispensable and very significant in man's ascent towards the spiritual vision, yet they believe that it is ultimately transcended. For them the religious plane which is the true spiritual plane is not reducible to the ethical. Ethics is the realm of the good; Religion is the realm of the Universal Consciousness, God, the Good, the True and the Beautiful. Here we can see the great difference between RAJA RAM MOHAN ROY and GANDHIJI on the one hand and the Neo-Advaitins on the other. For the former religion meant morality. For the latter religion is Spirit-consciousness. But in spite of their affirmation that the 'liberated' *Jīva* (*jīvan-mukta*) is beyond good and evil, they do not countenance the idea that such a soul is or can be immoral.

²⁵ Such reinterpretation can be found in every work of RADHAKRISHNAN, HIRIYANA, T. M. P. MAHADEVAN etc.

the rhythm and necessity of nature. Unless one can separate himself from Nature, experience his freedom as transcending the necessity of nature, transforming it, and bringing newness into the predictability of Nature's rhythm, we cannot conceive history. In the traditional Hindu view man is more "historiatum" than "historians"²⁶.

Contact with Western thought and Christianity in general and the existential experience of the struggle for independence and social progress in particular have brought in a deep sense of the reality of the world and its value, a feeling for the concrete multiple realities and meaningfulness of history. The Advaitic theory of illusoriness and sublatability of the world and the general Hindu concept that man's final duty is to escape from this world were found to be insufficient basis for India's struggle for freedom²⁷. The uniqueness of the individual, his change in permanence and his relatedness to others and to the world could not be left aside. Science and technology brought home to the Hindu thinker the value of the multiple material realities. Again the classical Hindu views which places man on a continuous line with Nature and thought of him more as a process than as the agent and director of that process had to be changed. Today's Hindu thinkers speak of man's freedom and responsibility, the centre of man's personality transcending groups and caste. Each person has a dignity and a worth irrespective of caste, colour or sex.

Modern thinkers taking up the old Hindu evolutionary theories have tried to interpret history as the evolution of the Spirit. Each individual, society and the whole world are nothing but the evolutive manifestations of the Spirit and history is the return of the manifest into the ultimate integration and unity of the Spirit. AUROBINDO, TAGORE and RADHAKRISHNAN and other Neo-Vedantic thinkers subscribe to some form or other of evolutionary philosophy²⁸.

Though history is a new dimension added to traditional Hindu thought, yet most of the modern Hindu thinkers are reluctant to take history

²⁶ On the Hindu concept of History: See Dr S. J. SAMARTHA: "The Hindu view of History" CISRS 1959; M. M. THOMAS, "Gospel and the History of India" in *Religion and Society*, Vol. 13, 1966, p. 34 ff).

²⁷ All the Neo Advaitins understand the classical concept 'māyā' not as illusion but as relative reality. In his Fragments of a Confession, RADHAKRISHNAN writes: "This world is not an illusion it is not nothingness, for it is willed by God and therefore is real. Its reality is radically different from the being of the Absolute-God. The Absolute alone has non-created divine reality; all else is dependent, created reality. This is the significance of 'māyā'" p. 41. This certainly sounds like Scholasticism. But the original advaitic idea of māyā is not exactly the same as RADHAKRISHNAN makes it out to be.

²⁸ VIVEKANANDA for example tries to understand and explain Jesus Christ within the context of the evolution of the universal Spirit (Christ the Messenger). In fact the greatest 'evolutionary' thinker of modern India is AUROBINDO GHOSE. He follows the descent-ascent pattern of Plotinus, in which the Spirit and the One (both are identical) have priority over Matter and the Many.

seriously into the area of religion. According to most of them a religion cannot be founded on historical facts, or centered round historical persons. Universal principles are the source and rallying points of a religion that wants to embrace the whole of the humanity²⁹.

Even a person like GANDHI so concerned with the concrete and the multiple used to say „I have never been interested in a historical Jesus. I should not care if it was proved by someone that the man called Jesus never lived and that what was narrated in the Gospels was the figment of the writer's imagination. For the Sermon on the Mount would still be valid" (*The Message of Jesus p. 35*). Surely none of the great modern thinkers question the historicity of Jesus. But all feel that in the field of religion, history as understood in the West should not be too much insisted upon. The relation between "principle and person", the uniqueness of history and the all pervasiveness of principle' is one of the chief philosophical problems with which Indians especially Christians are today grappling.

Union with the Universal Spirit:

Among the many world views India has produced in her long history, the West may be acquainted with the monistic, illusory ideas of *Advaita* and the more theistic-realistic world view of the great devotional teachers (Bhaktas). But there is another, which in a mystic vision sees the inter-connection of all things, the indissoluble union yet distinction of the finite and infinite, the golden thread running through both and the reciprocity and duality that exist between the World and God. Hence reality is shot through with joy and love. Man forms at once a manifestation of the infinite and an individual unit capable of loving and enjoying in the very bosom of the universal spirit. TAGORE is the great representative of this thought of distinction in unity, and reciprocity in duality³⁰. He writes: "Truth is to realize one's unity with the entire universe, to merge the individual soul into the universal soul. Sin is not mere action, but it is an attitude to life which takes for granted that our goal is the finite, that our self is the ultimate truth and that we are not

²⁹ M. N. ROY (1887—1954) is a very interesting thinker. His radical humanism is worth studying even today, given the situation in the country.

³⁰ DEVADAS NALINI, '*Svami Vivekananda*' CISRS, Bangalore, 1968 p. 214 ff

³¹ R. TAGORE (1861—1941) was an eminent representative of the new Indian Humanism. He wanted to establish a harmony between the culture of the Orient and the Occident. For this purpose mankind needed a religion beyond all narrow, precise beliefs, a religion based on the beauty and harmony of the universe, on human equality and on the progress of men. He dreaded putting limits to man and to his quest. He rejected provincialism and nationalism in every sphere of human life. His great ambition was to see man as an effective expression of God's universality and joy and yet like the self-limiting God to be responsible and re-restrained in the exercise of freedom.

all essentially one but exist each for his own separate individual existence” (quoted by ZÄHNER in *Hinduism*, p. 253).

New Methods and Attitudes:

What new methods and attitudes were produced in modern and contemporary Hindu thought by India's contact with West? The question is very vast. Yet with a certain accuracy we can give a rather general answer to this question. From the time of RAM MOHAN ROY because of the very religious, social and political situation in the country, *comparative method* became all pervading at various levels of thought. Religio-philosophical ideas were studied from the point of view of Islam, Christianity and Hinduism. Buddhism, Jainism and Zoroastrianism were also not neglected. Later on this already vast field was widened to include the religions of China. Even today comparative method is pursued with great earnestness though very often quite a few of the thinkers show very superficial knowledge of other religions.

From the West, India, has learnt the *historical method*. European studies on Indology has taught the Hindu the importance of an historical approach in the study of ideas. Very often this historical approach lacks a critical sense. This is mostly because many Hindus have still not freed themselves from a defense mentality. Christian missionary criticism of Hindu tenets has been so violent and unreasonable in the past that even now many thinkers are interested in showing to the West that their religion is equal or superior to Christianity. This defensive mentality may be seen in facile comparisons, and uncritical equations at every level of thought.

The rationalistic-scientific method and the resultant mentality can be seen in almost every modern Hindu thinker. RAM MOHAN ROY's philosophy of religion is very much the result of the influence of 18th century rationalistic Deism of England. The *Brahma Samāj* resolved that Reason and Nature should be considered the source of all Truth. Among Hindu thinkers there is a general tendency to look down upon theology, which according to them is nothing but unreasonable dogmatism and to present Hinduism and Hindu thought as philosophy. Rationalistic-scientific methods and attitudes may be seen also in the rejection of the Hindu myths and legends and in the earnest efforts made by the educated Hindus to reinterpret traditional concepts in accordance with the demands of science and reason.

Others, more faithful to Hindu tradition pleaded for the capacity in the conscious being to intuit immediately the infinite and to enter into communion with the universal Spirit. From a Western point of view their attitude may seem contradictory. On the one hand they insist on the need of testing and experimenting with every truth, including religious ones and they extol the power and range of reason. On the other

hand they would accept the Spirit as intuitive and unitive beyond the reach of all the functions of reason i. e. analysis and synthesis.

The final purpose of the comparative, historical and rational-scientific methods is the "mobilisation of the wisdom of the world, the evolution of ideals, habits and sentiments which would enable us to build up a world community like in a co-operative commonwealth".

In India thought always wanted to be integral and synthetic, all embracing yet keeping the traditional values. This is particularly true of modern Hindu thought. In its search after a theoretical basis for the building up of a modern India it has tried to reach out to all the thought systems surrounding and influencing it. But in the process of the discovery of the past, re-interpretation, assimilation and synthesis, modern Hinduism has been to a great extent busy with immediate practical questions. Modern Hindu thought in the areas of (a) philosophy of religion, (b) morality, (c) social concern, (d) reality and history of the world, (e) methods and attitudes has constructed world views accepting insights from various sources and re-interpreting old ideas. Whether the world view so obtained is logical, philosophically and historically valid from a critical angle reaching down to the roots of reality is not a problem with which many of our thinkers are bothered.

If the solution is immediately satisfying, then, it shows the truth of the solution and of Hinduism. In the years to come, when the defensive mentality of the Hindus will have disappeared, we will be forced once again to rethink present day trends in the light of India's past and search for solutions which touch the roots of reality. But for the present we can only say that Indian thought is in a transitional state, embodying great possibilities for the future. Given the historical and geographical situation of India, and the socio-cultural situation prevailing in the country, we have sufficient grounds to hope that a new synthetic world and a more universal world-view are in the making.

DER GLAUBE AN GOTT IN HINDUISMUS UND CHRISTENTUM¹

von Horst Bürkle

WALTER FREYTAG, der Hamburger Religions- und Missionswissenschaftler, sagte einmal, daß, solange einem eine andere Religion noch nicht zur Versuchung (i. S. einer zwingenden und überzeugenden Einladung) geworden ist, man sie als Christ noch nicht wirklich verstanden habe. RUDOLF OTTO hat die Erfahrung des Heiligen, und worum anderes könnte es in der Religion gehen, als die Erfahrung eines *fascinans* beschrieben². Der Mensch wird im Glauben ergriffen und in einer Tiefe erfaßt, für die es nichts Vergleichbares im Bereich unseres Humanum gibt. Wenn wir nach dem *fascinans* im Hinduismus fragen, dann ist diese Dimension gemeint. Wir begegnen dort Menschen, die uns mit ihrem Frömmigkeitsausdruck, mit ihrer Hingabe und mit ihrer Andersartigkeit anrühren. Das ist deswegen möglich, weil wir als Christen ebenfalls aus einem unaussagbaren und unausschöpfbaren Geheimnis heraus leben: Aus dem Geheimnis des in die Welt gekommenen und auferstandenen Gottessohnes³. Wer wir eigentlich sind und was für eine Gemeinschaft uns verbindet, das liegt bei uns auch nicht einfach am Tage. Mit anderen Worten: Wir sprechen hier als „Beteiligte“. Und das unterscheidet unsere Faszination von allem nur modischen Interesse an indischer Geisteswelt. Für das *fascinans* des Heiligen gibt es Kriterien. Darum wird sich gerade der Gläubige nie unkritisch mit der Erscheinungswelt anderer Religionen auseinandersetzen, ebenso wie er kritisch nach der Echtheit und nach den Mängeln des eigenen Glaubens und der eigenen Religions-

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages auf einer gemeinsamen Jahrestagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie in Tutzing zum Thema „Die Religionen des Ostens — Faszination und Herausforderung für die Christen“.

² RUDOLF OTTO, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963, 31—35. Aufl., S. 42ff. „Der qualitative Gehalt des Numinosen (an den das Mysteriosum die Form gibt), ist einerseits das... abgedrängte Moment des tremendum mit der ‚majestas‘. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes, das nun mit dem abdrängenden Momente das tremendum in eine seltsame Kontrast-Harmonie tritt. ... Für diese Kontrast-Harmonie, für diesen Doppel-charakter des Numinosen zeugt die ganze Religionsgeschichte“ (S. 42).

³ Zum Verständnis des Geheimnischarakters der Christuswirklichkeit im Neuen Testament vgl. den Art. *μυστήριον* *Theol. Wörterbuch zum NT*, Bd. IV, S. 823ff. „Im Empfang der Mysterienoffenbarung erfüllt sich an den Glaubenden ihre Erwählung, die in ihrem Ursprung mit dem des Gottesgeheimnisses zusammenfällt“ (G. BORNKAMM, a.a.O., S. 828).

gemeinschaft fragen muß. Faszination in der Tiefe des Religiösen ist das Gegenteil aller Schwärmerei für bloß Exotisches und Fremdes.

Ob es sich um Schwärmerei oder um echte Faszination handelt, entscheidet sich daran, ob uns der Hinduismus ‚herausfordert‘. Herausforderung wozu? Hier wäre bereits von dem Sinn eines Dialogs zwischen christlichem Glauben und Hinduismus heute zu reden. Er steht im Dienste einer volleren und tieferen Christuserkenntnis. Er hilft verdrängte und stumm gewordene Teile des biblischen Zeugnisses wieder für uns verstehbar werden zu lassen. Wir werden herausgelockt aus den eingefurchten Gleisen unserer eigenen europäischen Geistesgeschichte, die unser Christentum so eigentümlich westlich erscheinen läßt. Wir werden ‚herausgefordert‘, einmal einen Augenblick zu überlegen, wie das Christentum wohl aussähe, wenn der Weg von Jerusalem nicht über Athen, Rom und Wittenberg geführt hätte, sondern zuerst über Benares, Madras oder Ahmadābād.

Die Christen Indiens stehen in der Gefahr, als eine religiöse Sonderkaste angesehen zu werden. Im Hindutum haben viele Götter Platz. Moderne Hindus, wie MAHATMA GANDHI⁴ und SARVEPALLI RADHAKRISHNAN⁵ verschweigen nicht, daß sie Jesus von Nazareth als eine der großen Erscheinungen in der Geschichte ansehen, in denen sich das Göttliche manifestiert hat. Aber es gibt nach hinduistischem Verständnis andere Manifestationen des Höchsten und Absoluten, des *brahman*. Es gibt mancherlei Heilsvermittler im Hinduismus. Wir müssen darauf noch zurückkommen. Wie also kann die ‚Herausforderung‘, die der Hinduismus für den christlichen Glauben darstellt, im Sinne des universalen christlichen Selbstverständnisses sachgemäß aufgenommen werden?

Hier stehen wir vor einer doppelten, sich anscheinend widersprechenden Aufgabe: Zum einen fordert indisches Denken und indische Religiosität den christlichen Glauben dazu heraus, eben indische Gestalt anzunehmen. Er muß jene Dimension erreichen, in der der indische Mensch seines Glaubens bisher gelebt hat. Das Schweigen und das Fasten, die Zusammenhänge von Natur und menschlichem Dasein, innere Erleuchtung und gemeinsames Leben der Gläubigen, vieles trifft hier als ‚Herausforderung‘ auf einen christlichen Glauben, der dazu neigt, es sich leicht zu machen⁶. Zum anderen aber darf die christliche Wahrheit ihre

⁴ „Gandhi nimmt Christus damit nicht nur für eine Teilidee seiner Grundanschauung in Anspruch, sondern direkt und zentral für seine Gesamtanschauung“ (OTTO WOLFF, *Christus unter den Hindus*, Gütersloh 1965, S. 161).

⁵ H. BÜCKLE, *Dialog mit dem Osten*. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung, Stuttgart 1965 (Kap. IV, 2 Der Christus der Geistgemeinschaft, S. 121—145).

⁶ DIETRICH BONHOEFFER hat im Blick auf solches existentielle Defizit des christlichen Glaubens von der „billigen Gnade“ gesprochen: „Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindezucht, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus“ (*Nachfolge*, München 1952, S. 2).

Universalität nicht einbüßen. Daß sie ‚Fleisch‘ zu werden vermag im indischen Bereich, ist Ausdruck und Hinweis auf die nicht einschränkbare Glütigkeit dieser Offenbarung in Christus. Erfüllung in Christus bedeutet beides: Was im indischen Raum geschichtlich gewachsen ist und uns als hinduistische Frömmigkeit in ihrer Tiefe und in ihrem Reichtum begegnet, ist immer noch das Vorläufige. Es ist zugleich das immer wieder in's Dämonische Verzerrte, immer noch Erlösungsbedürftige.

Zum Hinduismus gehören nicht nur die hohen Gesänge einer Bhagavadgita und das uns herausfordernde Vorbild der Heiligen. Zu ihnen gehört nicht nur der Verzicht auf Gewalt und die Ehrfurcht vor allem Lebenden (*ahimsā*). Neben diesem uns beschämenden Hinduismus überlegener Heiligkeit und hoher innerer Werte gibt es den anderen Hinduismus. Man kann ihn heute noch finden, wenn man in Kalkutta zum Tempel der Kali geht. Dort schreien mitten im lauten Straßenverkehr der modernen Großstadt hinter der Tempelmauer die zur Schlachtbank geführten Tiere, die eine erzürnte Gottheit besänftigen und erlittenes Unheil abwenden sollen. Die Reform des Hinduismus brach am Erlebnis einer Witwenverbrennung auf: Nachdem RAM MOHAN ROY 1811 Augenzeuge der Verbrennung seiner Schwägerin geworden war, griff der große Bengale, „der Vater des modernen Indien“, wie man ihn genannt hat, zur Bergpredigt und verstand die Botschaft: „*The Precepts of Jesus. The guide to peace and happiness*“ (1820), so lautete der Titel seines Buches, das einen geistigen Umbruch innerhalb des Hinduismus einleitet.

Zum Hinduismus gehört ursprünglich auch die Kastenordnung. Sie ist keineswegs nur soziologisch zu erklären, sondern hängt zutiefst mit dem hinduistischen *dharma*-Verständnis zusammen und mit dem Gesetz der Tatenvergeltung im Zyklus des Wiedergeborenwerdens.

Wer durch Indien reist, wird auch immer wieder jenem anderen Hinduismus begegnen, der im Namen und im Zentrum des Heiligen dämonische Züge trägt. Aber auch hier kommen wir nicht als die *beati possidentes*. Gerade als Christen wissen wir darum, daß die Geschichte unserer Religion ihre eigenen Hypothesen aufzuweisen hat⁷.

Im Folgenden sollen einzelne Schwerpunkte dieses Dialogs zwischen christlichem und hinduistischem Glauben aufgezeigt werden. Sie haben sozusagen ‚Modellcharakter‘. Der Katalog der Themen, die hier ‚faszinie-

⁷ Vgl. dazu WALTER FREYTAG, *Das Dämonische in den Religionen*. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen. In: *Reden und Aufsätze*, Teil II, München 1961, S. 13—21. „Wenn das Gespräch wieder in Gang kommen wird, dann ist uns vor allem zweierlei klar: Wir können uns nicht davon losmachen gerade angesichts des Gegenübers einer radikalen Diesseitigkeit, wie wir sie im Kommunismus vor uns haben, daß es ein Gemeinsames zwischen den Religionen und dem Christentum gibt. Außerdem ist uns durch die Geschichte der letzten Jahrzehnte und natürlich auch durch die nähere Kenntnis der Fremdreigionen, die wir gewonnen haben, es grundsätzlich verwehrt, daß wir an diese Frage mit irgendeinem Superioritätskomplex herantreten. Wir haben es verlernt, uns in Überlegenheitsgefühlen zu sonnen“ (a.a.O., S. 13).

ren' und ,herausfordern', ist weit größer. Sie lassen sich überhaupt nicht summarisch aufzählen. Wesentliches, was hier in der Begegnung mit dem Hinduismus eine Rolle spielt, entzieht sich der Rationalisierung und damit der Möglichkeit einer darstellenden Erörterung. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der Partizipation, in der eigenen Erfahrung und Anschauung.

Für indisches Denken steht nicht der Schöpfungsakt Gottes am Anfang. In den verschiedenen Weltentstehungsmythen, die uns die älteste, die vedische Überlieferung, erzählt, stoßen wir auf eine Art ,Urbekennnis' indischer Religiosität: Es ist das Verhältnis von Unentfaltetem und Entfaltetem, von potentiell und aktualisiertem Sein. Man könnte auch einfach sagen: Es geht um die Zuordnung des Ganzen zu seinen Teilen, um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt. Die Götter sind nur die Promoventen eines Prozesses. Dem „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde . . .“, dieser *creatio ex nihilo*, steht im frühen indischen Denken sozusagen eine *creatio ex ente* gegenüber: Es geht um die Entfaltung einer Ursubstanz. Dieses Urprinzip ist *brahman*. Die Götter sind später und ihm untergeordnet. Gott und Götter haben ihre eigene Geschichte; sie entstehen und vergehen. Sie selber haben ihre Funktion im Rahmen jener größeren, umfassenderen ewigen Ordnung.

Denn das *brahman* treibt die Götter an.
Die Götter waren anfangs sterblich.
Erst als sie durch *brahman* Erfolg hatten,
wurden sie unsterblich . . .

Dieses *brahman* ist das Höchste;
denn nicht existiert ein Höheres als
dieses *brahman* . . .

Dieses *brahman* hat weder etwas vor sich noch hinter sich (8).

Nun kennt indische Religiosität auch ein personales Gottesverhältnis. Gerade in der *bhakti*-Frömmigkeit weiß sich der Gläubige ganz der von ihm verehrten Gottheit verpflichtet. Die *bhakti*-Texte erinnern in vieler Hinsicht an die christliche Mystik: Da ist das Verlangen, ganz mit der verehrten Gottheit eins zu werden. RUDOLF OTTO hat die *bhakti*-Frömmigkeit die „Gnadenreligion Indiens“ genannt⁹. Der Gläubige kann hier bekennen: Ich bin nichts. Du, mein Gott, bist alles. Dabei ist nicht zu übersehen, daß es Entartungen und Auswüchse dieser Frömmigkeitsrichtung gibt, bei denen rituelles Handeln und Ekstasetechniken den Rang einer neuen Werkgerechtigkeit bekommen.

Dennoch hat die personale Gottesbeziehung für indisches Denken nicht erst im Neuhinduismus den Charakter von etwas Vorläufigem. Die volle und reife Form des Glaubens ist diejenige, die sich der Gottesnamen und der bestimmten personenhaft gedachten Göttergestalten nicht mehr zu bedienen braucht. Jedenfalls wird im modernen Hinduismus die Frage

⁸ Aus dem *Aitarreya Brahmana*

⁹ *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, München 1930.

des Verhältnisses von Personalismus und Ontologie eindeutig zugunsten der letzteren beantwortet: „Es ist völlig belanglos, unter welchem Namen wir Gott dienen und ihn verehren, wenn wir nur vom Geist Gottes erfüllt und zu seinem Dienst bereit sind. Die eine Wirklichkeit wird auf Grund der Verschiedenheit des menschlichen Geistes auf viele Weise benannt. Wenn wir das ausdrücken wollen, was jenseits der Erscheinungen ist, führen wir dazu Symbole ein . . .¹⁰.“ Es ist — wie RADHAKRISHNAN es an anderer Stelle einmal sagt — „die demütige Idee eines persönlichen Gottes¹¹“, deren sich der religiöse Mensch bedient, um sich zum unbenennbaren Absoluten in eine faßbare Beziehung zu bringen. Damit stoßen wir auf den Kern indischer Gottesidee. Trotz aller theistischen Traditionen im Hinduismus geht es letztlich um das alle personhaften Vorstellungen übersteigende Alleine, es geht um *brahman*. Die neutrale Es-Kategorie eines transpersonalen Absoluten ist die eigentliche Wirklichkeit. Ihr gegenüber erscheint der Gottesname und das vertrauensvolle Verhalten des Gläubigen gegenüber diesem Einen als etwas Relatives. Alle geschichtliche Erscheinung des Göttlichen bleibt Vorstufe für den Hinduismus¹². Darum kommt dem Erlebnis der mystischen Einswerdung mit dem Seinsgrund — eben dem nicht mehr vorstellbaren, unaussagbaren *brahman* — letzte Bedeutung zu.

Weil diese Welt letztlich Scheinwelt (*māyā*) ist, darum können auch die göttlichen Erscheinungen (*avatāra*) in dieser Weltzeit nur etwas Vorübergehendes, letztlich Unverbindliches sein. Eben dies gibt dem Hinduismus die Möglichkeit, sich zum Sprecher aller Religionen und Offenbarungsverständnisse zu machen. Er beansprucht, ‚Platzanweiser‘ der anderen Religionen zu sein. Irgendwo innerhalb der großen Pyramide von Vorstellungen und Chiffren für das Absolute haben sie alle ihren Ort. Ganz unten sind die Naturreligionen mit ihren magischen und schamanistischen Praktiken plaziert. Darüber befinden sich die polytheistischen Kulte mit ihrer Aufteilung der verschiedenen Wirkungskreise und Funktionsbereiche der Götter. Sehr viel höher rangiert nach dem Verständnis des neueren Hinduismus eine monotheistische Religion wie die des Chri-

¹⁰ Dabei wird die Bedeutung des Symbols von S. RADHAKRISHNAN in der Weise relativiert, daß es vom religiösen Inhalt selbst gelöst und dem jeweils sich wandelnden Verstehenshorizont zugeordnet wird: „Die Vielfalt in der Symbolik rührt nicht so sehr aus der Natur des religiösen Erlebnisses selbst als aus den zeitgebundenen theologischen und metaphysischen Begriffen von Raum und Zeit“ (*Erneuerung des Glaubens aus dem Geist*, Frankfurt 1959, S. 180).

¹¹ *Meine Suche nach Wahrheit*, Gütersloh 1961, S. 131.

¹² Vgl. dazu die treffende Feststellung J. RATZINGERS in seiner Auseinandersetzung mit S. RADHAKRISHNAN: „Religion würde demnach in der Menschheit in zweifacher (und nur in zweifacher) Gestalt bestehen: in der direkten Form der Mystik als Religion ‚erster Hand‘, und sodann in der indirekten Form der vom Mystiker nur ‚geliehenen‘ Erkenntnis, d. h. des Glaubens, und so als Religion ‚zweiter Hand‘. Die artikulierte und formulierte Religion der vielen wäre dann Religion zweiter Hand . . .“ (*Der christliche Glaube und die Weltreligionen*. In: *Gott in Welt*. Festgabe für KARL RAHNER, Bd. II, Freiburg 1964, S. 293).

stentums. Aber die Spitze möglicher religiöser Erfahrung bildet die vom Hinduismus vertretene Identitätsmystik als Erfahrung des Absoluten selbst. Hier — so wird gesagt — ist der Mensch nicht mehr auf vermittelnde Symbole, auf menschliche Vorstellungen vom Göttlichen, auf Analogien und Anthropomorphismen angewiesen. Hier — so glaubt der moderne Hindu — ist alles Vorläufige abgestreift und wird das wahrhaft Wirkliche erfahren und geschaut.

Hier liegt die entscheidende Frage, um die es im christlichen Dialog mit dem Hinduismus in der Gottesfrage heute geht. Ist der Name Gottes, ist seine in der Geschichte wirksam gewordene Offenbarung im Sohn, ist das alles sozusagen nur ein pädagogisches Hilfsmittel, dessen sich der Mensch bedient, solange er den direkten, unmittelbaren Zugang zum Absoluten im Sinne des Hinduismus noch nicht kennt? Gehört das Vertrauen auf die Zusage Gottes „Fürchte dich nicht, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“ noch in den Vorraum des Allerheiligsten und nicht in das Allerheiligste selbst? Ist das Versöhnungsgeschehen („Dir sind deine Sünden vergeben“. „Siehe, ich mache alles neu“) eine hilfreiche Inszenierung unserer frommen Vorstellungswelt, die in dem Augenblick überflüssig wird, wo unser inneres Auge des Ewigen und Einen, des Absoluten selbst ansichtig wird?

Es wäre zu billig, hier einfach mit einem Bekenntnis antworten zu wollen. Gerade das erlaubt uns der Dialog mit dem Hinduismus nicht. Wir müssen schon theologische Gründe anführen gegenüber der Einladung des modernen Hinduismus, uns mit unserem Christusblauben ins hinduistische Pantheon der Menschheitsreligion einzustellen. Unter der alle Traditionen, Kulte und Gottesvorstellungen überwölbenden Kuppel dieses Tempels hätte auch die Botschaft von Jesus als dem Christus noch ihren Platz. Aber sie blieb eine Erscheinungsform jenes ungeteilten, unveränderlichen Alleinen, für das es viele Sprachen und Namen gibt.

Diese „Ökumene“ im Namen hinduistischer Religiosität ist verlockend. Sie kommt einem modernen Empfinden gerade auch unter Europäern und Amerikanern entgegen, die der Konkretion der geschichtlichen Offenbarung im Christentum müde sind. Kritik am Dogma, Kritik an der organisatorischen Gestalt der Kirche, Kritik an überkommenen Konkretionen des christlichen Glaubens... das alles macht vielen Geschmack, unter Berufung auf weiterführende östliche Religiosität auf all dies zu verzichten. Wenn das alles nur Zwänge einer vom Menschen im Glauben entwickelten Pädagogik auf dem Wege zu Höherem und unmittelbarem Wissen des Ewigen sind, warum sollte man sich dann noch an diese Heilige Schrift, an dieses Bekenntnis, an diesen Namen Jesus Christus gebunden fühlen? Wir begreifen sofort: Als möglicher Ausdruck, als eine — vielleicht sehr hochstehende Anschauungsform des Alleinen, Absoluten, wie sie im hinduistischen religiösen Denken erscheint, kann das „Wesen des Christentums“ (A. VON HARNACK) nicht festgehalten werden. Wenn, um im Bilde zu sprechen, die Stabilität der religiösen „Währung“ in der entpersonalisierten Zone mystischer Identitätserfahrung

liegt, dann muß der an die geschichtliche Gestalt des Offenbarers gebundene Glaube einer konsequenten inflationären Abwertung verfallen. Die Einordnung des christlichen Offenbarungsglaubens in die religiöse Wertskala des heutigen Hinduismus und ihre Unterordnung der personalen Gottesbeziehung unter die Seinsmethaphysik der *brahman-atman*-Philosophie ist darum nicht möglich.

Aber nun steckt in der Faszination durch die östliche Religiosität eine sehr berechtigte und dringliche Anfrage an unsere christliche abendländische Theologie. Sind wir nicht allzu vordergründig und ungläubwürdig mit diesem personhaften Verständnis Gottes umgegangen? Vor allem die protestantische Frömmigkeitsgeschichte hat es hier oft an Einseitigkeit nicht fehlen lassen. Der souveräne göttliche Anspruch an den Menschen, wie er von der Reformation in der Kategorie des *Deus pro me* erkannt worden ist, ist in der nachfolgenden Geschichte immer wieder hinabtransformiert worden zu allzu biederer Intimität. Man sehe sich manche Gebetsformulare an oder höre sich daraufhin einmal kritisch Predigten an: In welcher — man möchte fast sagen — plumpen Vertraulichkeit wird da oft mit und über Gott geredet. Man steht sozusagen ‚auf Du und Du‘ mit Gott. Da ist wenig mehr von ‚Furcht und Zittern‘ (S. KIERKEGAARD) vor der Souveränität Gottes als Herr der Geschichte und des Universums herauszuspüren.

In den letzten 40 Jahren hat uns die herrschende Theologie in Deutschland eine andere Verengung unseres christlichen Gottesverständnisses beschert: Die Gotteslehre drohte aufzugehen in einer Theologie des 2. Artikels, in der Christologie. Wer aber das Christusgeschehen isoliert vom Wirken Gottes in Welt und Geschichte einerseits, also vom 1. Artikel, und von der Wirksamkeit gegenwärtigen Geistesgeschehens, also vom 3. Artikel, der untersteht mit Recht der Kritik des heutigen Hinduismus. Der Gott, der bloß ein Gott des 2. Artikels bliebe, wäre zu klein. Darum dürfen wir uns nicht wundern, daß uns heute die Illustrierten und andere Publikationen „Jesus-Reports“ bescheren, die einer isolierten Christologie den Garaus machen wollen. In diesem Zusammenhang ist der Dialog mit dem Hinduismus für die Rückgewinnung eines unverkürzten Verständnisses christlicher Gottesoffenbarung von Wichtigkeit.

Die hinduistische Lehre vom Allerhöchsten, Absoluten (*brahman*) erinnert uns daran, daß das christliche Offenbarungsverständnis von Anfang an neben der personalen Ich-Du-Beziehung auch eine Seinsbeziehung zu Gott kennt. Gott ist nicht einfach ein Seiendes, ist nicht einfach nur Person wie es der Mensch ist¹³. Der uns in Jesus Christus personhaft zugewandte Gott ist zugleich das Sein-selbst: „In ihm leben, weben und

¹³ „Eine Theologie, die als ersten Schritt einer Lehre von Gott Gott und Seinsmächtigkeit nicht gleichzusetzen wagt, fällt in monarchischen Monotheismus zurück. Denn, wenn Gott nicht das Sein-Selbst ist, dann ist er dem Sein untergeordnet, wie der Zeus der griechischen Religion vom Fatum abhängig ist. Die Struktur des Seins-Selbst wäre dann sein Fatum . . .“ (P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956², S. 273).

sind wir“, wie der Apostel diesen Sachverhalt formuliert¹⁴. Aber das Personsein Gottes wird vom Sein-selbst, das Gott ist, gerade nicht ausgeschlossen, sondern liegt darin begründet. Darin unterscheidet sich der christliche Gottesglaube vom hinduistischen, für den Gott nur die uns zugewandte Seite des Absoluten ist, hinter und neben der sich mögliche andere Seiten verbergen. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist darum nicht deutbar als eine von möglichen anderen Erscheinungsweisen eines *ens absconditum*, einer uns *māyā*-haft verborgenen Seinswirklichkeit wie im Hinduismus. Das personhaft-geschichtliche Handeln Gottes im Sohn läßt sich nicht unter Berufung auf eine umfassendere Realität Gottes relativieren. Aber nur wenn die Dimension des Seins-selbst in den Dienst der geschichtlich-personalen Offenbarung gestellt wird, kann verhindert werden, daß diese Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch abgewertet wird und schließlich einer geschichtslosen Identitätsmystik zum Opfer fällt.

Der Hinduismus erinnert Theologie und Kirche daran, daß ihr Glaube auf den Gesamthorizont möglicher Welterfahrung übertragen werden muß. Wir dürfen gerade um der Universalität der christlichen Botschaft willen die Herrschaft Gottes und seines Christus nicht einengen auf die unserer dogmatischen Entwicklung geläufigen Inhalte. Versöhnung und Rechtfertigung werden weiter im Zentrum christlichen Glaubens stehen. Aber für den indischen Menschen — und nicht nur für ihn — erschöpft sich die göttliche Wirksamkeit nicht im göttlichen Handeln am einzelnen. Das Sein-selbst, das nach indischer Lehre göttlich genannt wird, umfaßt unbegreifbare Weltzeitalterabläufe. Welten entstehen und Welten vergehen hier wie die Jahreszeiten für uns wechseln. Der ewige Kreislauf von „stirb und werde“ ist nicht nur ein individueller der persönlichen Wiedergeburt, sondern an ihm partizipiert das All. Trost und Befreiung erfährt der indische Mensch, wenn er sein Einzelschicksal als Teil dieses Ganzen erfährt. In mystischer Versenkung, in Ekstase und Vision taucht der an seiner Individuation leidende Einzelne wie der Tropfen in den großen Ozean ewigen Seins zurück. Hier liegt für ihn die Kraftquelle, hier findet „die Seele die Ruh“ — aber hier findet der erneuerte Hinduismus auch die Impulse für verantwortliches ethisches Handeln.

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit den indischen Religionen erinnert uns daran, daß die apostolische Botschaft diese Ineinssetzung von geschichtlichem Jesus und dem Sein-selbst vollzog: Das Johannes-evangelium nennt Jesus den Logos. Das war der universalste Begriff, den griechisches Denken zur Verfügung stellen konnte. In der Geschichte der westlichen Christenheit haben wir diese universale Weite der Logos-Christologie nicht durchgehalten. Sie wurde herabgemindert zur Bedeutung von ‚Vernunft‘ und von ‚Wort‘. Darum geht es nicht nur in unserer Theologie sondern auch in unserer kirchlichen Praxis so ‚rational‘ zu.

¹⁴ Act. 17, 27.

Der Protest der Tiefenpsychologie blieb weitgehend ungehört. Deutlicher hallt uns schon der Protest jener Bewegungen und Sekten theologisch in den Ohren, die sich wegen dieser Vereinseitigung und Einengung der Christuswirklichkeit und des Gottesverständnisses in Asien und Afrika von der Kirche getrennt haben.

Wir haben als westliche Theologen kritisch Maß genommen aufgrund der Maßstäbe, die uns kritische Rationalität eines technischen Zeitalters an die Hand gab. Was nicht in den Rahmen unseres Selbst- und Weltverständnisses hineinpaßte, das wurde auch an der göttlichen Wirklichkeit amputiert. Die Welt der Wunder Gottes, das Unableitbare und Geheimnisvolle seines Wirkens, das nicht im Rahmen unseres Begriffsvermögens aufgeht, fiel dem chirurgischen Zugriff entmythologisierender Theologen zum Opfer. Aber das Bild SIEGMUND FREUDS trifft auch hier zu: Nur die Spitze des Eisberges ragt heraus in die Sphäre unseres Bewußtseins. Neunzehntel unseres Seins bleiben uns verborgen. Indien und Afrika wissen um diese in die Tiefe unseres Seins und in die Höhe des Universums hinein- und hinaufragenden neun Zehntel der Gotteswirklichkeit. Darum lesen die Christen Indiens dieselbe Heilige Schrift mit anderen Augen als wir. Texte, die wir schon längst ‚umfunktioniert‘ und unserer Rationalität angepaßt haben, beginnen in diesen Kirchen neu zu sprechen. Daß Gott in Träumen und Visionen zu den Menschen sprach, daß seine Stimme im Schweigen vernehmbar wurde, daß der Apostel das „In-Christus-Sein“ als ein Mysterium beschreibt... das alles versteht man dort besser.

Uns, die wir die Welt weitgehend als die machbare, technisch manipulierbare Welt erfahren, fällt es immer schwerer, das Wirken Gottes in der Natur und in der uns umgebenden Welt festzuhalten. Der Aktionsraum Gottes scheint immer mehr zu schrumpfen. Mit jeder weiteren technischen Bewältigung eines Stückes Welt wird er entbehrlicher. Wir sind fasziniert von der Machbarkeit unserer Zukunft. Im indischen Glauben ist der Zusammenhang von Gott und Natur nicht preisgegeben. Im Dialog mit den anderen Religionen und besonders mit dem Hinduismus werden wir daran erinnert, daß dieser Zusammenhang auch im biblischen Zeugnis eine Rolle spielt. Die Elemente — ja, der Kosmos als ganzer hat an der Offenbarung des Christus Anteil. Oder gehören die Planeten der Weihnachtsgeschichte, die Stillung des Sturmes oder die Sonnenfindernis am Karfreitag für uns nur noch zur Bildrede im Kindergottesdienst? Wie steht es um die Transzendenz Gottes angesichts einer sogenannten ‚Theologie nach dem Tode Gottes?‘ Theologisch können wir uns Absurditäten dieser Art nur solange erlauben, solange wir uns auf diese nachchristliche europäische Situation beschränken wollen. Dort, wo wir im Dialog auf den Gottesglauben des asiatischen und afrikanischen Menschen stoßen, enthüllen diese unsere heutigen Denkvoraussetzungen ihren provinziellen Charakter.

Welches ist der Ertrag unserer Begegnung mit dem Hinduismus? Was können wir erwarten? Wo sich das westliche Christentum nicht eigen-

brötlerisch und selbstzufrieden verhält sondern aufgeschlossen ist für den Fortgang der Geschichte des Reiches Gottes wird es selber gestärkt und bereichert. Wir sind gewohnt, im Verhältnis zu den anderen Religionen primär die Konfrontation und die Auseinandersetzung zu sehen. Daß es hier auch zu Scheidungen und Unterscheidungen kommt, daran versuchte ich eingangs mit meinem Hinweis auf das Dämonische zu erinnern. Aber was immer an echter Frömmigkeit und Hingabe, an vorchristlicher Gottesgläubigkeit und Ahnung der Tiefe des göttlichen Geheimnisses bei den Menschen Indiens zu finden ist, es wird für die Ausrichtung der christlichen Botschaft seine Bedeutung haben. Unter der Federführung des ceylonesischen Theologen D. T. NILES formulierte 1958 die Studienabteilung des Weltrates der Kirchen diesen Sachverhalt so: „Christus ist in der ungläubigen Welt schon am Werk, in der er den Weg für unser Zeugnis bahnt. Wir müssen in unserer Arbeit mit ihm Schritt halten¹⁵.“ Und das 2. Vatikanische Konzil sagte es so: „Die Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. . . . So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und versuchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage¹⁶.“

BRAHMABHANDAV, ein evangelischer Christ aus Gujurat, hat sich darum emüht, die indische Tradition vom *nirguna brahman* in den Dienst seines Christusglaubens zu stellen. *nirguna brahman* ist die allem menschlichen Vorstellungsvermögen überlegene, verborgene und tiefe Göttlichkeit Gottes. Es ist Gott als der Grund alles Seins. Sein Christushymnus in Sanskrit ist die Überwindung der Kluft zwischen Ontologie und Personalismus im christlichen Glauben:

Ehre für *Saccidānanda*
dem Seienden, dem Bekannten, der voller Wonne ist:
Höchstes Ziel,
verachtet von der Welt,
ersehnt von Heiligen.

Der Allmächtige, der Ehrwürdige,
die Fülle, der Ungeteilte,
höher als das Höchste,
das Ferne und das Nahe,
in sich selbst voller Bezug, nach außen ohne Bezug,

¹⁵ Zit. bei R. W. TAYLOR, *Das Wirken Christi in unserer Gesellschaft*. In: H. BÜRKLE (Hg.), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart 1966, S. 206.

¹⁶ Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („*Nostra Aetate*“). In: K. RAHNER / H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966², S. 356.

der Heilige, der Bewußte,
den menschlicher Verstand kaum zu erreichen vermag.

Der Vater, der erste Bewegter, der Ungeschaffene, der große Herr,
Ursache aller Dinge,
samenloser Same des Baumes des Seins,
von dessen Blick alles, das ist, hervorgeht,
der Beschützer der Welt.
Der ungeschaffene Sohn, das endlose Wort,
die große ‚Person‘,
das Abbild des Vaters, wesenhafte Weisheit,
der Retter.

Der gesegnete Geist, wesenhafte Wonne,
der aus der Einheit von *sat* und Logos hervorgeht,
der heilig macht, der Schnelle,
der Offenbarer des offenbarten Sohnes,
Geber des Lebens (17).

¹⁷ Zit. bei R. H. BOYD, *Theologie im Kontext indischen Denkens*. In: *Indische Beiträge . . .*, S. 83/84.

SUMMARY

This essay on „*Hindu and Christian Believe in God*“ was delivered in a joint conference of the Catholic and the Protestant Academies of Bavaria which dealt with the topic „*The Religions of the East — Their Fascination and their Challenge for the Christians*“.

The essential aspects of this comparison and its theological evaluation are these: The basic ‚creed‘ in Indian religious thinking concerns the relation between being in its oneness and in its differentiated variety. The a-personal brahma underlies every personal relationship. In distinction from the biblical concept of God's ‚creatio ex nihilo‘ one might call the continuous creative process according to Hindu thinking a ‚creatio ex ente‘. Compared with God's action and revelation within history in the Christian tradition Hindu traditions show a variety of divine realities. Modern Hindu thinkers interpret this fact in terms of a ‚first hand‘-religion which does not limit itself to single symbols and creeds. Christian theology knows that a mysticism in terms of a general identity never can replace the unique relation to God as a person. But it is also reminded through this dialogue with Hinduism that this personal relation needs to be accompanied by an ontological framework in which God is not separated from Being-itself. The essay gives references to Indian Christian theological voices which underline this need.

DIE RELIGION DER EINHEIT UND SELBSTVERWIRKLICHUNG DER MENSCHHEIT

*Geschichte und Mission der Baha'i in Deutschland
von Rainer Flasche*

I. 1. Problemlage

Unter den zahlreichen im 19. und 20. Jahrhundert entstandenen Sekten, religiösen Zirkeln, Gemeinschaften und neuen Religionen nimmt die *Baha'i-Religion* einen besonderen Platz ein, weil sie ihrem Selbstverständnis gemäß nicht nur alle Religionen zur Einheit unter ihrer Obhut als „universale Weltreligion“ ruft, sondern sich aufgrund einer neuen Offenbarung als Vollenderin und Erfüllerin aller geschichtlichen Religionen versteht. Deshalb wollen wir sie nicht des Längeren über ihr Herkommen befragen, sondern sie als das nehmen, was sie zu sein beansprucht: eine neue und zugleich die eine ursprüngliche und wahrhaftige Offenbarungsreligion. Deshalb können wir, auch wenn unter dem Mantel einer starken Verwestlichung das islamische Erbe durchaus noch lebendig ist, die Religionsgemeinschaft der Baha'i nicht mehr, wie etwa HERMANN ROEMER in seinem für die ältere deutsche Baha'i-Forschung grundlegenden und exemplarischen Buch, „*Die Babi-Baha'i*“¹, als „islamische Sekte“, oder gar, wie ROEMER sagt, als „muhammedanische Sekte“² betrachten, sondern müssen sie als eine eigenständige und im historischen Sinne neue Religion untersuchen. Damit bildet das Selbstverständnis der Baha'i die Grundlage unserer Darstellung.

Das bedeutet zugleich, daß wir uns jedweder apologetischer Betrachtungsweise und jeder polemischen Auseinandersetzung mit den Baha'i enthalten werden, wovon z. B. die letzten Jahre der literarischen Beschäftigung mit dieser Gruppe in Deutschland überwiegend³ gekennzeichnet sind⁴, was freilich durch verschiedene Baha'i-Veröffentlichungen und die Art ihrer Verbreitung, man kann wohl sagen, „provoziert“ worden ist⁵.

¹ Potsdam 1912

² Untertitel des gen. Buches

³ Auszuehmen sind hier die religionswissenschaftlichen Kurzdarstellungen, wie etwa H. VON GLASENAPP, „*Baha'i-Religion*“, in: „*Die nichtchristlichen Religionen*“, Frankfurt 1957, S. 60—62; E. BENZ, „*Die Baha'i-Religion*“, in: „*Neue Religionen*“, Stuttgart 1971, S. 56—67; E. DAMMANN, „*Die Baha'i*“, in: „*Grundriß der Religionsgeschichte*“, Stuttgart 1972, S. 104—107; G. LANCZKOWSKI, „*Baha'i-Religion*“, in: „*Die neuen Religionen*“, Frankfurt 1974, S. 106—117.

⁴ s. z. B. K. HUTTEN, „*Religion nach Maß*“, in: „*Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*“ vom 27. 10. 1968; F. FICICCHIA (ein ehemaliger Baha'i), „*Der Baha'ismus — Ungewisse Zukunft der Zukunftsreligion*“, in: „*Materialdienst*“ 38, S. 226—239.

⁵ Hier ist bes. an das Buch von H. SABET, „*Der gespaltene Himmel*“, Stuttgart 1967, zu denken.

Dieses Provozieren-Wollen und -Müssen jedoch ist eine innere Notwendigkeit einer jeden missionierenden Religion, und die Baha'i-Religion ist eine auch in Deutschland missionierende Religion. Die bisherige Geschichte des deutschen Bahaitums ist seine Missionsgeschichte, wie überhaupt in Anbetracht von Verbreitung und Mitgliederzahl die Baha'i-Religion weltweit nicht zu den, wie man sagen kann, etablierten, sondern zu den sich etablierenden Religionsgemeinschaften zu rechnen ist⁶. Diesem Problem des Missionierens und Sich-Etablierens einer „neuen, alle früheren Glaubensformen umfassenden und überhöhenden Weltreligion“ im Bereich einer etablierten Religion wollen wir historisch und inhaltlich nachgehen. Ohne die Baha'i aus ihrer Internationalität herauslösen zu wollen, beschränken wir uns dabei auf Deutschland, was nicht nur der zur Verfügung stehende Rahmen, sondern auch unsere Methode notwendig macht. Wenn wir vom Selbstverständnis der Baha'i ausgehen, so können wir dieses nur aus den Selbstaussagen erarbeiten. Das heißt, Quelle für unsere Arbeit ist alles, was die Baha'i in Wort, Schrift, Bild und Ton zu ihrer Selbstdarstellung und zur Missionierung zu Anwendung und Ausdruck bringen, also vom Handzettel und Absenderaufkleber bis hin zum „*Buch der Gewißheit*“⁸, vom Protokoll über einen Liederabend im Marburger Jugendzentrum bis zu Andachten und Gesprächen im Haus der Andacht in Langenhain/Ts. Ein solch vielschichtiges Material aber läßt sich nur für einen begrenzten zeitlichen und vor allem geographischen Raum zusammentragen.

1. 2. Zur Quellenlage

Damit sind wir bei Umfang und Art des unserer Untersuchung zugrundeliegenden Materials. Eine Geschichte der Baha'i in Deutschland gibt es bisher nicht, weder von anderer Seite noch von den Baha'i selbst. Darin scheint mir ein mangelndes historisches Interesse nicht nur der deutschen Baha'i zum Ausdruck zu kommen, wofür auch die zwar seit Jahren geplante (1959)⁹, bis heute aber nicht in Angriff genommene¹⁰ Einrichtung eines Archivs in Langenhain spricht.

An Veröffentlichungen in Buch- oder Broschürenform, wobei es sich zumeist um deutsche Ausgaben der Offenbarungs- und Auslegungsbücher, um Lehr-, Bekenntnis- und Werbeschriften handelt, sind mir vor 1937 31 Titel¹¹, wovon 1923 bereits 15 bzw. ab Juli des gleichen Jahres 16 Titel

⁶ Das ist auch der Grund dafür, daß die Baha'i von sich lieber von einer „universalen Religion“ denn von einer „Weltreligion“ sprechen.

⁷ H. v. GLASENAPP, a.a.O., S. 60.

⁸ dt. 1958.

⁹ s. „*Baha'i-Nachrichten*“ vom 29. 9. 1959, S. 7 Punkt 19.

¹⁰ Mündliche Auskunft des Herrn REITZ am 16. 12. 1974.

¹¹ BAHÁ U'LLÁH, *Worte der Weisheit — Verborgene Worte*; DERS. *Das Buch der Gewißheit*; DERS. *Frohe Botschaften*, 5 *Tablette*; DERS. *Das heilige Tablett*; ABDU'L BAHÁ, *Beantwortete Fragen*; DERS. *Ansprache in Paris*; DERS. *Ansprachen in Paris*; DERS. *An die Zentralorganisation für einen dauerhaften Frieden*; DERS.

vertrieben wurden, nach 1945 52 Titel¹² bekannt und zum größten Teil zugänglich gewesen. Dabei fällt auf, daß lediglich 7 der 31 Vorkriegstitel erneut aufgelegt wurden, wobei es sich meist um Schriften oder Zusammenstellungen davon der drei geistigen Führer dieser Bewegung handelt¹³, und selbst diese Bücher sind neue Übersetzungen nach überarbeiteten amerikanischen Neuauflagen¹⁴. Überhaupt zeigt sich, daß die deutsche Baha'i-Literatur fast ausschließlich aus Übersetzungen besteht. Auch *Ansprachen über die Bahai-Lehre*; DERS. *Eine Botschaft an die Juden*; S. EFFENDI, *Bahai — Religion der Einheit*; J. E. ESSELMONT, *Baha'ullah und das neue Zeitalter*; SPRAGUE, *Die Geschichte der Bahai-Bewegung*; DERS. *Ein Jahr unter den Bahai in Indien und Birma*; DERS. *Die Bahai-Bewegung im allgemeinen und ihre großen Wirkungen in Indien*; PHELPS, *Abdul Baha Abbas Leben und Lehren*; FAZL, *Geschichte und Wahrheitsbeweise der Bahaireligion*; R. WHITE, *Abdul Baha und das verheißene Zeitalter*; REMEY, *Das neue Zeitalter*; GROSSMANN, *Die soziale Frage und ihre Lösung im Sinne der Bahai Lehre*; DERS. *Am Morgen einer neuen Zeit*; SHORAB, *Renaissance*; HERRIEGEL, *Universaler Friede, universale Religion*; o. V., *Ehe Abraham war war ich*; o. V. *Die universale Weltreligion — ein Blick in die Bahailehre*; o. V. *Die Offenbarung Baha Ullahs*; o. V. *Die Einheitsreligion und ihre soziale Bedeutung*; o. V. *Bahai Perlen*; o. V. *Das Hinscheiden Abdul Bahas*; o. V. *Lebensgestaltung*; o. V. *Die Bahai-Weltanschauung*.

¹² BAHÁ U'LLÁH, *Brief an den Sohn des Wolfes*; DERS. *Die Verkündigung*; DERS. *Sieben Täler — vier Täler*; DERS. *Worte der Weisheit — verborgene Worte*; DERS. *Das Buch der Gewisheit*; DERS. *Gebete und Meditationen*; DERS. *Ahrenlese* (aus den Schriften Bahá u'lláhs); DERS. *Göttliche Lebenskunst*; ABD'UL BAHÁ, *Beantwortet Fragen*; DERS. *Ansprachen in Paris*; DERS. *An die Zentralorganisation für einen dauerhaften Frieden*; DERS. *Das Geheimnis göttlicher Kultur*; S. EFFENDI, *Der verheißene Tag ist gekommen*; DERS. *Gott geht vorüber*; DERS. *Das Bild der zukünftigen Gesellschaftsordnung*; DERS. *Das Kommen der göttlichen Gerechtigkeit*; DERS. *Baha'i — Religion der Einheit* (anderer Titel: *Die Weltreligion*); DERS. *Die Entfaltung der Weltreligion*; DERS. *Die Sendung Bahá u'llás*; DERS. *Zum wirklichen Leben*; J. E. ESSELMONT, *Bahá u'lláh und das neue Zeitalter*; H. GROSSMANN, *Der Baha'i-Gläubige und die Baha'i-Gemeinschaft*; DERS. *Einführung in das Buch der Gewisheit*; DERS. *Was ist die Baha'i-Religion?*; RABBANI, *Dein Leben, Deine Wahl*; P. TOWNSEND, *Christus und Bahá u'lláh*; U. SCHAEFER, *Die mißverstandene Religion*; DERS. *Was heißt es ein Baha'i zu sein?*; W. SEARS, *Dieb in der Nacht*; HOFMANN, *Gott und seine Boten*; MEYER, *Die ersten Sonnenstrahlen*; S. WEINBERG, *Zum Verständnis der Weltkrise*; A'ZAM, *Bahnbrecher des Lichts*; GINN, *Gottes großer Plan*; LINCOLN, *Politik des Glaubens*; J. HUDDLESTON, *Krise und Neubeginn*; JORDAN, *Durchbruch zur Selbstverwirklichung*; FAIZI, *Die Baha'i-Religion*; H. SABET, *Der gespaltene Himmel*; HATCHER, *Bahá u'lláh und die Christen*; o. V. *Das Buch des Bundes — Wille und Testament Abd'ul Bahás*; o. V. *Botschaften des universalen Hauses für Gerechtigkeit*; o. V. *Leben als Baha'i*; o. V. *Zur Frage der Sexualität*; o. V. *Das Bündnis Gottes in den Offenbarungsreligionen*; o. V. *Was ist die Baha'i-Religion?*; o. V. *Die Baha'i-Religion — Eine Einführung*; o. V. *Baha'i-Gebete*; o. V. *Im Reiche der Schöpfung*; o. V. *Baha'i-Kinder-ABC*; o. V. *Mein erstes Baha'i-Buch*; o. V. *Kindergebete*.

¹³ s. o.

¹⁴ s. z. B. *Abd'ul Bahá beantwortet Fragen*, Frankfurt 1962.

unter der neueren Literatur sind nur wenige deutsche Autoren oder Originalausgaben anzutreffen¹⁵, was wohl nicht zuletzt mit der 1929 eingeführten¹⁶, 1971 erneuerten Imprimatur-Regelung¹⁷ in Zusammenhang zu sehen ist, die von der Baha'i-Administration folgendermaßen begründet wurde: „In dieser Zeit, da sich der Glaube noch in seinen Anfängen befindet, müssen sie alle Baha'i-Veröffentlichungen und Übersetzungen überwachen, sowie allgemein für eine würdige und genaue Wiedergabe der gesamten Baha'i-Literatur und ihrer Verbreitung in der Öffentlichkeit Sorge tragen¹⁸.“ Das gleiche gilt für das zur Verbreitung kommende Werbematerial¹⁹, einschließlich der Handzettel, ja selbst für die fünf in deutscher Sprache erschienenen Kinderbücher²⁰. Aus eben diesem Grund und in Folge des dritten Schismas dieser Bewegung wird ein Teil der Vorkriegsliteratur heute nur noch von den ehemals „freien Baha'i“, von der „Weltunion für universale Religion und universalen Frieden“ in Waiblingen und Stuttgart herausgegeben²¹ und vertrieben.

Für unsere Untersuchung am wichtigsten sind neben den Werbeschriften, neben Handzetteln, Postwurfsendungen u. ä. die verschiedenen Zeitschriften der deutschen Baha'i, zumal sie immer als außerordentliche Werbeträger angesehen²² und bereits 1923 an „Lesezirkel, Krankenhäuser, Sprechzimmer²³“ verteilt und an „Adressen von bedeutenden Männern und Frauen jeder geistigen Richtung²⁴“ verschickt wurden.

Die erste Nummer der ersten deutschen Baha'i-Zeitschrift „*Sonne der Wahrheit*“ erschien 1921 mit Beginn des Baha'i-Neujahrs am 21. März. Sie erschien, wie es heißt, „mit Erlaubnis und vollem Einverständnis des

¹⁵ H. GROSSMANN, *Der Beha'i und die Baha'i-Gemeinschaft*; DERS. *Was ist die Baha'i-Religion?*; U. SCHAEFER, *Was heißt es, Baha'i zu sein.*; DERS. *Die mißverständene Religion*; H. SABET, *Der gespaltene Himmel*; SABET & SCHAEFER, *Baha'i-Religion nach Maß?*

¹⁶ Briefliche Auskunft von H. ZIMMER, Waiblingen, vom 18. 6. 1971.

¹⁷ *Baha'i-Nachrichten* vom 16. 10. 1971, S. 2; s. ebda, S. 3, „Baha'i-Autoren“.

¹⁸ s. ebda.

¹⁹ s. z. B. W. S. HATCHER, *Bahá u'lláh und die Christen*; J. HUDDLESTON, *Krise und Neubeginn*; D. C. JORDAN, *Durchbruch zur Selbstverwirklichung*.

²⁰ *Baha'i-Kinder-ABC*, erstmals 1958 mit eingeklebtem deutschen Text (s. *Baha'i-Nachrichten* vom Aug./Sept. 1958, deutsch o. O., 1972; o. V. *Mein erstes Baha'i-Buch*, o. O. 1972; o. V. *Kindergebete*, o. O. o. J.; D. HOFMANN, *Gott und seine Boten*, Frankfurt ca. 1968; Z. MEYER, *Die ersten Sonnenstrahlen*, Frankfurt ca. 1969.

²¹ So z. B. M. H. PHELPS, *Die wirkliche Natur der Baha'i-Religion*, Stuttgart 1922, ²1961 Stuttgart-Waiblingen; ABDUL BAHA, *Die wesentliche Einheit der Religiösen Gedanken*, 1923, ²1931 und ³1960; DERS., *Worte der Wahrheit und der Weisheit*, 1922, ²1960; aber auch Handzettel wie etwa „Ein Ausweg aus der heutigen Not“.

²² Denn „das Wort allein genügt nicht, wir benötigen die Hilfe der Schrift. Und da ist unsere herrliche Monatsschrift ‚*Sonne der Wahrheit*‘ das gegebene Hilfsmittel, um bahnbrechend in alle Kreise und Schichten der Bevölkerung zu dringen“. (*Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 46.

²³ *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 111

²⁴ ebda, S. 61

geliebten Abdul Baha²⁵“, der den Titel auswählte und ihr als Motto gab: „Einheit der Menschheit, universaler Friede, universale Religion²⁶.“ Diese Zeitschrift erschien bis zu ihrem Verbot im Juli 1937 und wurde nach dem Krieg von 1948 bis 1953 weitergeführt. Sie war in großem Maße den damaligen landeskirchlichen Zeitschriften nachempfunden, enthielt Gebete, Tablets (das sind Lehrschriften mit Offenbarungscharakter), theologische und philosophische Kurzbehandlungen, Sprüche und Lehrsätze von BAHÄ'U'LLAH und ABDUL BAHÄ, Beiträge von Lesern und Pionieren, wie man die Missionare nennt, aber auch „Familienmitteilungen“, Berichte von Kongressen, Treffen usw. Die Artikel waren in Deutsch oder (und) Esperanto verfaßt. Ab 1923 wurden auf Wunsch von SHOĞI EFFENDI auch englisch-sprachige Beiträge unter dem Titel „*Report to the friends in the east and west*“ gebracht²⁷.

Nach der Einstellung der „*Sonne der Wahrheit*“ und einer zweijährigen Pause erschien von 1955 bis 1957 der hektographierte „*19-Tage-Brief*“²⁸, der ebenso wie die in den 50er Jahren unregelmäßig herausgaben, nur „für die erklärten Gläubigen bestimmten“²⁹ Baha'i-Lehrbriefe, fast ausschließlich Auszüge aus den Offenbarungsschriften, sowie deren Auslegung und Lehranleitungen enthielt.

Nach einer erneuten Pause erschienen vierteljährlich vom Juli 1961 bis Oktober 1971 die „*Baha'i-Briefe*“, mit dem Untertitel, „*Blätter für Weltreligion und Weltbewußtsein*“. Sie enthalten neben den schon aus der „*Sonne der Wahrheit*“ bekannten Auszügen aus den Offenbarungsschriften des BAHÄ'U'LLAH und des ABDUL BAHÄ vor allem Auslegungen und Lehren des „Hüters der Sache Gottes“, SHOĞI EFFENDI, Übersetzungen von Lehr- und Bekenntnistraktaten amerikanischer Baha'i, Berichte von Kongressen etc. Sie sind verstärkt wieder auf Werbung und Mission, oder, wie die Baha'i selbst sagen, auf „Proklamation“ und „Lehren der Sache Gottes“ ausgerichtet.

Daneben erschienen seit etwa 1952 die „*Baha'i-Nachrichten*“, mit dem in den 60er Jahren anhängenden Kinderbogen, „*Der kleine Weltbürger*“, als internes Nachrichten- und Mitteilungsblatt des „*Nationalen Geistigen Rates der Baha'i in Deutschland E.V.*“, das „nur für erklärte Gläubige bestimmt ist“³⁰ und das zum ersten Mal in der Nummer 3 vom Juni 1957 ein Zitationsverbot enthält³¹. Dieses Organ bringt neben der früher den Offenbarungsschriften gewidmeten Titelseite vor allem administrative Bekanntmachungen, Berichte und Aufforderungen, Statistiken etc. und ist deshalb für die Geschichte und das Selbstverständnis der deutschen Baha'i

²⁵ ebda, S. 25

²⁶ s. ebda

²⁷ s. ebda, S. 2/3

²⁸ Der zunächst nur eine Veröffentlichung des Nationalen Geistigen Rates in Frankfurt war, dann aber auf nationaler Ebene herausgegeben wurde.

²⁹ *Baha'i-Lehrbriefe* 1, S. 2 (ebenfalls hektographiert!)

³⁰ s. Impressum

³¹ s. dortiges Impressum

von großer Wichtigkeit³², weshalb es aus unserem Quellenmaterial nicht ausgeschlossen werden darf.

II. Geschichte und Vorgeschichte des deutschen Bahaitums

Bei dieser Darstellung der Geschichte und Mission des deutschen Bahaitums handelt es sich also um eine Feld- und Materialstudie, in der die Geschichte der Baha'i-Religion aber auch die ihres religionshistorischen Hintergrundes im Detailbereich als bekannt vorausgesetzt wird. Nur einiges sei zum besseren Verständnis des Folgenden skizzenhaft zum Charakter dieser Religion ausgeführt.

Eine Geschichtsschreibung im wissenschaftlichen Sinne gibt es, abgesehen von einigen Zeittafeln³³, von Baha'i-Seite nicht. Vielmehr handelt es sich auch in zusammenfassenden Kurzdarstellungen³⁴ der eigenen Entwicklung um Geschichten-Erzählung³⁵, die Historisches mit Legendarischem und Bekenntnismäßig-Lehrhaftem verquickt. Die Baha'i-Geschichtsschreibung ist die Ausführung einer Glaubensgeschichte vom Anspruch der Einheitsreligion her, die deshalb einlinig das Wachsen und Werden der kanonisierten Glaubenstatsachen zeichnet, ja zeichnen muß.

So folgerichtig und einheitlich aber ist die Geschichte dieser Glaubensgemeinschaft nicht verlaufen, wie ein kurzer historischer Überblick zeigen wird.

II. 1. Ursprung und Hintergrund der Baha'i-Religion

Sie ist gewachsen auf dem Boden des sektenreichen schiitischen Islam. Die *Schi'a* unterscheidet sich, und das ist für unseren Zusammenhang wesentlich, von der *Sunna* vor allem durch die *Imam*-Vorstellungen, in denen sich pneumatologische Elemente mit eschatologischen und messianischen zu einer umfassenden Heilserwartung verbinden, die ihren höchsten Ausdruck in der Vorstellung des *Imam Mahdi* findet. Jede Zeit hat ihren verborgenen *Imam*, ein neues Zeitalter aber wird vom *Imam Mahdi* geoffenbart, der durch die Wiederherstellung der eigentlichen und wirklichen Religion die der alten Zeit verhaftete Menschheit richtet.

Eine enthusiastische *Imam*-Verehrung pflegte die *Shaikhīya*. Diese spiritualistische Kultgruppe wurde von dem Scheich AHMED AL-AHSA³⁶ um die Wende des 19. Jahrhunderts begründet. Sie war erfüllt von der baldi-

³² Mir wurden unvollständig die Jahrgänge 1953—1969, vollständig die Jahrgänge 1971—72 zugänglich gemacht.

³³ s. z. B. *Baha'i-Briefe*, S. 758—760

³⁴ s. z. B. „Geschichte der Baha'i-Religion“ in: *Baha'i-Briefe*, S. 1—3; S. SPRAGUE, *Die Geschichte der Baha'i-Bewegung*, dt. Stuttgart 1919.

³⁵ Typisch dafür ist auch das Buch von M. A. FAZL, *Geschichte und Wahrheitsbeweise der Bahai-Religion*, dt. Stuttgart 1919, das Geschichte als Biographie unter theologisch-apologetischer Sicht versteht.

³⁶ 1752—1826

gen Wiederkunft des letzten, 873 entrückten, Imam, der als der Mahdi (der Rechtgeleitete) die Erfüllung und damit das neue Zeitalter heraufbringen wird. Diese Bewegung, die sich in direkter geistiger Verbindung mit den schöpferischen Potenzen der Imame glaubte³⁷, wurde von SEID KAZIM (aus Rescht) in einer Art theosophischer Schule zu Kerbala fortgesetzt. Zu dessen Schülern zählte SAYYID ALI MUHAMMED SHIRAZI (= aus Schiras)³⁸, ein von eschatologischen Vorstellungen und Hoffnungen erfüllter Mystiker³⁹. Er erklärte sich am 23. Mai 1844 seinem Freund MULLA HUSSAYN⁴⁰ gegenüber als der dem Imam Mahdi vorausgehende *Bab*, das Tor, das zu Beginn des Gottesreiches auf Erden aufgestoßen wird, und prophezeite das Kommen des Mahdi als den, den Gott offenbar machen werde, für das Jahr 1853. In Erweiterung der *Bab*-Vorstellung verstand er sich als das Sprachrohr des verborgenen Imam und begann nun die neue Weltordnung zu verkünden, was bereits 1848 zur Lossagung seiner Bewegung vom Islam führte.

Vor allem nach der noch im Jahr seiner Erklärung vollzogenen Pilgerfahrt nach Mekka nimmt die vom *Bab* und seinen Jüngern verkündete Lehre die Ausmaße einer Massenbewegung an, die sehr bald, wie alle Gottesreich-auf-Erden-Bewegungen, radikal politische und radikal soziale Züge annimmt, auch wenn dies nicht unbedingt in der Lehre des *Bab* angelegt war, wie ROEMER zeigt⁴¹. Das führt zu Auseinandersetzungen mit und Verfolgungen durch die Staatsgewalt, zumal es auch zu Streitigkeiten und letztlich zum Bruch mit der offiziellen Staatsreligion, dem schiitischen Islam⁴², kam. Der *Bab* wurde 1847 in Festungshaft genommen und am 9. Juli 1850 öffentlich in Täbris hingerichtet⁴³. Das führte nochmals zu fürchterlichen Aufständen der *Babi* und noch gräßlicheren Verfolgungen in den Jahren 1851/52 und schließlich zum Verbot dieser Bewegung.

Nachdem der *Bab* und Tausende seiner Anhänger als Märtyrer für ihren Glauben gestorben waren, was nach schiitischen Vorstellungen eigentlich die Rechtmäßigkeit und Bedeutsamkeit seiner Sendung bewiesen haben mußte, denn ein höheres Beweismittel als den Blutzoll gibt es dort für die Rechtmäßigkeit einer Lehre nicht, wurden die restlichen Baha'i an die Grenzen, bzw. aus dem persischen Reich verbannt.

Zu den frühesten Jüngern des *Bab* und Verkündern seiner Lehre in der Hauptstadt Teheran gehörte das aus adliger Familie stammende Brüderpaar⁴⁴ MIRZA YAHYA und MIRZA HUSAIN ALI, deren jeweiliger An-

³⁷ s. ROEMER, a.a.O., S. 9

³⁸ 1819—1850

³⁹ s. dazu a. *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 124ff

⁴⁰ s. *Baha'i-Briefe*, S. 758

⁴¹ s. ROEMER, a.a.O., S. 55ff

⁴² seit 1572 persische Staatsreligion

⁴³ Sein Leichnam wurde geborgen und schließlich auf Geheiß Abdu'l Bahás am Berge Karmel 1909 beigesetzt.

⁴⁴ Wahrscheinlich sind sie Halbbrüder gewesen.

spruch auf die rechtmäßige Nachfolge des *Bab* zum ersten Schisma dieser jungen Religion führte. Von diesen Schismen weiß freilich die offizielle Baha'i-Geschichte nichts zu berichten, weshalb sie hier auch nur kurz angesprochen sein sollen. MIRZA YAHYA, der vom *Bab* den Ehrennamen *Subh-i Azal* (Morgen der Ewigkeit) erhalten hatte⁴⁵, soll von ihm zum rechtmäßigen Nachfolger eingesetzt worden sein⁴⁶, verlor die Führung der Gemeinde während der Verbannungszeit in Bagdad⁴⁷ aber immer mehr an seinen 13 Jahre älteren Halbbruder⁴⁸, der nach Baha'i-Überlieferung den Beinamen BAHÁ'U'LLÁ'H (Herrlichkeit Gottes) erhalten haben soll. 1866/67 kam es zum endgültigen Bruch der Gemeinde in Azali und Baha'i und deshalb politischerseits zur erneuten Verbannung AZALS nach Famagusta, BAHÁ'U'LLÁ'HS nach Akka bei Haifa⁵⁰.

BAHÁ'U'LLÁ'H aber hatte bereits am 21. April 1863 in Bagdad seine Sendung als der vom *Bab* angekündigte Mahdi und als der von allen ihm vorangegangenen Gottesgesandten verheißene Offenbarer erklärt, wobei er sich besonders auf eine erste Offenbarung während seiner Teheraner Gefangenschaft im Jahre 1852 berief. Er begann nun seine neue Offenbarung niederzuschreiben, die nach echt islamischer (koranischer) Tradition alle Lebensbereiche einschließlich der Tagesfragen umfaßt, zumal er regen Anteil am wissenschaftlichen und politischen Geschehen seiner Zeit genommen zu haben scheint.

Über sein Selbstverständnis als Offenbarer ein kleines Stück aus dem *Tablett Taschalliat* (Lichtstrahlen): „Ich bezeuge, daß es wahrlich keinen Gott gibt, außer Ihm. Und der, welcher kam, ist fürwahr das verborgene Mysterium, das verhüllte Geheimnis, das größte Buch für die Nationen und der Himmel des Wohltuns für die Welt. Er ist das mächtigste Zeichen unter der Menschheit und der Aufgangsort, von welchem die höchsten Eigenschaften in die Welt ausströmen. Durch ihn kam es zum Vorschein, was von aller Ewigkeit her verhüllt und selbst den scharfsinnigsten aller Menschen verborgen war. Wahrlich, er ist der, dessen Offenbarung in früheren und späteren Zeiten durch die göttlichen Bücher angekündigt wurde⁵¹.“

BAHÁ'U'LLÁ'H ruft alle Völker zur Einheit und alle Religionen zur Vereinigung unter seine Offenbarung, denn als Imam Mahdi bringt er traditionsgemäß die wahre Universalreligion als gottgewollte Ordnung auf Erden.

So wird aus der Negativaussage des traditionellen Islam, „es gibt keinen Gott außer Allah“, in seiner Botschaft die positive Wendung: es gibt

⁴⁵ Vermutlich sogar auch den Ehrennamen BAHÁ'U'LLÁH! (s. ROEMER, a.a.O., S. 63)

⁴⁶ s. ROEMER, a.a.O. S. 65f

⁴⁷ ab Januar 1853

⁴⁸ s. ROEMER, a.a.O., S. 69ff

⁴⁹ Nachdem die Familie zuvor schon 1863 von Bagdad nach Istanbul zwangsumgesiedelt worden war.

⁵⁰ August 1868

⁵¹ BAHÁ'U'LLÁH, *Frohe Botschaften*, dt. Stuttgart 1921, S. 69

nur einen einzigen Gott in allen Religionen, der sich in ihnen der verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheit gemäß offenbart hat. Im *Buch der Gewißheit* heißt es: „Auch wirst du verstehen, daß die Treuhänder Gottes den Völkern der Erde als die Erklärer einer neuen Sache und Träger einer neuen Botschaft erscheinen. Da diese Vögel des unvergänglichen Thrones alle aus dem Himmel des Willens Gottes herabgesandt sind, und da sie sich alle erheben, seinen unwiderstehlichen Glauben zu verkünden, sind sie wie eine Seele und wie ein Wesen anzusehen, denn sie alle trinken aus dem gleichen Kelch der Liebe Gottes, und sie alle haben teil an der Frucht des gleichen Baumes der Einheit⁵².“ Und deshalb gebietet BAHÁ'U'LLÁ'H im Buch *Akdas* den Kontakt mit allen Religionen: „Verkehret mit allen Religionen mit Freude und himmlischen Düften, damit sie den Duft des Barmherzigen an Euch entdecken mögen. Hütet Euch, damit Ihr nicht von der Bigotterie der Ungläubigen unter den Menschen befallen werdet. — Alle kommen von Gott, und zu ihm werden sie alle wieder zurückkehren. Wahrlich, Er ist der Ursprung der Menschen und das Ziel der Geschöpfe⁵³!“

Für den Menschen bedeutet die Hingabe an diesen einen Gott, daß dieser ihn recht leitet und ihn fähig macht, nur das Gute und Wahre zu tun. So sind die Grundlagen der Ethik Hingabe, Nächstenliebe und Dienst, Dienst vor allem an der neuen universalen Weltordnung, die als „*Bahá'i-Zyklus*“ verstanden wird. Denn die Baha'i-Religion ist, wie ihre Mutterreligion, der Islam, eine religiöse und zugleich politische Erscheinung. So ist das *Kitab el-Akdas*, das Buch der Gesetze, das Hauptlehrbuch der Baha'i, und hinter der tätigen Gestaltung der neuen Welt tritt das kultische — gefordert sind Gebete, Fasten, Almosengeben und Pilgerfahrt — aber auch das theologisch-lehrhafte Element in den Hintergrund. Vor allem dieser neuen Ordnung gilt der Hauptteil der Verkündigungen BAHÁ'U'LLÁ'HS.

Von etwa 1880 an bis zu seinem Tod am 29. Mai 1892 kann er sich als Staatsgefangener in seinem eigenen Landhaus („Bahji“) bei Akka relativ frei bewegen, wobei er durch eine Vielzahl von Sendschreiben seine Gemeinden im Orient zu stützen, seine Offenbarungen im Westen bekannt zu machen sucht. Nach Baha'i-Überlieferung hat er kurz vor seinem Tode testamentarisch seinen Sohn ABBA EFFENDI, genannt ABDU'L BAHÁ (Diener der Herrlichkeit), wie es kanonisch heißt, „zum Mittelpunkt seines Bündnisses und zum authentischen Erklärer seiner Worte⁵⁴“ ernannt. Doch ist es auch diesmal wieder zu Nachfolgestreitigkeiten mit spalterischen Folgen zwischen ABBAS EFFENDI und seinem Bruder MUHAMMAD ALI gekommen⁵⁵, wobei sich ABBAS EFFENDI für das heute von Haifa aus geleitete Bahaitum durchgesetzt hat. Dieser ABBAS EFFENDI hat als ABDU'L BAHÁ die neue Offenbarungsreligion durch

⁵² BAHÁ'U'LLÁ'H, *Das Buch der Gewißheit*, dt. Frankfurt 21958

⁵³ Zitiert bei FAZL, a.a.O., S. 55

⁵⁴ *Bahá'i-Briefe*, S. 759

⁵⁵ s. ROEMER, a.a.O., S. 147ff

eigene Vortragsreisen und gezielte Missionsarbeit in die westliche Hemisphäre getragen. So werden die ersten Baha'i bereits 1893 in die USA entsandt. Nach der Jungtürkischen Revolution, die auch die Freiheit und freie Betätigung für ABDU'L BAHÁ und seine Anhänger bringt, reist er erstmals 1910/11 nach Ägypten, Frankreich und England, 1912 in die USA, und ab 1913 wieder durch Europa und besucht dabei auch die ersten deutschen Baha'i im Stuttgarter Raum. Am 28. November 1921 stirbt er unerwartet in Haifa, was zu einem erneuten tiefgreifenden Streit und zu einem neuen Schisma führt. Diese Auseinandersetzungen haben sich bis heute innerhalb der Baha'i-Weltgemeinschaft erhalten, erklären übrigens auch den Bruch innerhalb der deutschen Baha'i-Literatur und haben zu Abspaltungen, Austritten und Ausschlüssen⁵⁶ geführt und führen noch dazu⁵⁷. Der Streit entzündet sich an der Echtheit oder Unechtheit des „Wille und Testament“⁵⁸ des ABDU'L BAHÁ, in dem er seinen Enkel SHOHI EFFENDI zum Hüter der Sache Gottes ernannt hat, bzw. ernannt haben soll. Als die ersten Zweifel an dieser Ernennung laut wurden, führte SHOHI EFFENDI bereits 1922 eine Ausweispflicht und die Zensur innerhalb der Gemeinschaft ein.

Dieser SHOHI EFFENDI übernahm die Leitung der Baha'i-Weltgemeinschaft mit eiserner Hand und organisierte sie bis in alle Einzelheiten. Auf seine Veranlassung beginnt 1937 als „Vollzug des von Abdu'l Bahá niedergelegten ‚göttlichen Planes‘ . . . die systematische Verbreitung der Bahai-Religion⁵⁹“. Er fungiert als der einzige autorisierte Ausleger der Offenbarungsschriften, aus denen Ausbreitung und Sieg der Baha'i-Religion als Geschichts- und Naturgesetz herauskristallisiert werden⁶⁰. Er strebt die Verwirklichung der göttlichen Ordnung auf Erden durch Planung und administrative Organisation an, die sich als eine Mischung aus Theokratie und imperativer Demokratie⁶¹ herausstellen, und nicht nur die Organisation, sondern auch die Glaubenssätze der Baha'i im Sinne einer positivistischen Selbstverwirklichungslehre mehr und mehr verwestlichen. Unter ihm werden die Baha'i organisatorisch nach innen fest zusammengeschlossen, was u. a. auch zu einer engen Kanonbildung der als authentischen

⁵⁶ Selbst ein Teil der Großfamilie ABDU'L BAHÁS wurde 1941 aus der Baha'i-Weltgemeinschaft ausgeschlossen (M. A. SHORAB, *Abdu'l Bahás Grandson*, New York 1943, S. 22—29).

⁵⁷ s. o. den Aufsatz von FICICCHIA.

⁵⁸ dt. Frankfurt 41973. Gegnerische Literatur: R. WHITE, *The Baha'i Religion and its Enemy the Baha'i Organisation*, Rutland 1929; die Veröffentlichungen von H. ZIMMER, *Eine Testamentsfälschung wertet die Bahai-Religion ab in den politischen Shogismus*, Waiblingen/Stuttgart 1971, u. a.

⁵⁹ *Baha'i-Briefe*, S. 760.

⁶⁰ So sind die Einführungsschriften heute fast völlig auf SHOHI EFFENDI und dessen Weltordnungspläne ausgerichtet (s. z. B. *Die Baha'i-Religion*. Eine Einführung, S. 3 u. S. 18ff.)

⁶¹ So wurde die große Republik, gemeint sind die USA, zur Wiege der administrativen Ordnung, wie es immer wieder heißt.

tisch angesehenen Schriften führt⁶². Gleichzeitig mit der inneren Gleichschaltung⁶³ erwächst aus einem neuen Selbstbewußtsein eine militante Haltung⁶⁴ nach außen, getragen von der Überzeugung einer zwingenden Gesetzmäßigkeit der Ausbreitung der „Sache Gottes“ auf Erden.

Der Vision der neuen Weltordnung, die sich als Verwaltung von oben nach unten charakterisieren läßt, trägt SHOGI EFFENDI auch in seiner Nachfolge Rechnung, zumal er keinen leiblichen Erben bei seinem Tode am 4. November 1957 hinterließ. Noch zu Lebzeiten hatte er 27 „Hände der Sache Gottes“ ernannt, die ihm direkt unterstellt waren und Lehr- und Verwaltungsbefugnis besaßen. Sie hatten nach seinem Tode die „Sache Gottes“ durch möglichst einstimmige Beschlüsse zu verwalten, was sie von 1957 bis 1963 taten. Im April 1963 wählten sie aus ihrer Mitte ein Neunerkollegium als das erste „*Universale Haus der Gerechtigkeit*“, das seitdem in allen Fragen des Glaubens und des täglichen Lebens Legislative und Jurisdiktion gegenüber den Gläubigen ausübt, bzw. an die „*Nationalen Geistigen Räte*“ delegiert. So wird die Baha'i-Religion letztlich zu einem ethisch-politischen Universalismus, der sich von Schisma zu Schisma immer mehr zu einem religiös getönten, stark rationalistisch gefärbten Humanismus wandelt, in dem sich jeweils die pragmatischere, weniger traditionelle Richtung durchsetzt.

Diese Konsolidierung, verbunden mit der straffen Führung der Gemeinschaft unter SHOGI EFFENDI und seinen Nachfolgeorganen, hat zu einer wesentlichen Ausbreitung dieser neuen Religion beigetragen, wenn freilich auch die von den Baha'i angegebenen Zahlen nicht viel über die wirkliche Stärke auszusagen vermögen, da man in Geistigen Räten (bildbar dort, wo mindestens neun Baha'i innerhalb der „Verwaltungsgrenzen“ leben) und Zentren (das ist jeder Ort, an dem ein Baha'i ansässig ist) rechnet. Für 1973 wurden 113 nationale und ca. 16 500 örtliche Geistige Räte, sowie 68 500 Zentren angegeben. In Deutschland soll es ca. 1700 Baha'i — einschließlich der hier lebenden Perser — geben, die sich auf etwa 60 Geistige Räte und 550 Zentren verteilen.

II. 2. Die Geschichte der Baha'i in Deutschland

Als erster Baha'i ließ sich 1904 in Stuttgart der Dentist EDWIN FIS(C)HER nieder, ein in Ludwigsburg geborener Deutschamerikaner, der während einer Pilgerfahrt nach Akka von ABDU'L BAHÄ' zum Apostel

⁶² s. die Begründung bei H. GROSSMANN, *Der Baha'i und die Baha'i-Gemeinschaft*, Oberkalbach 1973, S. 87ff.

⁶³ z. B. steht in den *Baha'i-News* 37 (Jan. 1930), daß die Jahre seit dem Tode ABDU'L BAHÄS „weitgehend der Ausmerzung von irgendwelchen Nicht-Baha'i-Ansichten gewidmet“ waren.

⁶⁴ Das läßt sich schon rein sprachlich festmachen: Ausbreitung des Glaubens wird zum „Weltkreuzzug“ (*Baha'i-Briefe*, S. 311), man hat „Zielstädte“, eine „Heimatfront“ und spricht von den „Gegnern der Sache Gottes“, von „Bündnisbrechern“ etc.

der Deutschen auserwählt worden war. 1905 wurden, wie es heißt, „die ersten Bahai-Vorträge von Freunden aus Amerika und Frankreich gehalten⁶⁵“.

Als Helferin für FISCHER wurde die Deutschamerikanerin ALMA KNOBLOCH aus Washington nach Stuttgart beordert. Nach der Gewinnung der ersten Gläubigen wurde 1907 eine „Bahaivereinigung“ gegründet⁶⁶ und vereinsrechtlich eingetragen. Zu den ersten Baha'i gehörte WILHELM HERRIEGEL, dessen Schriften heute übrigens auch auf dem „Index“ stehen, der sich damals durch Vorträge als ein „sehr tätiger Pionier der Sache“⁶⁷ auswies, einen Verlag gründete, die Verlagsgeschäfte führte und die meisten Übersetzungen der damaligen Baha'i-Schriften aus dem Englischen besorgte.

Die Lehre verbreitete sich jedoch nur zögernd im schwäbischen Raum, man gewann Familien und vor allem alleinstehende Damen in Zuffenhausen, Eßlingen, Bad Mergentheim, Stuttgart und einigen anderen Orten, wo man regelmäßig Hauskreise und ähnliches veranstaltete.

Eines der herausragendsten Ereignisse in der Geschichte der deutschen Baha'i war der überraschende Besuch ABDU'L BAHA's 1913 in Stuttgart, Eßlingen und Bad Mergentheim. Noch Jahrzehnte nach diesem Besuch finden sich enthusiastische Schilderungen darüber in den Baha'i Zeitschriften⁶⁸. Für seine Vorträge wurde in Zeitungsanzeigen geworben und in den Tageszeitungen berichtet⁶⁹, wobei man ihn vor allem als den Einheits- und Friedensbringer herausstellte. Mit neuem Schwung ging man nun an die Verbreitung des Glaubens, charakterisiert als „die Sache Gottes“, wobei man sich vor allem auf Groß- und Mittelstädte konzentrierte. 1919 bekannte sich der Deutschargentinier HERMANN GROSSMANN zu den Baha'i, der in den folgenden vier Jahrzehnten nicht nur literarisch hervortrat, sondern auch eine Art „Heidenmission“ unter Indios von Deutschland aus ins Leben rief.

In den nächsten Jahren gewannen die Baha'i auch in Norddeutschland Anhänger, wohin man auf Vortragsreisen die Lehre gebracht hatte, so etwa in Rostock, Warnemünde, Stettin, Schwerin, Hamburg⁷⁰. Man begann jetzt Lehr- und Studienwochen durchzuführen und internationale Tagungen zu beschicken, versteht sich aber als lockerer Gemeindeverband. Nach der Übernahme des Hüteramtes durch SHOGI EFFENDI wurden auch die deutschen Bah'i zu Neu- und Umorganisationen gezwungen. In einem Brief vom 12. 3. 1923, der auch an die deutschen Baha'i gerichtet ist⁷¹, fordert er die Bildung von lokalen und nationalen „geistigen Arbeitsgemeinschaften“, was er als „Lebensnotwendigkeit“ bezeichnet,

⁶⁵ *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 25.

⁶⁶ s. ROEMER, a.a.O., S. 150.

⁶⁷ *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 25.

⁶⁸ s. z. B. ebda, S. 26; *Baha'i-Briefe*, S. 294ff.

⁶⁹ s. Stuttgarter Tageszeitung vom 24. und 26. 4. 1913.

⁷⁰ s. z. B. *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 78/79.

⁷¹ s. ebda, S. 26.

um die administrativen Verbindungen untereinander und zum heiligen Land (gemeint ist Haifa) sicherzustellen, und nicht zuletzt, um wirkungsvoll Kräfte der Trennung und sektiererische Neigungen erfolgreich bekämpfen zu können⁷². Lehrmäßig wie organisatorisch rückt der Gedanke der Einheit immer mehr in die Mitte der Baha'i-Bewegung.

So glaubt man, in der Welthilfssprache Esperanto ein einzigartiges Werkzeug zur Verbreitung der eigenen Botschaft gefunden zu haben, zumal LIDJA ZAMHOF den Baha'i beitrug und eine Reihe Baha'i-Schriften ins Esperanto übersetzte⁷³. Deshalb ist das nächste herausragende Ereignis für die deutschen Baha'i die Teilnahme am 15. Esperanto Weltkongreß vom 2. bis 8. August 1923 in Nürnberg, wohin man mit der Überzeugung einer möglichen weltweiten Zusammenarbeit dieser beiden Gruppen reiste⁷⁴.

Die nächsten Jahre freilich bringen mehr eine Konsolidierung als eine Ausweitung der „Sache Gottes“. Zu Beginn der dreißiger Jahre kommt es unter dem Einfluß der in den USA nun offen ausgetragenen Testamentsstreitigkeiten⁷⁵ zu Spaltungen und Ausschlüssen auch in den deutschen Gemeinden. Außerdem geraten die Bahai'i aufgrund ihrer Internationalität, aber auch durch verschiedene Beiträge in der „*Sonne der Wahrheit*“⁷⁶ bald in Konflikt mit den Nationalsozialisten und damit in den Zugriff der Gestapo. Die letzte Baha'i Nationaltagung konnte meines Wissens am 27./28. August 1935 in Stuttgart stattfinden, die 6. Baha'i Sommerwoche war vom 21. bis 29. August 1937 in Eßlingen geplant, hat aber nach dem im Juni 1937 erfolgten Verbot der Gemeinschaft nicht mehr stattfinden können. Das Eigentum der Baha'i-Gemeinden wurde eingezogen, die Bücherbestände vernichtet, eine Reihe von ihnen angeklagt und zu Gefängnis oder Konzentrationslager verurteilt⁷⁸.

Nach dem Kriege begannen sich die Baha'i zuerst wieder im schwäbischen Raum zu sammeln. Eine wirkliche Lehr- und Missionstätigkeit aber nahm man erst zu Beginn der 50er Jahre wieder auf, auch wenn der *Nationale Geistige Rat von Deutschland* bereits im Sommer 1948 einen Fünfjahresplan⁷⁹ aufstellte, der vier Punkte umfaßte: 1. Festigung und Ausbreitung der Gemeinden; 2. Ausweitung und Vermehrung derselben; 3. tieferes Eindringen in die Lehre; 4. Errichtung eines *Hazaritu'l Quds* (einer heiligen Umhegung) in Frankfurt, womit ein vor allem administra-

⁷² s. ebda, S. 37ff.

⁷³ H. GROSSMANN versuchte mit der Herausgabe der Esperanto-Monatschrift „*La nova tango*“ (Der neue Tag) auch dieses „Feld“ zu gewinnen (s. *Baha'i-Briefe*, S. 1040).

⁷⁴ s. die euphorischen Berichte in *Sonne der Wahrheit* 3 (1923)!

⁷⁵ s. o.

⁷⁶ s. z. B. den Aufsatz von A. MÜHLSCHLEGEL, *Rasse und Religion*, in: *Sonne der Wahrheit* 14, S. 45ff

⁷⁷ *Sonne der Wahrheit* 16 (1937), S. 191.

⁷⁸ s. z. B. *Baha'i-Briefe*, S. 1073ff.

⁷⁹ s. *Baha'i-Nachrichten* 2 (1953), S. 4.

tives Zentrum gemeint ist⁸⁰. Während dieser Fünfjahresplan von den deutschen Baha'i selbst aufgestellt worden war und nicht lückenlos erfüllt werden konnte⁸¹, ist der folgende Zehnjahresplan (1954—1963) ein von SHOHI EFFENDI an alle Baha'i ergangener Auftrag. Er soll die dritte Phase der ersten Epoche des vom ABDU'L BAHÁ aufgestellten göttlichen Planes erfüllen, „das Modell für die künftige Ordnung der Welt“ vor- und feststellen⁸² und seinen krönenden Abschluß zum 100. Jahrestag der Erklärung BAHÁ'ULLAHS finden.

Für die deutschen Baha'i wurden drei Hauptaufgaben ausgewiesen: 1. Besetzung unerschlossener Länder und Gebiete; 2. Planung und Bau eines Hauses der Andacht im Frankfurter Raum; 3. Vervielfältigung und Festigung der örtlichen Geistigen Räte in Deutschland und Österreich⁸³. Dieser Zehnjahresplan wurde als internationaler Feldzug begriffen und auch so geplant. So gibt es z. B. in den „*Baha'i-Nachrichten*“ von 1953⁸⁴ eine Aufstellung von 14 Gemeinden, „die bis Ridvan 1954 innerhalb der zivilen Ortsgrenzen den GR-Stand erreichen müssen“, und solche Plan-sollererfüllungsstatistiken oder -aufrufe tauchen in den nächsten Monaten und Jahren immer wieder in diesem Organ auf, zumal den deutschen Baha'i befohlen worden war, bis 1963 30 „festbegründete, gut arbeitende Gemeinden“ gebildet zu haben. Zur Halbzeit dieses Zehnjahresplanes bestanden 1958 22 solcher Gemeinden, wobei Stuttgart mit 118, Frankfurt mit 56 und Hamburg mit 50 Gläubigen herausragten, während die meisten anderen zwischen 9 und 30 Mitgliedern zählten⁸⁵. Um das Planziel zu erreichen wird vor allem die Umsiedlung propagiert⁸⁶, während von eigentlicher Mission kaum die Rede ist, zumal die Gemeinden immer noch unter schismatischen Tendenzen leiden⁸⁷, denen man besonders durch Sommerschulen und Lehrtreffen zu begegnen sucht⁸⁸, was zu einer weiteren Ausrichtung auf SHOHI EFFENDI und eine direkte Abhängigkeit von Haifa führt⁸⁹, und eine Reihe von Ausschlüssen aus den Gemeinden zur Folge hat⁹⁰. Im Juni 1962 teilt der *Nationale Geistige Rat* in seinem Jahresbericht zum Baha'i-Jahr 118 mit, daß die von SHOHI EFFENDI verlangten 30 Gemeinden in Kürze erreicht sein werden: „Der NGR freut sich, berichten zu können, daß an der deutschen Heimatfront die Zielstädte Kiel, Essen, Aachen, Gießen, Heilbronn, Leinfelden, Ulm und hoffentlich auch Tübingen an Ridvan 119 den Gemeindestatus erreicht

⁸⁰ s. H. GROSSMANN, *Der Baha'i und die Baha'i-Gemeinschaft*, S. 119

⁸¹ s. *Baha'i-Nachrichten* 1953, 2, S. 2.

⁸² ebda 1963, 17, S. 15.

⁸³ s. ebda 1953, 2, S. 2.

⁸⁴ Heft 8/9, S. 13.

⁸⁵ So eine Statistik aus dem Jahre 1958.

⁸⁶ Häufig in den *Baha'i-Nachrichten*.

⁸⁷ s. z. B. „*Besuche und Baha'i-Ausweise*“ in *Baha'i-Nachrichten* 1955, H. 8-10, S. 9.

⁸⁸ s. z. B. ebda 1956, H. 4/5, S. 11.

⁸⁹ s. z. B. ebda 1ff.; s. a. H. GROSSMANN, a.a.O., S. 29.

⁹⁰ s. z. B. ebda 3, S. 7; 4/5, S. 5.

haben werden. Den Freunden, die durch ihre Umsiedlung diesen Sieg ermöglichten, gilt unser besonderer Dank . . .⁹¹“ Auch ein anderes Ziel läßt sich nicht ganz termingerecht erreichen: Der Bau des europäischen Muttertempels im Raum Frankfurt. Aufgrund einer Vielzahl unvorhergesehener Schwierigkeiten kann das „Haus der Andacht“, dessen Grundsteinlegung am 20. November 1960 stattfand⁹², erst am 4. Juli 1964 in Langenhain/Ts. eingeweiht werden. Die dazu anberaumten Feierlichkeiten sind für die deutschen Baha'i das auch international gesehen bedeutendste Ereignis. Finanziert wurden die Baukosten von annähernd 4 Millionen Mark⁹³ durch Spenden aus der ganzen Welt, durch den Verkauf von „Bausteinen“, „Tempelmarken“ u. ä. Mit dem Bau dieses Hauses der Andacht, das den deutschen Baha'i die zentrale Stellung in ganz Europa einräumt, gilt für sie der Zehnjahres-„Weltkreuzzug“ nachträglich für erfüllt.

Der vom *Universalen Haus der Gerechtigkeit* verkündete anschließende Neunjahresplan soll der Massengewinnung und der weiteren Konsolidierung der Gemeindeorganisation dienen⁹⁴. Man beginnt in verschiedenen Städten Missionswochen durchzuführen, veranstaltet besonders mit Unterstützung amerikanischer Gruppen Liederabende u. ä.⁹⁵, sucht das Schrifttum in deutscher Sprache, vor allem Zahl und Umfang der Werbeschriften zu vermehren⁹⁶. Von wirklich durchgreifenden Missionserfolgen jedoch kann auch nach Beendigung dieses Planes nicht gesprochen werden⁹⁷. Der Neunjahresplan wurde schließlich 1974 durch einen Fünfjahresplan fortgeführt, über den mir bisher keine genaueren Angaben vorliegen, der aber wiederum auf organisatorisch-administrative Aufgaben ausgerichtet ist. Denn die Baha'i-Organisation bildet den „gesellschaftlichen Mutterboden des Verwandlungsprozesses⁹⁸“ der Menschheit. Der in erster Linie mit der Durchführung betraute Dr. A. MÜHLSCHLEGEL ist der heutige Führer der deutschen Baha'i im Range einer „Hand der Sache Gottes“.

III. Mission der Baha'i in Deutschland

Wie schon gesagt, ist die Geschichte des deutschen Bahaitums seine Missionsgeschichte. Wir wenden uns also jetzt der Missionspraxis, den Missionsaussagen und ganz kurz noch den Missionserfolgen zu.

⁹¹ ebda, 12/13, S. 13.

⁹² *Baha'i-Briefe*, S. 49.

⁹³ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 6. 7. 1964.

⁹⁴ Die Aufgaben der deutschen Baha'i im Rahmen des Neunjahresplanes werden in den *Baha'i-Nachrichten* 1966 propagiert.

⁹⁵ Bereits 1962 war ein Arbeitskreis gegründet worden, der sich mit dem Problem der Massengewinnung beschäftigen sollte.

⁹⁶ In den *Baha'i-Nachrichten* von 1962 wurde sogar ein Wettbewerb für eine neue Werbeschrift ausgeschrieben.

⁹⁷ s. die statistischen Angaben oben.

⁹⁸ JORDAN, *Durchbruch zur Selbstverwirklichung*, S. 15.

III. 1. Missionspraxis

Mission ist für die Baha'i Lehre und Belehrung, oder, in ihren eigenen Worten, „Proklamation der Sache Gottes“ und seit den Tagen SHOGI EFFENDIS zugleich Organisation als Ausbreitung der administrativen Ordnung. Während man bis zum Verbot 1937 in Deutschland vor allem Wort- und Schriftenmission trieb, also Vortragsabende veranstaltete, Handzettel verteilte, die „*Sonne der Wahrheit*“ und einige Traktate versandte, erweiterte man nach dem Zweiten Weltkrieg das Missionsmaterial um etliche Werbeträger. Das reicht heute von Bild- und Plakatwerbung über Ansichts- und Grußkarten bis hin zu Aufklebern und postalischen Sonderstempeln. Auch die Praktiken haben sich verändert und erweitert. Während man früher in Deutschland das Referenzsystem der inneren Mission der damaligen Zeit hatte und auch thematisch dort anzuknüpfen suchte, entspricht es heute dem Missionsverhalten amerikanischer Freikirchen. Trieb man früher Individualmission durch Vortragsabende und Hausbesuche, ist die Arbeit heute auf Massengewinnung abgestellt, indem man ganze Werbewochen mit allem publizistischen Aufwand durchführt⁹⁹, mit Sing- und Spielgruppen auf die Straßen geht, Handzettel, Leseproben und Waschzettel der größeren Publikationen und eine Reihe von Broschüren verteilt. Hielt man früher in Bürgersälen und gutbürgerlichen Lokalen Vorträge über Themen wie etwa: „Die Entwicklung der Menschheit“¹⁰⁰; „Die Einheit der Religionen“¹⁰¹; „Die Notwendigkeit einer Verständigung und eines Zusammenschlusses aller Gottgläubigen und ernstesten Wahrheitssucher auf der Grundlage der Bahailehre“¹⁰²; oder, „Die Wiederkunft Christi, von der die Prophezeiungen sprechen“¹⁰³, geht man heute nicht nur andere Wege, sondern auch die Themen haben sich gewandelt. Man sucht Selbstdarstellungen im Religionsunterricht der Schulen zu geben¹⁰⁴, veranstaltet Sing- und Spielabende in städtischen Jugendzentren¹⁰⁵, an Universitäten usw., wobei dann wie etwa am 4. 7. 1972 im Marburger Hörsaalgebäude von der amerikanischen Schauspielerin LINDA MARSHALL fast ausschließlich die Baha'i-Parolen von der Einheit der Menschheit, von der Einheit der Religion und ihrer Deckungsgleiche mit der Wissenschaft thesenhaft verkündet werden¹⁰⁶. Die Vortragsthemen umfassen ein weites Spektrum von Selbstdarstellung und Tagesproblemen. Etwa: „Die alten Kirchen und die neue Weltreligion“¹⁰⁷; „Religion und Zeitgeist“¹⁰⁸; „Mit der Bombe leben“¹⁰⁹;

⁹⁹ z. B. vom 30. 3. bis 4. 4. 1971 in Hildesheim.

¹⁰⁰ *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 31.

¹⁰¹ ebda S. 79.

¹⁰² ebda S. 78.

¹⁰³ Auch als Sonderdruck 1950 in Waiblingen erschienen.

¹⁰⁴ z. B. am 14. 9. 1972 im Jugendclub Iglu in Marburg.

¹⁰⁶ Protokoll des Verf. über diese Veranstaltung.

¹⁰⁷ Am 10. 5. 1959 in Heidelberg.

¹⁰⁸ Am 9. 6. 1959 in Mannheim.

¹⁰⁹ Am 9. 3. 1960 in Stuttgart.

„Gesundung der Menschheit¹¹⁰“; „Religion und Politik¹¹¹“; „Atom und Glaube¹¹²“; „Bewußtseinsweiterung als Lösung unserer persönlichen Probleme¹¹³“; oder „Langeweile — Freizeitgestaltung — Zielerweiterung¹¹⁴“.

Auch organisatorisch wird die Missionsarbeit nach dem Kriege intensiviert. Hatte man 1923 einen „Werbeausschuß“ gebildet¹¹⁵, der sich fast ausschließlich auf Schriftenversand beschränkte, die inzwischen völlig in den Hintergrund getretene Zusammenarbeit¹¹⁶ mit den Esperantisten förderte und mit anderen religiösen Einheitsbewegungen¹¹⁷ Kontakte hielt, wobei man heute nur noch den auch von Professor HEILER geförderten Weltreligionstag mit Abordnungen besucht¹¹⁸, bildete man 1962 einen „Arbeitskreis Massengewinnung“, der Plan- und Sollzahlen aufstellt, bei dem die organisatorische Durchführung fast aller Werbeveranstaltungen liegt, der Patenschaften von Gemeinden und Zentren herstellt und inhaltlich die Tradition der „Baha'i Lehrbriefe“ fortsetzt. Dieses Organ hatte Lehr- und Missionsprobleme unter der Rubrik „Wie antworten wir?“ inhaltlich-organisatorisch in den Griff zu bekommen versucht¹¹⁹. Um der Massengewinnung gerecht werden zu können, wurde 1971 eine vereinfachte Form des Beitritts international festgelegt, die als einzige Voraussetzung „die Liebe zu BAHÄ'U'LLAH“ fordert.

Hatte in den 20er Jahren als „oberster Grundsatz der Werbearbeit“ gegolten: „Nicht Vermehrung, sondern geistige Verschmelzung aller wahrheitssuchenden Kräfte und Gemeinschaften unter dem Motto: ‚Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst‘¹²⁰“, will man heute dagegen keine „kostbare Zeit mit Leuten vergeuden, die nur Unruhe stiften wollen¹²¹“, und verkündet ausschließlich die eigenen Lehren und Anschauungen.

III. 2. Die Missionsaussagen

Wie schon angedeutet, und wie in der von HERMANN GROSSMANN als Leitfaden und „Helfer für die Praxis“, also als Missionshandreichung verfaßten Broschüre, „*Der Baha'i und die Baha'i-Gemeinschaft*¹²²“ am deutlichsten ausgesprochen, ist für die Baha'i Mission gleichbedeutend mit Lehre und Belehrung, ja „die Belehrung ist die einzige zugelassene

¹¹⁰ Am 12. 3. 1960 in Hannover.

¹¹¹ Am 26. 4. 1960 in Göppingen.

¹¹² Am 8. 4. 1960 in Nürnberg.

¹¹³ Am 28. 6. 1973 in Langenhain.

¹¹⁴ Am 30. 11. 1974 in Wiesbaden.

¹¹⁵ s. *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 47.

¹¹⁶ z. B. beim 43. Weltkongreß 1958 in Mainz.

¹¹⁷ Etwa mit der Berliner Allgemeinde.

¹¹⁸ s. z. B. *Baha'i-Briefe*, S. 85.

¹¹⁹ s. z. B. *Baha'i-Lehrbriefe* 1/109, S. 5ff.; 2/109, S. 5ff.; 9/112, S. 11.

¹²⁰ *Sonne der Wahrheit* 3 (1923), S. 61.

¹²¹ J. HUDDLESTON, *Krise und Neubeginn*, Oberkaltbach o. J., S. 16.

¹²² Oberkaltbach ²1973.

Waffe für den Glauben¹²³“, wobei BAHÄ'U'LLAH im Gegensatz zu anderen Religionen „alle Lehrbegrenzung aufgehoben¹²⁴“ hat. Denn die neue Offenbarung und die in ihr gegebene neue Ordnung der Welt ist ein Angebot Gottes an den Menschen, das dieser um seiner und der Menschheit willen anzunehmen und weiterzugeben hat. Das meint es, wenn es heißt: „Die Menschheit hat das Kindheitsalter hinter sich gelassen und ist nun in das Stadium der allmählichen Reife eingetreten, in dem jeder einzelne dem göttlichen Lehrauftrag BAHÄ'U'LLAHS Folge leisten und dazu helfen muß, die frohen Botschaften Seiner Lehre und Ordnung weiterzutragen, damit sie in aller Welt Beachtung und Erfüllung finden¹²⁵.“

Sehen wir uns nun diesen göttlichen Lehrauftrag BAHÄ'U'LLAHS in den Missionsaussagen der Baha'i unter den beiden von uns angesprochenen Leitbegriffen „Einheit“ und „Selbstverwirklichung“ anhand der 12 immer wiederkehrenden Grundsätze, die in sich leicht variieren und differenzieren, an. Sie lauten:

1. Die ganze Menschheit ist als Einheit zu betrachten¹²⁶.
2. Alle Menschen (sollen) die Wahrheit selbständig (und unvoreingenommen)¹²⁸ erforschen¹²⁹.
3. Alle Religionen haben eine gemeinsame Grundlage¹³⁰.
4. Die Religion muß die Ursache der Einigkeit und Eintracht unter den Menschen sein¹³¹.
5. Die Religion muß mit Wissenschaft und Vernunft übereinstimmen¹³².
6. Mann und Frau haben gleiche Rechte¹³³.
7. Vorurteile jeglicher Art müssen abgelegt werden¹³⁴.

¹²³ H. GROSSMANN, *Der Baha'i und die Baha'i-Gemeinschaft*, S. 93.

¹²⁴ ebda.

¹²⁵ ebda.

¹²⁶ *Die Baha'i-Religion* (weitere Nomenklatur I), S. 11; *Ehe Abraham ward, war ich* (II), S. 9; *Bahai-Perlen* (III), S. 3; *Renaissance* (IV), S. 23; ist bei S. EFFENDI, *Religion der Einheit* (V) erst die zweite These; bei ZIMMER, *Die Wiederkunft Christi* (VI), S. 28, die dritte These; die zweite These wiederum in *Baha'i-Briefe* (VII), S. 1084.

¹²⁷ In II, III.

¹²⁸ In III, ähnlich V.

¹²⁹ I, S. 12; ist in IV und VII die erste These.

¹³⁰ I, S. 12; II, S. 9; III, S. 3; IV, S. 23 ähnlich; V, ähnlich; VI, 5. These; VII, S. 1084.

¹³¹ I, S. 12; II, S. 10; III, S. 3; IV, S. 23 ähnlich; V, S. 1, 2. These; VI, S. 28, 6. These; VII, 2. These.

¹³² I, S. 13; II, S. 10; III, S. 3; IV, S. 23 ähnlich; V, S. 1; VI, S. 29, 7. These; VII, S. 1084.

¹³³ I, S. 13; II, S. 10; III, S. 3; IV fehlt; V, S. 1; VI, S. 29, 10. These; VII, S. 1084.

¹³⁴ I, S. 13; II, S. 10; III, S. 3; IV, S. 23: „Rassische, politische, nationale und religiöse Vorurteile müssen vom Antlitz der Erde hinweggefegt werden“; V, S. 1 ähnlich, 4. These; VI, S. 28, 2. These; VII ähnlich.

8. Der Weltfrieden muß verwirklicht werden¹³⁵.

9. Beide Geschlechter müssen die beste geistige und sittliche Bildung und Erziehung erfahren¹³⁶.

10. Die sozialen Fragen müssen gelöst werden¹³⁷.

11. Es muß eine Welthilfssprache (Einheitssprache)¹³⁸ und Einheitschrift eingeführt werden¹³⁹.

12. Es muß ein Weltgerichtshof eingesetzt werden¹⁴⁰.

Dabei fällt auf, daß hier religiöse, ethische und politische Forderungen nebeneinander stehen und ineinander übergehen, und daß die Vorstellung der Einheit mit denen der Einigkeit und Gleichheit korrespondieren, wobei die Einheit der Religionen als Einheit der Religion aufgrund der „Einheit aller Religionen in ihren geistigen Grundlagen¹⁴¹“, wie es heute heißt, den Mutterboden für die von der Menschheit zu verwirklichende innerweltliche Vereinigung abgibt, was zur Bildung des Gottesreiches auf Erden in einer gottgewollten Ordnung führt.

Hier also haben wir die Grundzüge der Offenbarung BAHÄ'U'LLAH in ihrem heutigen Gewand: Die Einheit der Religionen und die Einheit der Menschheit liegt in der Einheit Gottes beschlossen¹⁴², wird aber letztlich als machbare Ordnung verstanden. Was für BAHÄ'U'LLAH seinem Mahdi-Selbstverständnis gemäß offenbarendes und existentielles Wissen war, nämlich der eschatologische Vollender und Einiger aller Religionen zu sein, wird heute als pragmatische Möglichkeit einer neuen Weltordnung aufgrund einer progressiven Offenbarung verstanden. So heißt es: „Ein Gott hat den Menschen im Laufe ihrer Geschichte durch fortschreitende Offenbarung eine Religion gegeben. BAHÄ'U'LLAH offenbart den göttlichen Willen für die heutige Zeit¹⁴³.“ In diesem Sinne ist heute BAHÄ'U'LLAH der in allen Religionen vorausgesagte Gottesbote, „der ein neues Zeitalter eröffnet¹⁴⁴“.

In diesem neuen Zeitalter vollzieht sich als geistige Läuterung das Endgericht¹⁴⁵. Die Sendung einer neuen und doch der einen Offenba-

¹³⁵ I, S. 13; II, S. 10; III, S. 3; IV, S. 23 ähnlich; V fehlt; VI fehlt; VII fehlt.

¹³⁶ I, S. 14; II, S. 10; III, S. 3; IV fehlt; V fehlt; VI, S. 29, 10. These; VII 7. These.

¹³⁷ I, S. 14; II, S. 11; III, S. 3; IV, S. 23 ähnlich; V, S. 1: „Die Begrenzung des Reichtums und die Behebung sozialer Not“, 9. These; ebenso VII.

¹³⁸ II, S. 11; III, S. 3.

¹³⁹ I, S. 14; IV, S. 23 fehlt „Schrift“; V, S. 2: „Die allgemeine Einführung einer Welthilfssprache neben der Muttersprache“; VI fehlt; VII fehlt.

¹⁴⁰ I, S. 15; II, S. 11; III, S. 3; IV, S. 24 (politisch stark erweitert!); V, S. 1, 10. These; VI fehlt. Ähnliche Zusammenstellungen finden sich auch immer wieder auf den Umschlägen der *Sonne der Wahrheit*; VII, 10. These.

¹⁴¹ *Bahā'i-Briefe*, S. 1084.

¹⁴² s. z. B. R. L. GULICH, *Religion der Entwicklung*, in: *Bahā'i-Briefe*, S. 1189.

¹⁴³ Faltblatt „Bahā'i“, o.O.o.J., S. 2.

¹⁴⁴ Faltblatt „Die Bahā'i-Religion“, o.O.o.J., S. 2.

¹⁴⁵ s. *Bahā'i-Lehrbrief* 9 (Febr. 1956), S. 11.

rung an die Menschheit wird also je und je als Endgericht begriffen, in dem es um kollektive Erlösung, um die „Erlösung der ganzen Menschheit“¹⁴⁶ geht. Das ist das Wesen der fortschreitenden Offenbarung „im Verlauf der verschiedenen historischen Entwicklungen“¹⁴⁷. In der also evolutionistisch gedachten Offenbarungsgeschichte der Baha'i wird dann folgende Namenskette gebildet: Adam, Noah, Abraham, Moses, Zoroaster, Buddha, Krishna, Jesus, Muhammad, der Bab, Baha'u'lláh¹⁴⁸. Jedem Zeitalter nämlich wurde die Offenbarung gegeben, die seinem Wissensstand, sprich dem Stand seiner Wissenschaft und dem Maße der Selbstverwirklichung der Menschheit entsprach. Denn nach Baha'i-Lehre sind Gottes- und Selbstverständnis immer nur so groß, wie es Zeitgeist und individuelle geistige Fähigkeit erlauben¹⁴⁹.

Nur „in diesem Sinne ist religiöse Wahrheit nicht absolut, sondern relativ“, sagt UDO SCHAEFER, zumal „die Entwicklung der Menschheit nie beendet ist“, weshalb „auch die Offenbarung nicht abgeschlossen und endgültig sein“¹⁵⁰ kann. Und in demselben Sinne ist BAHÁ'U'LLAH die Erfüllung bzw. der Erfüller aller früheren Offenbarungen, weil „Gott in jeder Zeit des Niedergangs einen neuen Sendboten auserwählt, der den göttlichen Willen neu verkündet und eine neue Kultur begründet“¹⁵¹. Deshalb auch will „die Bahai-Lehre . . . der Lehre Christi keine Konkurrenz sein“, sondern die Christen „einigen im Glauben an Gott und seine Offenbarer Christus und Baha-Ullah“¹⁵², wie der „freie Baha'i“ HERMANN ZIMMER in guter Tradition der Vorkriegsmission des Bahaibundes sagt. Denn, so hat ABDU'L BAHÁ verkündet: „Die Lehre Baha'Ullahs ist im wesentlichen dieselbe wie die Lehre Christi. Sie ist derselbe Tempel und hat dieselben Grundlagen. Beim Kommen Christi wurden die göttlichen Lehren so gegeben, wie es für die geistige Unmündigkeit der damaligen Menschheit erforderlich war. Den Lehren Baha'Ullahs liegen die gleichen Prinzipien zu Grunde, sie entsprechen aber dem Reifegrad der heutigen Welt und den Erfordernissen dieses entwickelten Zeitalters“¹⁵³.

Der Grundgedanke der Offenbarung BAHÁ'U'LLAHS ist also die Einheit: Die Einheit Gottes, die Einheit der Menschheit, die Einheit der Religionen, aber auch die Einheit von Religion und Wissenschaft, von Religion und Erkenntnis bzw. Vernunft. Denn „Erkenntnis ist die

¹⁴⁶ H. SABET, *Der gespaltene Himmel*, S. 51.

¹⁴⁷ ebda, S. 155.

¹⁴⁸ s. z. B. „*Der kleine Weltbürger*“ 4/1967, S. 1.

¹⁴⁹ s. S. SPRAGUE, *Die Geschichte der Baha'i-Bewegung*, Stuttgart 1919, S. 12; s. auch S. EFFENDI, *Religion der Einheit*, o.O.o.J., S. 4ff.

¹⁵⁰ U. SCHAEFER, *Die mißverständene Religion*, Frankfurt 1968, S. 38.

¹⁵¹ Faltblatt „Baha'i — Ein neues Bewußtsein. Die Erde — Eine Heimat“.

¹⁵² H. ZIMMER, *Die Wiederkunft Christi, von der die Prophezeihungen sprechen*, Waiblingen 1950, S. 31.

¹⁵³ *Bahai-Perlen* 9, S. 1; s. auch ABDU'L BAHÁ, *Die wesentliche Einheit der religiösen Gedanken*, Stuttgart 2¹⁹³¹.

größte Gabe Gottes an den Menschen¹⁵⁴, weshalb Religion vernünftig ist, ja sein muß, „ohne ihr Feuer zu verlieren¹⁵⁵“.

Damit haben wir das andere Grundelement der Offenbarung BAHÄ'U'LLAHS: Die Selbstverwirklichung des Menschen (der Menschheit) im Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung. Die Offenbarung ist der „Motor der Kulturgeschichte¹⁵⁶“ und die Religion dient einer fortschreitenden Gesellschaft¹⁵⁷, wie ein immer wieder gern zitiertes Wort BAHÄ'U'LLAHS verdeutlicht: „Alle Menschen wurden erschaffen, eine ständig fortschreitende Kultur voranzutragen¹⁵⁸.“

Deshalb auch kennen die Baha'i weder Dogmen noch Riten, weder Priestertum noch Lehrbefugnis oder, wie sie sagen, Lehrbeschränkung¹⁵⁹, sondern jeder Mensch hat seinen Fähigkeiten gemäß, dem jeweiligen Zeitgeist entsprechend die Wahrheit zu erforschen, was ihm den „Durchbruch zur Selbstverwirklichung“ garantiert, wie die gleichnamige Broschüre von DANIEL C. JORDAN lehrt¹⁶⁰, und was die „Entfaltung der eigenen Erkenntnis und Leistungsfähigkeit im Dienst an der Menschheit¹⁶¹“ bedeutet.

Der Durchbruch zur Selbstverwirklichung ist freilich heute im Baha'i-Zeitalter nur noch in der Weltgemeinschaft der Baha'i möglich¹⁶², für die das „Reich Gottes auf Erden eine Wirklichkeit, die letzten Endes erreicht werden kann¹⁶³“ ist. Denn nur in ihr wird ein dementsprechendes „Weltbewußtsein“ entwickelt¹⁶⁴, und nur die Baha'i „besitzen tatsächlich einen großen Teil der Antworten“ für unsere Zeit, „denn sie haben erst damit begonnen, aus dem tiefen Quell zu schöpfen, der ihnen zur Verfügung steht¹⁶⁵“. Sie allein sind im Besitz der Lösung für die Probleme unserer Zeit¹⁶⁶. Dem ist so, weil BAHÄ'U'LLAH ja gerade der göttliche Offenbarer für unser Zeitalter ist, und weil, wie UDO SCHAEFER in seiner Antwort an KURT HUTTEN sagt, „die göttlichen Wahrheiten der menschlichen Vernunft nicht zuwiderlaufen¹⁶⁷“, vor allem aber, weil in der administrativen Ordnung und Organisation der Baha'i die neue Weltordnung verwirklicht ist.

¹⁵⁴ J. L. GULICH, a.a.O., S. 1189.

¹⁵⁵ s. ebda, S. 1184.

¹⁵⁶ So der Titel eines Aufsatzes von G. BENDER in: *Baha'i-Briefe*, S. 1159ff.

¹⁵⁷ s. „*Einer fortschreitenden Gesellschaft dienen*“, in: *Baha'i-Briefe*, S. 864ff.

¹⁵⁸ Das selbst auf Buchbestellzetteln des Baha'i-Verlages auftaucht.

¹⁵⁹ s. S. EFFENDI, *Religion der Einheit*, S. 8.

¹⁶⁰ Oberkalbach 1972.

¹⁶¹ D. C. JORDAN, a.a.O., S. 5.

¹⁶² s. ebda, S. 16f.

¹⁶³ ebda, S. 23.

¹⁶⁴ s. Werbefaltblatt mit Antwortkarte „Baha'i“, S. 1.

¹⁶⁵ G. BUSEY, „*Wenn sie kein Baha'i sind*“, in: *Baha'i-Briefe*, S. 661.

¹⁶⁶ s. die Broschüre von S. WEINBERG, *Zum Verständnis der Weltkrise*, Frankfurt 1962.

¹⁶⁷ U. SCHAEFER, „*Antwort an einen Theologen*“, in: *Baha'i. Religion nach Maß?*, S. 41.

Auch in den Lehraussagen der deutschen Baha'i hat das euphorische Einheitsdenken von der Erfüllung und Erneuerung aller Religionen unter dem Einfluß SHOGI EFFENDIS einem organisatorischen Einheitsgedanken weichen müssen. Diese Entwicklung steht in diametralem Gegensatz zu den Aussagen seines Vorgängers ABDU'L BAHA, der einmal ausführte: „Die Offenbarung Baha'Ullahs ist eine große Geistesbewegung, die niemals in eine Organisation eingeengt werden kann¹⁶⁸.“ Die frohe Botschaft ist aufgegangen in einer bis ins kleinste durchorganisierten Gesetzmäßigkeit¹⁶⁹ und der damit verbundenen administrativen Ordnung. Nun ist die Baha'i-Gemeinde eine Weltreligion, „die dazu bestimmt ist, sich im Laufe der Zeiten zu einem weltumfassenden Gemeinwesen zu entwickeln¹⁷⁰“, denn, so heißt es in den „Kernsätzen der Lehrarbeit“, die neuen Gesetze sind geschaffen, um uns zu einer großen Familie zu vereinen. Dabei beruft man sich besonders auf die erste und letzte der von ABDU'L BAHA verkündeten „Neun Eigenschaften, an denen der Offenbarer zu erkennen ist¹⁷¹“. Sie lauten: (1.) „Der Offenbarer muß der Erzieher der Menschheit sein¹⁷²“, und (9.) „Er muß der Begründer der Weltordnung, der Vereiniger der Religionen, der Bannerträger des Weltfriedens und die Verkörperung der höchsten und edelsten menschlichen Tugenden sein¹⁷³.“

So sind Gesetz und administrative Organisation einerseits göttlich offenbart und damit unumstößlich wahr¹⁷⁴, andererseits ist auch die „Selbstverantwortung jedes Menschen . . . von umfassenden Ordnungsvorstellungen geprägt¹⁷⁵“, so daß es nur darum geht, in die in der neuen Lehre für unsere Zeit geoffenbarten Prinzipien einzustimmen. Hier schließt sich also der Kreis von Einheit — Ordnung — Selbstverwirklichung, wie zwei abschließende Zitate zeigen sollen. J. HUDDLESTON sagt in „Krise und Neubeginn“: „Der springende Punkt der Baha'i-Lehren ist, daß einer den anderen in seinem geistigen Wachstum unterstützt¹⁷⁶“ (S. 16) und (S. 19) über den Baha'i-Glauben: „In seiner vollkommenen Ganzheit macht er es möglich, an Gott zu glauben, schafft ein praktisches Instrumentarium für die Errichtung gesellschaftlicher Gerechtigkeit im Weltmaßstab und zeigt sichere Leitlinien für einen sinnvollen, erfolgversprechenden Weg des persönlichen Wachstums und der Selbstverwirklichung¹⁷⁷.“

¹⁶⁸ Bahai-Perlen 9, S. 1.

¹⁶⁹ z. B. die kleine Broschüre „Zur sexuellen Frage“, Oberkaltbach 1974.

¹⁷⁰ S. EFFENDI, *Religion der Einheit*, S. 3.

¹⁷¹ *Die Baha'i-Religion. Eine Einführung*, S. 6.

¹⁷² ebda, S. 6.

¹⁷³ ebda, S. 7.

¹⁷⁴ s. z. B. „Zur Frage der Sexualität“.

¹⁷⁵ J. HUDDLESTON, a.a.O., S. 15.

¹⁷⁶ ebda, S. 16.

¹⁷⁷ ebda, S. 19.

III. 3. Missionserfolge

Trotz der im Grunde doch sehr einfachen und einleuchtenden Lehren, die fortschreitende Lebensanschauung als Lebensbewältigung hinstellen und das Gottesreich auf Erden als sich entwickelnde administrative Ordnung der Einheit verstehen, sind die „Lehr“- bzw. Missionserfolge der Baha'i in Deutschland so gering, daß sie sich prozentual beispielsweise gar nicht ausdrücken ließen¹⁷⁸. Die von den Baha'i selbst als Erfolgsquoten betrachtete Errichtung *Geistiger Räte* kommt meist durch die gezielte Umsiedlungspolitik zustande, so daß diese Zahlen nichts über die wirkliche Mission und Ausbreitung „der Sache Gottes“ auszusagen vermögen. Wenn es also etwa heißt, die Zahl der Gemeinden sei innerhalb von 10 Jahren verdoppelt worden, bedeutet dies nicht zugleich eine Verdoppelung der Zahl der Gläubigen!

Gegenwärtig gibt es ca. 1700 Baha'i in Deutschland, die sich auf etwa 60 „Geistige Räte“ und 550 „Zentren“ verteilen. Für die Nachkriegsentwicklung konnte ich folgende Zahlenangaben der Baha'i feststellen, die für sich selbst sprechen:

1955: 742 wahlberechtigte Gläubige (ohne die Jugendlichen!), die sich auf die sieben Verwaltungsbezirke und zwei Gebiete wie folgt verteilen: I Nord 87; II NRW 46; III Hessen 104; IV Baden 99; V Württemberg 291; VI Bayern 49; Berlin 21 und Österreich 45¹⁷⁹.

1963: 853 „wahlberechtigte Mitglieder“ in 29 Gemeinden (= 631 Gläubige); 46 Gruppen (= 121 Gläubige) und 86 „Zentren“ (= 86 Gläubige).

1971: Ohne die Zentren in einer Statistik der als Planziel zu erreichenden 63 „Geistigen Räte“: 851 wahlberechtigte Gläubige, auf zehn Verwaltungsbezirke verteilt.

Aber auch das Echo und der Bekanntheitsgrad in der Bevölkerung ist gleich Null. Auf ein in 10 000 Exemplaren 1954 als Postwurfsendung im Raum Bremen verteiltes vierseitiges Flugblatt, „*Erfüllte Prophezeiungen*“, kamen beispielsweise ganze 5 Anfragen¹⁸⁰. In Marburg wurden am 29. 9. 1971 während einer „Lehrreise“ über 1000 Einladungen und 400 Einführungsschriften verteilt, wobei 15 Antwortkarten als Rücklauf in Langenhain festgestellt wurden. Auch wenn es von Baha'i Seite heißt: „In Marburg wurde seit 1967 so viel Werbung für die Baha'i-Sache unternommen, daß die meisten Marburger sich für genügend informiert halten¹⁸¹“, ergab eine von Studenten meines Seminars im SS 1973 durchgeführte Passantenbefragung, daß in Gießen von 150 Befragten 4 und in Marburg von 150 Befragten 3 den Namen Baha'i

¹⁷⁸ Es sind weder internationale, noch nationale Statistiken veröffentlicht oder zu erhalten.

¹⁷⁹ *Baha'i-Nachrichten* 8/10, 1955/56, S. 8.

¹⁸⁰ Auskunft von H. ZIMMER vom 23. 9. 1975.

¹⁸¹ In einem Umlauf.

überhaupt (bewußt) gehört hatten, bzw. wußten, daß es sich um eine Religionsgemeinschaft handelt.

IV. Zusammenfassung

Woran nun liegt die im Großen und Ganzen sich abzeichnende Erfolglosigkeit und Unattraktivität der Baha'i-Religion? Müßte sie mit ihrer ursprünglich tief religiös-mystischen Kraft einerseits und mit ihren undogmatischen, einfachen und universalen Lehren andererseits nicht gerade wegen ihrer Einsichtigkeit und der Selbstverständlichkeit ihrer Hauptaussagen und -anliegen auf viele Menschen eine Faszination ausüben?

Ich meine, die Gründe sind in ihrer Herkunft, vor allem aber in ihrer Entwicklung zu suchen.

Ihr islamisch-schiitisches Herkommen suchte sie zu universalieren und vereinfachte dabei das religiöse Denken noch weiter. Sie entkomplizierte es ihrer Tradition gemäß, denn bereits der Islam ist nach den Selbstaussagen ja schon eine „einfache Religion“, wie man es im Orient immer wieder hören kann. Unter Verlust ihrer religiösen Substanz, besonders durch den Wandel der Führerschaft dieser Gemeinschaft, vom Charismatiker zum Religionsmanager bzw. -management, verwestlichte und verwissenschaftlichte sie immer mehr. Ja, man muß sagen, sie verpseudo-wissenschaftlichte im Rahmen einer „Banal-Philosophie“, deklariert als selbständiges Suchen nach Wahrheit“ und als „Wissen um die Einheit Gottes“. Dabei ist sie getragen von einer unabdingbaren Fortschrittsgläubigkeit. Diese stellt sich als Deckungsgleiche von Vernunft und Religion, von Wissenschaft und Religion heraus¹⁸². In ihr wird Leben im evolutionistischen Sinne als Entwicklung und Wachstum begriffen¹⁸³. Religion qua Lehre letztlich als Selbstverwirklichung gefaßt¹⁸⁴. Denn Erziehung bedeutet Entwicklung¹⁸⁵ und Glaube ist Erkenntnis von der fortschreitenden Offenbarung als Motor der Kultur. So bleibt dieser Gemeinschaft im Verhältnis zu ihrer Zeit kaum etwas spezifisch Religiöses und als wirkliche Aufgabe nur die Organisation des Fortschritts nach dem vom Offenbarer dieses Zeitalters verkündeten göttlichen Plan. Und es bleibt die Verwaltung eben dieser Organisation, was als Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden verstanden wird.

In Folge dieser mehr politischen als religiösen Ausrichtung ist aus einer messianisch-prophetischen eine chiliastische Bewegung geworden, die vor allem durch ihre Ausbreitung nach Westen, besonders durch die

¹⁸² s. z. B. schon M. H. PHELPS, *Die wirkliche Natur der Bahai-Religion*, Stuttgart 1922, S. 3f.

¹⁸³ s. besonders TH. CHASE, *Zweck und Ziel der Bahai-Offenbarung*, Stuttgart 1925, S. 7f.

¹⁸⁴ s. z. B. *Baha'i-Briefe*, S. 446.

¹⁸⁵ s. D. C. JORDAN, a.a.O., S. 6.

Aufnahme hier verbreiteter humanistisch-theosophischer Elemente, immer mehr säkularisiert und pragmatisiert wurde. In mancher Beziehung mutet die heutige Baha'i-Religion wie eine Mythologisierung oder religiöse Verbrämung des amerikanischen „Pioniergeistes“ aber auch des „*american way of life*“ an. Dem heutigen Baha'i-Schrifttum und den Missionsaussagen kann man kaum etwas von der religiösen Tiefe der Offenbarungen BAHÄ'U'LLAHS anmerken, der jedes menschliche Handeln gleichsam zum Gottesdienst erhob, wie beispielsweise das Gebet, das beim Gesichtwaschen gesprochen werden soll, zeigt: „O mein Gott, ich habe mein Gesicht Dir zugewendet, erleuchte es mit dem Lichte Deines Antlitzes und beschütze es, damit es sich nichts anderem als Dir zuwende¹⁸⁶.“

Verantwortlich für diese Entwicklung scheint mir vor allem das universalistische Element der Baha'i-Religion zu sein, das jeweils die modernistischere Partei bei den Schismata zum Sieg führte. Deren Führer waren abendländischem Denken aufgeschlossen, oder wie SHOGI EFFENDI in Europa und Amerika erzogen und mit einer Abendländerin verheiratet.

Vielleicht aber spielt auch die dem schiitischen Islam eigene Theorie von der *taqija* (Vorsicht) eine nicht unwesentliche Rolle, die gleichsam zu einer Spaltung zwischen innerer persönlicher Religiosität und nach außen vertretenen Anschauungen geführt hat. Nach dieser Theorie darf der Schi'ite nicht nur, sondern er muß sein wirkliches Bekenntnis verheimlichen, er muß, um sich nicht der Gefahr der Verfolgung auszusetzen, in einem Lande, das von Gegnern seiner religiösen Anschauungen beherrscht wird, sprechen und handeln, als gehörte er zu ihnen, zu den Widersachern seiner eigentlichen Überzeugung. Für die Möglichkeit dieser Erklärung sprächen nicht nur die seit Jahren eingeführte Ausweispflicht, die vor jeder öffentlichen Einsicht gehüteten internen Nachrichtenorgane, sondern auch die Tatsache, daß in der Mission keine Rede von den Rechten und Pflichten der Gläubigen ist, sondern erst der Bekenner damit bekannt gemacht wird. So könnte man vermuten, daß die *taqija* gleichsam zum Missionsprinzip erhoben worden ist, man die Zustimmung auf der Ebene der Vernunft, der allgemeinemenschlichen Wunsch- und Zielvorstellungen sucht, um sie danach auf der höheren Ebene vom Religiösen her im Glauben einsichtig werden zu lassen.

Wie dem auch sei, der Hauptgrund für die Erfolglosigkeit der Baha'i-Religion und Mission zumindest innerhalb christlich geprägter Gebiete, ist die Allgemeingültigkeit und Allerweltscharakter der Lehren, wie es etwa einmal BULTMANN in seiner Antwort an H. SABET sagt: „Die Wahrheiten, die hier als Offenbarungen vorgetragen werden, verstehen sich von selbst und sagen mir nichts Neues¹⁸⁷.“

¹⁸⁶ A. FAZL, a.a.O., S. 64.

¹⁸⁷ Brief RUDOLF BULTMANNs vom 2. 2. 1968 in: *Briefe zu einem umstrittenen Buch*, Stuttgart ca. 1969.

SUMMARY

This article is a research on the history and mission of the *Baha'i in Germany*. It shows the missionary methods and religious contacts of that group from its beginning in 1904 up to its suppression by the „Nazis“ in 1937 and from new formation after the second world war up to 1975. While german-pietistic tendencies predominate in the first period, the influence of *American Baha'i* grows after the war. Especially since SHOGI EFFENDI was leader of Baha'i Organisation the administration of the communities is the first in Germany too. The result is that religious management and pseudo-religious activities supersede the primary religiosity, which was a deep and devoted eschatological belief. There within the author sees the reason for the ineffectuality of this religious group in Germany.

THE ENCOUNTER OF THE GOSPEL WITH CULTURE

Reflections on the Problem of Inculturation

by Parmananda R. Divarkar

The encounter of the Gospel with culture has always been a problem for the Church. She realizes, on the one hand, that such an encounter is necessary if the Christian faith is to be meaningful and effective in the lives of men, and on the other, that it is all but impossible to achieve a fully satisfactory measure: „The split between the Gospel and culture”, says Pope Paul, “is without a doubt the drama of our time, just as it was at other times”. (EN 20)

What is the tragic impediment that comes in the way of a fruitful encounter and that has been a problem at all times? We have a clue to the answer in the realization that in fact it is not the Gospel as such that meets culture as such. The meeting is between people, human beings, men and women: people who have found faith in Christ and want to share that faith with others by proclaiming the Gospel, and people who have evolved a way of life that gives them the means of self-expression and development, and which conditions their response to any experience. Moreover, the people who have found faith in Christ also have a way of life of their own which provides them with the means for developing and expressing their faith, and which conditions their activity for the spread of the Gospel, and the people who have evolved a way of life, which we call culture, also have a faith of their own which is deeply embedded in their culture and is not altogether unrelated to faith in Christ.

Consequently, the dialogue is between people who have, all of them, both a faith and a culture, intimately united. If the dialogue were to take place just at the deepest level of faith, there might perhaps be instant mutual recognition and mutual acceptance, with a sense of being meant for each other, to use the popular phrase. But almost inevitably, at least in the initial stages, this deepest level is accessible only to the extent that it finds expression, and this expression is determined by culture and much affected by cultural differences, with a resulting difficulty in mutual communication and comprehension, and a possible mutual rejection.

It is like people who have no common language: they may in fact be saying the same thing, but they do not understand each other and cannot reach an agreement. What is true of language in the strict sense is true of the whole complex or system of ways of thinking, an acting among men which is included in culture: “The word ‘language,’” Pope Paul reminds us, “should be understood here less in the semantic or literary sense than in the sense which one may call anthropological and cultural.”

(EN 63) Cultural differences are among the greatest obstacles to satisfactory communication among men, and the communication of the Good News of salvation in Jesus Christ, which is the Gospel, does not escape the difficulties. Even if the messenger of the Gospel can surmount psychological obstacles and overcome prejudices, there are still many objective practical problems, the greatest being that of *disengaging the content of the message from its concrete expression*.

Pope Paul tells us that "the Gospel, and therefore evangelization, are certainly not identical with culture, and they are independent in regard to all cultures". (EN 63). But the evangelizer, the messenger of the Gospel and indeed the Church as a whole, is not independent of culture, for as the Pope himself has explained, "this universal Church is in practice incarnate in the individual Churches made up of such or such an actual part of mankind, speaking such and such a language, heirs of a cultural patrimony, of a vision of the world, or an historical past, of a particular human substratum." (EN 62).

Obviously the Christian faith must be a vital and active reality in the hearts and lives of people; it cannot remain as a lofty abstraction enshrined in a neat set of doctrinal formulae. Hence a concrete expression in human culture — that is, in the way that men actually conduct their lives — is essential to the faith; yet no particular concrete expression is essential; rather it is essential that the expression change according to circumstances, so that it is always adequate and effective. *So, on the one hand, faith must never be separated from its living manifestation, and on the other, it must always be distinguished from it.*

It is fairly easy to see this in theory but almost impossible to realize it satisfactorily in practice; and the problem becomes all the greater when it is a question of evangelization, of communicating the Good News. For our desire and capacity to communicate presuppose a faith that is lively and deep in us, a faith that is very much our own, very much at the heart of what we are, with all our background and experience; yet in sharing it, we cannot transpose to others what is peculiarly our own; they must receive the faith and in their turn express it in the context of their own background and experience.

This is the problem of inculturation. It affects not only evangelization, that is, the conveying of the Gospel to others, but the ongoing fidelity of those who have already accepted the Gospel and must live it in the midst of constantly changing circumstances. Today particularly, culture changes very fast, and the faithful Christian must keep pace with changes precisely in order to remain steadily and totally faithful and to give witness that is relevant and meaningful in the situation in which he lives.

"The question is undoubtedly a delicate one", says Pope Paul. "Evangelization loses much of its force and effectiveness if it does not take into consideration the actual people to whom it is addressed, if it does

not use their language, their signs and symbols, if it does not answer the questions they ask, and if it does not have an impact on their concrete life. But on the other hand, evangelization risks losing its power and disappearing altogether if one empties or adulterates its content under the pretext of translating it." (EN 63)

Elsewhere in the same context the Pope speaks of „the task of assimilating the essence of the Gospel message and of transposing it, without the slightest betrayal of its essential truth" (EN 63). The idea is simple enough, but it raises yet one more and very fundamental difficulty, which is this: the essential truth of the Gospel message is not an abstraction but a concrete reality: it is Christ himself, who is the Truth, and who is a particular man, a Jew of his day, who thought and acted as a Jew, who spoke and made disciples among the Jews. Do we abstract from the Jewishness, of Christ and of his whole way of being when we transpose the essence of the Gospel? Many of his disciples did in fact think that in order to be a Christian one must first of all have the mind and manner of a Jew. The Apostles rejected this view at the Council of Jerusalem, but the underlying problem has remained with the Church; and the difficulties it raises have increased as the passage of time has added many particular features to the understanding and practice of the saving message of Christ. It is enough to recall, even briefly and inadequately, some moments in the ecclesiastical history of the modern age, to get an idea of the present state of the question.

At the Council of Trent the Roman Catholic Church opted for a highly specified way of being a Christian, which became the officially approved way, practically the only way. Since the sixteenth century also inaugurated an age of great missionary expansion, for the Western Church, following upon the discovery of new lands or new ways to old lands, this one way of being a Christian spread and was cultivated all over the world. In the seventeenth century, in 1659 to be exact, the recently established Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, addressing the Vicars Apostolic of China gave a strong and clear directive to missionaries with regard to the people they were evangelizing: "Do not waste your zeal or your powers of persuasion in getting these people to change their rites, customs, or ways of life, unless these be very obviously opposed to faith and morals. For what could be more ridiculous than to import France, Spain, Italy or any other part of Europe into China? What you carry with you is not a national culture, but a Message which does not reject or offend the sound traditions of any country, but rather wants to safeguard and foster them."

Realizing that difficulties arise not so much from principle as from almost inevitable prejudice, the Sacred Congregation also warned of the psychological problems involved. But the tragic story of the Chinese rites at the dawn of the eighteenth century shows how little the Church was able to practice what she preached. The nineteenth century witnessed

a new upsurge of missionary zeal, with the foundation of many new missionary congregations of men and women. More movement and better communication, the progress of science in general, and of the human sciences in particular, a new sense of national identity in many parts of the world, and many other factors, too numerous to be mentioned, contributed to a deeper understanding of cultural differences and their importance. There was more and better organized effort to learn about peoples and their ways of life, and some account was taken of the knowledge thus acquired when the Gospel was presented to them. But in the Catholic Church at least, a maximum of uniformity was regarded as the ideal, and there was a tendency to identify the Western Church with the Universal Church.

In the early part of the twentieth century the idea gained ground that *the missionary task was to plant the local Church* — that is, the effort should not be conceived as that of saving individual souls by bringing them over to a Church that was and remained foreign, but rather as of establishing a native Church, with its hierarchy and structures suited to the need of the people, wherein they might recognize and find salvation. This marked a theological and practical advance; adaptation was the favorite word in the missionary vocabulary of the day, and the policy that it implied gained impetus with the rise of so many new nations in Asia, and Africa after the last World War.

At this time, the encounter of the Gospel with culture did make some progress in the so-called mission territories, but it was a very limited progress, the most fundamental deficiency being that the point of reference for introducing any new feature was not the Christian message as such but the Western Church, with its scholastic theology, its tridentine liturgy and its more recent Code of Canon Law and its multitudinous devotional practices: implicitly or explicitly these were regarded as the norm, as the normal and proper way of being a Christian, from which one departed only by way of exception granted as an indult or a grudging concession. Moreover, effort in this direction was confined almost exclusively to what was regarded as the specifically religious sphere — and indeed to rather superficial aspects — and did not extend to the secular concerns of Christians who often found themselves involved in the nation-building activities of their fellow citizens.

Today, a decade after the Second Vatican Council, we would rather see the encounter of the Gospel with culture in the following way: *the Church is indeed like a tree, as the Gospel itself tells us* — a large tree that harbours many and varied birds — but it is not transplanted from one soil to another with just the necessary adjustments to enable it to survive and thrive in its new surroundings; *rather it grows a new in each soil, from a seed that is sown*. The seed that evangelization sows is the word of God; falling on the ground, even on good ground and precisely because the ground is good ground the seed must die if it is to bear fruit.

This, too, we know from the Gospel; and we have the seed which in dying does not lose its life and identity; rather it manifests a new power, it draws elements from the native soil, and grows into a tree that has an appearance all its own but is in perfect continuity with the seed from which it springs. It may not look exactly like other trees that have grown elsewhere from the same seed, but it has the same life and bears the same fruit as they do.

It is this new understanding of a very old problem that justifies the use of a new word, "inculturation". It is now found in standard dictionaries and it is gradually gaining acceptance. Obviously it is not a magic word that automatically solves the problem of the encounter of the Gospel with culture; but the new understanding that it implies does throw light on some practical aspects of evangelization, and the most important insight that it provides is that the messenger of the Gospel is faced with the mystery of death and new life. The older idea of planting the Church drew inspiration from the mystery of the Incarnation, the Word made Flesh: the Church, it was said, is a prolongation of the Incarnation, and the Word must take flesh in every culture. This is true, but in this process also, we now realize, the Incarnation finds fulfilment in the Paschal Mystery.

There is already a self-annihilation in the Incarnation, the kenosis in which the Son of God empties himself, taking the form of a servant; but having become like us in all things he humbled himself yet more submitting to death on the cross; and it is in being raised up by the Father's will and power that Jesus is constituted Lord of the Universe and of human destiny. In the Paschal Mystery the particularity of the Incarnation is transcended and Christ fills all creation with his life-giving presence. It is this mystery that is at the heart of the Good News that the Gospel proclaims and that the Messenger of the Gospel must carry to the ends of the earth. But in this process both the messenger and the message itself must not only become incarnate in the lives of the people to whom Christ brings new life; they must also die and rise again in these people.

That both the evangelizer and the evangelized must make sacrifices for the Gospel it not a new idea; that they can be called upon to die for the faith is neither new nor just an idea; it has been a heroic reality in the history of the Church throughout the ages. What comes to us today as a fresh realization is the startling truth that in some mysterious way *the Gospel itself must die as Christ died: the word of God, like good seed falling on good ground, must die that it may bear good fruit.* No formulation in human terms of God's message is exhaustive or even adequate; hence this message, which ultimately is Christ himself, must constantly find new expression in the language and life of man: this is the mystery of the Church, which is "the fullness of him who fills the whole creation" (Eph. 1,23).

Pope Paul reminds us that the Church does not become the fullness of Christ merely by numerical increase: "for the Church it is a question not only of preaching the Gospel in ever wider geographical areas or ever greater numbers of people, but also of affecting and as it were upsetting through the power of the Gospel, mankind's criteria of judgement, determining values, points of interest, lines of thought, sources of inspiration and models of life, which are in contrast with the Word of God and the plan of salvation" (EN 19). The human values that are upset by the power of the Gospel are not only those of the people who are evangelized and of their culture; they can also be those of the evangelizer himself and of the Church that he represents: these, too, can sometimes be in contrast with the Word of God and the plan of salvation; for instance, to absolutize what is but one particular expression of the faith, to fence around what should be open and free, can also be a betrayal of the Gospel. It is not the enemies of the Gospel only but also its defenders and propagators that must realize that "the word of God is not shackled". (Tim. 2:9)

A Church that does not set bounds to God's message of merciful love for man but rather lives by the freedom and magnanimity of that message — such is the entrancing vision that Pope Paul puts before us, whilst at the same time recognizing that this vision will always be somewhat blurred by our own human limitations. "This is how the Lord wanted his Church to be: universal, a great tree whose branches shelter the birds of the air, a net which catches fish of every kind, or which Peter drew in filled with one hundred and fifty-three big fish, a flock which a single shepherd pastures. A Universal Church without boundaries or frontiers except, alas, those of the heart and mind of sinful man" (EN 61).

The realization of this ideal will undoubtedly lead to an ever wider pluralism which, in its proper dimensions, will in no way endanger the unity of faith but rather enrich and emphasize it. An analogy may help to elucidate this point. Just as we find not only any languages in the world, but also a constant evolution within the same language, as men strive to give adequate expression to their experience — an experience which is basically human, and hence common to all men, yet varied according to an endless variety of situations, so, too, our response to the word of God will be varied, though fundamentally we share the same faith. Moreover, we see that despite the multiplicity of languages, communication is possible even on the international level, though ultimately each one of us has his own peculiar way of expressing himself. So, too, with our faith: there will be a basic oneness in its expression; there will be broad lines of convergence within a culture; and finally there will be something that is unique to each believer if his faith is really a personal experience. *All these differences must be respected and even cultivated if the faith is to be a reality that is alive, meaningful, effective.*

It is Pope Paul, once again, who tells us: "Legitimate attention to

individual Churches cannot fail to enrich the Church. Such attention is indispensable and urgent. It responds to the very deep aspirations of people and human communities to find their own identity ever more clearly" (EN 63). As against this, there are those who lament that growing pluralism is responsible for the crisis of faith that so alarmingly manifests itself in every quarter. But one could argue credibly that the crisis is due precisely to insufficient pluralism: that is, there is reason to believe that *it is not the faith that has lost its meaning for many people, but rather the way in which they are expected to live it*, which does not correspond to their experience of life and its problems.

This is the challenge of inculturation that faces the Church everywhere, whether in areas and communities that have just been evangelized or in the traditionally Christian ones: new ways of living the faith must be found to satisfy new and more varied needs, arising from new and perhaps strange situations — ways that are rooted in the past but creatively alive to a present that is so quickly overtaken by the future; hence also, men and women must be found who can trace these ways for others, people who are solidly established in tradition but alive and vibrant to the Spirit as he acts in all the ambiguities of the present hour, opening out into the uncertainties of the future.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Anderson, Gerald H. / Stransky, Thomas F. (Ed.): *Mission Trends*, No. 1: *Crucial Issues in Mission Today*; No. 2: *Evangelization*; No. 3: *Third World Theologies*. Paulist Press/New York (1865 Broadway, N.Y., N.Y. 10023) 1974; 1975; 1976; 276 p.; 279 p.; 254 p.

Die missiologische Situation spiegelt sich heute vor allem in Zeitschriftenaufsätzen wider. Dieser Sachverhalt brachte die Herausgeber auf die gute und nützliche Idee, wichtige und gegenwartserhellende Beiträge in Form von Taschenbüchern einem größeren Kreis von Interessenten zugänglich zu machen. — Da es hier nicht möglich ist, die mehr als 60 Aufsätze auch nur anzuführen, sei angemerkt: Band 1 behandelt fünf Themenbereiche: Rethinking „Mission“; The Message and Goals of Mission; The Missionary; Churches in Mission; Humanization, Dialogue and Liberation. — Band 2 setzt sich mit der Evangelisation auseinander; dies unter den Perspektiven: Mandate and Meaning of Evangelization; Priorities and Strategies; Common Faith and Divided Witness; New Perspectives on Other Faiths and Ideologies. — Band 3 versucht, eine Darstellung der Theologien der Dritten Welt zu geben. — Einige Autoren seien wenigstens genannt; sie machen zugleich die theologische und konfessionelle Bandbreite der Aufsätze deutlich: J. AAGAARD, J. MIGUEZ-BONINO; H. J. MARGULL; G. BAUM; Y. KUMAZAWA; H. KÜNG; E. CASTRO; M. BUTHELEZI; M. M. THOMAS; L. NEWBIGIN; S. J. SAMARTHA; P. LÖFFLER; J. SANGU; S. RAYAN; W. A. VISSER 'T HOOFT; P. A. POTTER; S. KIM; J. S. MBITI; G. GUTIÉRREZ; H. CAMARA; G. M. SETILOANE; B. CARR; J. STOTT. — Jeder Aufsatz ist kurz eingeleitet und enthält Angaben über den Autor.

Die Aufsatzsammlungen informieren in gedrängter Form über die missionswissenschaftliche Situation und Diskussion der Gegenwart und bieten damit reiche Anregungen. Als Orientierungshilfe sollte die Reihe beachtet werden.

Aachen

Georg Schückler

Bettscheider, Heribert, SVD (Hrsg.): *Das asiatische Gesicht Christi*. Steyler Verlag/St. Augustin 1976; 101 S.

Das Buch enthält 5 Vorträge, die anlässlich einer Tagung vom 19. bis 22. Mai 1975 in St. Augustin gehalten wurden. Es handelt sich hierbei im einzelnen um ARNO SCHILSON: „Christologie heute — Grundlinien europäischer Christologie der Gegenwart“ (S. 17—34), L. F. M. VAN BERGEN: „Eine indische Christologie“ (S. 35—47), WERNER KOHLER: „Japanische christologische Versuche“ (S. 49—67), ARNULF CAMPS: „Eine einheimische Theologie aus der Sicht der Missionswissenschaft“ (S. 69—77) und JOSEF FRANZ THIEL: „Die Möglichkeit einer einheimischen Theologie aus der Sicht der Religionsethnologie“ (S. 79—87). Den Vorträgen ist vorangestellt „Einführung und Tagungsbericht“ von HERIBERT BETTSCHIEDER (S. 7—15). Den Schluß des Buches bilden „Literatur in Auswahl“ (S. 89—96; bedauerlicherweise werden einige erwähnte Autoren wie die von S. 71 u. 84ff nicht mitaufgenommen.), „Abkürzungsverzeichnis“ (S. 96), eine kurze Notiz über „die Referenten“ (S. 97) und ein „Register“ (S. 99—101).

In den vielen Tendenzen und Orientierungen innerhalb der Christologie

heute glaubt Sch. 3 Grundlinien erkennen zu können, die allen gemeinsam sind: 1. Kritische Distanzierung zur Christusdogma von Chalkedon, 2. Rückwendung zum Neuen Testament und 3. Hinwendung zur Gegenwart. Bei der Lektüre des Beitrages habe ich mich allerdings gefragt, ob dies wirklich die „Grundlinien europäischer Christologie der Gegenwart“ und nicht nur die der deutschsprachigen Christologie sind. Sieht man von P. SCHOONENBERG (S. 22) und P. TEILHARD DE CHARDIN (S. 28f) einmal ab, so werden doch ausschließlich deutschsprachige Theologen zitiert. Ist es wirklich so, daß durch diese Grundlinien auch die „Christologie heute“ in Spanien, Frankreich, Großbritannien, Schweden usw. gekennzeichnet ist?

VAN BERGEN beschreibt zunächst treffend die charakteristischen Züge des modernen Hinduismus (S. 35—41). Lediglich S. 37 muß es 1893 statt 1928 (vgl. ZMR 1973 S. 108) heißen. Dann folgen die christlichen Antworten im indischen Kontext. Wie in seiner Dissertation betont VAN BERGEN vor allem die Versuche, die sich am Ideal des „Heimatlosen“ orientieren. Besonders wichtig ist ihm dabei der Vergleich mit dem Hinduhaus (vgl. auch VAN BERGEN: *Licht op het leven van relieuzen. Sannyasa — dipika*, Nijmegen 1975 S. 57). Die starke Akzentuierung der Richtung, die vom Heimatlosen ausgeht, tritt in anderen Darstellungen christlicher Theologie in Indien nicht in der Weise zutage (vgl. z. B. M. M. THOMAS: „*India: Toward an Indigenous Christian Theology*“, in: *Asian Voices in Christian Theology*, ed. and with an Introd. by G. H. ANDERSON, Maryknoll/New York 1976 S. 11—33). Eine sprachliche Neuerung und Verbesserung ist die Rede vom „Heimatlosen“ statt der Übersetzung von „*thuisloos bestaan*“ (BERGEN, *Licht* S. 9) mit „heimatlose Existenz“ (BERGEN, *Licht* S. 299ff in der Zusammenfassung in deutscher Sprache).

In einem ersten Schritt merkt W. KOHLER an: „Die Hellenisierung, die Romanisierung, später die Germanisierung und andere Paganisierungen haben das Christusverständnis und eben auch die Christenheit durch die Jahrhunderte hindurch verändert.“ (S. 52) Dies macht zugleich die Berechtigung und die Gefahr (nämlich die „Paganisierung“) jeder einheimischen Theologie deutlich. Dann kommt die Rede auf die japanische Theologie und zwar auf den Schriftsteller ENDO, den Philosophen TAKIZAWA und den Theologieprofessor KITAMORI. Im Vergleich etwa zu KUMAZAWA („*Japan: Where Theology Seeks to Integrate Text and Context*“ in: *Asian Voices* S. 179—208) ist bezeichnend, daß ENDO hier ausführlich besprochen wird (er fehlt auch in der umfangreichen Bibliographie in *Asian Voices* S. 304—312). Das Problem der japanischen Autoren ist die Schwierigkeit aller Theologen: „Das Begriffspaar heimisch/fremd“ (S. 66) auf die Frohe Botschaft adäquat anzuwenden.

A. CAMPS macht durch vier Schritte deutlich, wie sich die Missionswissenschaft von einer Gegnerin der einheimischen Theologie zu ihrer Befürworterin entwickelt hat und so heute praktisch als Dolmetscherin zwischen einheimischer und europäischer Theologie (und zwar in beiden Richtungen!) auftritt.

THIELS Beitrag mag in diesem Rahmen überraschen. Was den Inhalt aber angeht, hat er hier durchaus seinen Ort. Er benennt kristallklar die wiss. Arbeitsmethoden des Religionsethnographen sowie die für jede echte Mission notwendigen methodischen Vorüberlegungen und beschreibt „Die einheimische Theologie als Aufgabe“ (S. 87). Deshalb sollte dieser Beitrag zur Pflichtlektüre eines jeden Missionars oder Theologen gehören.

Hannover

Peter Antes

Bühlmann, Walbert: *Wandlung zum Wesentlichen. Der Sinn der Evangelisierung.* Vorwort von Prof. Dr. ARNULF CAMPS (= Münsterschwarzacher Studien, 30). Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1976; VIII und 170 S., DM 23,—

Wer P. WALBERT kennt, wundert sich nicht allzu sehr, daß er auf den Gedanken kam, sich zur Vollendung des 60. Lebensjahres selbst „eine neue Art von ‚Festschrift‘ zu gestalten“ (VI). Sie ist, wie die Herausgeber zu Recht bemerken, „ein in mehrfacher Hinsicht ungewöhnliches Buch“ (V). Es charakterisiert P. WALBERTS Art, sich mit der „Mission“ zu befassen. Es ging ihm immer — wie CAMPS in seinem Vorwort hervorhebt — um die Dynamik der geschehenden Geschichte (nicht der geschehenen) und um die existenziellen Probleme der Missionstätigkeit. Das zeigt die ‚Festschrift‘, die in ihrem Kern eine *Bibliographie* ist und Auszüge aus Zeitschriftenaufsätzen bietet. Hier könnte man allerdings ein Fragezeichen setzen. Denn so entstehen „Lese-stücke“ sehr unterschiedlichen Wertes, die sich vielleicht doch nicht so schnell zu einem Ganzen fügen lassen. Die „Wandlung zum Wesentlichen“ und der „Sinn der Evangelisierung“ werden am sichtbarsten im III. Teil, wo sein Epilog zur Geschichte der Propaganda-Kongregation (*Memoria rerum* III/2, 578—614) ganz abgedruckt ist. — In einem wird man P. WALBERT jedoch voll und ganz zustimmen und es auch von seiner ‚Festschrift‘ sagen: Sie ist eine Bestätigung des Optimismus, der sein Denken kennzeichnet (158).

Josef Glazik, MSC

Köster, Fritz: *Afrikanisches Christsein. Eine religionspädagogische Herausforderung* (= Studien zur Praktischen Theologie, 12). Benziger Verlag/Zürich-Einsiedeln-Köln 1977; 412 S., DM 35,80

Man wird nicht bestreiten können, daß die deutsche Religionspädagogik sich weithin der Herausforderung entzogen hat (und noch entzieht), daß Christen außerhalb der deutschen bzw. europäischen Verhältnisse neue und eigene Wege suchen und gehen, um die herkömmlichen Perspektiven von Theologie, Pastoral und christlichem Leben zu erweitern. Das, was sich gegenwärtig beispielsweise in Afrika als Umbruch, Aufbruch und Neuwerden vollzieht, ist de facto von unserer deutschen Religionspädagogik überhaupt nicht (oder nur am Rande) zur Kenntnis genommen, geschweige denn als Herausforderung aufgenommen worden. Angesichts dieses Sachverhaltes gewinnt die hier vorliegende Arbeit (einer Dissertation im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität München) ihre Bedeutung; nicht nur für die Religionspädagogik, sondern auch für ein zeit- und wirklichkeitsgerechtes Missionsverständnis und für eine prospektiv orientierte Missionsarbeit.

Die Arbeit unterscheidet sich von einer rein katechetischen Themenstellung dadurch, daß sie in erster Linie nicht den Fragen nach dem „Was?“ und „Wie?“ bei der Unterweisung der christlichen Lehre nachgeht, sondern die religiösen Phänomene und Lebensvollzüge der Afrikaner in den Blick zu bekommen sucht und dies auf dem Hintergrund der Frage nach den Möglichkeiten ihrer Integration in den Glauben.

In Teil I versucht der Verfasser einige Aspekte der „Krise der Mission“ aufzuzeigen (z. B. Missionsgeschichte — Kolonialgeschichte; negative Beurteilung der nichtchristlichen Religionen; Problematik der „Plantations-Theorie“). — In

Teil 2 geht es um den Aufweis der „geistigen und religiösen Welt Afrikas“. Hier bemüht sich der Verfasser um eine möglichst exakte und detaillierte Darstellung und Analyse der Situation, wissend, daß die Missionskrise nicht einfachhin durch ein Wiederholen der „Heilswahrheiten“ oder durch Aktivismus überwunden werden kann. Die wichtigste missionarische Aufgabe der Zukunft wird sein, die menschlichen und religiösen Werte afrikanischer Kulturen aufzunehmen und zu „evangelisieren“. — Die religionspädagogischen Überlegungen des 3. Teils wollen zeigen, daß man zur Weitergabe der christlichen Botschaft nicht mehr einfach Termini aus den traditionellen Glaubensanschauungen des Abendlandes entleihen kann. „Den Glauben an das Erlösungswerk Christi als das Unverzichtbare des Christentums ‚heimisch‘ zu machen, erscheint nur möglich, wenn es gelingt, die christliche Botschaft als Antwort auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen verstehbar zu machen und zwar als einen durch Christus geoffenbarten geschichtlich-eschatologischen Heilsplan zur Wiederherstellung der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. In der glaubenden Annahme des göttlichen Heilsgeschehens in der Welt, dem die Mission der Kirche zu dienen hat, müssen die Völker Afrikas ihre eigene religiöse Sprache, Symbolik, Theologie und Mystik finden und entwickeln“ (17). — Es genügt nicht mehr zu definieren, was Mission, Kirche, Verkündigung ist. Es bedarf vielmehr differenzierter Zielanalysen und exemplarischer Konkretisierungen, die das christlich Unverzichtbare glaubhaft und lebbar darzustellen vermögen. Die wichtigsten und dringlichsten Aufgaben der religiösen Unterweisung in Afrika sind im 4. Teil aufgewiesen. — In einem zusammenfassenden 5. Teil ist der Versuch einer „missionarischen Strategie“ entworfen. „Einen Kontinent, der sich im totalen Umbruch befindet, zu christianisieren — darin liegt die Aufgabe. Diese Aufgabe als Glaubende zu bewältigen — in der Dialektik von Weltnähe und Welttdistanz — darin liegt die Chance des Christentums in einer noch zu suchenden und zu entfaltenden afrikanischen Gestalt“ (400).

Schon diese Hinweise dürften erkennen lassen, daß KÖSTER das „afrikanische Christsein“ als „Herausforderung“ aufgenommen und als Einforderung verstanden hat. Für diese Aufnahme und Annahme gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank und Anerkennung. Der Reichtum der Information wie der Tiefgang des engagierten Fragens machen das Buch zu einem missionstheologischen und religionspädagogischen Wegweiser. Man kann nur wünschen, daß weitere derartig imponierende und aufschlußreiche Untersuchungen in Angriff genommen werden. Sicherlich könnte damit auch die erziehungswissenschaftliche Diskussion von ihren europäischen Engführungen befreit werden.

Aachen

Georg Schückler

Neill, Stephen / Moritzen, Niels-Peter / Schrupp, Ernst (Hrsg.), *Lexikon zur Weltmission.* Brockhaus/Wuppertal - Evang. Luth. Mission/Erlangen 1975; 620 S.

Das 1971 in England erschienene „*Concise Dictionary of the Christian World Mission*“ wird nach vierjähriger Übersetzungs- und Anpassungsarbeit mit der nun vorliegenden Ausgabe auch der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich. Im Vorwort wird auf die drei Arten von Artikeln hingewiesen, die das Lexikon in alphabetischer Reihenfolge enthält: geographische Artikel, Länder und Räume der Erde unter besonderer Berücksichtigung der Missionsgeschichte; Personenartikel, Männer und Frauen, die für die Mission von Bedeutung

waren; Sachartikel, die Begriffe, Bewegungen, Organisationen und Religionen beschreiben. Für genauere Daten zur ökumenischen Bewegung und zur Entwicklungshilfe wird auf das *Weltkirchenlexikon* und das *Lexikon für Entwicklungshilfe* verwiesen.

Der katholische Rezensent wird mit besonderer Aufmerksamkeit einmal nach der heute zwischen den Konfessionen zu erwartenden Ausgewogenheit an Informationen Ausschau halten, sodann aber auch nach der zugrundeliegenden Gesamtkonzeption von Mission fragen. Ein erster Durchblick zeigt, daß wer sich über Länder, einzelne Personen, Organisationen u. ä. unterrichten will, in der Regel in ausgewogener Weise eine Fülle von Informationen erhält. Allerdings gibt es Unterschiede und auch immer wieder Desiderate. Z. B.: Unter „Misereor“ findet man den Verweis auf „Brot für die Welt“; dort aber lautet die einzige indirekte Feststellung, daß es sich bei „Misereor“ um eine katholische Parallellaktion handelt. Angesichts der ausführlichen Behandlung von „Weltmissionskonferenzen“, „Missionskonferenzen“ u. ä. ist die Behandlung des für die katholische Missionsauffassung wichtigen 2. Vatikanischen Konzils völlig unbefriedigend; über das Missionsdekret heißt es lediglich: „Das ‚Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche‘ formuliert, daß die Missionstätigkeit darin besteht, ‚das Evangelium zu predigen und die Kirche unter Völkern und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, zu gründen.‘“ Das ist schlicht nur die Hälfte der in der Nr. 6 zu findenden Aussage. Ob man nicht hier wie auch anderswo den unbekanntem englischen Autor, hier ein „Ordenspriester“ ohne genauere Bezeichnung, durch einen kompetenteren Kollegen hätte ersetzen können? Manche Zusatzinformation wäre selbstverständlich gewesen, wenn etwa Jesuiten nicht nur über ihren Orden, sondern auch über eine Anzahl der ihrem Orden angehörenden Personen hätten schreiben können. (Bei FRANZ XAVER — warum unter Xavier? — wird in der Literatur das klassische Werk von SCHURHAMMER nicht erwähnt, aber auch nicht das ältere englische von BRODRICK.) Angesichts der Personenauswahl vermißt man z. B. A. JANSSEN, aber auch J. SCHMIDLIN und Th. OHM. All das mögen Einzelheiten und u. U. sogar Kleinigkeiten sein. Sie laden aber zu kritischerem Lesen ein.

Nun stellt das Vorwort fest, daß die Verfasser ihre Meinung frei äußern konnten und doch „der Inhalt ein verhältnismäßig großes Maß an Einheitlichkeit“ hat (V). Zwar ist nicht zu leugnen, daß sich unter den Autoren die Phalanx der bedeutenderen Missiologen wiederfinden läßt. Das verhindert aber nicht die Beobachtung, daß für den größeren Teil der Sachartikel Autoren ausgesucht wurden, die man vereinfachend eher dem Kreis der evangelikal orientierten Theologen zuschreiben möchte. Einigermaßen unverständlich ist, warum es zur Kernfrage, nämlich „Was ist Mission?“ keinen zentralen Artikel gibt, sondern von einem Art. „Missio Dei“ verwiesen wird auf die Art. „Äußere Mission“ und „Theologie der Mission“, von wo man sich dann weiter zu „Ziel der christlichen Mission“, „Motive“, „Theorie der Mission“ u. a. Art. durchsuchen muß. Was aber im Art. „Theologie der Mission; in einem kleinen Absatz „Grundlegung“ von 20 Zeilen geboten wird, reicht über eine „Kurzformel des Glaubens“ nicht hinaus: „Der Ursprung der Mission ist der Dreieinige Gott, der selber Missionar ist. Gottes Mission besteht darin, diese Welt zu erlösen und sie wieder in Einklang zu bringen mit dem göttlichen Willen und Weg zu bringen... Mission ist Teilhabe an der Verheißung und dem Ziel Gottes während der Zeit, die zwischen der Ankunft Christi und dem vollendeten Reich Gottes liegt.“ (538) Weder die Krise der Missionsbegründung wird hier zur

Kenntnis genommen noch die Pluralität von Ansätzen zu einer Neubegründung angedeutet. Auf seine Weise dürften gerade die Grundsatzartikel die Schwäche der Missionswissenschaft selbst widerspiegeln. Der Art. „Missionswissenschaft“ trägt der Anlage des Werkes entsprechend zunächst ebenfalls historische Daten zusammen. Er endet aber dann mit der nachdenkenswertesten Feststellung: „Die Situation der einen Welt drängt der Missionswissenschaft das Problem der Missionstätigkeit, in allen sechs Kontinenten“ auf. Die neue Konzeption sieht als Adressaten der Mission nicht mehr die ‚noch nicht‘ christliche Welt, sondern die säkularisierte Weltgemeinschaft. Das würde die Mission im bisherigen Verständnis auflösen, von Kirche und Theologie fordern, missionarisch zu werden und die Kirche mit ihrer Mission zu identifizieren. Würde die Mission der Kirche in die Theologie integriert, verlöre die Missionswissenschaft ihre Berechtigung als theologische Eigendisziplin. Sie hätte ihren Dienst erfüllt.“ Der Artikel stammt von J. GLAZIK. Wieweit ihm die Autoren des Lexikons zustimmen oder aber widersprechen, hätte man aus dem Werk selbst gerne erfahren.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Vicedom, Georg: *Actio Dei. Mission und Reich Gottes.* Kaiser/München 1975. 149 S.

Von seinem Titel her deutlich als Weiterführung des 1958 erschienenen Buches „*Missio Dei*“ gedacht, ist es tatsächlich zu einer Art Schlußwort des bedeutenden evangelischen Missionswissenschaftlers geworden, der während der Drucklegung dieses Buches verstarb. Der Oldenburger Landesbischof D. HANS HEINRICH HARMS widmet ihm in diesem Sinne ein kurzes Nachwort, D. DIETZFELBINGER ein Geleitwort. V. selbst nennt den rasanten Wandel der Mission in den letzten Jahrzehnten seit Erscheinen seines zuvor genannten Buches als Grund, der ihm die Abfassung einer „Missionslehre“ unmöglich gemacht hat.

Bei Lage der Dinge galt es zunächst, den Ort der Mission und den eigenen Standpunkt innerhalb der Entwicklungen wiederzugewinnen. V. versucht es dadurch, daß er in einem ersten Schritt die geschichtliche Entwicklung der evangelischen Missionstätigkeit von ihren Ursprüngen bis in die Gegenwart hinein nachzeichnet. „Der Mutterboden der evangelischen Mission war der Pietismus.“ (15) Die Erweckungsbewegungen aber wehren sich gegen die Verkrustung der institutionalisierten Kirchen und hätten gerne der Dynamik des Evangeliums zum Sieg verholfen, — ein Sieg, der mit dem kommenden Ende eintreten würde (vgl. 27f). Demgegenüber gingen die calvinisch inspirierten amerikanischen reformierten Missionen stärker von der Herrschaft Gottes hier und heute aus. Ihr zentrales Stichwort wurde „Social Gospel“. Sie fanden ihren Niederschlag in der ökumenischen Bewegung. Im Gegensatz zu diesen Gruppen bildete sich schließlich als 3. Säule der große Flügel der sog. Evangelikalen, die V. als „Glaubensmissionen“ anspricht; diese suchten gegen die Lehre von einem in der geschichtlichen Wirklichkeit offenkundig werdenden Wirken Gottes ihrerseits einzig mit Hilfe der Verkündigung der Botschaft vom Reiche Gottes und der Sammlung der Bekehrten der Verkehrtheit der Welt entgegenzuwirken. Für V. ist so das unterschiedliche Verständnis der Reichsgottesbotschaft ein Schlüssel, die Entstehung der drei Gruppen zu erklären, die aber trotz ihrer großen Unterschiede vom abendländischen Sendungsbewußtsein getragen sind (vgl. 44).

Das Nebeneinander der drei Gruppen änderte sich nach dem 2. Weltkrieg. In der Ökumenischen Bewegung kam der Einfluß der „Social Gospel“ immer mehr zum Tragen und setzte sich nach Ansicht V's auf den verschiedenen Konferenzen mehr und mehr durch. Die kirchlichen Missionen, vor allem die deutschen, wurden auf dem Hintergrund des 3. Reiches immer problematischer und bedurften einer neuen theologischen Grundlegung, die vordringlich in der Apostolatstheologie gefunden wurde; doch auch diese fand ihre unterschiedlichen Ausprägungen, je nachdem wie das Verhältnis von Welt und Kirche, Diakonie und Verkündigung, eschatologischer Heilserwartung und geschichtlicher Reichgottesverwirklichung bestimmt wurde. Während so in den beiden bisher genannten Traditionsträngen bei aller Betonung, daß das Reich Gottes Wirken des Heiligen Geistes ist, doch der Blick stets auch auf die Welt als den Ort dieses Wirkens fällt, bleibt für die Evangelikalen die Gegenwart des Reiches wesentlich an die Summe der Bekehrten gebunden (81). Während sich also hier die Frage nach der Einbeziehung des geschichtlichen Aufgabenkontextes stellt, wird die Entwicklung der Ökumene zu einer eigentlichen Sorge insofern, als die sozialen Programme die Kirchen „in einem Ausmaß erfaßt (haben), daß die Mission nur noch eine Randerscheinung im Wirken der Kirchen unter den Völkern ist“ (83).

Angesichts dieser Entwicklung begründet V. im zweiten Teil das „Reich Gottes“ zunächst biblisch und dann systematisch. Dabei zeigt sich die bei V. gewohnte Art, seinen Weg ohne Suche nach Anerkennung durch die eine wie die andere Seite zu gehen. Am Ende gibt es für die Christen zwei Wege, die Zukunft neu zu gestalten: „Sie können versuchen, in der Kraft des Glaubens aus dem von Christus geschenkten neuen Leben heraus das Böse zu überwinden und geführt vom Heiligen Geist das Gute zu vollbringen... Der andere Weg ist, daß sich die Christen immer die konkrete Situation vor Augen halten, den Spuren Gottes in der Geschichte folgen und in ihr Gott im Gehorsam dienen...“ (116f) Aufgrund seiner Prämissen, die hier nicht im einzelnen nachzudeuten sind, kann er aber auch im Hinblick auf die Begründung der Mission differenziert formulieren: „Man kann sie von dem Missionsbefehl ableiten und sie damit zu einer Sache des Glaubensgehorsams für die Gemeinde Jesu machen. Man kann sie auch mit der Herrschaft des Auferstandenen begründen, wie es in der Gegenwart oft geschieht... Man kann Mission auch vom Humanum her begründen; dann wird vordringlich verlangt, daß die Kirche im Auftrag Gottes den verarmten Völkern in der Welt helfen muß. Diese Begründung ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie mit dem göttlichen Auftrag in Zusammenhang steht...“ (124) V. sieht Gefahr und Chance, die in der letzten Begründung liegt: Gefahr, daß dann nur von der Entwicklung des Abendlandes her gedacht und diese zum Maßstab eingesetzt wird, Chance, weil das Geschichtswirken Gottes dann universal nach allem ausschauen heißt, was er zum Besten der Menschen tut und es dann auch keiner speziellen Sendung mehr bedarf. V. will Mission jedoch wegen der Mißverständnisse nicht ohne weiteres mit dem Reich Gottes begründen, wenngleich beide zusammengehören und Frucht des Wirkens des erbarrenden, liebenden Gottes selbst sind (126). Das Buch ist im Grunde ein vermittelndes Buch, das Einseitigkeiten und Schwächen, aber auch Stärken und Möglichkeiten beider Seiten aufzeigt. Man möchte wünschen, daß das Buch im Gespräch zwischen den „Fraktionen“ in den Kirchen nicht unbeachtet bleibt.

Wicki, Josef: *Missionskirche im Orient*. Ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien (= Supplementa, XXIV) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Immensee 1976; 317 S.

Der Schweizer Jesuit J. Wicki, durch seine historischen Forschungen hervorragend ausgewiesen, legt hier ein Dutzend Einzeluntersuchungen vor, die in zehn verschiedenen Periodica zwischen 1950 und 1973 erstmals veröffentlicht wurden. Der Autor hat sie überholt und auf den Stand von heute gebracht. Wie sie in die Gesamtforschung Wickis einzuordnen sind und daß sie nur einen Bruchteil seiner gelehrten Untersuchungen darstellen, zeigt die *Bibliographie*, die L. Polgár zusammengestellt hat (9—22); sie umfaßt 193 Nummern.

Josef Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Melzer, Friso: *Das Licht der Welt*. Beiträge zur Begegnung mit asiatischer Hochreligion. Ev. Missionsverlag/Korntal 1973; 196 S.

Vf. gehört zu jenen Kennern Indiens, die nicht so sehr auf dem Wege theoretischer Erwägungen, sondern praktischer Übung und Versenkung den Zugang zu jenem Subkontinent gefunden haben. In umgekehrter Richtung hat er in seinem Leben und Schrifttum wesentlich zu einer Neubelebung des Meditativen im evangelischen wie im außerkirchlichen Raum beigetragen. Der vorliegende Band mit seinen Beiträgen zu Religion und Sprache, zum Hinduismus und Buddhismus, zum indischen Christentum wirkt wie eine knappe Zusammenfassung des Lebenswerkes des Vf. Der Eindruck verstärkt sich, wenn man sieht, daß die Mehrzahl der Texte Neubearbeitungen früherer Aufsätze darstellen. Das Buch enthält denn folgerichtig auch eine ausführliche Übersicht aller früher erschienenen Veröffentlichungen. Vf. legt selbst im übrigen Wert darauf, daß in Zukunft anstelle der früheren Fassungen die neuen Versionen benutzt werden. Das Bändchen ersetzt die Lektüre mancher dickleibiger Bände, wo es um die „asiatische Hochreligion“ (im Singular!) geht.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Roest Crollius, Ary A.: *Thus were they hearing. The Word in the experience of revelation in Qur'an and Hindu Scriptures* (= Documenta Missionalia, Bd. 8). Università Gregoriana/Roma 1974; XIV + 273 S., L. 6500

Der Vf. versucht mit dieser sehr gelehrten Studie die Struktur des Offenbarungsereignisses durch eine streng philologisch-philosophische Untersuchung der Funktion des Wortes im Koran und in den hl. Schriften der Hindus zu erhellen.

Die Studie verläßt — von der Conclusio einmal abgesehen — eigentlich nie den streng philologischen Rahmen. Mit Akribie schreitet der Vf. anhand des jeweiligen Originaltextes und gestützt auf die gesamte einschlägige Sekundärliteratur (vgl. das umfangreiche Literaturverzeichnis!) das Konnotations- und Assoziationsfeld sämtlicher Verben und Substantive ab, die auch nur entfernt im Koran oder den Hinduschriften eine Beziehung zum Wortfeld von Wort,

Logos und Offenbarung erkennen lassen. Wenn auch sicherlich nicht alle Wortbedeutungen, die dabei genannt werden, originell sein können, so hat der Vf. das Verdienst, die erste vollständige Sammlung dieser Begriffe vorgelegt zu haben, in der man viele Einzelergebnisse abschließend nachlesen kann.

Manchmal gewinnt man jedoch den Eindruck einer leichten Überinterpretation. So wäre zu fragen, ob man methodologisch legitim bei fast gleichlautenden Koranstellen — wie S. 21 bzw. 23 — die geringen Divergenzen wirklich einander gleichsetzen darf. Andere Interpreten sind hier vorsichtiger (vgl. EI² IV S. 508 engl. ed.). Ebenfalls dürfte die pauschale Aussage: „The grammatical gender, in the antique languages, is expression also of the nature of the things“ (170) zur Deutung des Femininums bei *vāc* (= Wort) etwas kühn sein. Daß *vāc* allmählich zur Göttin wird, hängt sicher hiermit zusammen. Fraglich bleibt nur, ob die Festlegung des grammatikalischen Geschlechts einzelner Wörter wirklich als zwangsläufig aufgrund einer Wesenserkenntnis der dadurch ausgedrückten Sache angesehen werden muß.

Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch den Wert der Arbeit keineswegs schmälern. Sie zeigen vielmehr, daß die Studie zum Nachdenken und zur Auseinandersetzung anregt. Besonderes Lob verdient die Conclusio. Mag man auch im einzelnen nicht mit den Bildern (Hyperbel, Assymptote) übereinstimmen, so verdient dennoch Anerkennung, daß der Vf. die Verschiedenheit der beiden Offenbarungsvorstellungen — das prophetische Wort höchster Autorität im Islam und des Hindu Erfahrung einer Präsenz des Göttlichen im Heiligen Wort — deutlich von einander abhebt und beider Andersartigkeit gegenüber der christlichen betont. Der Vf. hat den Mut, konsequent gegen den Strom vom „anonymen Christen“ (vgl. vor allem 252f) zu schwimmen. Gerade weil hier kein Versuch unternommen wird, schließlich doch noch diese Religionen zu „taufen“, ist das Buch für manche eine heilsame Lehre, für alle aber ein echter Führer zum besseren Verständnis von Islam und Hinduismus und ein wertvoller Beitrag zum Dialog.

Hannover

Peter Antes

Schumann, Olaf H.: *Der Christus der Muslime*. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur (= Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 10). Gerd Mohn/Gütersloher Verlagshaus 1975; 267 S. Kt. 35,— DM

Das europäische Interesse an islamischen Aussagen über Christus und das Christentum war stets sehr groß. Vor allem in den letzten Jahrzehnten wandten sich viele Forscher dieser Fragestellung zu. Dabei folgten sie nicht mehr der früher üblichen apogetischen Betrachtungsweise, sondern untersuchten — sine ira et studio — meist einzelne Epochen wie den Koran (PARRINDER, RÄISÄNEN), die islamische Tradition (HAYEK) oder moderne islamische Theologen (HASSELBLATT) bzw. die moderne ägyptische Belletristik (ANAWATI und JOMIER in *MIDEO*).

Durch die Arbeit von S. gewinnt nun der interessierte Leser einen guten Überblick über das Christusbild des Koran und der islamischen Theologen durch die Jahrhunderterte bis zu dem heute noch lebenden FATHÎ 'UTMÂN. Selbst die Šúfis finden kurz Erwähnung (106—108), während die Belletristik unerwähnt bleibt.

Eine Kostprobe dieser Art von theol. Literatur und Argumentation erhält der

Leser, der nicht Arabisch liest, im Anhang (213ff.), wo der Vf. längere Passagen aus at-Tabarî (gest. 923) und dem erwähnten FATHÎ 'UTMÂN übersetzt.

Das umfangreiche Literaturverzeichnis und ausführliche Register machen fürderhin dieses Buch zusätzlich zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk. Es ist erfreulich, daß diese bislang nur schwer zugängliche Dissertation nun in Buchform vorliegt. Man kann nur wünschen, daß das Buch auch die Verbreitung findet, die es verdient.

Hannover

Peter Antes

Stephenson, Gunter (Hrsg.): *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1976; 354 S.

Im März 1975 fand in Darmstadt die XIII. Tagung der „Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte“ statt. Rahmenthema war „Religionswissenschaft im Religionswandel der Gegenwart“. Der vorliegende Band gibt die in Darmstadt gehaltenen Referate wieder. Für die Zugänglichmachung der Vorträge wird man dem Herausgeber dankbar sein müssen. Da die ZMR einen größeren Bericht über die Tagung (von H. J. KLIMKEIT) veröffentlichen konnte (vgl. 59 [1975] 307ff), sei hier nur ein kurzer Hinweis erlaubt.

Die vielfältigen Aspekte des Generalthemas gliedern sich in einen historisch-geographischen und einen mehr theoretisch-methodischen Teil. Die geschichtlichen „Räume“ Amerika, Afrika, Asien, Judentum, Christentum und Islam bilden den Eingang. Sie werden ergänzt durch Exkurse in Antike und Gegenwart. — Der zweite Teil bietet Beiträge zu grundsätzlichen Fragen des Religionsverständnisses, den geschichtlichen Folgen religionswissenschaftlicher Forschung, den neueren theologisch-philosophischen Wandlungsprozessen und der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion. — Der letzte Teil beinhaltet vier Beiträge, die durch ihre wissenschafts-theoretische Fragestellung in die heutige Auseinandersetzung um Zielsetzung und Arbeitsweise der Religionswissenschaft eingreifen. — Insgesamt läßt sich sagen, daß das weitgespannte Rahmenthema der religionswissenschaftlichen Forschung vielfältige Wege eröffnete.

Aachen

Georg Schückler

Tiliander, Bror: *Christian and Hindu Terminology. A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area.* Almqvist & Wiksell/Uppsala 1974. 311 S.

Zu den längst fälligen Aufgaben der vergleichenden Religionswissenschaft gehört die Überprüfung der Terminologie, in der Vertreter einer Religion sich sprachlich Vertretern einer anderen religiösen Welt verständlich zu machen suchen. Ein klassisches Beispiel eines solchen Übersetzungsvorgangs stellt die Schaffung einer christlichen Terminologie im Bereich des Hinduismus dar. Vf. hat es sich in seiner These zur Aufgabe gemacht, die religiösen Begriffe soweit wie möglich in ihre Ursprünge zurückzuverfolgen und dabei festzustellen, warum ein bestimmter Begriff verwendet, ein anderer zurückgewiesen wurde. Bei der Weitschweifigkeit des indischen Raumes beschränkt sich die Studie auf den Raum des *Tamil*. Sie wird aber in ihrer Durchführung zu einem hervorragenden Demonstrationsobjekt für die Bemühungen der christlichen Mission um eine Indisierung der christlichen Botschaft. Im Anschluß an eine grundlegende Re-

flexion auf die christlich-hindustische Begegnung, die Methode und das Material der Arbeit behandelt Vf. die religiöse Terminologie in fünf Gruppen: 1. Grundbegriffe des Religiösen wie *Dharma*, *Mārga*, *Jñāna*, *Veda* u. ä., 2. Theologische Begriffe, unter denen Vf. die verschiedenen Bezeichnungen für das Divinum bespricht.

In der Zusammenfassung weist Vf. darauf hin, daß einmal die Fülle der Ausdrucksmöglichkeiten auffällt, zum anderen aber gerade die Fülle die rechte Auswahl nicht immer leicht gemacht hat. Im wesentlichen lassen sich zwei Wortgruppen unterscheiden, solche, die die Gottheit in ihrer Absolutheit ausdrücken, und solche, die eine Manifestation oder einen Grundzug der Gottheit bezeichnen. In diesem Sinne unterscheidet er zwischen einer „*God-group*“ (*Deva*, *Parāparan*, *Kaḍavuḷ*) und einer „*Lord-group*“ (*Īṣvara* u.a.). Dem Teil ist ein Appendix beigegeben, in dem das Verständnis des Heiligen behandelt wird (140—150). 3. Soteriologische Begriffe, wobei unterteilt wird in 1) Objekt des Heils, 2) Natur des Heils, 3) die göttliche Initiative, 4) die menschliche Antwort. Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf dem 2. und 3. Teil, die über das Begriffliche hinaus einen Teil des theologischen Disputs in sich begreifen. Der 4. und 5. Teil behandeln die kosmologischen und kultischen Begriffe. Dabei geht es einmal um Kosmos und Schöpfung, Leben und Tod, Eschatologie, sodann um kirchliche Gemeinschaft, Gebet, Anbetung, Ort der Verehrung. Die Arbeit schließt mit einer ausführlichen Bibliographie und mehreren Registern, die von den verschiedensten Ansätzen, Namen, Sach Gesichtspunkten, Zitaten der Bibel und der indischen Schriften, indischen und griechischen Termini, her die Arbeit gut erschließen, so daß sie ein leicht zu handhabendes Werkzeug darstellt. Die Arbeit ist nicht nur all denen, die sich mit dem speziellen Fragepunkt beschäftigen, zu empfehlen, sondern kann auch als beispielhaft für ähnliche Untersuchungen in anderen Sprach- und Kulturbereichen hingestellt werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Trutwin, Werner: *Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt.* Patmos-Verlag/Düsseldorf — Verlag des Borromäusvereins/Bonn (1. Aufl.) 1976; 376 S.

Endlich gibt es auch auf dem deutschen Buchmarkt eine leicht lesbare und durch viele Bilder ansprechende Einführung in die „Religionen unserer Welt“ (Untertitel; gemeint sind: Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus), wie es für die englischsprachige Welt seit langem die von G. E. PARRINDER ist. Mit großem Fleiß hat T. unendlich viele Details zusammengetragen und verarbeitet. Dafür gebührt ihm Dank und Anerkennung. Da in jedem Falle mit einer großen Verbreitung dieses in seiner Art bisher einmaligen Buches und eventuell sogar mit weiteren Auflagen zu rechnen ist, sei hier gestattet, mit Hinblick auf eine solche Neuauflage einiges anzumerken, was dann der Korrektur bedürfte. Leider enthält diese Einführung nämlich da und dort Ungenauigkeiten, was sie eindeutig von ihrem englischen Pendant unterscheidet und um so bedauerlicher ist, als das Buch ja als Erstinformation ohne vertiefende weitere Lektüre gedacht ist. Hierbei beschränke ich mich auf Islam, Hinduismus und Buddhismus.

Bereits die zweite Hälfte des Ur-Credo des Islam (S. 86, 128) ist ungenau übersetzt; richtig muß es heißen: „Mohammed ist der Gesandte Gottes“ (so ist es auch S. 138 übersetzt!). Damit ist nämlich mehr gesagt als mit „Prophet“ (= nabi). Der Gesandte (rasūl) ist koranisch ein Prophet, der eine „Umma“

stiftet. Solche „Gesandte“ werden bei T. (S. 143) als „Propheten“ aufgezählt. „Propheten“ (anbiyā' = pl. von nabī) gibt es dagegen viel mehr. Übrigens übersetze ich bewußt „der Gesandte Gottes“, weil Allāh kein Eigennamen, sondern das von Christen wie Muslimen gebrauchte arabische Wort für Gott ist (vgl. S. 90), weshalb es auch die persisch sprechenden Muslime ohne Bedenken übersetzen. S. 89f fehlt bei der Charakterisierung der Dschahiliya leider der Hinweis, daß die Polytheisten in damaligen Arabien nicht nur Polytheisten waren, sondern darüber hinaus auch an kein Weiterleben nach dem Tode glaubten, weshalb für sie die Verkündigung von Auferstehung und Gericht sehr unwahrscheinlich klang. Weiter nimmt T. häufig Formulierungen auf, die zwar in der westlichen Orientalistik durchaus gängig sind, von den Muslimen aber scharf bekämpft werden wie z. B.: „Er (sc. Mohammed) sagte von ihnen einmal im Koran“ (S. 91, auch S. 143 u. ö.). Eine solche Aussage widerspricht dem islamischen Glauben an die Verbalinspiration, und ich meine, eine solche Einführung sollte diesem Glauben Rechnung tragen. W. MONTGOMERY WATT sagt deshalb — wie ich es im Anschluß daran wiederholt vorgeschlagen habe: „Der Koran sagt“. Die Verfasserfrage ist somit offen. S. 92 könnte der Satz „Schließlich wurde sie seine Ehefrau“ mit größerer historischer Präzision so umgeschrieben werden: „Schließlich nahm sie ihn zum Ehemann“ oder „Schließlich wurde er ihr Ehemann“, denn Chadidja (eigentlich eine unlogische Umschrift, dem Gesamttrend der Umschrift entspräche mehr Chadidscha!) hatte Mohammed diese Ehe vorgeschlagen und nicht umgekehrt.

Geteilter Meinung kann man über die Auslegung der Hidschra sein, die Umrechnung von 1977 n. Chr. auf 1355 d. H. (S. 99) jedenfalls ist falsch. Sie übersieht, daß das islamische Jahr ein Mondjahr und deshalb um elf Tage kürzer als das Sonnenjahr ist. So entspricht das Jahr 1977 n. Chr. tatsächlich praktisch dem Jahre 1397 d. H. S. 102 ist der richtige Name der Stadt „madīnat an-nabī“, in türkischer Vokalisierung kurz „Medina“ genannt. S. 118 könnte die Bedeutung des koranischen Arabisch noch stärker akzentuiert werden, da ja das Arabisch des Koran von so hervorragender sprachlicher Qualität ist, daß nur Gott als Verfasser in Frage kommen kann (vgl. Koran 17,88 oder 2,23 bzw. Art. *Pdžāz* in EI² III S. 1018ff — Es handelt sich hierbei um *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden/London [bzw. die franz. Ausgabe Leiden/Paris; die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die engl. Ausg.!] Bd I — 1960), ein Sprach-„Wunder“, das übrigens um so größer ist, je ungebildeter Mohammed war. S. 118f muß das Bilderverbot maßgeblich auf den arabischen Raum eingeschränkt werden, da die persischen und indischen Malereien sich häufig nicht daran hielten, wie im Buch selbst die Bilder S. 96f, 100f, 104, 108f und 112 eindrucklich beweisen. S. 122 handelt es sich bei Th. NÖLDEKE um einen Druckfehler (also nicht: Nöldecke). Ein weiterer Fehler findet sich S. 125, wo von den „50 Namen Gottes“ die Rede ist. Tatsächlich handelt es sich aber um 99 (vgl. Art. *al-Asmā' al-ḥusnā* in EI² I S. 714ff). S. 129 sollte vielleicht doch — wie beim Ruf des Muezzin S. 138 — der Schlußvokal mittranskribiert werden, so daß es „*Allāhu akbar*“ hieße. Weiterhin sollte S. 129 nur gesagt werden, daß gewöhnlich die Frauen nicht zur Moschee gehen. Wie in der Synagoge ist auch in manchen Moscheen durchaus vorgesehen, daß sie dem Gebet von Emporen oder abgetrennten Räumen aus folgen. Beim Fasten (S. 130f) könnte darauf hingewiesen werden, daß der Fastenmonat infolge des Mondjahres stets um 11 Tage im Vergleich zu unserem Jahr nach vorne, d. h. durch alle Jahreszeiten, wandert. Zusätzlich wäre es wohl gut anzumerken, daß das „kleine Bairamfest“

(= *küçük bayram*) die türkische Bezeichnung (vgl. auch S. 142) für das arabische *‘id al-fiṭr* (= Fest des Fastenbrechens) ist. S. 131 wäre beim ersten Satz des Abschnittes über den Hadsch der Zusatz „im Wallfahrtsmonat“ (vgl. S. 142) angebracht. Gemeint ist der Monat *Dhu l-Hidjdja* (vgl. Art. Hadjdj in EI² III S. 31ff, bes. S. 35). Was „Dschihad“ anbelangt, so ist die Übersetzung mit „heiliger Krieg“ zwar sehr verbreitet (im Buch etwa S. 102, 107/110, 134f, 145, 148f, 153, 155, 329), lexikographisch läßt sich diese Bedeutung aber nicht belegen (vgl. Art. *Djihād* in EI² II S. 538ff). Sie ist lediglich historisch als Konnotation nachweisbar. Das kommt S. 134f leider etwas zu abgeschwächt zum Ausdruck. S. 150 müßte genauer von der „Trennung von Religion (nicht: Kirche) und Staat“ gesprochen werden.

S. 158 wäre der Parallelität mit den aufgezählten Religionen wegen folgende Reihenfolge besser: „Buddha und Mose, Mohammed und Jesus“ (Das Stilmittel des Chiasmus dürfte wohl kaum die gegenwärtige Reihenfolge bestimmt haben). S. 165 fehlen leider die gängigen Selbstbezeichnungen, die zugleich zeigen würden, daß für die Hindus der Zeit vor dem sog. Neohinduisismus ihre Religion infolge des fehlenden westlichen Sammelbegriffs keineswegs eine „verwirrende Vielfalt“ (S. 158) bot (vgl. zur Selbstbezeichnung G. OBERHAMMER in: *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*, hrsg. von G. OBERHAMMER, Wien 1974 S. 13ff). Die Übersetzung „*samskrta* = opferrein“ (S. 167) kann ich nicht stützen. Als Verb heißt *samskri* „put together, unite; accumulate; prepare; invest (with the sacred thread); hallow (a girl at a wedding or the dead with sacred fires); adorn, polish, form grammatically“, als Partizip heißt *samskrita* „hallowed, invested, adorned, polished, elaborate, refined, Sanskrit“ (A. A. MACDONELL: *A Practical Sanskrit Dictionary*, London u. a. 1969 S. 72). Als Sprache bezeichnet es im Unterschied zu Prakrit die Kunstsprache (= „artificially ‚put together‘“, vgl. B. WALKER: *Hindu World*, vol. II, London 1968 S. 352) des Grammatikers PĀṆINI. Etymologisch scheint auch *Varuṇa* nicht, wie S. 170 angedeutet, mit lat. *veritas*, sondern mit griech. *uranos* verwandt zu sein (vgl. B. WALKER, a.a.O. S. 552f). Um einen Druckfehler (allerdings zweimal!) handelt es sich bei „*tat tvam asi*“ (S. 173, nicht: *tuam*).

S. 180ff werden die Inhalte der Begriffe *sansara* — *karma* umrissen. Die Darstellung und die Fragen des Autors (übrigens auch S. 229f) lassen vermuten, daß sich der Autor nicht tief genug hineingedacht hat (zur Einübung dieser Denkweise vgl. „*Lebt der Mensch nur einmal...?*“ in: *religion heute informationen zum religions-unterricht* Heft 1/1976 S. 23ff). Infolgedessen trifft auch die Unterscheidung S. 190 nicht mehr die Sache. Die schwierige Frage der Kastenordnung (S. 202ff; auch hier wieder: Kaste ist ein westlicher Begriff, der *varna*, *jāti* u. a. übersetzt, vgl. z. B. V. S. APTE: *The Student's English-sanskrit Dictionary*, [Reprint] Delhi u. a. 1972 S. 51 [caste]) will ich hier nicht anpacken. Lediglich soviel sei erlaubt anzumerken: Nach *Manu* (III 8ff, X 6ff) darf der Mann eine Frau aus seiner eigenen *varna* und jeweils eine aus allen darunter heiraten, was die Bestimmung der *jāti* der Kinder sehr verkompliziert. Das Problem des sog. „caste council“ (vgl. B. WALKER: *Hindu World*, vol. I, London 1968 S. 201ff, bes. 206) läßt alles noch einmal in einem anderen Licht erscheinen. Schließlich sei noch eine Bemerkung zum Thema „Die heilige Kuh“ gestattet (S. 215f): es ist höchst erfreulich, daß T. diesen Begriff in seiner Darstellung vermeidet und stattdessen von einer Verehrung der Kuh spricht. Auch hier gibt es keinen Sanskritterminus, der das Adjektiv rechtfertigt. Unbestreitbar ist, daß Kühe eine gewisse geachtete Sonderstellung in Indien einnehmen (vgl. B. WAL-

KER: *Hindu World*, vol. I S. 255ff); ob man deshalb schon von „heiligen“ Kühen reden muß, bleibt fraglich. Der feine Unterschied ist vielleicht für Christen der lat. Kirche kaum begreiflich, haben sie ja schon im sog. Bilderstreit die Unterscheidung zwischen *douleía* und *latreía* bei den Byzantinern nicht verstanden.

Bei der Darstellung des Buddhismus vertrete ich in vielen Einzelpunkten hinsichtlich der Lehre des Buddha und des Hinayana eine andere Deutung als T., der hauptsächlich religionsphänomenologisch orientierten Abhandlungen folgt. Um den hier gesteckten Rahmen nicht ungebührlich zu überschreiten, kann ich kurz sagen: ein intensiver Vergleich der Ausführungen von T. mit den beiden „Buddhismus“-Büchern von H. W. SCHUMANN (Darmstadt 1973 und Olten/Freiburg 1976) läßt all das zutage treten, was ich hier unter Hinweis auf meine Textstudien und meine Gespräche in Thailand anführen könnte. Auffallend ist jedenfalls, daß die meisten katholischen Darstellungen SCHUMANN gewöhnlich nicht zur Kenntnis nehmen. Ob das dem echten Dialog förderlich ist?

Nähme man all diese Anregungen auf, so würden auch einige „negative Seiten“ der Religionen (S. 329) in einem anderen, zutreffenderen Licht erscheinen. Alles würde natürlich damit solange nicht beseitigt, als gilt: „Wir haben in diesem Buch bewußt den christlichen Glauben der Beurteilung zugrunde gelegt, und zwar in der Annahme, hier die am meisten humanen und realitätsbezogenen Kriterien zu haben.“ (S. 321)

Dem Dialog zwischen den Weltreligionen stehen, wie T. zu Recht anmerkt, Ignoranz und gegenseitige Vorurteile im Wege. „Man weiß entweder nichts oder das Falsche voneinander.“ (S. 320) Hier tut richtige Information not. Mit dieser Zielsetzung sind meine Bemerkungen geschrieben. Es bleibt zu wünschen, daß sie in die 2. Auflage Eingang finden. Dann ist das Buch — wenigstens was Islam, Hinduismus und Buddhismus betrifft — eine höchst informative Einführung, die man ohne Bedenken uneingeschränkt empfehlen kann.

Hannover

Peter Antes

Waardenburg, Jacques: *Classical Approaches to the Study of Religion*. Vol. II (= Religion and Reason). Mouton/The Hague/Paris (P. O. Box 482) 1974. 332 p.; Dfl. 75,—.

Der vorliegende Band bildet die Fortsetzung und Abrundung des Vol. I, der einen Überblick auf ein Jahrhundert religionswissenschaftlicher Studien bot und in einer Anthologie grundlegende Texte klassischer Forscher vorstellte. Nach einer kurzen Übersicht über wichtige Veröffentlichungen vor 1950 werden in alphabetischer Folge die bedeutendsten abendländischen Vertreter der Religionswissenschaft mit ihren Werken aufgeführt, allerdings nur in dem Umfang, als sie in der Anthologie Berücksichtigung gefunden haben. Im ganzen handelt es sich um 168 Gelehrte, deren willkürliche Auswahl aber doch nicht unerwähnt bleiben darf, wenn man bei genauerer Hinsicht Namen wie ELIADE, MENSCHING, COLPE u. a. vermißt. So sehr man Bibliographien als Hilfsmittel begrüßt, so sehr stören, wo sie vorhanden sind, Mängel und Willkürlichkeit. Daß außereuropäische Autoren bzw. Vertreter einer nicht-abendländisch orientierten Religionswissenschaft völlig fehlen, verwundert dann nicht mehr. Eine Hilfe also mit großen Einschränkungen!

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Wunderli, Jürg: *Schritte nach innen. Östliche Meditation und westliche Mystik.* Herder/Freiburg-Basel-Wien 1975; 184 S.

Die Serie der Bücher, die in die Meditation einweisen wollen, wächst, und es fällt immer schwerer, unter ihnen auszuwählen. Das neue Buch des Vf. hat allerdings zweifellos äußerst gewichtige Punkte zu seinen Gunsten: Hier spricht ein Arzt und Psychiater, der zuvor Theologie studiert hat, selbst bei einem indischen Lehrer Yoga erlernte und heute neben seiner Arztstätigkeit einen Lehrauftrag für vergleichende Religionsphänomenologie in Chur wahrnimmt. In seinem Buch kann er folglich auf Kenntnisse aus den verschiedenen Bereichen zurückgreifen. Erfahrungsmäßig ist ihm Yoga die bekannteste Meditationswelt. Die buddhistische Versenkung wird — in gewissem Sinne berechtigt — vom indischen Erfahrungshorizont aus beurteilt. Nach einer kurzen Einführung, in der der Ort des heutigen Meditationsinteresses bestimmt wird, geht Vf. zunächst auf „primitive Ekstase und Trance“ ein. Nach einer gründlichen Beschreibung der meditativen Versunkenheit in ihren verschiedenen Etappen und Tiefenstufen anhand des Beispiels Yoga — diese macht den gewichtigen Mittelteil aus — kehrt Vf. zu den Randphänomenen im Kapitel „Magie und Yoga“ zurück. Die starke Akzentuierung der exzentrischen Phänomene wird nicht jedermanns Zustimmung finden, dennoch ist sie zu begrüßen; denn damit gelingt es dem Vf. zugleich, die Leichtfertigkeit aufzudecken, mit der manche Übungsanleitungen — Vf. weist vor allem auf die impliziten Voraussetzungen der Transzendentalen Meditation hin — vorgetragen werden. Gerade in diesem Punkte leistet Vf. einen wesentlichen Beitrag, der Beachtung verdient. — Das Schlußkapitel nennt Vf. „Vergleichende Studien: Osten und christliches Abendland“. In ihm werden zunächst die inzwischen von DUMOULIN, ENOMIYA-LASSALLE, SUZUKI, JOHNSTON u. a. her bekannten Gesichtspunkte und Vergleichsfaktoren und -autoren neu zusammengestellt. Die Gretchenfrage ist stets die nach der Person, nach dem Ich und Du; mit ihr hängt dann auch schnell die Gottesfrage zusammen. Vf. hat einen erstaunlich engen Atheismusbegriff. So bezeichnet er den Buddhismus als atheistisch insofern, „als wir unter Atheismus die Leugnung eines persönlichen Gottes, eines persönlichen Absoluten und einer Schöpfermacht verstehen“ (121). Hier wäre eine gründlichere Klärung des Personbegriffes unabdingbar gewesen. In der Diskussion dieser Frage wie der damit verbundenen anderen nach der Ichlosigkeit ist die Theologie jedoch heute bereits weiter (vgl. dazu eingehender mein eigenes Büchlein: „*Meditation — Ost und West*“; Benziger). — Alles in allem ein anregendes und lesenswertes Buch.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Bauer, Gerhard: *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt.* Die politische Theologie von J. B. METZ als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen. Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz 1976; XII u. 324 S., 49,— DM

Ziel der vorliegenden, sehr sorgfältigen und durch reiche Literaturkenntnis ausgezeichneten Studie (einer Dissertation an der „Gregoriana“) ist es, das gesellschaftspolitische Engagement des Christen für die Zukunft der Menschheit theo-

logisch zu begründen, zum zweiten will sie eine relativ vollständige Gesamtdarstellung der „*Politischen Theologie*“ von J. B. METZ bieten.

Kapitel I (9—32) zeichnet den Weg von METZ von der Anthropozentrik und der Säkularisierungsthese über die Phase des Dialogs und des Primats der Zukunft zur „*Politischen Theologie*“ als einer neuen, gesellschaftlich vermittelten, praxisorientierten Hermeneutik der eschatologischen Botschaft unter den gegenwärtigen (durch Neuzeit und Aufklärung bestimmten) Bedingungen. — Kapitel II (33—74) versucht, das apologetische und hermeneutische Anliegen der „*Politischen Theologie*“ zu verdeutlichen. — Kapitel III (75—154) untersucht einige Voraussetzungen, Grundlagen und inhaltliche Elemente der „*Politischen Theologie*“, den Begriff des Politischen, „Entprivatisierung“ als umfassendes hermeneutisches Programm und das biblische Fundament. — In Kapitel IV (155—209) wird die eigentliche Vermittlung zwischen Zukunft und Praxis („christliche Hoffnung“ und „politisch-gesellschaftlicher Einsatz“) in der „*Politischen Theologie*“ aufgewiesen, wie sie sich vor allem unter den Stichworten „eschatologischer Vorbehalt“ und „negativer Kritik“ („bestimmte Negation“) artikuliert. — Kapitel V (210—262) zeigt, daß die „*Politische Theologie*“ mit der Rezeption der „kritischen Negativität“ an eigene Grenzen stößt, die sie entweder in Richtung einer Theorie- und Praxis-Vermittlung oder aber der memorativ-narrativen Vermittlung der befreienden Memoria Jesu Christi übersteigen muß. In Kapitel VI (263—293) ist der Versuch unternommen, die Diskussion um METZ darzustellen, die Ergebnisse zu sammeln, um sie in einen größeren theologischen Zusammenhang zu stellen („*Politische Theologie*“ als kritisches Korrektiv).

Das bleibend gültige Verdienst der „*Politischen Theologie*“ von J. B. METZ ist, und dies macht die Untersuchung von BAUER überzeugend deutlich, zunächst das Anliegen und der Versuch einer politischen Hermeneutik des Christentums als aktueller Gestalt der Glaubensverantwortung. METZ fragt, wie heute von Gott geredet werden kann, in einer Zeit, die durch die Religionskritik des Marxismus und seinen Praxisbegriff, eine starke positivistisch-technische Mentalität und durch verschärfte gesellschaftliche Determination des einzelnen bestimmt ist. Nicht das Politische ist in der „*Politischen Theologie*“ primär, sondern die theologische Verantwortung universaler Kommunikabilität der christlichen Botschaft, die (und das ist die Voraussetzung der „*Politischen Theologie*“) nicht ohne eine (wesentliche) politische Komponente, ja vielleicht sogar vorrangig (zumindest im Bereich der Fundamentaltheologie) in gesellschaftlicher Dimension zu denken ist. Die „Rechenschaft über die christliche Hoffnung“ (vgl. 1 Petr 3,15) kann heute nicht ohne ausdrückliche politische Dimension geschehen.

J. B. METZ hat diese Dimension der Rede von Gott wieder deutlich gemacht, und diese mit intellektuellem Mut und theologischer Konsequenz geleistete Verdeutlichung — in Korrektivfunktion — gibt der „*Politischen Theologie*“ ihre bleibende und universale Gültigkeit (mögen auch Entstehung und Entwicklung der „*Politischen Theologie*“ von METZ, ihre konkreten Situationsanalysen und -modelle theologiegeschichtlich bedingt sein, so daß die Frage nach dem Stellenwert dieser politischen Dimension je nach der geschichtlichen Situation eine verschiedene Antwort erfährt).

Daß in der von METZ entwickelten „*Politischen Theologie*“ Grenzen und Aporien gegeben sind, wird von BAUER nicht verschwiegen, aber der Aufweis dieser Aporien steht ganz im Dienst einer weiterführenden Klärung. Festzuhalten bleibt, was im Laufe der konkreten Wirkungsgeschichte der „*Politischen Theologie*“ an Bleibendem entstanden ist: vor allem die stärkere theologische Moti-

vierung des gesellschaftlichen Engagements des Christentums und die Sensibilisierung für den jeweiligen Pulsschlag des Zeitbewußtseins (die nichts zu tun hat mit einer billigen, und also folgenlos bleibenden, Modernitätssüchtigkeit).

„Metz' eigene Entwicklung ist... eine Art Kristallisationspunkt, sein Denken ein Katalysator für die verschiedensten theologischen Strömungen des letzten Jahrzehnts. Sein ganzes Bemühen als Fundamentaltheologe galt dem Anliegen, Kirche und Welt, Christentum und Moderne zu versöhnen, weder durch den Rückzug auf die private Innerlichkeit noch durch eine Säkularisierungstheologie, die der eigentlichen Vermittlung ausweicht, sondern dadurch, daß der Christ selbst, in *Hoffnung* auf die Verheißung des Neuen, in *gläubender* Erinnerung an den Gekreuzigten und Auferstandenen und in der Praxis der *Liebe*, seine Botschaft in der Welt überzeugend sichtbar macht in seinem gesellschaftlichen Engagement für den ‚Fortschritt‘, für eine menschliche Zukunft“ (4).

Aachen

Georg Schückler

Behrens-Abouseif, Doris: *Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft — von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1923.* Klaus Schwarz Verlag/Freiburg im Breisgau 1972; 124 S.; DM 18,—.

Ce travail constitue un résumé souvent heureux de travaux excellents sur l'église et la „nation“ copte d'Égypte à l'époque contemporaine. L'auteur ne peut prétendre au titre de spécialiste ou d'orientaliste; elle ne saurait même apporter dans sa recherche des éléments nouveaux ou des jugements originaux, ni aussi des vues ou des concepts tendant à pénétrer ce milieu confessionnel ou „national“, pour en comprendre le comportement et en expliquer l'évolution dans un état musulman et arabe devenu, dès le début du XIX^e siècle, un pays-leader entraîné dans des expériences d'expansion, de nationalisme et d'ouverture à l'Occident et soumis à l'aventure impérialiste de la colonisation politico-économique anglaise et culturelle française.

L'intention de l'auteur semble être beaucoup plus modeste et livresque. D'une part, elle suit le déroulement chronologique des régimes successifs, sans en analyser les grandes orientations, depuis la mort de MOHAMMAD ALI, passant par les règnes de SA'ÏD PACHA, d'ISMA'ÏL PACHA, par le mouvement nationaliste dont l'échec ouvre la porte de l'intervention étrangère et de l'occupation britannique, pour terminer avec la „révolution“ de 1919 et par la constitution de 1923. D'autre part, elle essaie de placer dans ces „cadres“ politiques les faits, les statistiques et les jugements généraux recueillis avec diligence dans les principaux ouvrages, d'origine étrangère ou arabe, publiés sur cette époque contemporaine.

Certes, l'on se serait attendu à une analyse scientifique et sociologique poussée du comportement de la „nation copte“ aux divers niveaux de la société et de la part de ses différents représentants. Les ouvrages consultés contenaient une ample matière pour cette analyse. Au niveau ecclésiastique, l'on aurait éclairé les raisons, les manifestations et les conséquences de l'attitude si opposée des patriarches CYRILLE IV et V à l'égard des „réformes“, du libéralisme culturel et politique et à celui des influences „étrangères“ religieuses et structurelles. Au niveau de l'intelligentsia intellectuelle, l'on aurait expliqué ou essayé d'expliquer les causes profondes du retard des coptes à s'engager dans le mouvement nationaliste sous le règne d'ISMA'ÏL, laissant ce rôle pionnier aux syro-libanais; tandis qu'à partir de l'occupation anglaise et surtout depuis les premières années de

ce siècle, leur insertion dans le mouvement national prend des allures revendicatrices et même autonomistes face à la grande majorité musulmane: leur alliance plus ou moins ouverte avec l'occupant ne leur inspire-t-elle pas cette attitude taxée d'arrogante par leurs adversaires musulmans. Mais la présence du copte MAKRAM OBEID et d'autres coptes dans le parti WAFD, à partir de 1919 opèrent un revirement général dans ce domaine. Enfin, au niveau socio-religieux, il eût été très instructif de connaître les raisons profondes du succès relatif de la mission protestante et de la pensée libérale anglo-saxonne dans la société copte. Autant de domaines et de questions dont l'examen, à partir du matériau disponible, aurait donné à cette recherche son originalité et son intérêt.

L'auteur s'est contenté toutefois de faire un travail préliminaire, en ce sens qu'il a recueilli et classé les éléments historiques susceptibles d'informer un lecteur occidental sur ce sujet. Mais la compréhension historique et sociologique déborde un tel inventaire, si riche fut-il, toujours en vue de faire saisir les liens qui unissent les phénomènes et leur donnent une explication scientifique valable et réaliste.

Souhaitons à l'auteur de poursuivre cette recherche et de la couronner par un approfondissement des sources, la coordination des faits, gestes et écrits recueillis et par une vision globale de l'évolution d'une société qui demeure l'une des plus homogènes et des plus nombreuses de l'Égypte et du Proche-Orient arabe.

Damas/Syrie

Joseph Hájjar

Denzler, Georg (Hrsg.): *Das Papsttum in der Diskussion.* Verlag Pustet/Regensburg 1974; 150 S.; DM 13,80.

Das hier angezeigte Büchlein enthält sechs Beiträge von drei katholischen und drei evangelischen Autoren zur Frage des Papsttums.

Unter dem Titel: „Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium“ untersucht PAUL HOFFMANN die exegetische Grundlage des Primats. Er stellt aus Mt. 16,17—19 einen Petrus-Primat fest, meint aber, daß man daraus kein Primat-Amt ableiten könne (34), auch die Binde- und Lösegewalt des Petrus komme allen Jüngern zu. An Simon aber entfalte sie Mattäus „exemplarisch“ und spreche nur ihm die Felsenfunktion für die Kirche zu, weil „er der Erstberufene der Jünger ist“ (27). „Mattäus versteht die Felsenfunktion und die Schlüsselgewalt des Petrus von dessen historisch-einmaliger Bedeutung für die Kontinuität der Kirche mit dem irdischen Jesus her“ (34).

Nach CARL ANDRESEN: „Die Legitimierung des römischen Primatsanspruchs in der Alten Kirche“ gelang es den Päpsten bis zum 4. Jahrhundert nicht, den römischen Primatsanspruch aus dem Herrenwort bei Mattäus zu legitimieren. Im 4. und 5. Jahrhundert trete diese Begründung zurück und an seine Stelle komme die kirchenrechtliche Argumentation, die aber auch nicht immer unwidersprochen blieb (45ff.).

Der Herausgeber (GEORG DENZLER) kommt in seinem Beitrag: „Zwischen Konziliarismus und Papalismus“ zu dem Resultat: „Die Überspitzung des konziliaren Gedankens führte auf der Gegenseite zu einer ebenso gefährlichen Übersteigerung des päpstlichen Primats ... Das zweite Vatikanische Konzil (1962—65) erstrebte mit seiner Lehre von der bischöflichen Kollegialität einen harmonischen Ausgleich zwischen einem extremen Konziliarismus und einem ebenso extremen Papalismus. Da es ihm aber nicht gelungen ist, diese schwierige Aufgabe zu erfüllen, bleibt sie weiterhin gestellt“ (71/72).

In seinem Beitrag: „Martin Luther und das Papsttum“ zeichnet GERHARD MÜLLER die Entwicklung Luthers vom „treuen Sohn der abendländischen Kirche“ (74) über seine Lehre vom Papsttum als Institution menschlichen Rechtes bis zur Behauptung, „daß das Papsttum vom Teufel gestiftet worden sei, daß es aber durch Gottes Zorn und Verhängnis um unserer Sünden willen erhalten werde“ (90).

Unter dem Titel: „Unfehlbarkeit des Papstes — Unfehlbarkeit der Kirche“ untersucht MICHAEL SEYBOLD die Formel „ex sese, non ex consensu ecclesiae“ der Infallibilitätserklärung aus der Sicht des II. Vaticanums über die Kirche als „die umgreifende Lebensbasis des ganzen Volk Gottes“. Er meint, aus dieser Sicht müßte „das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht verkürzt werden, es würde aber relativiert, d. h. in Beziehung gebracht zum ganzen Volk Gottes und es würde aus bloß-juridisch-strukturaler Perspektive zurückgeholt in die gemeinsame Lebensbasis aus dem einen Geiste“ (121).

Im vorletzten Beitrag: „Zwischen Modernismus und Absolutismus“ (Untertitel: „Die päpstliche Autorität im 20. Jahrhundert“) stellt ERIKA WEINZIERL mit Bedauern fest, daß besonders durch Pius X. und Pius XII. „die papalistischen Theorien zur vollen Realisierung gelangt seien und der Ausbau der kirchlichen Zentralgewalt des Papstes im absolutistisch-monarchischen Sinne“ ermöglicht wurde (124). Es sei aber „die Hoffnung auf den Durchbruch eines Verständnisses der päpstlichen Autorität im Sinne Johannes XXIII.“ auch an der Spitze der katholischen Kirche nicht aussichtslos (135).

Im letzten Beitrag: „Das Papsttum und die Ökumene“ erläutert ULRICH VALESKE die bedeutsamsten Ereignisse und Dokumente von 1914—1975, in denen das Verhalten der Päpste (und des II. Vaticanums) zur Ökumenischen Bewegung in seinem Auf und Ab zum Ausdruck kommt.

Münster-Hiltrup

Joseph Dephoff MSC

Denzler, Georg (Hrsg.): *Papsttum — heute und morgen.* Eine Umfrage. Verlag Friedrich Pustet/Regensburg 1975; 224 S., DM 17,80.

Im Frühjahr 1975 unternahm der Kirchenhistoriker G. DENZLER unter „Prominenten“ aus dem deutschsprachigen Raum eine Umfrage zu den beiden Fragen: „1. Wie beurteilen Sie die gegenwärtige Stellung des Papsttums in Kirche und Gesellschaft? — 2. Wie sollte sich das Papsttum in der nächsten Zukunft nach innen und nach außen darstellen?“ 57 Autoren stellten sich diesen Fragen, dies in Offenheit und mit Engagement. Viele Autoren sparen zwar nicht mit Kritik an der Vergangenheit wie an der Gegenwart des Papsttums. „Sie blieben jedoch nicht beim billigen Kritisieren stehen, sondern sprechen... Erwartungen aus und unterbreiten Vorschläge, die es wert sind, ... in allem Ernst geprüft zu werden“ (11). — Vielleicht trägt diese Umfrage dazu bei, das Spannungsgefüge, in das jeder Papst hineingestellt ist und das er nur mit der Gesamtkirche zusammen darstellen und im Gehorsam Christi bewältigen kann, deutlich werden zu lassen.

Aachen

Georg Schückler

Güttgemanns, Erhardt: *Studia linguistica neotestamentica* (Beiträge zur evang. Theologie, Band 60). Chr. Kaiser Verlag/München 1971; 243 S.

Vorliegende Aufsatzsammlung „zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie“ bietet eine neue Literaturtheorie an unter dem Namen „Generative Poetik“. Ausführlich wird sie in dem letzten Aufsatz des Buches

vorgestellt; der Leser wird mit einer neuen „Spracherlern-Theorie“ bekannt gemacht, die ihm vor allem helfen soll, einen griechischen Text in eine (deutsche) Alltagssprache von heute zu übersetzen. Ein Arbeitskreis um GÜTTGEMANNS hat eine umfassende „generative Transformationsgrammatik“ ausgearbeitet, dabei sind Elemente verschiedener strukturaler Theorien (besonders russischer und französischer Linguistiker) übernommen und für das Verständnis biblischer Texte angewandt worden.

Ob eine solche „Basisgrammatik“ wirklich hilfreich wird — und zwar nicht nur einem kleinen Kreis von Eingeweihten —, mag die Zukunft erweisen. Vorerst wird ein Bedenken nicht von der Hand zu weisen sein: wie will man den heutigen deutschen Theologiestudenten mit einer solchen „Spracherlerntheorie“ weiterhelfen können, wenn sie kaum noch Hebräisch und Griechisch unvollkommen beherrschen? Was sollen sie denn mit dieser „generativen Poetik“ verstehen? Eignen sie sich die neue Sprechweise an, ohne den „Text“ wirklich zu kennen, dann müssen sie wissenschaftstheoretische Funktionäre werden, auch wenn das sicher nicht in der Absicht des Verfassers liegt. Und muß denn der neue Methodenschlüssel in einem sprachphilosophischen Gewand gereicht werden, der unserem Zeitgeist entspricht? Wäre es nicht ebenso nötig, den Raum zwischen „Sender“, „Text“ und „Empfänger“ auszufüllen aus dem Sprachempfinden orientalischer Menschen (und also einführender ins Spracherleben) einst und heute? Die Methode der „Generativen Poetik“ mag zwischen den Wissenschaftlern unserer Zeit gewisse Brücken schlagen können, aber vermag sie Brücken über die Zeiten zu schlagen? Und über die Grenzen von Erleben und nicht von logisch entwickelten Theorien bestimmter Räume? Man muß es abwarten. Vielleicht wird die neue Methode erst ihr Gewand, mit dem sie sich als eine wissenschaftliche Methode ausweisen will, abstreifen, die Schlichtheit der Ausdrucksweise eines GUNKEL, JÜLICHER, DIBELIUS gewinnen müssen, damit man mit ihr arbeiten kann.

GÜTTGEMANNS bietet weiter in dem Sammelband Untersuchungen an Texten: Rö 9—11 wird (nicht sehr überzeugend) strukturell aufgeschlossen; eine linguistische Analyse über die „*dikaiosyne*“ ist ganz innerprotestantisch ausgerichtet (immer noch: „Rechtfertigung“!). Interessanter und sicher auch am wirkungsvollsten ist der linguistisch-didaktische Aufsatz zu den Gleichnissen Jesu. Hier ahnt man, wohin GÜTTGEMANNS hinaus will: er möchte, daß man sich nicht nur für die Geschichte hinter den Texten (Sitz im Leben) interessiert, sondern die formgeschichtlichen Bemühungen eines JÜLICHER etwa dahin ergänzt, daß man sich „intratextuell“ auch für die sprachliche Fassung des Textes selber interessiert.

Wie bei allen Aufsätzen von GÜTTGEMANNS stört den bereitwilligen Leser der „Anspruch“, mehr als alle Methodiker vorher gefunden zu haben. (Nur im Vorwort steht ein Dank an die Lehrer.) Wer sich aber mit Sprache beschäftigt, den „Kommunikationskontakt“ untersucht, der sollte sich nicht so elitär geben!

Münster

Helga Rusche

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. IGNATIUS PUTHIADAM SJ, Sacred Haert College, Shembaganur, P.O. 624 104, Madurai Dt., Indien · Prof. Dr. HORST BÜRKLE, Waldschmidstr. 7, 8130 Starnberg · Dr. RAINER FLASCHE, Lahn-
tor 3, Seminar für Religionsgeschichte, 3550 Marburg · PARMANANDA R. DIVARKAR SJ, Curia Generalizia dei Gesuiti, Borgo S. Spirito, 5, I-00 193 Roma

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung

Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert

Mit Beiträgen von Hubert Jedin,
Alexandre Ganoczy, Remigius Bäumer,
Ulrich Horst.

Wie sahen die Reformatoren das Verhältnis von Lehramt und Theologie? Welche Antwort gaben die katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts auf die reformatorische Leugnung der Autorität von Konzil und Papst? Diese aktuellen Fragen finden in diesem Werk eine aufschlußreiche Erörterung, die auch für die gegenwärtige Amtsdiskussion von Bedeutung ist. 80 Seiten, kart. 14,- DM.

Aschendorffsche
Verlagsbuchhandlung
Soester Straße 13, 44 Münster

Bezug der Bücher
durch jede Buchhandlung.



Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform In 2. Auflage

Mit einer Einführung von Hubert Jedin, Beiträgen von August Franzen, Hansgeorg Molitor, Hans-Eugen Specker sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen herausgegeben von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. Der Wert der Visitationsberichte als historische Quelle kommt in drei Kurzreferaten zum Ausdruck, die sich mit den Kölner, Trierer und Würzburger Gebieten befassen. Die Referate werden mit Recht als beispielgebend für die Auswertung der Visitationsprotokolle abgedruckt. 142 Seiten, kart. 18,- DM.

Heinrich Lutz: Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert In 2. Auflage

Mit einem Textanhang: Die Machiavelli-Kapitel aus Kardinal Reginald Pole's „Apologia ad Carolum Quintum Caesarem“. Lutz verfolgt die Schrittweise Aufspaltung des Staatsdenkens bei sechs westeuropäischen Denkern: dem Neapolitaner Pontano, dem Florentiner Machiavelli, dem Engländer Pole, dem Spanier Franz von Vitoria, dem Franzosen Gentillet und dem Piemontesen Botero. 63 Seiten, kart. 9,80 DM.

— Umgekehrt gilt heute vielfach die erste Aufmerksamkeit nicht der traditionellen Lehre, sondern den menschlichen Situationen der Gegenwart, die in unserer Zeit immer stärker in ihren vielfältigen Unterschieden und Ausprägungen — kulturell, religiös, ethnologisch, sozio-ökonomisch, politisch u. a. m. — Beachtung finden. Angesichts der schier unübersehbaren Vielfalt gegenwärtiger Situationen und menschlicher Nöte tritt dabei die Beschäftigung mit dem Ausgangspunkt christlicher Heilsvverkündigung häufig auffällig stark zurück, so sehr oft, daß sich die Frage stellt, warum bestimmte, zu heilschaffender Praxis einladende Appelle eigentlich mit dem Adjektiv „christlich“ dekoriert sein müssen.

Wirft die 2. Richtung der 1. Weltfremdheit in Sprache und Praxis und damit Wirkungslosigkeit vor, so wird der 2. Ansatz vielfach verdächtigt, gar nicht mehr auf dem Boden des christlich-theologischen Selbstverständnisses zu stehen, zumal wenn darüber hinaus die Zeit- und Gesellschaftsanalysen von bestimmten ideologischen Vorurteilen wie den marxistischen eingefärbt sind.

Wendet man jedoch an dieser Stelle einen der Grundsätze des 2. Vatikanischen Konzils an, so erscheint es wenig angeraten, die beiden Tendenzen gegeneinander auszuspielen; vielmehr sind beide Ansätze gleichsam in einer zweipoligen Ellipse miteinander zu vereinigen. In der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, Nr. 4, heißt es:

„Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“

Daher ist es sachgerecht, in jeder Zeit zunächst nach den Situationen menschlichen Unheils zu forschen und dann zu versuchen, welche *p r a k t i s c h e*, d. h. heilbringende Deutung die Kirche in ihrer Selbstverwirklichung vorbringen kann.

1.1. *Unheilsituationen*

Nur wo der Mensch sich in einer Unheilssituation sieht, ist eine Verkündigung von Heil sinnvoll. So beginnt denn auch der Würzburger Missionsbeschluß seinen Abschnitt über das Heil mit der doppelten Aussage im Schema „Frage — Antwort“:

„Die Menschheit sehnt sich nach einer Welt, in der die Liebe den Haß, die Freiheit jede Knechtschaft, der Friede den Krieg, die Gerechtigkeit das Unrecht und Brüderlichkeit jede Unterdrückung überwinden.

Jesus Christus ist die endgültige Antwort auf diese Sehnsucht.“ (2.1.1.)

Die Nennung einer Pluralität von Unheilssituationen weist darauf hin, daß es zunächst darauf ankommt, nicht nur ein pauschales Gefühl für „Unheil“ in der Welt zu entwickeln, sondern die Sinne für bestimmte Formen von Unheil erneut zu schärfen und das Unheil in den geschichtlichen Abläufen der menschlichen Geschichte als solches zu entlarven. Haß, Knechtschaft, Krieg, Unrecht, Unterdrückung sind Formen des Unheils, unter denen heute weite Teile der Menschheit zu leiden haben.

Es muß dann allerdings darauf geachtet werden,

— daß es einmal verschiedene Tiefengrade von Unheilserfahrung gibt,

von denen einige in der vorfindbaren Welt eher sporadisch und wechselnd, andere dagegen grundsätzlich auftreten, einige mit menschlicher Bemühung auflösbar sind, andere nicht,

— daß sich sodann die Unheilserfahrungen unterscheiden lassen je nach dem, ob der Mensch sie eher an sich selbst als Einzelwesen oder aber als Glied einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder auch eines Volkes macht.

In dieser Hinsicht verdiente es der zitierte Text vertieft zu werden. Er nennt seinerseits — wohl auch aufgrund der Tatsache, daß sie zu lange als Unheilssituationen übersehen wurden — vordringlich gesellschaftliche Unheilssituationen.

JÜRGEN MOLTMANN hat seinerseits in seinem Buch „*Der gekreuzigte Gott*“ eine doppelte Hermeneutik der Befreiung entwickelt, eine psychologische und eine politische. Erstere soll Wege zur psychischen Befreiung des Menschen aufzeigen (aaO. 268—292), letztere Wege zur politischen Befreiung des Menschen (ebd. 293—315). Die erste Gruppe von Wegen soll den Menschen aus dem Teufelskreis der Sünde, des Gesetzes, des Todes befreien, insofern Sünde, Gesetz und Tod stets den Einzelnen als Einzelnen belasten. Insofern aber jedes Einzelleben sich stets im Raum der Gesellschaft vollzieht, findet der im Leben des Einzelnen auftretende Teufelskreis von Sünde, Gesetz und Tod seine Konkretisierung in den fünf Teufelskreisen der Armut, der Gewalt, der rassistischen und kulturellen Entfremdung, der industriellen Naturzerstörung und schließlich der Sinnlosigkeit und Gottverlassenheit. Diese verschiedenen Teufelskreise, die in den verschiedenen Dimensionen des Lebens, des ökonomischen, politischen, kulturellen, industriellen und des umfassend philosophisch-theologischen, auftreten, künden sowohl von den unterschiedlichen Tiefenschichten wie auch von den eher individuell und den mehr gesellschaftlich akzentuierten Unheilserfahrungen.

Wichtig ist aber dann zu erkennen, daß es einerseits Teufelskreise gibt, aus denen sich der Mensch auf mancherlei Weisen zumindest mit vereinten Kräften selbst befreien kann. Demgegenüber gibt es jedoch andere Situationen, denen er machtlos gegenübersteht und bislang auch unwiderruflich ausgeliefert bleibt. Zu nennen sind einmal die letzte Unverfügbarkeit der eigenen Zukunft, die dem Menschen durch seinen je eigenen Tod entzogen ist, sodann auch die letzte Unverfügbarkeit verantwortlichen menschlichen Handelns, das am Ende nur in einem grundsätzlichen An-sich-handeln-lassen zu retten ist.

Gerade Menschen, die unter dem Bösen in der Welt leiden, stoßen voller Bedrückung immer neu auf eigene und fremde Unverantwortlichkeit, auf ein Nicht-eingehen-auf-den-anderen, auf die Verweigerung der geforderten Antwort, auf die verschiedenen Formen des Sich-Absonderns, traditionell Schuld und Sünde genannt. Gegen Schuld und Sünde suchen sich heute nicht wenige Menschen dadurch zu wehren, daß sie immer neue Entschuldigungsmechanismen in Gang setzen und außermenschlichen Einflüssen, die sich z. T. mit den schon genannten Teufelskreisen decken, die Verantwortung zuerkennen — in der Nachfolge der alten

NEUERSCHEINUNGEN

Zur Theologie des Gottesdienstes

Fuldaer Heft 23 – Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses

Gottfried Klapper
Hrsg.

Mit Beiträgen von:
Gottfried Voigt,
Karl-Heinrich Bieritz,
Joachim Stalman,
Günther Stillner,
Albert Mauder,
Albrecht Peters und
Reinhard Mumm

192 Seiten, Br.,
DM 19,90
Best.-Nr. 33723-7

Das Fuldaer Heft 23 faßt die drei Jahrestagungen des TKAB, die unter den Themen Seelsorge und Gottesdienst zwei für das kirchliche Leben wesentliche und aktuelle Probleme behandeln, zusammen.

In diesem Band werden sehr verschiedene Meinungen geäußert und sehr unterschiedliche Standpunkte vertreten. Das Heft gibt manche Anstöße zur Beantwortung der der Kirche heute in der Gemeinde und in der Ökumene gestellten Zentralfragen.

Eugene L. Brand

Kirche als Familie

Eine neue Konzeption für Taufe und Amtshandlungen in den amerikanischen Luth. Kirchen

reihe gottesdienst –
heft 6

46 Seiten, Br.,
DM 6,80
Best.-Nr. 33206-9

Zum ersten Male in Deutschland und aus erster Hand wird man sich über die außerdeutsche evangelische Reform der Taufe und der kirchlichen Amtshandlungen in den USA unterrichten können. „reihe gottesdienst“ veröffentlicht den richtungsweisenden Vortrag, den Dr. E. L. Brand vor dem Plenum der Lutherischen Liturgischen Konferenz gehalten hat. Das Referat wird hiermit einer breiten Öffentlichkeit vorgelegt. Eine Zusammenfassung des Gesprächs, das die Mitarbeiter der LLK mit Dr. Brand über seinen Vortrag geführt haben, wurde von Herwarth von Schade verfaßt und als Anstoß für weitere Diskussionen beigefügt.

Modelle gelebten Glaubens

Gespräche der Lutherischen Bischofskonferenz über Kommunitäten und charismatische Bewegungen

Lutz Mohaupt Hrsg.

Heft 10 der Schriftenreihe ZUR SACHE – Kirchliche Aspekte heute

148 Seiten, Br.,
DM 9,80
Best.-Nr. 33410-8

Glaube will heute gelebt werden. Er kann sich nicht begnügen mit historischer Erinnerung, theoretischer Diskussion oder intellektueller Zustimmung. Er will hier und jetzt den ganzen Menschen ergreifen und sein Leben in allen Dimensionen durchdringen. Das Thema „Gelebter Glaube“ ist stets aktuell.

Das Heft ist eine Hilfe für Kirche, Gemeinden, kommunale, bruderschaftliche und charismatische Gruppen.

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS HAMBURG

Mittelweg 111 · 2000 Hamburg 13

MISSION ALS VERMITTLUNG VON UMFASSENDEM HEIL*

von Hans Waldenfels

Zu den „neuen Aspekten“, die der Würzburger Beschluß „*Missionarischer Dienst an der Welt*“ herausgestellt hat, gehört im Text 2.1 das „u m f a s s e n d e H e i l“. Daß dieser Aspekt neu herausgehoben werden mußte, deutet auf Nöte hin, die die Grundlagen des Christentums betreffen; denn:

1. Obwohl die Verkündigung von „Heil“ zu den grundlegenden Aussagen des Christentums gehört und die Worte „Heilsverkündigung“ und „Verkündigung des Christentums“ praktisch austauschbar sind, ist das, was mit „Heil“ angesprochen wird, offensichtlich fragwürdig geworden.

2. Wenn von „umfassendem Heil“ gesprochen wird, gibt es ganz offenkundig auch einen verkürzten Begriff von „Heil“, den es dann zu überwinden, zumindest zu korrigieren gilt.

3. Wenn aber die Heilsankündigung und -vermittlung eine wesentliche Inhaltsbeschreibung christlicher Sendung darstellt, ist zugleich die Frage nach den Gegenpositionen zu stellen, denen gegenüber die christliche Heilsverkündigung sich Geltung verschaffen muß; es muß von der Konkurrenz der Heilsansprüche und -wege, den Religionen und Ideologien, gesprochen werden.

Daraus ergeben sich drei Anläufe: Wir fragen

1. nach den Ansatzpunkten der christlichen Heilsverkündigung,
2. nach dem Verständnis von „umfassendem Heil“,
3. nach dem, was sich aus der Konkurrenz der Heilswege ergibt.

I. ANSATZPUNKTE DER CHRISTLICHEN HEILSVERKÜNDIGUNG

Die Grundfrage nach den Ansatzpunkten christlicher Heilsverkündigung lautet:

Kann von christlichem Heil, d. h. dem in Jesus Christus offenbar gewordenen und der Menschheit mitgeteilten Heil, gesprochen werden, ohne daß z u v o r von den konkreten Heilsbedürfnissen und den Unheilssituationen der Menschen in ihren jeweils anders gelagerten geschichtlichen Umständen gesprochen wird?

Wir sehen heute zwei Grundtendenzen miteinander im Streit liegen: — Lange Zeit hindurch wurde eher unvermittelt vom Heil Christi gesprochen. Grundlage dieses Sprechens war das in der Heiligen Schrift vorgeprägte, doch dann in der Theologie, vor allem aber in der kirchlich-lehramtlichen Darlegung artikulierte Heilsverständnis. Die unterschiedlichen Situationen der Menschen traten demgegenüber sehr stark zurück. Sie traten höchstens in Erscheinung, wo es zur Anwendung der Lehre kam.

* Referat auf der Tagung der Diözesanreferenten von MISSIO-Aachen am 3. Mai 1977 in Stolberg-Zweifall.

— Umgekehrt gilt heute vielfach die erste Aufmerksamkeit nicht der traditionellen Lehre, sondern den menschlichen Situationen der Gegenwart, die in unserer Zeit immer stärker in ihren vielfältigen Unterschieden und Ausprägungen — kulturell, religiös, ethnologisch, sozio-ökonomisch, politisch u. a. m. — Beachtung finden. Angesichts der schier unübersehbaren Vielfalt gegenwärtiger Situationen und menschlicher Nöte tritt dabei die Beschäftigung mit dem Ausgangspunkt christlicher Heilverkündigung häufig auffällig stark zurück, so sehr oft, daß sich die Frage stellt, warum bestimmte, zu heilschaffender Praxis einladende Appelle eigentlich mit dem Adjektiv „christlich“ dekoriert sein müssen.

Wirft die 2. Richtung der 1. Weltfremdheit in Sprache und Praxis und damit Wirkungslosigkeit vor, so wird der 2. Ansatz vielfach verdächtigt, gar nicht mehr auf dem Boden des christlich-theologischen Selbstverständnisses zu stehen, zumal wenn darüber hinaus die Zeit- und Gesellschaftsanalysen von bestimmten ideologischen Vorurteilen wie den marxistischen eingefärbt sind.

Wendet man jedoch an dieser Stelle einen der Grundsätze des 2. Vatikanischen Konzils an, so erscheint es wenig angeraten, die beiden Tendenzen gegeneinander auszuspielen; vielmehr sind beide Ansätze gleichsam in einer zweipoligen Ellipse miteinander zu vereinigen. In der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, Nr. 4, heißt es:

„Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“

Daher ist es sachgerecht, in jeder Zeit zunächst nach den Situationen menschlichen Unheils zu forschen und dann zu versuchen, welche p r a k t i s c h e, d. h. heilbringende Deutung die Kirche in ihrer Selbstverwirklichung vorbringen kann.

1.1. *Unheilssituationen*

Nur wo der Mensch sich in einer Unheilssituation sieht, ist eine Verkündigung von Heil sinnvoll. So beginnt denn auch der Würzburger Missionsbeschluß seinen Abschnitt über das Heil mit der doppelten Aussage im Schema „Frage — Antwort“:

„Die Menschheit sehnt sich nach einer Welt, in der die Liebe den Haß, die Freiheit jede Knechtschaft, der Friede den Krieg, die Gerechtigkeit das Unrecht und Brüderlichkeit jede Unterdrückung überwinden.

Jesus Christus ist die endgültige Antwort auf diese Sehnsucht.“ (2.1.1.)

Die Nennung einer Pluralität von Unheilssituationen weist darauf hin, daß es zunächst darauf ankommt, nicht nur ein pauschales Gefühl für „Unheil“ in der Welt zu entwickeln, sondern die Sinne für bestimmte Formen von Unheil erneut zu schärfen und das Unheil in den geschichtlichen Abläufen der menschlichen Geschichte als solches zu entlarven. Haß, Knechtschaft, Krieg, Unrecht, Unterdrückung sind Formen des Unheils, unter denen heute weite Teile der Menschheit zu leiden haben.

Es muß dann allerdings darauf geachtet werden,

— daß es einmal verschiedene Tiefengrade von Unheilserfahrung gibt,

von denen einige in der vorfindbaren Welt eher sporadisch und wechselnd, andere dagegen grundsätzlich auftreten, einige mit menschlicher Bemühung auflösbar sind, andere nicht,

— daß sich sodann die Unheilserfahrungen unterscheiden lassen je nach dem, ob der Mensch sie eher an sich selbst als Einzelwesen oder aber als Glied einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder auch eines Volkes macht.

In dieser Hinsicht verdiente es der zitierte Text vertieft zu werden. Er nennt seinerseits — wohl auch aufgrund der Tatsache, daß sie zu lange als Unheilssituationen übersehen wurden — vordringlich gesellschaftliche Unheilssituationen.

JÜRGEN MOLTMANN hat seinerseits in seinem Buch „*Der gekreuzigte Gott*“ eine doppelte Hermeneutik der Befreiung entwickelt, eine psychologische und eine politische. Erstere soll Wege zur psychischen Befreiung des Menschen aufzeigen (aaO. 268—292), letztere Wege zur politischen Befreiung des Menschen (ebd. 293—315). Die erste Gruppe von Wegen soll den Menschen aus dem Teufelskreis der Sünde, des Gesetzes, des Todes befreien, insofern Sünde, Gesetz und Tod stets den Einzelnen als Einzelnen belasten. Insofern aber jedes Einzelleben sich stets im Raum der Gesellschaft vollzieht, findet der im Leben des Einzelnen auftretende Teufelskreis von Sünde, Gesetz und Tod seine Konkretisierung in den fünf Teufelskreisen der Armut, der Gewalt, der rassistischen und kulturellen Entfremdung, der industriellen Naturzerstörung und schließlich der Sinnlosigkeit und Gottverlassenheit. Diese verschiedenen Teufelskreise, die in den verschiedenen Dimensionen des Lebens, des ökonomischen, politischen, kulturellen, industriellen und des umfassend philosophisch-theologischen, auftreten, künden sowohl von den unterschiedlichen Tiefenschichten wie auch von den eher individuell und den mehr gesellschaftlich akzentuierten Unheilserfahrungen.

Wichtig ist aber dann zu erkennen, daß es einerseits Teufelskreise gibt, aus denen sich der Mensch auf mancherlei Weisen zumindest mit vereinten Kräften selbst befreien kann. Demgegenüber gibt es jedoch andere Situationen, denen er machtlos gegenübersteht und bislang auch unwiderruflich ausgeliefert bleibt. Zu nennen sind einmal die letzte Unverfügbarkeit der eigenen Zukunft, die dem Menschen durch seinen je eigenen Tod entzogen ist, sodann auch die letzte Unverfügbarkeit verantwortlichen menschlichen Handelns, das am Ende nur in einem grundsätzlichen An-sich-handeln-lassen zu retten ist.

Gerade Menschen, die unter dem Bösen in der Welt leiden, stoßen voller Bedrückung immer neu auf eigene und fremde Unverantwortlichkeit, auf ein Nicht-eingehen-auf-den-anderen, auf die Verweigerung der geforderten Antwort, auf die verschiedenen Formen des Sich-Absonderns, traditionell Schuld und Sünde genannt. Gegen Schuld und Sünde suchen sich heute nicht wenige Menschen dadurch zu wehren, daß sie immer neue Entschuldigungsmechanismen in Gang setzen und außermenschlichen Einflüssen, die sich z. T. mit den schon genannten Teufelskreisen decken, die Verantwortung zuerkennen — in der Nachfolge der alten

Adam-Eva-Gesten, die auf andere zeigen: „Nicht ich, er, sie, es ist schuldig!“

Demgegenüber ist dann der Mensch das vielen Zwängen ausgelieferte, seiner inneren Freiheit und Verantwortlichkeit beraubte Wesen. Es wäre an dieser Stelle zumindest die Frage zu stellen, wenn sie dann auch nicht weiterverfolgt werden kann: Besteht dort, wo menschliche Existenz letztlich aus seinen gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt wird und diese dann unter negativen Vorzeichen gesehen werden, nicht die Gefahr, daß der Mensch in noch größere Versklavung zurückgestoßen wird und der Aufruf zu seiner fundamentalen Freiheit und Würde gar nicht mehr vernommen wird? Es sei an dieser Stelle nur hingewiesen auf die wichtige Stelle aus dem Würzburger Beschluß „*Unsere Hoffnung*“, wo es in 1.5 heißt:

Unsere christliche Rede von Schuld und Umkehr „ist geradezu eine freiheitentdeckende Rede, eine freiheitrettende Rede. Denn sie wagt es, den Menschen auch noch dort in seiner Freiheit anzurufen, wo man heute vielfach nur biologische, wirtschaftliche oder gesellschaftliche Zwänge am Werk sieht und wo man sich unter Berufung auf diese Zwänge gern von jeglicher Verantwortung dispensiert.“

1.2. *Das christliche Heilsangebot*

Die vielfältigen Aspekte menschlichen Unheils und das Werk ihrer Auffächerung und Analyse dürfen allerdings nicht dahin führen, daß am Ende die grundlegende Aufgabe christlicher Heilsverkündigung unausgeführt bleibt. Zwar ist eine gründliche Diagnose der erste Schritt zur Therapie, doch hilft ein Diagnosenstreit, der schließlich den Schritt zur Therapie vergessen macht, niemals zur Heilung. So gilt auch hier: Wenn die Diagnose bzw. Analyse des Unheils nicht von vornherein im Blick auf bzw. im Lichte der Heilsankündigung und -vermittlung geschieht, so bleibt sie sinnlos.

Das Licht aber, das die christliche Heilsbotschaft auf die menschliche Unheilsgeschichte fallen läßt, ist in ihrer Fülle personalisiert und heißt „Jesus Christus“:

„Jesus Christus ist die endgültige Antwort auf diese Sehnsucht. In Tod und Auferstehung hat er die Menschheit mit Gott versöhnt und die Hoffnung auf die neue Welt endgültig begründet.“

Im Würzburger Missionsbeschluß 2.1.1. wird konsequenterweise wie schon zuvor in 1.1 die Mission von der Christuserfahrung her begründet:

„Die Mission verkündet diese neue Welt mit der Botschaft von Gottes Herrschaft und Reich. Sie ist deshalb Kundgabe und Erfüllung des Heilsplanes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte (vgl. *AG* 9). Durch ihre Mission erweist sich die Kirche in besonderer Weise als das allumfassende Sakrament des Heils für die Welt (vgl. *LG* 9, 48; *GS* 42, 45; *AG* 1,5).

Man könnte an dieser Stelle fragen, wieso wir dazu kommen, in einer hilfefordernden Welt von heute auf historische Gestalten einer 2000 Jahre zurückliegenden Geschichte zurückzugreifen. Dem ist entgegenzu-

halten, daß es zum Wesen des Menschen gehört, sich in der Geschichte zu verwirklichen, und daß ein Tor ist, wer nicht früher gemachte Erfahrungen zu Hilfe nimmt, wenn es darum geht, heutige Fragen zu lösen und heutige Krisen zu bestehen. Denn:

— Die Erfahrungen der Vergangenheit können einmal dazu dienen, die eigenen begrenzten Sichtweisen kritisch zu prüfen, u. U. zu korrigieren und erweitern; erinnert sei an den von J. B. METZ häufig gebrauchten Ausdruck „gefährliche Erinnerungen“.

— Die Erfahrungen der Vergangenheit können sodann ihrerseits dazu helfen, in der eigenen Zeit so kreativ zu Werke zu gehen, wie andere Zeiten und auch Jesus Christus in seiner Zeit offensichtlich kreativ waren.

— Bestimmte Erfahrungen der Vergangenheit können schließlich einen so unerreichten Höhepunkt darstellen, daß an ihnen erkannt wird: Genau das haben alle Versuche der Vergangenheit vor ihm letztlich gemeint; das aber bleibt auch die einsame Spitze, der sich die Menschheit nach ihm immer neu zu nähern sucht. Diese einsame Spitze zu sein behauptet das Christentum von Jesus Christus und seiner Heils- und Erlösungstat.

Auch diese 3. Feststellung, daß es einen unerreichten Höhepunkt der Geschichte geben kann, werden wenige leugnen. Daß jedoch dieser Höhepunkt mit Jesus Christus besetzt wird, dagegen regen sich Widerstände, erheben sich skeptische Einwände und Vorbehalte. So stellt sich angesichts des eingeschränkten Blickwinkels, den Menschen haben, sowie der Tatsache, daß das Ganze der Geschichte unüberschaubar bleibt, auf jeden Fall die „*quaestio facti*“: Ist Jesus Christus der absolute Heilsvermittler, wie das Christentum lehrt?

Diese Frage kann auf verschiedene Weise angegangen werden:

— Es kann kritisch anderen Heilsangeboten gegenüber verdeutlicht werden, wie diese in ihrem Anspruch auf die eine oder andere Weise hinter dem Angebot des Christentums zurückbleiben.

— Es kann deutlich gemacht werden, wie die Verantwortlichkeit der Menschen voneinander diese in eine letztlich als grenzenlos erfahrene interkommunikative Existenz einmünden läßt und sie damit an ein letztes Geheimnis verweist, das wir Gott nennen (vgl. K. RAHNER, *Schriften* VIII, 226—229).

— Es kann schließlich gezeigt werden, daß, „wenn diese *Geschichte* der und Menschheit, beider in einem, durch göttliche Selbstmitteilung zu ihrem eschatologischen Höhepunkt kommt, d. h. wenn das Ereignis des Angebotes und der Annahme der göttlichen Selbstmitteilung im Pneuma Gottes, obzwar in beiderseitiger Freiheit geschehend, irreversibel wird und in dieser Irreversibilität für den Glaubenden geschichtlich *erscheint*, dann... genau das gegeben (ist), was in der christlichen Dogmatik ‚Inkarnation‘, Tod und Auferstehung des göttlichen Logos heißt“ (ebd. 229f.).

Mit diesem Hinweis wird ein kurzes Schlaglicht auf den Hintergrund christlicher Heilslehre geworfen, das zumindest zeigt, daß genauso viel Sorgfalt wie auf die Diagnose des Unheils auch auf die Besprechung und

Begründung des christlichen Heilsverständnisses zu verwenden ist und hier nicht eine recht oberflächliche Argumentation gegen andere Heilsangebote zugunsten des eigenen oder aber gegen das eigene Heilsangebot zugunsten einer letzten Gleich-Gültigkeit aller Heilswege zugelassen werden kann.

2. UMFASSENDES HEIL

Fragt man nun, was „Heil in Jesus Christus“ bedeutet, so stoßen wir im Missionsbeschuß 2.1.2. erneut auf zwei „Grundsätze“, einen negativ-menschlichen Interkommunikation und des Verhältnisses zwischen Gott kritischen und einen positiven, der dann weiter entfaltet wird:

„Das Heil Christi bezieht sich daher nicht allein auf ein innerliches oder jenseitiges Leben.

Es muß zugleich den ganzen Menschen und seinen gesamten Lebensbereich hier auf Erden umfassen. Doch kann es sich nicht in einer rein innerweltlichen Sinnerfüllung des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft erschöpfen. Erst in der Verherrlichung Gottes findet der Mensch die eigentliche Sinnerfüllung seines Lebens. Das Heil meint stets die Gemeinschaft mit Gott und gleichzeitig die durch Christus ermöglichte Einheit der Menschheit untereinander.“

2.1. „*Salus animarum*“

Ausgangspunkt der Überlegung zum Verständnis des Heils bildet die Erinnerung an eine lange Zeit verbreitete verkürzte Heilsauffassung.

Als solche ist in der Auseinandersetzung um die Zielrichtung der Missionstätigkeit in der 1. Hälfte unseres Jahrhunderts auch die als Primärziel der Mission angesprochene „*salus animarum*“ anzusehen. Das darf man kritisch zur Kenntnis nehmen, auch wenn eine solche Feststellung Männern wie THOMAS OHM damit zugleich auch wieder Unrecht geschieht (vgl. *Machet zu Jüngern alle Völker*, 268—289).

Es läßt sich nicht leugnen, daß „*anima*“ = „Seele“ weithin nicht mehr als Nennung der „*pars principalis*“ für das Ganze des Menschseins — als „*pars pro toto*“ — verstanden wurde, sondern im Sinne einer Absonderung eines „höheren“ Bereichs von seinen „niedereren“, „leiblich-körperlichen“ und damit eigentlich „weltlich-gesellschaftlichen“. Die Ausgliederung eines Innen aus einem Gesamtgefüge „Außen“ und die Betonung künftiger, jenseitiger Herrlichkeit gegenüber einem „irdischen Jammertal“ hatte zwei Konsequenzen:

- eine Interiorisierung bzw. Privatisierung des Heils,
- eine Enthistorisierung des Heils.

Der Ausfluß der christlichen Heilsbotschaft in den gesellschaftlichen Raum war damit ebenso blockiert wie ein aktiver Heilseinsatz im Sinne der heilend-befreienden Lebenstat Jesu in seinem irdischen Leben bis zu seinem Tod.

Daß die Forderung der Wiederherstellung eines umfassenden Heilsverständnisses ihrerseits der kritischen Beobachtung unterliegt, es könnte sich heute in der Verwirklichung einer rein innerweltlichen Sinnerfüllung

des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft erschöpfen, muß als ein möglicher und oft auch gegebener Pendelschlag in das andere Extrem gesehen werden.

Gerechterweise sollte aber in unserer eigenen Situation die Erinnerung an das Stichwort „salus animarum“ jene kritische Instanz darstellen, die dem Ruf nach konkreten Weisen innerweltlicher Heilsvermittlung erst den vollen Horizont eines absolut umfassenden Heilsangebotes erschließt. Denn „salus animarum“ bedeutet ja letztlich, daß keine Falte menschlicher Existenz dem Heilsangebot Gottes in Jesus Christus entzogen ist und zugleich alle Zeiten menschlicher Existenz, selbst die Unzeit des Todes, der Vermittlung göttlichen Heils offenstehen. Recht bedacht — führt zudem die Entgrenzung menschlichen Geistes nicht zur Weltentfremdung, sondern zur höchsten Gestalt menschlicher Kommunikationsfähigkeit mit jedem und allem.

2.2. *Leiblich-gesellschaftlich-politische Gestalt des Heils*

Der Missionsbeschuß stellt der verkürzten Heilsauffassung das umfassende, d. h. den ganzen Menschen und seinen gesamten Lebensbereich betreffende Heil entgegen. Eine solche Auffassung ist vor allem von dorthier zu begründen, wo die heilvermittelnde Gestalt grundlegend vorgestellt wird: von der biblischen Begründung christlichen Heils her.

In der biblischen Beschreibung der Heilsgestalt Jesu — des Heilands — zeigt sich, daß das irdische Heilswirken Jesu in seinen konkreten Verwirklichungsweisen seinerseits situativ, d. h. durch die konkreten Unheilsituationen der konkreten Menschen und des konkreten Volkes bedingt ist, unter denen Jesus lebt. (Aus diesem Grunde müßte die Nachfrage nach dem neutestamentlichen Heilsverständnis eigentlich auch mit der alttestamentlichen Nachfrage beginnen.)

Die Unheilssituationen sind beschrieben als Krankheit, Armut, Gefangenschaft, Blindheit, Unfriede, Besessenheit durch böse Geister, Schuld, Sünde, Tod. Die Heilsbotschaft ist aufgefächert in den Seligpreisungen der Bergpredigt, in der Aufreihung der „geringsten Brüder Jesu“ in der Schilderung des Weltgerichts *Mt 25*: der Hungrigen, Durstigen, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen, aber auch in der Grußbotschaft Jesu an den gefangenen Täufer Johannes:

„Geht und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätziges werden rein, und Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird frohe Botschaft verkündet.“ (*Lk 7,22.*)

oder auch in Jesu Predigt in Nazaret:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, Armen Frohbotschaft zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn.“ (*Lk 4,18f.*)

Was hier als „Heil“ angesprochen wird, macht in der Tat den ganzen Menschen „heil“, seinen Leib, seinen Geist, sein Denken, aber auch die Verhältnisse der Menschen untereinander, meint somit auch den Frieden in seinen verschiedenen gesellschaftlichen Dimensionen, die Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten des Einzelnen genauso wie der verschiede-

nen gesellschaftlichen und ethnischen Gruppen. In diesem Zusammenhang spielt auch die Stellung der Nicht-Volksgenossen, der Fremden, ja der Feinde eine besondere Rolle. Wenn heute aus diesen Urformeln christlicher Heilsverkündigung auch die im weitesten Sinne politisch bedingten Unheilssituationen bedacht und politische Konsequenzen der christlichen Heilsvermittlung — etwa in den unterschiedlichen Spielarten der Theologie der Befreiung — ins Spiel gebracht werden, so ist dem von hier aus eine grundsätzliche Legitimität nicht abzuspochen.

Die Grenze eines solchen Heilsverständnisses ist erst dort erreicht, wo auch das christlich verstandene Heil in einem vom Menschen allein zu bewirkenden Heil aufgeht und Jesus Christus in seiner Vorbildhaftigkeit nicht mehr als das unerreichte Vorbild einer Einheit von gott-menschlichem Denken und Handeln anerkannt und Gott selbst nicht mehr als der, in dessen heilend-mitleidender, barmherzig-menschenfreundlicher Zuwendung alle Heilssuche der Menschen erst endgültig an ihr Ziel kommt, angenommen wird. Das hat der Missionsbeschluß äußerst klar zum Ausdruck gebracht.

2.3. *Mission als Verkündigung des umfassenden Heils*

Für die Mission der Kirche ergibt sich daraus, daß sie „daher immer Verkündigung des umfassenden Heiles in Jesus Christus“ ist (2.1.3.).

Diese Aussage, die am Anfang des 3. Abschnitts des Aussagekomplexes über das umfassende Heil im Würzburger Missionsbeschluß steht, wird in zwei bedenkenswerten Paragraphen entfaltet:

„Verkündigung der Botschaft Christi, Feier der heiligen Eucharistie, Spendung der Sakramente, Aufbau des Leibes Christi, der Kirche sowie karitative und soziale Dienste, Entwicklungs- und Friedensarbeit können nicht gegeneinander ausgespielt oder ausgetauscht werden. All diese Dienste bilden in der kirchlichen Sendung eine Einheit. Sie bedingen einander und werden zu Wegweisern der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes.

Die Kirche muß diese Hoffnung zu jeder Zeit und in jeder Situation neu ansagen. Sie wird heute nur dann überzeugen, wenn sie die Nöte der Menschen ernst nimmt, für ihre Grundrechte und die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen eintritt sowie jedwede Form von ungerechter Gewalt verurteilt. In aller Welt hat sie unübersehbare Zeichen solcher Befreiung zu setzen.“

Nebeneinander stehen eine eher der traditionellen Wertehierarchie folgende Aufzählung der missionarischen Dienste und eine eher verkündigungspsychologische bzw. situationsorientierte Aussage über die konkrete Heilsansage der Kirche. Dazwischen aber findet sich die Feststellung der Einheit aller Dienste, die in ihren verschiedenen Dimensionen und Aspekten nicht gegeneinander ausgespielt oder ausgetauscht werden können.

An dieser Stelle soll nun nicht das mögliche Lamento über gerade in der Bundesrepublik Deutschland verpaßte Möglichkeiten angestimmt werden. Andererseits darf nicht verschwiegen werden, daß die von der

Würzburger Synode so ideal konzipierte Vermittlung von Mission, Entwicklung und Frieden auf den verschiedenen Ebenen der Räte von den Diözesen über Zwischeninstanzen bis hin zu den Pfarreien gerade in den arbeitswilligen Laiengremien oftmals tiefgreifende Frustrationserlebnisse erzeugt, da die konkrete Vermittlung der Zusammenhänge doch weitgehend den Pfarrern vorbehalten und von den verschiedenen Werken anlässlich des jährlichen Opfersonntags vorgeprägt ist. Hier müßten sich die Werke selbst ebenso wie die Diözesanvertreter noch einiges einfallen lassen, damit das konkurrierende Nebeneinander einer stärker die Einheit in allen Aktionen verwirklichenden Haltung Platz macht. Es müßte vielleicht gerade Anliegen der verschiedenen Werke sein zu überlegen, wie sie trotz unterschiedlicher Einzelmotivation ihrer Spendenaufrufe doch zugleich untereinander zu einer einheitlicheren Bewußtseinsbildungskonzeption kommen. Bei dieser dürfte dann nicht die Einzelaktion der einzelnen Werke und ihr „Image“ im Vordergrund stehen, sondern das gemeinsame Mühen um die Verwirklichung des einen christlichen Heilsangebotes an die ganze Welt. Hier liegen Aufgaben, die im Hinblick auf die Empfehlungen des Missionsbeschlusses unbedingt einer stärkeren Konkretisierung bedürfen.

3. KONKURRENZ DER HEILSANGEBOTE

Wo von umfassendem Heil die Rede ist, dieses jedoch nur punktuell den ganzen Menschen in all seinen gesellschaftlichen Bezügen betrifft, handelt es sich zunächst nur um ein *relativ* umfassendes Heil. Das *absolut* umfassende Heil ist erst dort angesprochen, wo es sich auf alle Räume und alle Zeiten bezieht und folglich die ganze Menschheitsgeschichte umfaßt.

Dieser Gedanke ist ebenfalls im Missionsbeschluß zum Ausdruck gebracht, jedoch nicht voll thematisiert worden. So heißt es in dem besprochenen Kapitel über „das umfassende Heil“

— in 2.1.1, die Mission sei „Kundgabe und Erfüllung des Heilsplanes Gottes *in der Welt und ihrer Geschichte*“,

— in 2.1.2, das Heil meine stets „die durch Christus ermöglichte *Einheit der Menschen untereinander*“,

— in 2.1.3, die Kirche müsse die „*Hoffnung zu jeder Zeit und in jeder Situation* neu ansagen“ und „*in aller Welt* ... unübersehbare Zeichen solcher Befreiung ... setzen“.

Nicht angesprochen ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die christliche Mission mit ihrem Anspruch auf den Widerstand anderer Heilsvermittler stößt, zumindest mit anderen Heilsangeboten in Konkurrenz tritt. Obwohl diese heute sowohl religiöser wie nichtreligiöser Art sein können, wollen wir uns hier auf den Bereich religiöser Heilsangebote beschränken, um wenigstens die Problematik der Konkurrenz exemplarisch anzureißen¹.

¹ Wir tun dies vor allem auch im Hinblick auf die religionspädagogische Situation der Bundesrepublik Deutschland. Vom Missionsbeschluß her gesehen, fällt damit der Blick vordringlich auf die erste der in 3. genannten „Missionari-

3.1. Die Religionen als Heilswege

Daß die nichtchristlichen Religionen nicht mehr einfachhin als Lüge, Teufelswerk und Irrweg abqualifiziert werden können, sollte einmal aufgrund der theologischen Untersuchungen und Überlegungen der letzten Jahrzehnte, sodann aber auch aufgrund der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils in der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“, Nr. 16, der Erklärung „*Nostra aetate*“, Nr. 1/2, dem Missionsdekret „*Ad gentes*“, Nr. 7.9f. sowie der Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“, Nr. 57/8 unbestritten sein. In diesem Sinne hat sich auch der Missionsbeschluß in seinen Ausführungen über die Voraussetzung für Mission zum Verhältnis von Glaube und nichtchristlichen Religionen indirekt über die Religionen selbst geäußert:

„Die Überzeugung des Glaubens, daß Gott in Jesus Christus das Heil aller Menschen will, bestimmt auch unser Verhältnis zu den anderen Religionen. Sie können Wege sein, auf denen Gott die Menschen durch die Stimme des Gewissens zum Heil führt, solange Jesus Christus als die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes ihnen nicht begegnet ist und sie in die Entscheidung ruft.“ (1.2.)

In der offiziellen Gesamtausgabe der Würzburger Beschlüsse weist L. WIEDENMANN darauf hin, daß es eine kurze Kontroverse gab, ob der Zusatz „durch die Stimme des Gewissens“ nicht einen Rückschritt hinter das 2. Vatikanische Konzil darstelle (aaO., 814).

Wichtiger dürfte die andere Überlegung sein, daß bei der Behandlung der nichtchristlichen Religionen unterschieden werden muß zwischen dem der jeweiligen Religion eigenen Selbstverständnis und dem von außen an die Religion(en) herangetragenen Verständnis, zwischen der Auto- und der Hetero-Interpretation (P. SCHOONENBERG). Unter dieser Rücksicht wird man dem Missionsbeschluß wie der durchgängigen theologischen Diskussion nachsagen müssen, daß sie die Religionen von vornherein im Kontext des christlichen Selbstverständnisses, d. h. im Sinne einer Hetero-Interpretation, betrachten. Das Christentum wird aber solange als arrogant angesehen werden, als es nicht unter Zurückstellung des eigenen Urteils die Anhänger nichtchristlicher Religionen zunächst einmal sie selbst sein läßt.

Im Sinne eines ernstgemeinten Dialogs, der engagiert von allen Seiten geführt wird und die jeweilige missionarische Herausforderung nicht verleugnet, ist dann auch die Feststellung anderer Religionen, dem Menschen, u. U. auch jedem Menschen Heil zu vermitteln, zuzulassen. Erst wo ein gegenseitiges Wissen umeinander vorherrscht und ein gegenseitiges Verständnis der jeweils anderen Standpunkte zu wachsen beginnt, kann der eigentliche Vergleich und die Auseinandersetzung ein-

schen Situationen“. Für die in 3.4 geschilderte Situation unserer Breiten würde dagegen eher die Konkurrenz mit nicht-religiösen Heilsangeboten, seien es politische, meditativ-gruppendynamisch orientierte, sei es das Konsum-, Versicherungs- bzw. Sicherheits-, Gesundheits- u. ä. -angebot, zusammen mit einer entsprechenden Lebensstilanalyse im Vordergrund stehen müssen.

setzen². Hier aber muß gerade für den katholischen Bereich auf einen spürbaren Nachholbedarf hingewiesen werden.

3.2. *Christentum und die anderen Religionen in der Konkurrenz*

Die kritische Feststellung des mangelhaften Studiums der religiösen Auto-Interpretation darf allerdings nicht dahin führen, daß jede einzelne Religion nicht auch ihrerseits die anderen aus ihrer Sicht interpretiert. P. SCHOONENBERG hat darauf hingewiesen, daß eine solche Hetero-Interpretation schon deshalb eine menschliche Pflicht sei, weil es ohne sie keine Begegnung und keine Gemeinschaft gibt. Allerdings ist eine Hetero-Interpretation stets in besonderer Weise den Forderungen der Ehrlichkeit und der Liebe unterworfen:

„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.“ (Zitiert in: H. WALDENFELS, *Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen“ als Beitrag zur Religionstheologie* [ZMR 3/76, 177f.])

Eine Weise der Hetero-Interpretation aufgrund der christlichen Auto-Interpretation ist auch die christliche Feststellung, die anderen Wege könnten Heilswege sein, solange Jesus Christus den Angehörigen anderer Religionen noch nicht als die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes begegnet ist. Damit bleiben die Wege in der christlichen Sicht adventhafte Heilswege, besser: adventhafte Hinweise auf das eigentliche, volle, in Jesus Christus verborgene Heil. Der neue Akzent liegt dabei — seit K. RAHNER — darin, daß zwischen der objektiv mit der Existenz des Jesus von Nazaret gegebenen Zäsur der Menschheitsgeschichte und dem zeitlich jeweils verschiedenen Ereignis der existentiellen Bedeutsamwerdung Christi als des absoluten Heilsvermittlers im Leben eines einzelnen Menschen unterschieden wird.

Geht man aber von der faktischen Gegebenheit aus, daß das Ereignis der existentiellen Bedeutsamwerdung Jesu Christi sich bei einer wachsenden Zahl von Menschen überhaupt nicht mehr ereignet, dann verliert die Aussage in der Praxis der christlichen Verkündigung zusehends an Relevanz. Sie wird dann immer mehr zu einer Festschreibung bzw. Neuinterpretation des „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ und dient dann mehr dem christlichen Selbstverständnis als dem Dialog mit den Religionen.

² Damit sollte deutlich sein, daß a) ein wahrer Dialog niemals zwischen Systemen, sondern stets zwischen Personen stattfindet, daß er b) mehr ist als ein Gespräch, sondern einen non-verbalen Kommunikationsraum kennt und daß c) nur das gemeinsame Sich-Loslassen und Sich-Aufmachen auf ein Ziel „ohne (selbstgesetzten) Zweck“ den Dialog zu seinem Ende bringt.

Etwas ähnliches müßte man wohl auch über Formeln wie „*anonymer Christ*“ und „*anonymes Christentum*“ sagen.

Wo dann Formeln dieser Art zu Feigenblättern werden, mit denen der Sprung zwischen einem absoluten Heilsanspruch und dem Ausbleiben der entsprechenden universalen Erfahrung der Heilsankunft und -verwirklichung Christi verdeckt wird, stellt sich leicht zu der Skepsis hinsichtlich des Anspruchs zugleich die von Missionaren oft beklagte Lähmung des Missionseifers ein, da ja gerade „vor Ort“ die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wollen einerseits und Verwirklichungs- und Erfolgserfahrung andererseits besonders gespürt wird. Die letzte Konsequenz aus dieser Situation scheinen dann jene zu ziehen, die den Anspruch des Christentums für die Praxis derart relativieren, daß sie einfachhin behaupten, das Heil sei — von Christi Heilstat in der Praxis einmal abgesehen — praktisch überall zu erlangen, wenn nur der gute Wille — „die Stimme des Gewissens“ — verwirklicht werde. Ein Kommentar nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat das mit seinem provokativen Titel „Außerhalb der Kirche ist Heil“ zum Ausdruck gebracht.

An dieser Stelle sollen nun nicht jene theoretischen Erörterungen vertieft werden, die wir angedeutet haben bei der Besprechung des christlichen Heilsangebots. Es sei nur noch einmal darauf hingewiesen, daß es sich sehr wohl lohnt, die jeweiligen Ansprüche der einzelnen Religionen untereinander und mit dem christlichen zu vergleichen. Dabei müßte man sich allerdings von dem subkutanen Vorurteil freimachen, alle Religionen seien in ihren Ansprüchen gleich. Jede oberflächliche religionsvergleichende Beschäftigung würde bereits deutliche Unterschiede zutage treten lassen.

Wichtiger jedoch erscheint es, an dieser Stelle zu prüfen, wie sich die Praxis des Miteinander/Gegeneinander der Religionen und ihrer Heilsangebote vollziehen sollte. Verschiedene Modelle hat es im Laufe der Geschichte gegeben:

— *Das Modell der Überwindung*: Es gibt in der Geschichte genügend Beispiele, daß sich ein bestimmtes Heilsangebot letzten Endes aufgrund seiner immanenten religiösen Potenz derart gegen andere vorherrschende Angebote durchzusetzen vermochte, daß letztere am Ende untergingen. Daß dabei dann u. U. günstige gesellschaftlich-politische Konstellationen eine solche Entwicklung förderten, braucht nicht verschwiegen zu werden, sollte aber als Sekundärphänomen erkannt werden.

— *Das Modell der Bekämpfung*: Es hat gegeben bzw. gibt auch heute noch Formen eines aktiven Einsatzes religiöser oder ideologisch bedingter nichtreligiöser Art, die das Ziel haben, eine bestimmte oder bestimmte Religionen oder alle anderen Religionen außer einer oder gar Religion überhaupt zu unterdrücken und ihr bzw. ihnen jeden Freiheitsraum zur Selbstentfaltung zu rauben.

— *Das Modell der Konkurrenz und Bewährung*: Es gibt schließlich die Situation, in der alle Religionen und Ideologien einen solchen gesellschaftlichen Freiheitsspielraum besitzen, daß sie ihren je eigenen Weg — konkurrierend — als möglichen Weg zum Heil anbieten.

In diesem Falle würde jede Religion mit großem Ernst ihren Weg als Heilsweg vorstellen und leben, aber nicht in Eigenmächtigkeit die Tür allen anderen verschließen, sondern offenlassen. Denn „Religion“ bedeutet ja — von der Grundbedeutung des Wortes her — nicht In-sich-Ständigkeit, sondern stets — negativ — Nicht-in-sich-Ständigkeit bzw. positiv, wo es zur positiven Aussage kommt, — In-ihrem-Herrn-Ständigkeit oder In-Gott-Ständigkeit. Dann aber kann sie bei gleicher Betonung der Treue zur eigenen „Selbst-Losigkeit“ bzw. zu ihrem eigenen Herrn die Offenheit üben und das Urteil über den Erfolg dieser Offenheit der Zukunft überlassen. Denn das Ende der Konkurrenz, des Miteinander-Laufens, sieht keiner der Läufer, die in der Zeit laufen, sondern nur der, der das wahre Ende auch der Zeit — im „Eschaton“ — erreicht. Hier bleibt das Pauluswort bedenkenswert:

„Wißt ihr nicht, daß die Teilnehmer am Wettkampf zwar alle laufen, aber nur einer erhält den Preis? Laufet denn so, daß ihr ihn erhaltet!“ (1 Kor 9,24.)

Die Bewährung der Konkurrenz wird an den Früchten der Bäume, die miteinander wachsen und blühen, sichtbar, wie es im Bild der Evangelien heißt (vgl. Mt 7,16ff. par. u. ö.).

3.3. Nochmals „anonyme Christen“

Am Schluß sei noch einmal auf die schon genannte, vielfach umstrittene Formel des „anonymen Christen“ hingewiesen. Recht verstanden, ist sie keine Verkündigungsformel „ad extra“, sondern eine „ad intra“, in die Kirche hineingesagte Formel, die auf ihre Weise jede andere Religion oder Ideologie mit einem gleich umfassend vorgestellten Heilsangebot in ihren eigenen Raum hineinrufen kann und mag.

Die Formel könnte dem Christen aber Folgendes sagen:

— Wir Christen halten an dem an Christus gebundenen umfassenden Heilsangebot fest, auch wenn wir seine absolute Erfüllung nicht sehen.

— Wir glauben zugleich, daß Gottes Heilsangebot in Jesus Christus den gesellschaftlich überschaubaren Raum der Kirche überschreitet und auch bei Menschen wirksam wird, „um deren Glauben niemand weiß als Du“ (4. Kanon; vgl. analog die anderen Kanonföhrbitten für die Verstorbenen, z. B. 2. Kanon: „alle, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind“).

— Wir sagen den umfassenden Heilsanspruch in der Hoffnung für uns und für alle Menschen aus — im Bewußtsein, daß

— „Gott Menschen . . . auf Wegen, die er weiß, zum Glauben föhren kann“ (AG 9) und

— wir „jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozio-kulturellen Werte, die sich bei (den Religionen) finden, anerkennen, wahren und fördern“ müssen, weil sie „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2).

— Wir geben Rechenschaft von unserer Hoffnung, indem wir selbst als in Christus Erlöste die Wege der Nachfolge Jesu, — nach dem Beschluß „Unsere Hoffnung“ III, 1—4 — zumal den Weg in den Gehorsam des Kreuzes, in die Armut, in die Freiheit und in die Freude, zu

gehen suchen und auf diese Weise zu unserer Zeit und in unseren Situationen unübersehbare Zeichen der Befreiung als Zeichen göttlichen Heils setzen (vgl. *Missionarischer Dienst* 2.1.3), an denen auch die „Geringsten seiner Brüder“ nicht vorbeikönnen.

LITERATURHINWEISE

Zugänge verschaffen einmal religionswissenschaftliche, aber dann vor allem biblische wie theologische Nachschlagewerke und Kompendien unter Stichworten wie Befreiung, Erlösung, Freiheit, Friede, Heil, Heilsgeschichte, Versöhnung u. ä. unter Beachtung der entsprechenden Querverweise. Für Literaturhinweise vgl. auch das unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte stehende Werk „*Mysterium Salutis*“.

Aus dem Blickwinkel christlichen Denkens läßt sich der gemeinte Problemkomplex u. a. von folgenden Autoren her einkreisen und vertiefen:

- TH. OHM: *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962) 261—320 (Befreiung der Schöpfung — Heil — Präsenz — Reich Gottes — Christus — Gott).
- B. WELTE: *Heilsverständnis* (Freiburg 1966).
- E. KÄSEMANN: *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen 1968).
- H.-W. GENSICHEN: *Glaube für die Welt* (Gütersloh 1971) 96—162 (Ziel der Mission: Neues Heil — neue Gerechtigkeit — neue Menschheit — neue Gemeinde).
- W. KASPER: *Einführung in den Glauben* (Mainz 1972) 102—117 (Heilsbedeutung des Glaubens: Weltliches und/oder überweltliches Heil — politische Theologie — Gnade: Freiheit zur Liebe).
- A. TH. PEPPERZAK: *Der heutige Mensch und die Heilsfrage* (Freiburg 1972) (Die Frage nach Heil und die Frage nach einem Weg zum Heil).
- G. GUTIÉRREZ: *Theologie der Befreiung* (Mainz 1973).
- L. SCHEFFCZYK (HRSG.): *Erlösung und Emanzipation* (QD 61) (Freiburg 1973) (u. a. Beiträge von SCHEFFCZYK über die Aufgabe der Theologie angesichts der heutigen Erlösungsproblematik, von AFFEMANN über Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht, von LOHFINK über Heil als Befreiung in Israel, von MÖLLER über „Befreiung von Entfremdung“ als Kritik am christlichen Erlösungsglauben, von METZ über Erlösung und Emanzipation und RATZINGER über Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung).
- H. BETTSCHIEDER (HRSG.): *Theologie und Befreiung* (St. Augustin 1974).
- W. BÜHLMANN: *Wo der Glaube lebt* (Freiburg 1974) (vgl. vor allem die Weltanalyse im 1. Teil 33—107: Freiheit — Befreiung heute — Heil aus dem Osten? — Kirche als Heilsantwort?)
- W. KASPER: *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 62—71 (Heilsfrage in einer geschichtlich gewordenen Welt) 231—269 (Jesus Christus und die Konkretheit unseres Heils, die Menschlichkeit des Heils, die Solidarität im Heil) 270—322 (Jesus Christus, der Mittler zwischen Gott und Mensch).
- E. SCHILLEBEECKX: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg 1975) 555—598 (Heilshandeln Gottes in der Geschichte — Begründung der Endgültigkeit des Heils in Jesus von Gott her).
- K. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg 1976) 50—52 (Heilsfrage) 143—177 (Heils- und Offenbarungsgeschichte) 180—312 passim (194ff.: absoluter Heilsbringer — 202—206: Jesus Christus als unser Heilsbringer — 239f.: Heilserkenntnis als Glaubensengagement — 247—251: Reich-Gottes-

Botschaft als endgültige Heilsverkündigung — 273f.: Auferstehung als Bestätigung des jesuanischen Heilsanspruchs — 276—279: Tod Jesu als Heilsursache — 279—286: Soteriologie — 291f. Einheit von eschatologischem Heilsereignis und absolutem Heilsbringer — 310ff.: in jedem Glauben Suche nach dem absoluten Heilsbringer).

SUMMARY

The document „*Missionary Service for the World*“ promulgated by the Würzburg Synod of Germany's Catholic dioceses call a comprehensive understanding of Christian salvation one of the new aspects of Christian teaching. The article intends 1) to call attention to the proper starting point for the Christian proclamation of salvation, 2) to examine the concept of comprehensive salvation, 3) to draw some conclusions for the Christian position considering the various ways of salvation offered.

Ad 1): Instead of starting off from the traditional Christian doctrine of salvation, first, the ill situations in which man and mankind are living and which call for „salvation“, liberation, peace, rescue etc., have to be analysed. Second, these human situations considered in the light of Christian faith provoke the concrete saving actions of Christians today which, finally, are

Ad 2): Against the limited view of salvation which restricts itself to the interior and private side of human existence („*salus animae*“!), the full concept of salvation which aims at man and mankind in all their respects, spiritual and grounded in the salvific action of Christ and its critical, creative and unique power.

corporal, private and public-political, is to be restored. The biblical description of Christ the Saviour proves the pluriformity of saving effects reacting to sickness, poverty, imprisonment, blindness, unrest, demoniacal possession and sin and death as well. For this reason, the German Synod insists on the fact that missionary activity, development aid and work for peace should not be played off one against another.

Ad 3): After Vatican II, Catholic teaching will not deny that subjectively man can find its salvation also through resp. in non-Christian religions. However, in judging other religions and ideologies it has to be distinguished between a so-called „auto-interpretation“, by which each religion interpretes itself, and an „hetero-interpretation“, by which each religion is interpreted by others. Though religious dialogue cannot live without both of them and is demanded in our time of history, it has to be recognised, too, that the true competition between the various ways of salvation offered is not decided so much by the exchange of arguments, but by the competition of the runners aiming at full victory by reaching the final goal. The victory, however, is given, and Christians hope that the competitors will be given their final salvation by Christ on their race track, too.

SOME MISSION PRIORITIES THAT DETERMINE AND DEMAND NEW LAY MINISTERS

by S. J. Emmanuel

At the level of the universal church post-Vatican theology has opened up fresh and hopeful ways towards recognising the services of lay charisms under a new concept of ministry and in a new ministerial structure. There comes simultaneously, at the level of the mission churches, another strong and important reason for the recognition of the same. It is the list of ministerial priorities in the mission churches.

If we are not to repeat the mistake made in the first period of evangelization, when ministers suited for one country and culture were imposed on another country with a different culture and hence with a different set of needs, then a study of the conditions and demands of the present missions by listing their priorities appears to us a very important and decisive factor in the matter of new ministries.

Not even the best kind of trees will grow well in all types of soil. Nor will even the best soil nurture equally well all types of trees. The nature both of the trees and of the soil must be studied, for the suitability of one for the other, before the trees are planted or the soil selected. This is true not only of trees and soil, but *positis ponendis*, of ministries and churches too. The biblical and the theological renewals about ministries by themselves will not tell us who is the best minister for a place. The strong and positive arguments from theology cannot assure to the ministries and to the ministers an unconditional success in all the mission churches. *The ecclesial and social conditions of the mission churches will determine and demand their own particular forms of ministers and also the structure necessary to accommodate these ministers. The particular conditions prevailing in the young churches will specify in greater detail the form which the ministers have to take in these areas.* We will not descend into the very particular or detailed conditions¹, but will limit ourselves to outlining the more common and general mission priorities that carry weight in almost all the mission churches.

A. PRIMARY EVANGELIZATION NEEDS LOCAL LAY PIONEERS

Although the first phase of missionary extension which operated parallel to the colonial conquests of Asia and Africa, has ended, and the young churches in these lands have attained a degree of stability, yet primary evangelization remains a number one priority for these churches. The stability of these churches in no way diminishes their missionary

¹ The national and the diocesan pastoral councils set up on the initiatives of Vatican II would do well to list the pastoral priorities of the region and indicate suitable changes in pastoral emphasis, ministerial re-shuffling, ministerial formation and ministerial lifestyles.

character², nor puts an end to the permanent missionary dynamism belonging to the essence of the church³ and hence to every period of the church⁴. On the contrary it is especially in these churches that the dominical command to evangelise, 'Go into the world and preach the gospel to the whole creation' (Mk. 16.15) should find a greater urgency. *These churches are called to be missionary not only by their inner nature but also by the surrounding situation of vast numbers who have yet to hear the gospel message*⁵. The mission churches have today, for this reason, a hitherto unknown chance for evangelization⁶. Hence the need for local missionaries or pioneers who will announce the gospel at the frontier⁷ and to the non-Christians living among the Christians⁸.

The specific purpose of this missionary activity is evangelization and the planting of the church among those peoples and groups where she has not yet taken root... The chief means of this implantation is the preaching of the gospel of Jesus Christ⁹.

This was a clear teaching of Vatican II on the duty of the church to extend itself and to do this mainly through the preaching of the word.

In the 1974 Synod on Evangelization, the importance of primary evangelization through direct preaching was repeatedly echoed especially by the Fathers from Asia and Africa. Bishop KALILOMBE, for example, speaking on behalf of the East African bishops, declared that while the churches of Europe rightly have their own preoccupations about dechristianisation, secularisation, indifference, materialism and marxism, the churches of Africa should not forget or minimise the fundamental question of what has to be done for all those who do not have the good fortune to know Christ¹⁰.

² Till the time of Vatican II, many of the established bigger parishes of the mission churches gave marginal importance to missionary activity and tended to be more like the parishes of Christian Europe, thinking only in terms of some material aid for the poor of the missions. But Vatican II has situated the missionary element at the very centre of the church. Cf. *A. G. 2*.

³ The usual tendency of the missionary as soon as the church is founded is to dismantle his missionary equipment and methods and operate a stable parish which demands mostly his pastoral concern. This was not so with the apostles and the early missionaries. They sought new pastures and new opportunities to win more disciples for Christ.

⁴ „And so the time of the missionary activity extends between the first coming of the Lord and the second.“ *A. G. 9a*. also Cf. *A. G. 6g, 7c*.

⁵ *A. G. 10a*; The number of those who have not yet heard of Christ is increasing steadily and the Christian community will always remain the 'pusillus grex' or little flock. Hence we speak of missionary impact, influence and penetration rather than quantitative extension.

⁶ Cf. J. VAN CAUWELAERT, *Les Catéchistes Collaborateurs Efficaces de l'ordre Sacerdotal In: 'Qui portera l'évangile aux nations?'* (Reports of exchanges and points of view at the 44th Missiological Congress in Louvain, 1974) p. 11.

⁷ *A. G. 20a, c*.

⁸ *A. G. 13a*.

⁹ *A. G. 6e, f*.

¹⁰ Cf. Bishop KALILOMBE (Malawi), *La prima evangelizzazione o evangelizzazione di frontiera*, in G. BUTTURINI (ed) *Le Nuove vie del Vangelo* pp. 123—124.

Although evangelization taken globally and integrally will demand the tridimensional ministry of preaching, witness and celebration of sacraments, *the pioneers that are needed for the frontier evangelization will be largely announcers, preachers and teachers of the gospel*. The exact method of the announcing of the gospel to the non-Christians and non-believers poses several problems to the universal and to the particular churches according to the milieu in which they live¹¹. However great these difficulties may be, the churches by their very nature have the duty to procure along with the clergy available, local lay pioneering ministers of the word, who will announce the gospel openly and courageously in their non-Christian or non-believing milieu. It is only men who live their faith among the people who can effectively carry the gospel message to the people around. It is for this reason that we insist that the ministers required be both lay and local.

B. CONTINUED EXISTENCE AND MISSIONARY EFFORTS OF SMALLER COMMUNITIES DEMAND LAY LEADERS

The mission territories, to a large extent, are dotted with a very large number of small communities. These communities are usually served from a main station which can afford a priest. Though at times separated from the main station by considerable distances, they manage to get their monthly or bi-monthly eucharistic celebrations and also have an annual festival in the church. Sustained greatly by the close community bond or blood relationship, they linger on in their faith amidst the non-Christian milieu in spite of a very frugal spiritual diet. While the concentrated population in the town-parish or in the main station receive almost more than their due share of sacramental and pastoral services from the priest, the smaller communities of the secondary sub-station or out-station parishes, as they are called, receive, if anything, the barest minimum. Yet these communities in the villages and the countryside recall to our minds the diaspora communities of the early churches, which were highly valued and adequately served; and also the basic communities of present day Europe, which are attracting so much attention. Both the magisterium and the theologians have made encouraging and hopeful remarks about the latter communities.

During the 1974 Synod on Evangelization, many episcopal conferences from Asia and Africa repeatedly emphasised *the role of smaller communities in evangelization*¹². The natural community-structure of the region, argued many bishops from Africa, should serve as a basis on which true

¹¹ The two declarations of Vatican II on Religious Freedom and on the relationship of the church to non-Christian religions and the creation of two secretariats for non-believers and non-Christians are initial attempts to tackle these problems.

¹² For Asian Bishops' interventions, Cf. D. COLOMBO (ed) *I Semi del Vangelo* pp. 76, 103, 115—116. For African Bishops' interventions, Cf. G. BUTTURINI (ed), op. cit. pp. 27—28, 88, 92, 116—117, 120, 136, 137, 204, 239—240, 235.

christian community should be built¹³. In fact, Bishop MWOLEKA (Tanzania) expressed the view that the only way to evangelise is to adopt 'a genuine mode of expressing the reality of the christian mode of life' which is firstly at the level of smaller communities founded on Christ in every living centre and open to all and linked to the neighbour¹⁴. Mons. CHUNG WAN TING (Malaysia) considered the formation of genuine christian communities as the first instrument of evangelization in his region where the church exists amidst multi-religious communities¹⁵.

PAUL VI in his recent Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* drew special attention to these ecclesial *communautés de base*. He declared that „if these communities springing from the need to live the church's life more intensely, or from the desire and quest for a more human dimension, appear and develop within the church having solidarity with her life, being nourished by her teaching and united with her pastors, not in a spirit of bitter criticism of the institutional church, then these communities will be a place of evangelization for the benefit of the bigger communities and will be a hope for the future“¹⁶.

KARL RAHNER speaking of the shape of the church of the future in Europe, mentions that if the church is to grow it will be through small basic communities of the 'little flock' which have a missionary offensive and opening into the future.

„It is all based on the fundamental understanding that concrete and living christianity today and particularly tomorrow can no longer be passed on simply by the power of a homogeneous christian society (examples of which are increasingly scarce), by administration from the top, by religious instruction as part of the compulsory education received by every child, but must be carried into the future through the life and witness of a genuine christian community living out what christianity really means. Such basic communities in future will no longer be able simply to cover territorially and socially the whole of a populated area; but if they are both intensely active and at the same time outward-looking, they will be able to be *the bearers of the real missionary power of the church for the future*“¹⁷ (italics ours).

Hence we tend to think that the smaller sub-stations or the diaspora communities spread out in the missions and relegated in the matter of services as 'sub' and 'secondary' in relation to the main stations, have the physiognomy of the basic communities in potential form and demand considerable attention from anyone looking into the future of evange-

¹³ So the episcopal conferences of Malawi and Tanzania. Cf. G. BUTTURINI, op. cit. p. 28.

¹⁴ Cf. Bishop MWOLEKA, *I Compiti urgenti del laicato e le Comunità di Base* in: G. BUTTURINI, op. cit. pp. 114—118; similarly Bishops ZOA (Cameroun) and FITZGERALD (South Africa) pp. 180, 253 resp.

¹⁵ Cf. Mons. CHUNG WAN TING, *Creare comunità* in: D. COLOMBO, op. cit. p. 115 Cf. *ibid.*, also the report of the first *East Asian Bishops' Conference* in Taipei (Aug. 1971) p. 30.

¹⁶ *Evangelii Nuntiandi*, AAS 68 (1976) n. 58.

lization. We mention here just two aspects demanding attention for the future of the mission churches: —

a) The Christian community is to be built not *merely* by blood or human relationships, but more by the spiritual relation built around the word and the Eucharist. The eucharist is the central event in which the church reveals herself most clearly¹⁸, and every effort should be made to increase the eucharistic services in the communities' assemblies. Similarly the service of the word too, independent of the eucharist, has its own nutritional value and must be celebrated regularly for the benefit of the communities¹⁹.

Hence these communities in order to exist, have a right to these two services at least, and refusing this right or overlooking it, for the lack of one particular form of minister, the priest, is injustice in a church where the supreme law is service for salvation — Salus animarum suprema lex.

b) Missionary extension, according to modern pastoral estimation and theological understanding, will be marked neither by an increase in the priestly presence on the front-line of evangelization, nor by a massive increase in the number of conversions, but mostly in terms of individual conversions and christian influence through 'little flocks' or small groups²⁰. This is similar to the small communities of the early churches which extended themselves by groups in cellular diffusion²¹. In such a perspective, the diaspora communities that lie surrounded by non-christian communities should become the centres of christian influence and sing-posts of salvation raised among the nations and bearers of the gospel²². Thus they assume a new strategy, a new sign-value and a new commission. *If the missionary strategy and missionary potentiality of these communities are to be actualised, then the due services of the word and the eucharist must be given to these communities.*

¹⁷ K. RAHNER, *The shape of the church to come*, p. 117.

¹⁸ Cf. S. C. 41b.

¹⁹ Cf. V. D. 21, 26a; S. C. 35 (4); *Evangelii Nuntiandi* AAS 68 (1976) n. 58.

²⁰ The possibility of having a sufficient number of priests to break new ground for evangelization and of having mass conversions by even hundreds is past. This is not so much due to a lessening of zeal or devotion to work on the part of the clergy. Nor is it due to the hardness of heart on the part of the people. It is due, we think, to the inevitable changes that have overtaken men and society. Hence the numerical size of the community or the scarcity of priests should not deter our zeal for evangelization, but only make us change the method of evangelization. Cf. also C. ALEXANDER in his introduction to *Ad Gentes* in *The Documents of Vatican II* (ed) W. M. ABBOT p. 583.

²¹ This is evident especially with regard to the Pauline communities. While the apostles travelled as itinerant preachers and left each community with a few disciples, among the communities there was concern over the material and ministerial needs of one another. The growth of these communities and those surrounding them, surely grew by the apostolic concern of the first community in that region. Cf. A. SEUMOIS, *Théologie Missionnaire* Vol. II, p. 218.

²² Cf. *Evangelii Nuntiandi* AAS 68 (1976) n. 58; K. RAHNER, loc. cit. p. 117.

The two aspects of the smaller communities of the missions show how important and urgent are the services of ministers in these communities. A community that ceases to be missionary ceases to be catholic and faces slow extinction. Hence the desperate call of the bishops from mission lands to realize in the catechists and other lay leaders of these communities a type of minister, either by priestly ordination, or by diaconal ordination or by the creation of some new ministry. The exhortation of PAUL VI, we referred to above, exalts the ministry of catechists and other heads of small communities as tied up with the church's living experience down the centuries and valuable for the establishment and growth of the church²³.

At the 44th Missiological Congress in Louvain on the theme: Who will carry the gospel tomorrow to the nations?, Bishop CAUWELAERT concluded his address saying „It is the living christian community radiating the gospel in her milieu. But for this, the ministry of catechists and other layman who live in the community itself and are the animators in it by their special charism will be of capital importance²⁴.“

C. INTEGRAL EVANGELIZATION DEMANDS GREATER LAY PARTICIPATION

The missionary activity of early times, in spite of all the sincere efforts made through social and charitable institutions for human welfare, had the tendency to consider all that was outside the ‚sacred sector‘ of man as secular, and as such not a missionary concern, except in the order of means to an end. Catechising, preaching the word, dispensation of the sacraments and celebration of liturgy were the main events of missionary activity. Involvement in the social and charitable fields was deeply qualified more by its *pro-evangelical* than by its *pre-evangelical* character. Consequently the genuineness and the totality of the involvement was suspected of proselytising elements.

But Vatican II has widened the scope of missionary activity to say that, not only the religious and sacral aspirations of man, but the whole man in his entirety forms the object of missionary activity²⁵. Surely there is bound to be a priority of values, methods and action, but this in no way minimises the view that the missionary activity of the whole church is directed *towards the liberation of the whole man*. In a special manner, for the countries of the Third world — the home of the mission churches where man in many of his aspects remains poor an under-developed — *evangelization must be closely identified with the social, economic and political development of man*²⁶.

²³ Cf. *Evangelii Nuntiandi* AAS 68 (1976) n. 73.

²⁴ Loc. cit. p. 31.

²⁵ Cf. *A. G. 1b, 3d, 8a, 12b*.

²⁶ Bishop KABANGU of Luebo (Zaire), on behalf of the Episcopal Conference of Zaire declared: „The people of the Third World want at all costs to emerge from the under-developed condition to attain a life, worthy of human person“. Cf. his speech entitled ‚*Human Integral promotion, sign of evangelization*‘ in: G. BUTTURINI, op. cit. pp. 209—211.

Hence involvement in social, cultural and educational activities is not a mere means towards a conversion, but has in itself, — in so far as it contributes to the total liberation of man — a truly evangelical and missionary value²⁷. Such a view, in fact, has helped the mission churches to draw their schools, hospitals and charitable institutions from the parochial and denominational framework of services and to insert them instead, into the mainstream of national services.

The widening of the object of evangelization calls logically for a widening of the agents of evangelization in number and variety.

Consequently, not only the clergy and the religious, but the laity too must be active agents of evangelization. The Fathers of Vatican II, realizing the principles of the necessity of lay involvement for integral evangelization, repeated their call to the laity to actively contribute their due share in the missionary efforts of the church. After having dealt with the different aspects of community life that need evangelizing, namely, social, economic, cultural and political, the missionary decree solemnly declares the indispensability of the laity in the pursuit of all these goals.

„In the attainment of all these goals, laymen have the greatest importance and deserve special mention“²⁸.

In the Synod of 1974, the Fathers from the Third World were unanimous in accentuating such aspects of evangelization as humanization, liberation and human promotion²⁹. If these services in the cause of justice, development and liberation are to be organized to greater efficiency, lay participation in missionary efforts becomes all the more indispensable. Harnessing the lay forces in these missionary effort will mean opening new avenues for participation by the laity.

D. INDIGENISATION DEMANDS MINISTERS STEEPED IN THEIR CULTURE

The first phase of evangelization in the Third World was largely bound up with colonialism from the West. These countries have now emerged from political colonialism but not yet from the „spiritual colonialism“ of western thought and patterns of life³⁰. Hence arises the present importance of indigenisation or making the churches truly native. This consists not merely in indigenising the clergy or vernacularising the liturgy by some adaptation and accommodation, but above

²⁷ This view is prevalent in the new theologies of the world and of politics (J. B. METZ), of development (ALSZEGHY-FLICK) and of work (M. D. CHENU).

²⁸ A. G. 15h.

²⁹ Cf. Bishop KABANGU (Zaire): *Integral human promotion sign of evangelization*; Bishop MENSAH (Dahoumey): *The church humanises by evangelization*; Bishop TSADUA (Ethiopia): *The human promotion is an integral part of evangelization* in: G. BUTTURINI, op. cit. pp. 209, 213, 280 resp. Card. ROSALES (Philippines) *Integral development, progress and justice* in: D. COLOMBO, op. cit. p. 141.

³⁰ Cf. J. MASSON, *Qui portera l'évangile aux nations?* (Postface) p. 167.

all, in a deeper incarnation of the christian faith in the local culture³¹. In this sense a better terminology for the process intended will be inculturation or acculturation. The word of God has the potentiality to take deep roots in the different cultures of the world in order to reach the innermost depths of the people³². Hence the word must be sown in such a manner so as to allow it to grow and develop in a particular culture and to express itself in every aspect of life according to the resources and geniuses of that culture. Only when the last and the deepest stage of inculturation is attained can we speak of an indigenised church³³. The need for such churches and their requirements have been repeatedly emphasised by Vatican II, the 1974 Synod on Evangelization and by PAUL VI

a) The Decree on the Missions draws attention to the mutual enrichment which accompanies the process of indigenisation.

The seed, which is the word of God, sprouts from the good ground watered by divine dew. From this ground the seed draws nourishing elements which it transforms and assimilates into itself. Finally it bears much fruit. Thus in imitation of the plan of incarnation, the young churches rooted in Christ and built up on the foundation of the apostles, take to themselves in a wonderful exchange all the riches of the nations which were given to Christ as an inheritance (Cf. Ps. 2.8). From the customs and traditions of their people, from their wisdom and their learning, from their arts and sciences, these churches borrow all these things which can contribute to the glory of their creator, the revelation of the saviour's grace, or the proper arrangement of christian life³⁴.

b) In the 1974 Synod, many bishops from the Third World, especially those of Africa, were very eloquent in emphasising the need for the indigenisation of their churches³⁵. During the first phase of evangelization, the courageous efforts of some of the missionaries, led the church to speak of missionary adaptation³⁶. Today the church is called to speak incul-

³¹ Cf. *ibid.*; also A. SEUMOIS, *Théologie Missionnaire* vol. II p. 96—98.

³² Cf. G. S. 58; A. SEUMOIS, *loc. cit.* p. 96.

³³ This inculturation and indigenisation have their limits before the gospel message and should not in any way displace the essential elements of this message. Cf. A. SEUMOIS, *Meaning and limits of the christianisation of culture*, P. ROSSANO, *Acculturation of the Gospel in: International Missiological Congress*, Rome (1975).

³⁴ A. G. 22a.

³⁵ This is not to say that they were all unanimous and held an unequivocal opinion about indigenisation. Within the African episcopate itself there were reservations and even oppositions, as indicated by the initial report of Mons. SANGU of Tanzania. „The notion of africanisation has become a myth and now it ought to be dymythologised“ in: G. BUTTURINI *op. cit.* p. 48.

³⁶ At the time of the first phase of evangelization, one spoke of adaptation already, thereby implying that christianity was in a certain way foreign to the local people, culture and language. Missionaries like De Nobili, Ricci, Beschi and de Rhodes made courageous moves to adapt themselves in many ways

turation or acculturation³⁷. Just as in missionary adaptation the process was slow, spread out and had its own phases of difficulties and discouragements, even from those enlightened, here too in the indigenisation of churches, the process is bound to be similar³⁸.

„If the process of inculturation is considered to have three phases, namely, reception, assimilation and re-expression of the message, then we are in the last stage“, declared Bishop ZOA (Cameroun) in the Synod Hall³⁹. Although he was speaking for his country, his division into three phases — considered more in the logical than in the chronological order — finds validity, we think, for most of the young churches. While reception and assimilation of the message are in constant development in our young churches, re-expression comes as a necessary consequence and fruit of the first two stages. In this way all the churches of the mission countries are necessarily drawn into the process of indigenisation.

The long discussion at the Synod made two points clear. One is that the accent on indigenisation is first on the churches as visible institutions and then on christianity as faith. There were moves on the part of some Fathers to put the accent in the reversed order, but the choice of the majority was for indigenising the local churches in form and then through the assimilation and re-expression of the faith see the reality of an ‚indigenised christianity‘⁴⁰. This is quite logical when we

(language, style of life) to penetrate into the milieu. Although these moves were at first misunderstood and condemned, later they were acclaimed by Rome. But this adaptation was not continued. Now the missions are in a different situation and to speak of adaptation or mere accommodation is superfluous. *What is needed is a deeper change, christianisation of culture and inculturation of the gospel.* Only in the case of liturgy, where celebration of mysteries are concerned, Vatican II speaks often of adaptation. „*No more adaption but africanisation*“ declared Bishop ZOA (Cameroun) in the 1974 Synodal Hall. Cf. G. BUTTURINI, op. cit. p. 246.

³⁷ Cf. *The Acts of the International Missiological Congress on the theme Evangelization and Culture* held in Rome (1975). Of special interest are the contributions of Y. CONGAR — *Christianity as faith and as culture*; PH. DELHAYE — *Culture and cultural pluralism*; A. SEUMOIS — *Meaning and limits of christianisation of culture*; P. ROSSANO *Acculturation of the gospel*; C. M. MULAGO *Africanity and evangelisation*.

³⁸ One encouraging difference is that while in adaptation, only the mission churches were involved and the matter was sectorially handled by the then Congr. for the Prop. of Faith, in the case of inculturation, the universal church is interested and is making its contribution with a view to mutual enrichment between the gospel and the culture.

³⁹ G. BUTTURINI, op. cit. p. 309.

⁴⁰ Some episcopal conferences appeared very insistent on this and Pope PAUL VI in his conclusive address to the Synod of 1974, sounded a warning about exceeding the limits of acculturation. „Thus we consider necessary a word on the need of finding a better expression of faith to correspond to the racial, social and cultural milieu. *This is indeed a necessary requirement of authenticity and effectiveness of evangelisation; it would nevertheless be*

understand that only communities are made to the measure of men and only in these are possible a living and community experience of the Church.

The other point made clear by the discussions is that the road that leads to complete indigenisation passes through pastoral initiatives at the level of the local churches and small communities. In other words, the major share of initiative, effort and responsibility for indigenisation is on the local churches, on the pastoral programmes they make for their communities⁴¹.

c) PAUL IV during his discourse to the African bishops at in Kampala 1969 had already posed the problem of tension between christianisation of Africa and africanisation of christianity. „Though the problem appears difficult, and in fact it is, the solution is ready with two answers: *your church ought to be above all catholic . . .* But this answer being given, it is necessary to pass to the second. The expression, that is the language — the mode of manifesting the unique faith — could be multiple and consequently original, conforming to the language, to the style, to the temperament, to the genius, to the culture of those who profess this unique faith. *In this sense you could, and you ought to, have an african christianity*“⁴².

Speaking 6 years later about the workers of evangelization in general and about the fidelity in the adaptation going on in the young churches in particular, he drew attention to giving due weight to ‚secondary ecclesial structures and ministeries‘. ‚The transposition has to be done with the discernment, seriousness, respect and competence which the matter calls for in the field of liturgical expression and in the areas of catechesis, theological formation, secondary ecclesial structures and ministeries‘⁴³.“

In the above perspective of the importance and initiatives of smaller communities in the role of indigenisation., *it is logical and urgent that these communities be fitted with ministers steeped in the culture of the people, living close to the people, speaking their own language and very familiar with the logic of their mentality.* In short, they must be ‚full-men‘ of the place and not those imposed or imported from outside⁴⁴.

Instead of forcing a trained and commissioned man from outside to become one with the people and share all that is characteristic of the

dangerous to speak of diversified theologies according to continents and cultures. The content of the faith is either catholic or it is not.“ *L'Osservatore Romano*, of 27/9/1974. Cf. also art. cit. in note 37.

⁴¹ Y. CONGAR, art. cit. *Thesis V*; G. BUTTURINI, *L'Indigenizzazione della chiesa via all' evangelizzazione dell' Africa*, in: op. cit. pp. 295—336 esp. 324, 331.

⁴² Cf. AAS 61 (1969) pp. 573—578.

⁴³ *Evangelii Nuntiandi* AAS 68 (1976) n. 63.

⁴⁴ Indigenisation of clergy as a *conditio sine qua non* may not be applicable to those in greater responsibility — Pope, Bishops, but for those ministers in closer and constant contact with the people — priest, deacons and lay ministers — it must be a *conditio sine qua non* Cf. A. SEUMOIS, *Theologie Missionnaire* vo. II p. 99.

people (by adaptation and accommodation), the reverse process of choosing a man of the place, having already to some measure the natural talent to be fully involved with the people and giving him the necessary training and commission to be the agent of evangelization (and of inculturation too) would be more logical, meaningful and effective. Until now such a course of action was impeded by the high scholastic standard set out for ministers and by the uniform pattern of one priestly ministry. But such insistence goes against the responsibility of the church to evangelize the people by means proportionate to them and in harmony with their culture, language and habits.

E. LOCAL CHURCHES NEED LOCAL AND SELF-SUPPORTING MINISTERS

The countries of the Third World, while putting the final touches to the process of decolonisation (or dewesternisation) and helped by the general spirit of resurgence, are marshalling all their forces towards national stability, maturity and identity. Towards this goal we witness their concerted effort, not only for political independence, but also for economic, social and cultural independence. Most of the mission churches in the Third World, supported by the same general spirit of their countrymen, justly and worthily, seek a similar goal for their churches. We have spoken above of the cultural independence of the local churches with respect to indigenisation. For a church to be truly local, it should be *self-ministering, self-supporting and self-propagating*. In such a view there is no absolute independence but a relative one which accepts the necessary and intimate relation between the particular and the universal church. This relative independence is not contrary to the unity, universality and communion of the churches. In such an understanding, what will localisation of churches imply in terms of its ministers?

a) *Self-ministering*

Vatican II which saw dioceses and parishes not merely as administrative districts but more as communities, called for a revision of these divisions⁴⁵, and emphasised the building up of communities as the primordial task of the apostolate — one which should not be even postponed as a later stage in the development of christian life.

„From the very start, the christian community should be so formed that it can provide for its own necessities in so far as this is possible. This congregation of the faithful endowed with the riches of its own nation's culture should be deeply rooted in the people⁴⁶.“

If the community building is to be taken seriously from the start, the missionary — foreigner or native — must have a constant concern to provide the community as early as possible with its own minister. Waiting or postponing until the community as a whole reaches a certain standard of christian living, is neither prudent nor advisabel⁴⁷. Instead,

⁴⁵ Cf. C. D. 22, 32; *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* 1.21 in *AAS* 58 (1966) p. 76.

⁴⁶ *A. G. 15c*.

⁴⁷ A false 'pastoral prudence' is to wait for the community to attain a certain level of education, customs and a sense of responsibility found in some advanced

the required attention must be paid to train the leaders put forward by the community itself, so that at least one among them takes up the responsible leadership of the community. *Only such a man, endowed with the riches of his national culture, the mentality of his people and the sensitiveness to detect their needs, can help in the structure of a community deeply rooted in the people.*

The concentration of all the ministries of the N.T. into one uniform type of priestly ministry and the limitation of this one ministry by high scholastic standards, have left many communities without the required minister for existence as ecclesial communities. In the case of certain communities, low social standards, a poor economy and little education were reasons for people not attaining the standards established for ecclesiastical life, and why they were not encouraged by the church to follow a priestly or religious vocation. These communities were always served by a priest from a higher social rank (or caste). Consequently, in spite of all the good will of the priest to identify himself with the community, he was not a man of their own community and so could not fully identify himself with them.

One major obstacle at present to the communities providing their own ministers is that all services are given by *one type of minister*, and the ideal sought after is often beyond their reach.

Another obstacle is the attempt made to serve all places with *one type of ministry* without due regard for the differences in needs. The natural and innate secular structure of the community is not taken into account, but an attempt is made to structure a parallel community, mostly based on its liturgical assembly. This *modus agendi* needs reversal in a certain manner. The attempt should be made to take the natural community as it is, in its unity of blood, profession or interest and to *build the community of grace on that community of nature*. Consequently the assumption of spiritual responsibility and service by the natural leaders of the community will foster a more integrated (sacred secular) christian life in the community.

b) Self-supporting

The question of finance has been prominent in discussions about autonomous churches, and rightly so. The churches of the Third World are all poor and finance has a big say with regard to the ministries of the churches. Since the period of the first evangelization, Rome, with the generosity of the churches of Europe and North America, has been procuring for the missions the necessary help in personnel and finance. Though indigeneous clergy have to a great extent taken over the responsibility of providing the personnel, the total financial burden rests on the generosity of the European and North American churches. This state of affairs is not in keeping with the autonomous character of the churches.

countries. St. Paul never waited for such standard and yet he found all the required ministers for the community. Cf. J. VAN CAUWELAERT, art. cit. pp. 19—20.

ches; moreover there is no assurance that this help can or will continue. Hence one wonders *wether the church, as it is, is too expensive an organization for the Third World.*

Financial assistance for development projects, social welfare and education are understandable, especially when they are given for a definite period and place. This is so even in the secular sector. But in the matter of ministries, ministers and their formation or maintenance, can we dare to say the same thing? The structure of ministries, formation of ministers, life-style of ministers and pattern of administration — all these consume large sums of money that can hardly be afforded by the local coffers. Hence comes *the cry for a revision of this expensive ministerial stucture, life-style and administration.*

Many of the smaller communities of the young churches are not in a position to maintain financially the present type of priest. Hence many communities taken together pay — and often that too only partially — the expenses of a visiting priest. The communities have a duty, it may be argued from the N.T. to maintain their ministers (Cf. *Gal. 6.6; 1 Cor. 9, 11—15*). True, but then the ministers of the N.T. churches were chosen in consultation with the community, from among the community, and their life-style was no burden to the community. Hence the churches of the missions need ministers who can support themselves, as much as possible from their own means, and who can be supported in part, according to the financial ability of the communities. A minister maintained from the outside is very easily a person with less concern for and from the community, but a local self-supporting minister shares the ordinary and professional life of the people, demands respect for his services and is not a burden on the community. If, on the other hand, he is unable to be fully self-supporting, the community will readily maintain him, for he is From them and For them.

c) Self-propagating

The responsibility for the propagation of the faith was once conceived as a responsibility solely of the universal church and this was mainly centred around the activities of the then congregation for the Propagation of the Faith. In the era of the great missionary conquests, the Congregation encouraged several missionary societies and religious congregations in Europe to send their sons and daughters into the territories not yet reached by the gospel. It was then the unique organ for channelling personnel and finance to plant the churches in the new missions; to foster and to direct them too. But now the situation has changed. In view of the rediscovery of the missionary dimension of the whole church and all its 'parts', down to every christian, the young churches of the mission territories are assuming the responsibility of being missionaries to their neighbors⁴⁸.

⁴⁸ Some of the young churches are already sending their priests and religious generously to work in other dioceses or even other countries (From our own country — Sri Lanka — many have gone to Malaysia, Pakistan, Bangladesh).

Speaking of the missionary responsibility of christian communities Vatican II stressed the testimony of both word and deed.

„But it is not enough for the christian people to be present and organized in a given nation. Nor is it enough for them to carry out an apostolate of good example. *They are organized and present for the purpose of announcing Christ to their nonchristian fellow citizens by word and deed and of aiding them toward the full reception of Christ*⁴⁹.“

Irrespective of whether a community is old or young, rich or poor, by reason of its essence and existence as a christian community, it has the duty to be missionary to those around it in an active manner. We have already spoken of the mission-strategy of smaller communities in the missions and their cellular mode of propagation. For such cellular diffusion, what is needed in terms of ministers are men who are open to the outside, with the ability to influence men of other communities, with the ability to inspire their own community with a missionary vision and, above all, men who can sacrifice themselves and inspire their fellowmen to similar ventures.

F. CONCLUSIONS

These common mission priorities have been considered in a very general manner and exclusively in terms of ministerial needs. Nonetheless some conclusive remarks could be made.

a) The priorities are very closely related one to the other; they are inter-dependent; they cannot be tackled or realized individually in isolation.

b) If taken at the pastoral level a convergence of priorities can be detected. It is this convergence of various priorities towards the importance and strategy of smaller communities and their ministers. All the roads that lead to the realization of various priorities pass through the ministerial needs of the smaller communities.

c) The indispensable role of the laity is evident. The two statements of the missionary decree, namely, that „the church has not been truly established, and is not yet fully alive, nor is it a perfect sign of Christ among men, unless there exists a laity, worthy of the name, working along with the hierarchy“⁵⁰ and that „the laymen have the greatest importance and deserve special attention in all the missionary efforts“⁵¹ are strongly indicative that *for the churches of the missions, the involvement of the laity in active ministry is a matter of life and death*. The hope of the mission churches is in lay ministers or lay missionaries.

d) The qualities of the ministers required for these small communities are determined by the nature and needs of these communities and as such can never be met by a minister coming from outside (except, of course, for the initial preaching of the gospel). The communities demand

⁴⁹ A. G. 15i.

⁵⁰ A. G. 21a.

⁵¹ A. G. 15h.

a local man, from among them, deeply involved in human life and its problems, steeped in the culture and traditions of the people and, at least partly, self-supporting by practising a suitable profession.

e) The ministerial demands based on the nature, importance and strategy of the small communities are in the order of existential rights and not in the order of favours. If these communities of the baptised are to exist as ecclesial communities and actualise their missionary potentialities to the full, then their ministerial claims are serious. And *a denial of these rights, on the grounds of the communities not attaining a certain standard set for another region or milieu, or on the grounds of fear about the impact on the universal standard of ministers, is unjust and sinful.*

MARGINAL NOTES ON „ABSOLUTE NOTHINGNESS“*

by Joseph J. Spae cism

I. „ABSOLUTE NOTHINGNESS“ AND THE BUDDHIST CHRISTIAN DIALOGUE

Few authors come to their books with such an impressive array of qualifications and opportunities as does WALDENFELS in the case of *Absolutes Nichts*. (AN) W. is a vigorous theologian, a competent philosopher, and a highly trained Buddhist scholar, particularly versed in Japanese Zen. Add to this that he enjoyed a longtime contact with many outstanding members of the Kyoto School about whose interpretation of Buddhism and Christianity he writes. This contact, in many ways, involved both the living and the dead. Through KEIJI NISHITANI (who celebrated his 77th birthday on Febr. 27, 1977), YOSHINORI TAKEUCHI, MASAO ABE, SHIZUTERU UEDA, and others W. was in a unique position to get the feel of their thought, and through them of that of their illustrious predecessors at Kyoto University, KITARŌ NISHIDA and GEN TANABE.

Equally important for W. s cross-cultural, cross-religious interpretation of the Kyoto masters, is the fact that he counts among his friends some of the best-known Christian scholars in the field. To mention but a few, all of them Catholics, whose names appear in the book: CASEY, DUMOULIN, ENOMIYA-LASSALLE, KADOWAKI and VAN BRAGT.

AN is the latest and most thorough confrontation between the Kyoto School philosophers and Christian scholars living in Japan. W. sets very high standards for the dialogue: his arguments are marshalled up without a trace of animosity; he shows deep understanding, the result of deep empathy. In my judgement, his book ranks as the best one-volume introduction to a subject which, as the subtitle announces, is „basic to the Buddhist-Christian dialogue.“

The hub of the book is the philosophy of KEIJI NISHITANI, the venerable dean of the Kyoto school. W. had one last and enviable advantage: NISHITANI read his manuscript, and added his own remarks and corrections. He also graced the book with a laudatory preface in which he points out two important facts: 1. Why *Japanese* philosophers felt called to have their insights bear upon a comparison of cultures, East and West; and 2. Why these philosophers belong, in general, to *the Zen tradition*. It is NISHITANI's considered opinion that Eastern, and specifically Japanese, thought has its own values to contribute to the culture and the philosophy of the West; and that, in doing so, Zen occupies a privileged position of neutrality and freedom which is conducive to a critical answering of the basic questions: What is religion? and What is philosophy?

* WALDENFELS, HANS: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Herder/Freiburg, Basel, Wien, 1976; 222 S.

NISHITANI himself authored a considerable volume of books and articles, some written or translated in European languages and liberally quoted in the book under review. In his own words, he could not have found a better interpreter than W., and „in profound gratitude“ he hopes that this book will become the occasion for „a new impulse toward a deeper encounter between Christianity and Buddhism.“

AN is essentially a comparative philosophical and theological study, and this on two counts: 1. The Kyoto School philosophers endeavor to apply rational, Western, categories to an interpretation of „Buddhism“, especially of Zen. In carrying out this challenging task they use to advantage a noetic and linguistic vehicle which shows overtones from the philosophies of KANT, HEGEL and HEIDEGGER, and from the theologies of BARTH and TILICH. 2. W., interpreting their reading of the inter-cultural situation, comes to his task from within a „Christian“ tradition. He is laudably eager to evaluate the inner treasures of Buddhist thought, even though the way in which he does so remains critical throughout his book.

AN falls into three parts:

1. *The Background.* In some forty pages W. selects topics related to the Buddha, his „homelessness“ (*Heimatlosigkeit* an HEIDEGGERIAN term) and silence; theories on *anātman* and *prā-tīyasamutpāda*. Around the person of *Nāgārjuna*, the Middle Way and *śūnyatā* are discussed. Then follow ten pages on Zen, its ideas on praxis vs. theory, on the mediating role of China in the transmission of Buddhism to Japan, and on the specificity of Japanese Zen. Lastly, we are introduced to KITARŌ NISHIDA (1870—1945), the founder of the Kyoto School, to his views on Zen and on „Absolute Nothingness“, a topic on which W. wrote a substantial article in *Monumenta Nipponica*, 1966: 354—91, now translated into German and incorporated in the book.

2. *Keiji Nishitani and the Philosophy of Emptiness.* In the some ninety pages which make up the corpus of the book, W. describes the background and central ideas of NISHITANI's Philosophy. These ideas cover a wide spectrum of great interest to the philosophical and religious encounter of East and West. Here are the elements of a philosophical anthropology, a critique of Christianity, and of an appraisal of the role of Japan in the philosophical world. Centering upon the specific subject of Emptiness, W. discusses and evaluates NISHITANI's thought on Nihilistic Despair and „Open Hands“, on Zen's „Great Doubt“, on being and nothingness, on subject and substance, on I-Thou and Nothingness, on interpersonality, on God and man, on Nothingness and Emptiness — all titles of the sub-sections in which this part is divided. NISHITANI's key notion of Emptiness is then checked out in its relation to the world, history, and man. At this point a critique of Buddhism is introduced in terms of its being „*A Religion of Absolute This-worldness*“ („*Religion absoluter Diesseitigkeit*“). The world is examined as „nature“ wherein man plays his assigned role. This is related to the concept of history which, in Buddhist terms, is the locus of *samsāra* and *nirvāṇa*. There are some

„open questions“: the matter of religious and cultural language proper to *Mahāyāna*, and the possibilities for transcending some linguistically important antinomies, as for instance, in ABE's reference to „non-thinking“ and „not-thinking“, described in a remarkable article of this Kyoto philosopher which appeared in *The International Philosophical Quarterly*, 1970: 501—41.

3. *Materials for the Buddhist-Christian dialogue*. This part is more than an afterthought. As a matter of fact, it may well turn out to be the most important section of the book, as it goes beyond the somewhat disembodied considerations of NISHITANI's philosophical system and puts them into contact with the concept and experience of mysticism, the limitations besetting deep-religious speech and the implications of this fact for a kataphatic and an apophatic theology. Within these pages, I found particularly interesting NISHITANI's views on God, God-experience, God-belief, and God-talk. The final six pages of *AN* feelingly discuss the person of Christ in the light of „God's Emptiness and Man's“.

There is a good survey of pertinent literature at the end of the book. Perhaps, at this point, I might express a double wish: Considering that one-fifth of the book was originally written in English, I hope the author will prepare an English edition of his work; and, at that occasion, usefully supplement it with a quality index which would help the reader quickly to understand the finer nuances of many technical terms, as well in the Japanese original as in the Western philosophical systems which are used as a vehicle of interpretation by the Kyoto School.

II. THREE QUESTIONS AND THE SEARCH FOR AN ANSWER

While reading *AN* some peripheral questions kept racing through my mind. I should like to put them very simply, not in criticism of the book — which cannot be flawed for not asking them — but for the sake of the expanding frontiers of the Buddhist-Christian dialogue. I shall apply three questions by way of example, to one or two opening subjects in the book. The bibliographical data in the notes refer to sources not used by the author.

Basically, my questions boil down to three problems, all of them implicitly touched upon by W., but in my judgement calling for further clarification:

1. What is the specific place, or should I say, the specific „authenticity“ of the Buddhism professed by the Kyoto School within the overall spectrum of Buddhist doctrines, traditional and modern? In other words, when dialoguing with these scholars, to what extent do we dialogue with „Buddhism“ — or with „Christianity“ — seen through their eyes?

2. What are the factual limitations of the Kyoto scholars' knowledge of Christianity? Is their „Christianity“ a sufficient and valid basis for a discussion on „Christianity“ as Christians perceive it: a way of life and love, rather than a philosophical system, and a historic irruption of God, through the person of His Son, Jesus Christ, in the salvation history of

mankind? What specific tasks do Christians face when they intend to witness to their faith, and proclaim it to the Kyoto School?

3. The third question emerges from an eventual response to the preceding ones: At which point of our mutual religious and cultural development, and in which type of gracefilled religious experiences, does living Buddhism — *in casu*, also that of the Kyoto scholars — intersect with living Christianity? Or, to put it somewhat bluntly, at which point could „Absolute Nothingness“ become the springboard toward Zen's „Great Death“, that kenotic attitude in Christian terms which promotes the alchemy of a union of hearts, the goal of all encounter?

I submit that these are honest, and important, questions to which this reviewer has no certain, unambiguous answer. The whole *W.* opus — and it is already extensive, going much beyond the scope of the present book — has varied elements of such an answer. I hope *W.* will consider a systematic presentation of these elements as a worthy follow-up to a task admirably begun.

I now wish to further clarify my questions in the context of *AN*:

1. *The Buddha's silence* (S. 16.)

Professor ABE writes:

After the Buddha attained enlightenment, he expounded various teachings, but as in his reputed utterance, „For forty-nine years I have not preached a single word“, preaching in Buddhism is always a non-preaching. The „word“ — in no matter how fundamental a sense — essentially contains a self-negation in Buddhism. Buddhism standing within the teaching was not, of course, unmindful of this. Rather it depended on preaching, and accordingly on teaching, while standing on the realization that preaching was always non-preaching. In contrast to this, however, it may be said that Zen, while grounded on the realization that preaching is always non-preaching, takes its stand on non-preaching itself, and accordingly stands „outside of scripture“. (*International Philosophical Quarterly*, December 1970: 324).

Ought we to conclude from this quotation, parallel texts of which are found in *AN*, that the Buddhist approach to Reality is one of „pure faith“, a kind of *fides qua creditur*, a type of religious attitude which stands free from a *fides quae*? Can one say that, according to Zen interpreted by ABE, a dogmatic content of faith would, by definition, misinterpret Reality, and consequently, that Supreme Reality whom Christians call God?¹

¹ To this question, unless I am mistaken, RAIMUNDO PANIKKAR tried to give a *positive* answer in his *El Silencio del Dios*, Guadiana de Publicaciones/Madrid, 1970. The answer could, at least in part, be found in the scholastic doctrine on the analogy of being and knowledge, and on the use of the *via eminentiae*, supplementing the *via negationis* (which denies the fitness of the categories of being and non-being in reference to God, acceptable to Buddhist and Christian mysticism alike). Further elements towards an answer: R. PANIKKAR, „Le Silence et la Parole; le Sourire du Bouddha“, in E. CASTELLI and others, *L'Analyse du langage théologique: le Nom de Dieu*, Aubier/Paris, 1969: 121—34, and several other articles in this volume.

The analysis of meaningful silence, complementing meaningful talk, could certainly gain from the emphasis which Zen has put on it. I feel that the Kyoto philosophers would largely agree with the following statement which throws a bridge between silence, East and West:

All speech starts from silence, lives on silence, is limited by silence and leads to silence. Prior and posterior to speech is „wordless contemplation“, called in Taoism and Zen „kuan“. Hereby is meant a silent observation, a basic feeling of the reality at large. Akin to this eastern experience of Being is what HUSSERL calls the pre-reflexive „life-world“, whereas HEIDEGGER speaks of „care“ as being the characteristic mode of the pre-conceptual „being-with-others-in-the world“, and EMMANUEL LEVINAS speaks of „enjoyment of the elemental“ as the original way of being in the world².

Echoes of this statement are found throughout W.'s book. But if, as I hope, the Kyoto philosophers would endorse it, how far would they then care to go and endorse some evaluations as stated by the author of the same quotation?

— An absolute silence about God is philosophically not justified and, for a Christian believer, meaningless and inadmissible;

— Only an active and faithful silence about God is relevant to a believer, because it allows God Himself to act and to speak and the believer to pray;

— Such a silence would renew the naming of God.

If such a silence could be shared with Buddhists, it could perhaps also help rename, in dialogue, the meaning of „*Absolutes Nichts*“. The meaning of silence, in Buddhism and in Zen, as seen by the Kyoto school, is certainly valid within the framework of its own historical and hermeneutical canons of interpretation. But it remains to be seen how it would stand up in the light of a wider context, such as that found within the Indian tradition³, and indeed within the thought of NĀGĀRJUNA himself⁴. I know that, in this matter as in so many others, Zen is stubbornly adogmatic, and might traditionally refuse to take up the gauntlet. But the Christian interlocutor will want to press his friends for some indications implied in the methodology, or rather in the non-methodological methodology, of their approach⁵.

2. *The notion of anātman (S. 17.)*

W. advisedly warns his readers of the difficulties which a correct interpretation of *ātman/anātman* in Indian and Buddhist thought

² FRANS VANSINA, „Silence about God“, *Louvain Studies*, Fall 1976, 100—27.

³ ALEX WAYMAN, „Two Traditions of India — Truth and Silence“, *Philosophy East and West*, 1974: 389—403.

⁴ ETIENNE LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Tome I, Institut Orientaliste/Louvain, 1949: 32, 154; ID., *L'Enseignement de Vimalakirti*, Institut Orientaliste/Louvain, 1962: 317—8, and other references in the Index under „silence philosophique“; TROY WILSON ORGAN, „The Silence of the Buddha“, *Philosophy East and West*, 1954: 125—40; ISMAEL QUILES, *Filosofía Budista*, Troquel/Buenos Aires, 1968: 90—103.

⁵ RICHARD H. ROBINSON, „Some methodological approaches to the unexplained points“, *Philosophy East and West*, 1972: 309—23.

involves. He refers to the basic text of NISHITANI, found in Ch. 2 of his *Shūkyō to wa nani ka (What is Religion?)*. One of the many Western translations of *ātman* is „soul“, and it is of interest to hear NISHITANI on the matter in a less guarded context than that of his book:

Buddhism sets up consciousness (*shiki*) in place of the soul (*reikon*). Mahāyāna Buddhism stresses the „store“ (*ālaya*) consciousness, which in last analysis is a kind of idea of the soul, which is generally held in the Occident. When the word „soul“ is tentatively used, it is the soul common to all things. Furthermore, consciousness is the foundation of all things which concern the soul (*reikon no taishō*).

The problem of the immortality of the soul is so complicated that, according to one way of thinking, SĀKYAMUNI cannot necessarily be said to have denied it. However, the ordinary idea of the soul as something like a ghost, which appears after one's death, naturally should cease to exist; and the notion of a soul with human functions such as seeing, hearing, and thinking should be dropped. In this sense, Buddhism may be said to deny the immortality of the soul. However, if we say that the truth which Buddhism teaches is the ultimate of individual self-consciousness and that this is what is meant by the „soul“, then it may be permissible to speak of such a thing as being immortal.

NISHITANI is then confronted with a difficult question: „Buddhism often teaches the continuation of *karma* (*gō no sonzoku*). Despite this, if self-consciousness does not continue, isn't this something like saying that the condition after one's death is nothingness (*mu*)?⁶“ To which he gives this answer:

The problem may lie in what is regarded as self-consciousness. We ordinarily regard something about self as constituting self-consciousness, and so, when this is lost, extremely speaking, we feel that we become like plants or lifeless things. In such a case, the self seems to be thought of as something substantial (*jittai-teki*) or solid; but this idea is called ego (*ga*) in Buddhism, and is regarded as an illusion and not the true self. This ego should be eliminated. The true self taught in Buddhism must be a self with a broad and large „center“ (*shin*, literally, „mind“ od „heart“), which is grasped from the standpoint of voidness (*kū*), that is, self-awakening (*jikaku*). This is in its extreme form the immediate self-awakening which Zen Buddhism stresses, but which is also found in the sincere faith advocated by the Shin sects⁶.

I think I understand what NISHITANI is trying to say, and I admire the way in which he fields the question. To my mind, this quotation goes to show two points: (1) The term „soul“ or *anima* in the West inevitably evokes strong religious connotations which then, in turn, imply further theories of a metaphysical and philosophical nature, not necessarily shared by all schools of Christian thought. The result of a close comparison with the nearest Buddhist term, *ātman* or *anātman*, its negative form, only leads to confusion unless the Buddhist meaning is made clear independently from all associations connected with the Western word

⁶. KEIJI NISHITANI in *Living Buddhism in Japan, A Report of Interviews with Ten Japanese Buddhist leaders*, International Institute for the Study of Religions, Tokyo, 1959: 41—2. I have no access to the Japanese record of this interview, and cannot vouch for the accuracy of the translation.

„soul“. (2) With this distinction in mind, NISHITANI finds himself in very respectable Buddhist company. Assuming that the Japanese word *shin* which he uses in the quotation stands for the Sanskrit *citta* or *manas*, rather than for the English „center“ which I would consider a Western-colored philosophical intrusion in a Buddhist context — even though, in Japanese, *shin* does mean „center“, as in *dūshin* — NISHITANI could then appeal to NĀGĀRJUNA for confirmation. For NĀGĀRJUNA, *citta*, translate it „mind“ or „soul“, is the basis, center and seed of personality; „self-consciousness“ (to use NISHITANI’s term) or *viññāna* (*shiki*) in the basis of personal life on which rests the true sense of individuality as distinguished from the false; and it is „the subtle seed of personal life in transition“ which (as NISHITANI indicates) hints at some kind of immortality⁷. It will be remarked that, in Buddhism, birth and rebirth/immortality is not conditioned by biogenetic laws; „it is a volitional, conscious act“⁸. Without this caveat, the Buddhist-Christian dialogue on person, soul and after-life, risks to remain a dialogue of the deaf.

But this is not all — at least not on Buddhist side. We have assumed that the Japanese *shin* translate both *manas* and *citta* (as it indeed does in NĀGĀRJUNA) and that they are almost interchangeable with *viññāna*, „consciousness“. This is acceptable to the older Buddhist literature, such as the *Laṅkāvatāra*. Yet here too, further distinctions may be necessary to find out what the Buddhist interlocutor really has in mind: if self-consciousness is the mind which remembers, judges, imagines, wills, etc., to D. T. SUZUKI, *manas* is the deeply-seated consciousness in the soul which ignorantly clings to the ego-conception and reality of the external world⁹. Which deeper meaning does NISHITANI — also in several quotations of *AN* — intend to convey? Discernment is in order.

NISHITANI finishes his statement with a reference that aligns „the immediate self-awakening which Zen stresses“ with that „which is also found in the sincere faith advocated by the Shin sects.“ Again, I’m sure,

⁷ K. V. RAMANAN, *Nāgārjuna’s Philosophy*, Bharatiya Vidya Prakashan/Varanasi 1971: 233, and *passim*, s. v. *citta*, *viññāna*, soul. Furthers, IID., „Person and Moral Life“, in P. T. RAJU & ALBUREY CASTELL, ed., *East-West Studies on The Problem of the Self*, Nijhoff/The Hague, 1968: 156—162 (where RAMANAN examines the problem from within the *Prajñāparamitā* literature, with interesting variations on the theme); ARCHIE J. BAHM, „Is there a Soul or no Soul? The Buddha refused to answer. Why?“, in *Ibid.*: 133—41.

⁸ *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. III, Fasc. 1:122.

⁹ E. J. THOMAS, *The History of Buddhist Thought*, Routledge and Kegan/London, 1951: 233; D. T. SUZUKI, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, Routledge and Sons/London, 1930: 292—307; LAMOTTE, *Enseignement s.v. ālaya, ālaya-viññāna, citta*. In a discussion on *karma* and self-consciousness, as called for in the question addressed to NISHITANI, further nuances would be introduced by an outstanding representative of Sōtō Zen, the late BENKYŌ SHIŌ, one of the interviewees together with NISHITANI, as seen in his *Gokuraku no kaibo* (An Analysis of the Buddhist Heaven), Tōdai-Gakujutsu Joseikyōkai/Tokyo, 4th ed., 1970: 190—216, where the Buddhist no-soul theory, and *karma* and the soul (*reikon*), are discussed in contemporary language.

this is a perfectly true and admirably ecumenical thought of a great philosopher. But to an outsider who consults his Shinshū sources, it raises another problem of „authenticity“. KOSHŌ YAMAMOTO, whose English books on Shin doctrine are known, has this comment:

Karma eternally binds one to the wheel of existence. But one, so to say, slips out of this eternal doom and is born in the Pure Land of Amita Buddha by the power of the Vow (*hongan*)... Against this, the Christian ‚rebirth‘ is the ‚gaining of one more life‘. It does not necessarily mean any repetition of life in the past or in the days to come. It is ‚resurrection‘, if it is in any good sense, which is rebirth. What we may know is that the cosmological basis is totally different between those (beliefs) of the Buddhists and the Christians.¹⁰

To what extent then can Zen and Shin agree on this matter as seen by NISHITANI? But this is not all. The use of the term „store-consciousness“ (*ālaya-vijñāna*; *arayashiki*) in the quotation opens a Pandora’s box of hermeneutical problems. NISHITANI’s overall approach, also found in *AN*, is set squarely within the Vijñānavāda/Vijñapti-mātratā (*Yuishiki*) tradition, the general background of much Buddhist thinking in Japan. It is well known that the concepts of *ātman* (the „self“?), *puḍgala* (person?), *citta*, *manas*, and other central terms used by the Vijñānavādins, are the eye of a doctrinal hurricane which is not quite abated¹¹. Without belaboring the point, it is evident from a reading of *AN* that these terms are very important in the philosophy of NISHITANI, as they bear upon the theory of „self“ which is, as W. indicates, at the heart of his philosophical anthropology.

„Store-consciousness“ traditionally functions as a self-surrogate, allegedly different from an immutable, self-identifying, substratum of the self. Western languages, perhaps unjustifiedly, have translated it by „soul“, or even „person“. *Vijñānavāda* insists that there is an interdependence of phenomena and consciousness which accounts for the fact that both subjectivity and objectivity become the source of „store-consciousness“. The technicalities which enter into an exegesis of this theory are extremely complicated. It seems that even as sympathetic an author as CONZE somehow lost patience with them where he writes that:

All these theoretical constructions are attempts to combine the doctrine of ‚not-self‘ with the almost instinctive belief in a ‚self‘, empirical or true. The climax of this combination of the uncombinable is reached in such conceptual monstrosities as the ‚store-consciousness‘ (*ālaya-vijñāna*) of ASAŪGA and a minority of Yogācārins, which performs all the functions of a ‚self‘ in a theory which almost vociferously proclaims the non-existence of such a ‚self‘. The „store-consciousness“ is a fine example of ‚running with the hare, and hunting with the hounds‘. Most Buddhists rejected it as a soul in disguise... (*Buddhist Thought in India*, Allen and Unwin/London 1962: 133).

¹⁰ KOSHŌ YAMAMOTO, *An Introduction to Shin Buddhism*, The Karinbunko/Ube, 1963: 164.

¹¹ The most extensive treatment, from Japan, of *ālaya-vijñāna* theories is SHUNKYŌ KATSUMATA, *Bukkyo ni okeru shinshiki-setsu no kenkyū (A Study of the Citta-Vijñana Thought in Buddhism)*, Sankibō-busshorin/Tokyo, 5th ed., 1974.

And he finishes with this Latin saying: *Naturam expellat furca, tamen usque recurret*, which the French might translate: *Chassez le naturel, et il revient au gallop*. Returning to one of my questions: Where does the notion of the „soul“ as held by „Buddhism“ and „Christianity“ intersect in relation to a fruitful dialogue?

3. *The Problem of Emptiness (S. 28, and others)*

Similar, and perhaps even more formidable, difficulties arise in the interpretation of *śūnyatā*, the term which gives its name to the book. One has but to look at WELBON's definitive study on nirvāṇa as seen by Western scholars to experience to the quick the travail with which, on this and similar terrains, the dialogue must move¹². This is not the place to investigate what influence new and very fine research on *śūnyatā* might mean to the dialogue¹³. I simply want to indicate through the example of WELBON's book how arduous will be the task of bringing together the NISHITANI's of East and West, Buddhists and Christians, concerned with the building of a new world in which we love one another because we understand what we mean, even though we do not always understand what we hear.

III. THE FUTURE OF THE DIALOGUE

NISHITANI is a prophet of the dialogue. Could it be that, at the heart of things, his inner mood was somehow foreseen and poetically described, about one hundred years ago, by a Western predecessor, DR. HERMANN OLDENBERG?

There is a path from the world of the created out into dark endlessness. Does the path lead into a new existence? Does it lead into the Nothing? The Buddhist creed rests in delicate equipoise between the two. The longing of the heart that craves the eternal has not nothing, and yet the thought has not a something, which it might firmly grasp. Farther off, the idea of the endless, the eternal could not withdraw itself from belief than it has done here, where, like a gentle flutter on the point of merging in the Nothing, it threatens to evade the gaze.¹⁴

¹² GUY RICHARD WELBON, *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, The University of Chicago Press/Chicago 1968.

¹³ I refer to what is by all counts the most impressive study, East and West, on classic *śūnyatā*, ETIENNE LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Peeters/Leuven, 1976, Tome IV, p. 1955—2151. Useful elements for the dialogue on Emptiness, from the point of view of Shinshū doctrine, and more, are found in the late SUSUMU YAMAGUCHI's (died 1976) *Kū no sekai (The World of Emptiness)*, Risōsha/Tokyo, 1967; and from the point of view of Zen, in HEE-JIN KIM, *Dōgen Kigen — Mystical Realist*, The University of Arizona Press/Tucson 1975.

For a recent discussion of the matter by a Christian theologian, see JOHN B. COBB, JR., „*Buddhist Emptiness and the Christian God*“: *Journal of the American Academy of Religion*, March 1977, 11—25.

¹⁴ HERMANN OLDENBERG, *Buddha, His Life, His Order, His Doctrine*, Indological Bookhouse/Delhi, 1971: 283—4; original German edition of 1882, p. 328; French edition of 1921, p. 281.

Or does the Japanese philosopher perhaps find more accurate an interpreter in another prophet of East and West, TEILHARD DE CHARDIN?

Has there ever, *in fact*, been a single real worshipper of vacuity? The *Absolutes Nichts* of our book? — JS) Is it not simply that deep down beneath its words (which are the opposite of ours) and its actions (which may well have contradicted its fundamental intentions), the East had vaguely seen and was trying to pin down what we shall later be defining as „the road of the West“? In other words, when the Buddhist is infatuated with that which contains nothing, does he differ essentially from us, when we aspire to that of which nothing can be predicated? For all the assurances of Eastern philosophers, this is a view we cannot but question.¹⁵

The life and thought of KEIJI NISHITANI are a living witness to that quest for truth, that search for integration, that commuting between East and West, that prayerful, intensive putting-on of Buddhism-and-Christianity which he expressed in this poignant auto-biographical description of the dark night of his soul:

I do not feel satisfied with any religion as it stands, and I feel the limitations of philosophy also. So, after much hesitation, I made up my mind and have at present become a *werdender Buddhist*. One of the main motives of that decision was — strange as it may sound — that I could not enter into the faith of present — day Christianity and was nevertheless not able to reject Christianity. As for Christianity, I cannot become anything more than a *werdender Christ* . . . For I cannot bring myself to consider Buddhism a false doctrine. When it comes to Buddhism, however, I can enter into Buddhism as a *werdend gewordener Buddhist* (in a dialectical sense, whereby a faith in the making through the mediation of philosophy is *not yet* complete faith but, at the same time, is *already*, in a real sense, faith, that gives entrance to a religion — JVB, see note), and from that standpoint I can, at the same time, be a *werdender* (not *gewordener*) Christian. Insofar as I am a Buddhist, I cannot be a *gewordener Christ*. However, I do not consider Christianity a false, „outside“ doctrine (*gedō*) . . . From the standpoint of Buddhism, I can do this . . . Christians are inclined to speak ill of such Buddhist „looseness“, but I do not feel that way, and, in my opinion, people who feel that way cannot possibly come to a real understanding of Buddhism. Be that as it may, I am fully aware of the shortcomings of Buddhism and I understand the strong points of Christianity. Because of this, I am all the more convinced that I can, as a Buddhist, with the help of Buddhist dialectics and always from within Buddhism, work for the solution of these difficulties.¹⁶ (AN: 84)

In his own eyes — and certainly in the eyes of his many friends — NISHITANI grows in spiritual stature to the extent that he harmonizes within himself the insights of Christianity with those of his Buddhist past. He even hopes that Christianity will advance among the Japanese masses and become a powerful cultural catalyst in his country. Hence his frank criticism of Christian attitudes:

Christianity in Japan has, until the recent past at least, generally taken a

¹⁵ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Toward the Future*, Harcourt Brace Jovanovich/New York, 1975:45.

¹⁶ JAN VAN BRAGT, „Nishitani on Japanese Religiosity“, in JOSEPH J. SPAE, *Japanese Religiosity*, Oriens Institute for Religious Research/Tokyo, 1971:280—1.

rather intellectual form . . . But there is also the need for realizing a religious permeation on the subjective level, and that is another kind of problem.

Just because there has been a family squabble — like the proverbial mother-in-law versus new bride conflict in Japanese households — in Western Christianity, that does not mean that it has to be a part of the Christianity that comes to Japan. Why can't the Church in Japan be an example to the rest of the world by being broad enough to transcend the problem of a divided Christianity?¹⁷

More precisely, NISHITANI is critical of the way in which Christians speak of faith, revelation, Christ and God. He feels that „all these concepts make up the indispensable components of religion in general,“ a position in which he draws near to TILICH (whom he personally knew), and which, many think, is of basic importance to the dialogue at the philosophical level. NISHITANI is particularly condemnatory of „a distinct negative contribution of Christianity, the overpersonalization and consequently the anthropomorphism of God“. Yet he admits that, in Japan „Christianity has given the concept of *kami* (god, the Shinto gods) a new dimension, that of God as a personal ‚I-ness‘ which overcomes the primitive mythological and anthropomorphic concepts“ of Japan's traditional religions. And he praises theologians such as TILICH, BONHOEFFER, ROBINSON „who are trying to break down the walls which Christianity has built up between itself and the rest of the world: walls of intolerance, walls of exclusiveness, walls of over-emphasis on the particularistic nature and personalization of God, and walls that tend to imprison a Divine ‚I-Thou‘ relationship which is supposed to be for all men“¹⁸.

NISHITANI is the Buddhist man who can write this profession of Christian faith:

Today no real encounter with Jesus seems to become possible without a descent to the deepest plane of our existence, on which everyone of us has nowhere to lay his head and is „homeless“. Today, man should, as BONHOEFFER has said, „live in the presence of God, as if there were no God“. On that plane alone can we become qualified for the commencement of the quest for the way to exist truly in the emerging One world and thus qualified to search for a way of true encounter between East and West.¹⁹

The *true encounter* of East and West, this is NISHITANI's main concern. In 1966, he admitted that the dialogical encounter between Christians and Buddhists had just been started — and that on Christian initiative. He felt that the Buddhist side was not yet fully prepared to respond to the Christian effort with all seriousness²⁰. During an important conference on the role of religion in Japanese society, Kyoto, March

¹⁷ *Japan Studies*, No. 15 (Autumn 1969): 5—6. See also AN: 79—82.

¹⁸ Quotations are from NISHITANI's „A Buddhist Philosopher Looks at the Future of Christianity“, in H. SHORROCK and J. SPÆ, ed., *The Japan Christian Yearbook*, 1968, Tokyo: Kyōbunkan and Oriens Institute, 1968:108—11.

¹⁹ *The Eastern Buddhist*, September 1966:51.

²⁰ *Dei* (an occasional bulletin of the NCC Center for the Study of Japanese Religions, Kyoto), Vol. 1, No. 2, 1966:2.

29—30, 1971, at which he presided, NISHITANI told this reviewer that the Buddhist-Christian encounter „could lead to tangible results in the near future and bring Japan's religions together in a common effort toward the betterment of society“²¹. His optimism has not been disappointed, witness WALDENFELS' book, and the publication of an ever-increasing number of outstanding studies, by Buddhist as well as Christians²².

At Basel, in July 1964, NISHITANI met with HEINRICH OTT said that „he felt like an anonymous Christian“²³. For him the matter of „conversion“ towards Buddhism-and-Christianity remains a process of spiritual growth continuing throughout the evening of life. For those of us who know and love him, it is clear that Nothingness, which is no thing because it is the All-thing for all things, remains the inspiration that leads NISHITANI toward a glorious dawn.

²¹ The remarkable keynote address with which NISHITANI opened the conference is published in *Korumosu-shirizu*, No. 2, 1972, p. 2—13, NCC Center for the Study of Japanese Religions, Kyoto. *Korumosu* is a Japanese acronym for „Conference on Religion and Modern Society“, a group of well over one hundred Japanese and foreign scholars belonging to the various Japanese religions. NISHITANI animated the group from its beginning in 1971.

²² Among these publications, two recent books deserve special attention: one by a Christian theologian, SEICHI YAGI, *Bukkyō to Kirisutokyō no setten* (*Points of Contact between Buddhism and Christianity*), Hōzōkan/Tokyo, 1975, 419+4 pages; and one by a Buddhist scholar, YASUNAMI IWAMOTO, *Kirisutokyō to Bukkyō no taihi* (*A Comparison between Christianity and Buddhism*), Sōbunsha/Tokyo, 1974, 471 pages.

²³ As reported in *Deai*, Vol. 1 (November 1966), p. 1—9.

EIN EINHEITSGEBET- UND -GESANGBUCH FÜR KENIA

von Joh. Baptist Wolf

Pfingsten 1977 hat den katholischen Diözesen Kenia's in Ostafrika ein wertvolles Geschenk gebracht: das erste katholische Einheitsgebet- und -gesangbuch in Kiswahili (ein handliches Buch mit 567 Seiten in Taschenformat).

1. DIE ENTSTEHUNG

Das Gebetbuch kam in verhältnismäßig kurzer Zeit zustande, da verschiedene Umstände sich günstig auswirkten.

1.1 Es gab noch *kein Einheitsgebetbuch in Kenia*, schon deshalb weil im Lande selbst und in den Kirchen und Diözesen keine einheitliche Sprache benutzt wurde. Die Gottesdienste waren in Englisch oder Kiswahili oder in einer der Stammessprachen, je nach Gegenden oder Bistümern. Unter den 14 Diözesen Kenia's bevorzugten Mombasa, Nakuru, Eldoret und Nairobi das Kiswahili; aber es gab kein Gebetbuch in Kiswahili, das sich durchgesetzt hätte, ein „Glücksfall“ für die Abfassung eines Einheitsgebetsbuches, da es sich immer als schwierig erwiesen hat, von mehreren gleichsprachigen Diözesangebetsbüchern zu einem Einheitsgebetbuch zu kommen. Das zeigte sich nicht nur durch lange Zeit im deutschsprachigen Raum, sondern auch im Kiswahili-Sprachraum, z. B. in Tansania, wo aus mehreren Diözesangebetsbüchern in Kiswahili sich noch kein Einheitsgebetbuch herausgeschält hat. Die Diözesen in Kenia bezogen ihre Kiswahili-Gebetbücher vielfach aus Tansania. Nur die Diözese Nakuru brachte 1973 ein Gebetbuch in Kiswahili heraus, das aber nicht befriedigte und auch bald vergriffen war.

1.2. So war es verständlich, wenn P. HILDEBRAND PETER MEIENBERG O.S.B. in der Diözese Eldoret bei Diözesanratssitzungen 1974 die Herausgabe eines *Gebetbuches für die Diözese Eldoret* in Kiswahili anregte. Er war 1972 mit einer Gruppe Benediktinermisionare aus dem Abteigebiet Peramiho (jetzt Diözese Songea, im Südwesten Tansania's) gekommen, um auf Bitten des afrikanischen Bischofs von Eldoret im Kerio-Tal zu missionieren. Von Peramiho her waren sie an ein Diözesangebetsbuch gewohnt, das seit einigen Jahrzehnten immer wieder den neuen Verhältnissen angepaßt und einheitlich in allen Pfarreien benutzt wurde. In Tansania war man auch den Gebrauch des Kiswahili von der Grundschule her mehr gewohnt als in Kenia, wo die nilotischen Sprachen ungefähr ein Drittel ausmachen, während in Tansania die Bantu-Sprachen, zu denen Kiswahili gehört, weit überwiegen (ca. 90 Prozent)¹. Günstig wirkte es sich aus, daß im Jahre 1974 in Kenia Kiswahili zur offiziellen Landessprache erklärt wurde.

¹ Ostafrika. Reisehandbuch Kenya-Tansania. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M., 1975², 375f.

Außerdem konnte P. HILDEBRAND MEIENBERG im gleichen Jahr 1974 die in den Missionsländern meist schwierige Finanzfrage der Drucklegung aus dem Wege räumen, da ihm während seines Heimaturlaubes eine großzügige Hilfe durch das „Schweizer Fastenopfer“ zugesichert worden war.

So wurde denn im März 1975 ein Komitee eingesetzt, das sich mit der Frage des Diözesangebetches für Eldoret befassen sollte, mit Bischof NJENGA als Vorsitzendem, P. H. MEIENBERG als „Coordinator“ und Fr. JAMES ROY M. M. und Fr. RAY MURTAGH S.P.S.

1.3. Als nach Ostern 1975 die Kiltegan-Missionare (eine irländische Missionsgesellschaft) aus ganz Kenia in Eldoret zu Exerzitien zusammenkamen, war es naheliegend, daß die Frage des Gebetbuches mit dem Generalvikar der Diözese Nakuru (die 1973 ein Kiswahili Gebetbuch herausgegeben hatte) besprochen wurde und sich dann bald erweiterte auf alle Kiswahili sprechenden Diözesen, vor allem, nachdem der afrikanische Bischof NĐINGI von Nakuru der Vorsitzende der Liturgie-Kommission der Kenia-Bischöfkonferenz war. So wurde aus den Plänen für ein Diözesangebetch bald eine *interdiözesane* und *nationale Sache*.

1.4. Parallel zu diesem Projekt lief um die gleiche Zeit ein anderes: die Herausgabe eines katholischen *Kirchenliedergesangbuches auf Landesebene*. Diese wurde betrieben von der „Kenya Association of Liturgical Music“ (KALM), der „Kenia Vereinigung für liturgische Musik“. Diese hatte sich seit Jahren, vor allem in der Diözese Mombasa, zum Ziel gesetzt, einheimische Gesänge für den liturgischen Gebrauch zu fördern. Nach Ostern 1974 hatte KALM beschlossen, ein „*National Hymn Book*“ herauszugeben. Ostern 1975 kam man wieder zusammen, um die Auswahl der Lieder zu treffen. Aus den Mitgliedern der Vereinigung, die sich aus Priestern, Ordensschwwestern, -brüdern und Laien, Männern und Frauen, Afrikanern und Nichtafrikanern zusammensetzt, wurden drei Gruppen gebildet, die geeignete Lieder auswählen sollten. Da P. H. MEIENBERG zu den führenden Mitgliedern der KALM gehörte, lag es nahe, daß er den Vorschlag machte, die Texte der Liedersammlung mit in das Gebetbuch hineinzunehmen, was dann auch durch die Bemühungen von Bischof NĐINGI verwirklicht wurde. So konnte P. H. MEIENBERG im Sommer 1975 an die Redigierung des Gebet- und Gesangbuches gehen, die er im Spätherbst 1975 abschloß, sicherlich keine kleine Leistung.

1.5. Da sich weder in Kenia noch in Tansania eine Druckerei finden ließ, die glaubte, das Gebetbuch in der gewünschten Form und Zeitspanne fertigstellen zu können (besonders auch wegen der Buchbinderarbeit), wandte man sich an die Druckerei der Abtei Münsterschwarzach in Westdeutschland, die sich bereit erklärte, den Druck, die Fertigstellung und die Transportkosten zu übernehmen. Für die Herstellungskosten gab das „Schweizer Fastenopfer“ einen großzügigen Betrag, so daß das Buch zu einem für Ostafrikaner erschwinglichen Preis von 7 Schilling verkauft werden kann.

Damit war der Weg frei für die Arbeit der Setzer und Drucker, die

mit großer Hingabe an diesem fremdsprachlichen Werk für die Mission arbeiteten und auch ein drucktechnisch gutes Buch herausbrachten. Mit Recht heißt es im Nachwort auf der letzten Seite des Buches: „Das Buch ist mit der Hilfe vieler entstanden.“ Bischof NDINGI konnte mit einem gewissen Stolz in seinem Vorwort schreiben: „Dieses Buch wurde von allen katholischen Bischöfen Kenya's approbiert. Es ist das erste in der Kiswahili Sprache — der Sprache der Nation.“

2. DIE QUELLEN

Eine detaillierte Quellenangabe, wie man sie in neueren europäischen Gebet- und Gesangbüchern besonders für die Lieder durchgeführt hat², findet sich in ostafrikanischen Gebetbüchern noch nicht, vielleicht weil man sie für die Benutzer für unnötig oder uninteressant hielt oder weil man der alten Tradition folgte, in liturgischen Büchern keine Namen von Verfassern zu nennen. Andererseits ist es selbstverständlich, daß die Herausgeber von Gebet- und Gesangbüchern auf vorliegende Quellen angewiesen sind.

Auch in unserem Fall wäre die relativ schnelle Fertigstellung des Manuskriptes kaum möglich gewesen ohne die bereits bestehenden Kiswahili-Gebet- und Gesangbücher. (Auf der letzten Seite 567 des Kenia Gebet- und Gesangbuches werden in einem „Dankwort“ die hauptsächlichsten Quellen genannt).

2.1. Für den *Gebetsteil* sind dies die Gebet- und Gesangbücher von Peramiho und Ndanda im Süden Tansania's; Bücher, die schon seit Jahrzehnten existieren und in Neuauflagen immer wieder verbessert wurden und über die Ursprungsdiözesen hinaus Verbreitung fanden.

Für den Sakramententeil wird als Quelle speziell das „*Misale ya Waamini*“ (das Missale der Gläubigen) genannt³. Dieses wurde 1974 von der nationalen Liturgiekommission der Tansania-Bischöfekonferenz herausgegeben, die die Meßgebete und Riten der Sakramente ins Kiswahili übersetzte. Das Missale enthält die Meßgebete und Lesungen der Sonn- und Hauptfesttage des Kirchenjahres und der Heiligen; ferner die Riten der Sakramente und einzelner Sakramentalien, dazu eine Reihe von Gebeten für den Alltag des christlichen Lebens und zuletzt den Beerdigungsritus.

Von diesem Material haben die Herausgeber des Kenia-Gebetbuches reichlich, aber selbständig Gebrauch gemacht, wie es den Zielen ihres Gebetbuches entsprach. So läßt sich noch hier und da an der Kiswahili-Ausdrucks- und Schreibweise die Herkunft der Quellen erkennen; denn man spricht ja bis heute von einem Tansania- und Kenia- (und auch

² Vgl. *Gotteslob*. Katholisches Gebet- und Gesangbuch (1975) mit „Quellenverzeichnis“ auf den letzten Seiten bzw. am Schluß jedes Liedes. — Ferner: *Kirchengesangbuch*. Katholisches Gesang- und Gebetbuch der Schweiz. Hrsg. im Auftrag der schweizerischen Bischöfe (1966), mit sehr übersichtlichem „Quellennachweis“ in Nr. 978 an Hand der durchlaufenden Randnummern.

³ *Misale ya Waamini*, Tabora/Tanzania, 1974.

Kongo-) Kiswahili, sogar mit Unterabteilungen: ein Feld, wo noch Verschiedenes zu koordinieren wäre⁴.

Sehr schwierig war die Übernahme der Texte aus der Hl. Schrift, die ausgiebig in dem Gebetbuch verwertet wurde. Da diese Texte für die Gottesdienste bzw. gottesdienstähnlichen Versammlungen der Christen gedacht sind, war eine unmittelbar verständliche und einfache Übersetzung der Bibel gefordert. Die einzige, vollständige Bibelübersetzung des Alten und Neuen Testaments in Kiswahili, die zur Verfügung stand, war die sog. „*Union Version*“ der „*Bible Societies of Kenya and Tanzania*“ vom Jahre 1952, die bis in die letzten Jahre immer wieder als Ganzes oder in Teilen aufgelegt wurde⁵. Der Text dieser Übersetzung wurde vor 10 Jahren von der katholischen Kirche Tansania's übernommen, mit Anmerkungen nach der sog. Jerusalem-Bibel versehen und 1967 von der „*Tanzania Mission Press*“ in Tabora (Tansania) mit dem Imprimatur des Erzbischofs von Tabora unter dem Titel „*Biblia Takatifu*“ (Heilige Bibel) herausgegeben. So hatten auch die Katholiken eine vollständige Bibel, die sie lesen konnten, und es war deshalb dieser Text, der sich für das Gebetbuch anbot. Nun ist diese Übersetzung zwar philologisch korrekt, nicht selten allzu wörtlich, aber dadurch oft kompliziert und oft nicht leicht verständlich. Darum wurde es notwendig, für das Gebetbuch manche Ausdrücke und Sätze umzuändern. Für die Übersetzung der Pss, die in dem Gebetbuch bewußt soviel wie möglich verwendet wurden, gab es eine neue Übersetzung nach dem Psalterium Pianum, die von den Benediktinern in Ndanda, Südtansania, 1969 herausgegeben wurde⁶. Ebenso waren dort erschienen: das Markusevangelium (1972), Johannes (1974), der Epheserbrief und 1. Petrusbrief (1973). Das 1976 veröffentlichte Mt-Evangelium konnte erst in letzter Stunde verglichen werden. Doch stand die von den „Kenia- und Tansania-Bibelgesellschaften“ 1975 herausgegebene Übersetzung des Lukas-Evangeliums den Herausgebern des Gebetbuches zur Verfügung. So blieben immer noch schwierige Texte des Alten Testaments und der Paulusbriefe. Diese und ähnliche Erfahrungen zeigen deutlich die Notwendigkeit einer baldigen neuen Übersetzung der gesamten Hl. Schrift ins Kiswahili⁷.

⁴ Das „alltägliche“ Kiswahili macht sich im Gebetbuch am meisten bemerkbar bei der Behandlung der kirchlichen Ehegesetze und Ehefälle (S. 218—223), was verständlich ist. Doch sollte m. E. der Ausdruck „*watoto wanaofunguliwa*“ (S. 87), der sehr lokal klingt, vermieden werden, da er auch von Leuten aus Tansania nicht verstanden wird.

⁵ Die *Suaheli-Bibel*, übersetzt von Pfr. KARL RÖHL und 1947 zum 125jährigen Jubiläum der *Württembergischen Bibelanstalt* erschienen, ist schon seit vielen Jahren vergriffen.

⁶ P. ISAYA O.S.B.: *Zaburi. Tafsiiri mpya pamoja na maelezo mafupi*. Ndanda Mission Press, Ndanda/Tanzania, 1969.

⁷ In diesem Zusammenhang mag eine Mitteilung der *United Bible Societies* (London) vom 3. 2. 1977 an den Verfasser von Interesse sein: „Work is progressing on a new translation of this New Testament into popular Swahili. This is in line with the policy of the Bible Societies to provide versions in which

2.2. Der *Liedteil* besteht fast ganz aus der Sammlung der 176 Kirchenlieder, die von der oben genannten „Kenia Vereinigung für liturgische Musik“ (*KALM*) inzwischen (1976) in Kiswahili unter dem Titel „*Nyimbo za Waamini*“ (Lieder der Gläubigen) veröffentlicht wurde. Nur 10 zusätzliche Lieder sind Eigentexte des Gebetbuches. 10 Lieder der Sammlung stammen aus dem Gesangbuch „*Tumshangilie Mungu*“ (Laßt uns Gott preisen) (4. Auflage) der Lutheraner von Makumira in Nordtansania⁸, etwa ein Viertel der Lieder aus dem Bestand der Gesangbücher von Peramiho und Ndanda; von anderen, vor allem einheimischen Liedern, ist der Ursprung nicht näher bekannt oder angegeben, darunter auch Lieder aus der Diözese Mombasa, wo die musikalischen Taita wohnen.

2.3. Eine Neuheit für offizielle Gebetbücher, speziell in Afrika, bringt das Kenia-Gebetbuch mit der Einfügung von Bildern (20 farbigen, ein schwarzweiß), die das Buch auflockern und der Freude der Afrikaner an Bildern und Farben entgegenkommen. Vor allem konnten die bei den afrikanischen Christen so beliebten Kreuzwegstationen durch Bilder illustriert werden, die von der in Münsterschwarzach arbeitenden Künstlerin Frau FRIEDRICH-GRONAU stammen. Weitere 5 Wiedergaben von Farbfotos (3 von Sonolux, München, und 2 von Maryknoller Missionaren) zeigen Szenen aus dem Leben afrikanischer Christen, während das schwarz-weiß Foto von V. DE DEKKER zu Beginn des Gebetsteiles einen afrikanischen Greis mit Gebetsgeste darstellt⁹.

3. DER AUFBAU UND INHALT

Das Buch enthält zwei deutlich getrennte Teile: einen Gebets- und einen Liedteil. — Diese Trennung ergab sich dadurch, daß oben genannte Kirchenliedersammlung als Ganzes übernommen wurde, d. h. sogar die Liednummern in beiden Büchern sollten übereinstimmen. Aus diesem Grund war es nicht möglich, die Lieder den entsprechenden Gebeten zuzuteilen und das Buch mit durchlaufenden Randnummern zu versehen, wie das im deutschen „Gotteslob“ und dem Kirchengesangbuch der Schweiz der Fall ist. Das ist vielleicht insofern von Vorteil, als man an der Sammlung der Kirchenlieder noch weiter arbeitet und in einigen Jahren ein zweites Heft mit nur einheimischen Liedern herausgeben will¹⁰.

the style is suitable for people who do not have a high level of education or any theological background. This New Testament is a joint Roman Catholic/Protestant project, and it was reported as being 65% complete at the end of 1975. I imagine that the new version is not intended to supersede the older Bible, but that both will continue to be available.“

⁸ Zu diesem Liederbuch vgl. den Aufsatz von ISAAC E. MAKANTA, *Die Rolle der Musik in Verkündigung und Mission*, in: *Lutherische Kirche Tanzania*. Ein Handbuch, hrsg. von GERHARD MELLINGHOFF, Erlangen, 1976. S. 194—203.

⁹ Umschlagbild des Buches von AYLWARD SHORTER, *Prayer in the Religious Traditions of Africa*. Oxford University Press, Nairobi, 1975.

¹⁰ *Nyimbo za Waamini*, S. ii.

3.1. Was am *Gebetsteil* sofort in die Augen fällt, ist — ähnlich wie im schweizerischen Kirchengesangbuch — die konsequente, *christozentrische Ausrichtung*:

1. Christus im alltäglichen Leben;
2. Christus in seinen Sakramenten;
3. Christus im Kirchenjahr;
4. Christus in seinen Heiligen;
5. Christus, die Auferstehung der Toten;
6. Christus in seinem Wort.

Im Vorwort wird die christozentrische Einstellung der einzelnen Teile klar und theologisch gut dargelegt, ebenso in den kurzen Einführungen vor den einzelnen Teilen. Die sog. „lebende Kolumne“ am Kopf jeder linken Seite des Buches mit dem Titel des betreffenden Hauptteils ist für den aufmerksamen Benutzer des Buches nicht nur eine Hilfe, schnell zu finden, was er sucht, sondern auch ein psychologisches Mittel, immer wieder an seine Christusverbundenheit erinnert zu werden und so ein christliches Leben zu führen.

Im 1. Abschnitt — Christus im Alltag — finden sich die Grundgebete, Morgen-, Tisch-, Abend-, Arbeitsgebete, Gebete bei verschiedenen Gelegenheiten, Litaneien, Gebete für einzelne Lebenslagen, Fürbitten (Verwandtschaft, Pfarrei, Hirten der Kirche, geistliche Berufe, Kranke, Einheit der Kirche, Glaubensverbreitung, Vaterland), Segensgebete und Segnungen.

Im 2. Abschnitt sind die Gebete zusammengestellt, die für die einzelnen Sakramente erforderlich sind. Rein äußerlich gesehen fällt auf, daß die Reihenfolge der Sakramente sich dem Erscheinungsbild der Sakramente im christlichen Leben anpaßt: der Taufe folgt Eucharistie, Busse, Firmung(!), Ehe, Priesterweihe, Krankensalbung (mit Wegzehrung). Gerade bei den Sakramenten zeigen sich verschiedene missionarische Aspekte, über die weiter unten in einem besonderen Abschnitt die Rede sein soll.

Die Meßgebete sind unter „Eucharistie“ aufgeführt; ebenso die vier Hochgebete, denen noch ein Kanon für Kindermessen beigefügt ist, der neuestens für Tansania genehmigt wurde¹¹. Dagegen enthält das Gebetbuch keine eigene Kindermesse¹². Die einzelnen Meßformulare sind dem Missale vorbehalten und finden sich nicht im Gebetbuch, mit Ausnahme der meisten für die Festzeiten üblichen Lieder, die im Liedteil untergebracht sind. Nach den Gebeten für die Meßfeier folgt ein längeres und ein kürzeres Ritus- und Textformular für „Sonntage ohne Priester“. Der Ritus der Priesterweihe ist kurz dargelegt mit den wesentlichen Hinweisen und Texten.

¹¹ Das 1974 in Tansania veröffentlichte „*Misale ya Waamini*“ hat den Kinderkanon noch nicht.

¹² Auch das „*Misale ya Waamini*“ hat kein Meßformular für Kinder, während das Schweizer Kirchengesangbuch zwei aufweist (Nr. 511 und 512), allerdings ohne eigentlichen Kinderkanon bei dem damaligen (1966) Stand der liturgischen Erneuerung.

Der 3. Abschnitt bringt die üblichen Andachten und Gebete für die einzelnen Festzeiten des Kirchenjahres. In diesem Teil macht sich das Auseinander der Gebete und Lieder wohl am meisten bemerkbar. Hinzugefügt ist noch eine Erntedank- und Jahresschlußandacht.

Im 4. Abschnitt — Christus in seinen Heiligen — finden sich die bekanntesten Gebete zur Muttergottes (Rosenkranz, Litanei u. a.) und die Allerheiligen-Litanei.

Hier und im folgenden 5. Abschnitt — Christus, die Auferstehung der Toten —, der die Sterbegebete und verschiedenen Beerdigungsriten enthält, muß man auch die dazu gehörigen Lieder im Liedteil suchen.

Neu für ein Einheitsgebetbuch ist der letzte 6. Abschnitt: Christus in seinem Wort, eine praktische, einfache Anleitung und Hinführung zur Schriftlesung. Er bringt zunächst einige Lesungen aus der Bibel über Bekehrung, Gottesliebe, Christus in uns, christliches Leben (mit einem farbigen Bild über Schriftlesung bei einer häuslichen Versammlung); dann einen „Schlüssel zur Bibel“ des Alten und Neuen Testaments, der mit Stichwörtern auf die entsprechenden Stellen der Bibel hinweist, eine Hilfe auch für den Priester, wenn er einen bekannten Bibeltext sucht.

Hierher gehört auch das Verzeichnis der Sonntagslesungen, das aus drucktechnischen Gründen nach den Liedern eingefügt wurde und die Verweise auf sämtliche Lesungen der drei Lesejahre enthält. Es soll eine Hilfe sein für den Katechisten bei priesterlosen Sonntagsgottesdiensten.

3.2. Der *Liedteil* ist, wie schon erwähnt, eine als Ganzes übernommene Sammlung von Kirchenliedern für den Gebrauch bei katholischen Gottesdiensten. Es ist die erste Bestandsaufnahme dieser Art in Kenia auf nationaler Ebene mit dem Imprimatur von Bischof NDIINGI, dem Vorsitzenden der Liturgiekommission der Kenia-Bischöflichen Konferenz. Man hatte, wie berichtet, die geeignetsten Lieder herausgesucht, was nicht bedeutet, daß nichts mehr zu verbessern wäre. Man wollte zunächst, wie das Vorwort sagt, größere Einheit durch ein Gesangbuch. Es bringt allerdings nur den Text der Lieder, keine Melodien. Das Vorwort kommentiert dazu: „Die K.A.L.M. war der Ansicht, daß ein Tonband von äußerst großem Vorteil ist, mehr als ein Notensatz im Buch.“ Die Ansichten darüber gehen auch in Afrika auseinander. In einer anderen ostafrikanischen Diözese kam deshalb noch kein Diözesangesangbuch zustande, weil die Christen nicht nur den Liedertext, sondern auch die Noten gedruckt haben wollten. In den Gesangbüchern der Diözesen Peramiho (jetzt Songea), Ndanda (jetzt Mtwara), Morogoro, Tabora (alle in Tansania) sind seit Jahrzehnten die Lieder mit Noten gedruckt. Peramiho hat ein ganzes Graduale in Kiswahili herausgebracht mit einheimischen Melodien¹³. Allerdings hatte man dort in Dr. STEFAN MBUNGA einen Fachmann zur Hand, der an der Kölner Musikhochschule die Transkription der einheimischen Melodien und vor allem des Rhythmus vom Tonband her studiert hatte. Auch die Erfahrungen dieser Kenia-Liedersammlung zeigen deutlich, wie aktuell und nützlich der Vorschlag von MBUNGA auf dem musik-ethnologischen Symposium vom 14. bis 22.

¹³ *Nyimbo Mpya*. Peramiho Publications/Tanzania, 1971.

November 1975 in Rom war, ein Forschungszentrum für einheimische Musik im Interesse des christlichen Kultus zu gründen¹⁴. Daß es letzten Endes bei der Erlernung der Lieder auf den Katechisten bzw. den Vorsänger ankommt, der die Lieder einübt, weil auch nicht überall ein Tonbandgerät oder Elektrizität zur Verfügung steht, zeigen die Ratschläge für den Chorleiter, die im Vorwort (S. 360) des Gesangsteiles aufgestellt sind.

Der Liedteil beginnt mit zahlreichen Meßgesängen (ganze Messen, wie die sog. *Misa ya Bura*, *Misa ya Taita*, *Misa ya Kwale*, und Gesänge zu den einzelnen Teilen der Meßfeier); danach die Lieder zu den einzelnen Festzeiten des Kirchenjahres und zu den Sakramenten. Daran schließen sich an Lieder zu Ehren des Herrn, der Muttergottes (von denen allerdings einige auch wieder zerstreut sind unter den Liedern des Kirchenjahres) und der Heiligen; ferner Gesänge zur Beerdigung und zu anderen Gelegenheiten. Es fehlt auch die Nationalhymne von Kenia nicht. Zum Schluß wurde noch auf ausdrücklichen Wunsch der Bischöfe der Text des Ordinariums der lateinischen Messe beigefügt.

Es ist schwer, über den musikalischen Wert einzelner Lieder ein Urteil abzugeben, da eben die Melodien fehlen und nicht alle, besonders einheimischen Lieder allgemein bekannt sind.

Im Text merkt man teilweise einen großen, auch qualitativen Unterschied in der Sprache und den dichterischen Formen, was ja an sich kein Nachteil zu sein braucht. Doch macht die Elision eines Konsonanten oder Vokals, oder die Umstellung von Wörtern entgegen den Syntaxregeln noch keine Poesie, sondern offenbart eher sprachliche Armut.

Ein merkwürdiges „Theologumenon“ enthält die Übersetzung des Hymnus „*Veni Creator*“ in Nr. 119,3. Dort wird der Hl. Geist zur „rechten Hand des Vaters“ gemacht, was man sonst dem Sohne zuschreibt, während in einer anderen Übersetzung desselben Hymnus auf S. 284 der Hl. Geist traditionsgemäß als „Finger Gottes“ bezeichnet wird nach dem Originaltext „*dextrae Dei tu digitus*“ — „Du Finger an des Vaters Hand“ (*Gotteslob* Nr. 240).

Der Liedteil des Buches schließt ab mit einem Verzeichnis der Lieder, einem „Führer zur Auswahl der Lieder“ nach Stichworten und der alphabetischen Reihenfolge der Lieder.

4. MISSIONARISCHES

Ein Einheitsgebetbuch für Kenia, das noch weithin als Missionsland gilt, trägt naturgemäß missionarische Kennzeichen: nicht nur daß die Herausgabe zum großen Teil von missionarischen Kräften besorgt wurde; auch in seinem sachlichen Inhalt macht sich das deutlich.

4.1. *Der priesterlose Sonntag*, über den man zur Zeit in Europa soviel schreibt und spricht, ist in den „Missionsländern“ meist von Anfang an

¹⁴ *Musica indigena*. Einheimische Musik und ihre mögliche Verwendung in Liturgie und Verkündigung. Hrsg. von JOHANNES OVERATH. Sekretariat der CIMS, 1976, 64.

auf den Außenstationen etwas Selbstverständliches, dessen Gestaltung im allgemeinen aus der jeweiligen Situation heraus gelöst und dann dem einzelnen Katechisten übertragen werden muß. Das Gebetbuch hat zwei Formen für den priesterlosen Sonntag, eine längere und eine kürzere¹⁵. Beide folgen im Wesentlichen dem Ritus der Gemeindemesse: nach der Eröffnung und dem „Allgemeinen Schuldbekentnis“ beginnt der Wortgottesdienst mit einer Lesung aus dem AT und einer zweiten aus der Apostelgeschichte oder den Apostelbriefen mit Zwischengesängen — dazu ist das Verzeichnis des 3 Jahre-Zyklus der Sonntagslesungen am Schluß des Buches eine Hilfe — danach das Evangelium mit anschließender Homilie, dem Glaubensbekenntnis und den Fürbitten. Aus der eigentlichen Eucharistiefeyer ist in diesen Ritus aufgenommen, was die Gläubigen ohne Priester vollziehen können: ein Opfergang mit der Darbringung von Gaben, die Präfation mit Sanctus und einem „Solidaritätsgebet“ der Gläubigen mit der Gemeinschaft derer, die in der Kirche am Meßopfer teilnehmen, dazu die Kommuniongebete, wo die Möglichkeit besteht, die Hl. Kommunion zu empfangen.

Auf die Bedeutung des Opferganges ist besonders hinzuweisen, da der Opfergedanke bei den Bantu-Afrikanern auf Grund ihrer traditionellen Religion noch lebendig ist, während in der zivilisierten westlichen Welt die Idee des Opfers weithin verblaßt ist, worauf GUARDINI schon 1964 hinwies¹⁶. Dieser Sachverhalt ist wohl auch die tiefere Ursache dafür, daß im „Westen“ bzw. Norden die Eucharistiefeyer einseitig als „Mahl“ geschen wird; für den Bantu-Afrikaner ist hingegen die Verbindung von Opfern, Opfer und Opfermahl eine selbstverständliche und sehr konkrete Einheit, da z. T. sehr materielle Dinge dargebracht werden, wie aus dem Abschnitt über die Darbringung der Gaben S. 182 des Gebetbuches hervorgeht: „Nach der Tradition der Kirche bringen wir uns Gott dar durch sichtbare Zeichen, d. h. jeder von uns bringt sein Opfer. Dies sei das Zeichen der Hingabe seines Lebens, seiner ganzen Person und seiner täglichen Arbeit. Die auf den Feldern arbeiten, mögen etwas von ihrer Ernte darbringen: Mais, Kartoffeln, Gemüse, Eier usw. Die einen Lohn erhalten, mögen einen Teil ihres Geldes opfern. Es ist Pflicht eines jeden von uns etwas von dem zu geben, was er hat, als Zeichen seines Dankes an Gott. Jeder, der seine Opfertgabe in den Korb tut, soll wissen, daß er sich selbst darbringt.“ — Den Abschluß des priesterlosen Sonntagsgottesdienstes bildet jeweils ein Segensgebet.

4.2. Vor allem offenbart sich die „Missionssituation“ in der Spendung der *Sakramente*.

In dem Abschnitt über die Taufe finden sich drei Teile: der Ritus der Kindertaufe, eine Unterweisung für die Taufe Erwachsener, eine Anweisung und der Ritus für die Taufe in Todesgefahr ohne Priester. Vor allem die Einführung für Erwachsene, die getauft werden wollen, hat

¹⁵ Die kürzere stammt aus dem Ndanda Gebetbuch. Ndanda Mission Press.

¹⁶ Vgl. den berühmten Brief ROMANO GUARDINI's an JOHANNES WAGNER zum liturgischen Kongreß in Mainz 1964 in: *Liturgisches Jahrbuch* 1964, hrsg. vom Liturgischen Institut zu Trier, Münster 1964, 101—106, speziell S. 103.

hervorragenden Missionscharakter und bringt auf S. 124—127 einen klaren Überblick über die Stufen des Katechumenates und die Schritte der unmittelbaren Taufvorbereitung während der Fastenzeit auf die Taufe in der Osternacht. — Die Anweisungen für die Taufe in Todesgefahr sind deutlich auf Missionsverhältnisse eingestellt.

Alle obigen Beispiele missionarischer Pastorationsverhältnisse deuten auch indirekt auf die große Bedeutung der *Katechisten* hin, die in diesen Fällen vielfach die Funktionen des Priesters erfüllen, soweit dies möglich ist.

Die spezielle pastorale Situation Kenia's wird deutlich in dem Abschnitt des Gebetbuches über das *Bußsakrament*. Dort werden auf S. 193 drei Arten der Sündenvergebung genannt: die Einzelbeichte, die Bußandacht ohne Generalabsolution mit nachfolgender Einzelbeichte, und die Bußandacht mit Generalabsolution. Für die Einzelbeichte steht als Grundlage eine vollständige Beichtandacht zur Verfügung mit gutem, auf ostafrikanische Verhältnisse eingestelltem Beichtspiegel, in dem aber auch die Frage nicht fehlt: Habe ich jemand verletzt durch nachlässiges Autofahren? Ein eigener Beichtspiegel für Kinder ist nicht vorhanden. Für die Bußandacht ohne Generalabsolution wird auf das „*Misale ya Waamini*“ Tansania's verwiesen, in dem sich auf S. 975—981 eine solche befindet mit anschließender Einzelbeichte und Absolution, da die Tansania-Bischofskonferenz eine Bußandacht mit Generalabsolution nach den dortigen Verhältnissen nicht als notwendig erachtete¹⁷. Dagegen hat die Kenia-Bischofskonferenz eine Bußandacht mit Generalabsolution genehmigt auf Grund der besonderen Verhältnisse in Kenia. So enthält das Gebetbuch eine solche Bußandacht mit der Lossprechungsformel. Es wird jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß „schwere Sünden“ dem Priester in der Einzelbeichte zu bekennen sind.

Mit besonderer Sorgfalt ist auch das *Ehesakrament* behandelt, das ja vor allem für erwachsene Neuchristen oder Katechumenen einschneidende Veränderungen in ihrem Leben bringen kann. So finden wir in diesem Abschnitt nicht nur den ganzen Ritus der Eheschließung, sondern auch auf mehreren Seiten eine Darlegung der christlichen Ehegesetze an Hand von häufiger vorkommenden und komplizierteren Ehefällen, die mit dem Heidentum zusammenhängen, wie z. B. die verschiedenen Fälle, die aus polygamen Verbindungen entstehen können; Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken; Ehen, die nach Stammessitten vor der Taufe geschlossen wurden; Eheprobleme, die sich im Zusammenhang mit der Entrichtung des Brautpreises ergeben. Wegen dieser nicht immer einfachen Situationen werden auch die einzelnen Schritte der unmittelbaren Vorbereitung zur christlichen Trauung angegeben.

Wenn auch der *Priesterweihe* einige Seiten des Gebetbuches gewidmet sind, so hängt das damit zusammen, daß in manchen Diözesen wegen der

¹⁷ Auch die Deutsche Bischofskonferenz hat bekanntlich beschlossen, die Generalabsolution in den deutschen Diözesen nicht einzuführen, da in den deutschen Bistümern die Voraussetzungen für die Einführung einer Generalabsolution nicht gegeben seien.

großen Entfernungen zur Bischofskirche die Priesterweihe manchmal in der Heimatpfarrei des Seminaristen erteilt wird, auch um dadurch neue Berufe zu wecken.

Ein Ritus für die Gelübdeablegung der Ordensleute ist zwar nicht im Gebetbuch enthalten, aber zwei Lieder (Nr. 136, 137), die bei der Profess oder Noviziatsaufnahme von Ordensschwwestern gern gesungen werden (Ps 45 mit afrikanischer Melodie). Beides, Primiz und Gelübdeablegung (Noviziatsaufnahme), sind für viele afrikanische Gemeinden zu großen Festtagen geworden, da sie gewissermaßen in der Mentalität der Afrikaner ein „Gegenbild“ der Hochzeit darstellen durch die Hingabe an ein zölibatäres, gottgeweihtes Leben, das in diesem Ausmaß in den traditionellen afrikanischen Religionen nicht bekannt war, und so wirklich ein eschatologisches Zeichen und Zeugnis des Christentums bilden und als solche geschätzt werden. Das ist wohl auch einer der Gründe, warum die Afrikaner grundsätzlich am Zölibat der katholischen Priester festhalten wollen.

5. OSTAFRIKANISCHES

Es ist fast unmöglich, daß sich ein Land und seine Menschen nicht irgendwie auch widerspiegeln in seinen religiösen Gebräuchen und Gebeten. Darum ist es vermutlich auch nicht leicht ein Einheitsgebetbuch zu schaffen, wo bereits Diözesangebetebücher vorhanden sind, weil viel lokale Traditionen darin verankert sind. Man wird auch nicht ohne weiteres ein Einheitsgebetbuch unverändert von einem Land in ein anderes übernehmen können. Wenn auch die Grundstruktur und die wesentlichen, vor allem offiziellen Gebete mehr oder weniger die gleichen sind, so zeigt sich doch in Einzelheiten die Verschiedenheit der Völker und Stämme, der man z. B. im deutschsprachigen Einheitsgebetbuch mit einem Eigenteil für die einzelnen Diözesen entgegenkam, was sicher viel Widerstand abbaute.

5.1. So finden sich auch im Kenia-Gebetbuch die Spuren Ostafrikas. Schon der *Titel* aus Ps. 95,1 (94) hat in seiner Kiswahili-Übersetzung ostafrikanischen Klang: „*Tumshangilie Bwana*“ (= Laßt uns jubeln dem Herrn). Jedes Kind weiß, was *ku-shangilia* bedeutet: feiern, eine Feier veranstalten; das gilt vom kleinsten Fest in der Sippengemeinschaft bis zum Fest auf Landesebene. So müßte man übersetzen „eine Feier veranstalten für den Herrn“. Das gibt konkrete Vorstellungen. Durch das „Laßt uns feiern“ ist der einzelne persönlich angesprochen und zugleich das Gemeinsame ausgedrückt¹⁸.

5.2. Dieses afrikanische *Gemeinschaftsbewußtsein* und *-erlebnis* ist gerade für die katholische Liturgie und das christliche Beten eine bedeutsame Voraussetzung. In Afrika wird auch außerhalb des Kirchen-

¹⁸ Vgl. demgegenüber den abstrakten Titel „*Gotteslob*“, der die heutige deutsche Mentalität offenbar mehr anspricht; sachlich ist das Gleiche angedrückt wie mit dem Titel „Laßt uns Gott loben, preisen, feiern“.

raumes (und „außerliturgisch“) mehr gemeinsam gebetet als in Europa¹⁹. Abgesehen von den liturgischen Feiern finden wir z. B. im Gebetbuch auf S. 46 ein „Abendgebet für die Versammlung der Christen“ mit der einleitenden Rubrik: „Abends wenn die Christen aus den Gehöften sich versammeln, kann folgendes Gebet verrichtet werden.“ Ein Gebrauch, der vielerorts in Ostafrika sich eingebürgert hat. Hierher gehört auch das freiwillige, wöchentliche, ja tägliche gemeinsame Beten des Kreuzwegs während der Fastenzeit an vielen Orten. Aus diesem Grund steht im Gebetbuch auch eine mit farbigen Bildern zu jeder Station ausgestattete Kreuzwegandacht mit dreifachem, kurzen Text und drei Kreuzweggliedern zur Auswahl. Man kann so mancherorts am Abend durch die Stille der Landschaft das Singen der Kreuzweglieder hören. Auch die Fürbitt- und Segensgebete (S. 82—110) sind zum großen Teil für solche Gebetsversammlungen im kleinen Kreis auf Vorbeten und Antworten abgestimmt. Auf die Gemeindeversammlungen in den Außenschulen an priesterlosen Sonntagen wurde schon hingewiesen.

Wegen der Ahnenverehrung hat auch die *Beerdigung* große Bedeutung für die Sippe und Gemeinde, weshalb der ganze Ritus im Gebetbuch mit den verschiedenen Gebeten für Verstorbene enthalten ist. Leider wurden keine Anregungen gegeben für eine christliche Totenklage, auf die die Afrikaner so großen Wert legen und die einer Verchristlichung bedürfte²⁰.

Afrikanische Gemeinschaft wird hörbar in den *Liedformen*. Während z. B. im deutschsprachigen Raum die Kirchenlieder meist von allen in der Kirche vom Anfang bis zum Ende gesungen werden und so auch gegebenenfalls von einem allein gesungen werden können, verlangen die meisten afrikanischen Lieder wegen ihrer antiphonalen oder responsorialen Struktur einen Vorsänger oder eine Sängergruppe, die eine Strophe vorsingen, auf die dann alle den Kehrs versingen, oder der Vorsänger beginnt und alle nehmen den Text auf und „antworten“. Der Liedteil des Gebetbuches verzeichnet eine verhältnismäßig große Anzahl original-afrikanischer Lieder, z. B. die Singmessen „*Misa ya Bura*“ (Nr. 11), „*Misa ya Taita*“ (12), „*Misa ya Kwale*“ (13), alle mit responsorialen Gesängen. Eine Reihe Lieder europäischen Ursprungs (aus Italien, Deutschland, Irland) oder Psalmen wurden mit Antiphonen versehen. Nur wenige europäische Lieder blieben in ihrer originalen Form stehen, darunter einige deutsche, wie „Beim letzten Abendmahle“ (Nr. 44), „Tauet Himmel, den Gerechten“ (70), „Fest soll mein Taufbund“ (124). Ein Lied zu den Uganda-Martyrern ist nicht vergessen.

Ein Unicum unter den bisherigen Einheitsgesangbüchern dürfte der Versuch sein, im Hochgebet der Messe außer dem *Ruf nach der Wandlung* noch weitere (gesprochene oder) gesungene Akklamationen nach

¹⁹ „Zusammenfassend können wir feststellen: der traditionelle Afrikaner ging weit mehr in der Gemeinschaft auf, war weit weniger Individualist als der Europäer.“ in: *Ostafrika*, S. 368.

²⁰ Die Benediktiner in Ndanda, Tansania, haben schon vor Jahren ein Büchlein herausgegeben mit dem Titel „*Kilio cha kikristo*“ (Christliche Totenklage).

einzelnen Abschnitten des Hochgebetes einzufügen (Nr. 33a). In der Rubrik vor diesen Rufen heißt es: „Der Zweck dieser Jubelrufe („mashangilio“! cf. oben) ist, die Bedeutung des Hochgebetes noch mehr herauszuheben und die Gläubigen zu größerer Teilnahme zu führen; denn dieses Gebet ist der Höhepunkt und Kern aller Gottesdienste der Kirche.“ Das Wie müßte jeweils mit dem zelebrierenden Priester vereinbart werden. Ein Modell dafür ist im Kinder-Kanon (S. 167—171) angegeben, wo die einzelnen Abschnitte des Hochgebetes mit kehrversähnlichen Rufen unterbrochen werden²¹.

So konnte Bischof Ndingi mit Recht in seinem Vorwort zum Gebetbuch schreiben: „An vielen Stellen folgt die Musik in den Liedern, so weit möglich, afrikanischen Melodien. Das hilft vielen, die nicht lesen können, das Lied zu hören, es zu verstehen und schön zu singen.“ Dies bewußte Ziel ist in der Einleitung des Gebetbuches auf S. 24 ausgesprochen: „Wir haben uns bemüht, auch afrikanische Lieder zu bringen, damit Gott durch unsere Tradition und Musik gepriesen werde. Damit erfüllen wir das Wort des Psalms 96: ‚Singt dem Herrn ein neues Lied, singt dem Herrn, alle Länder!‘“

Über den Gebrauch einheimischer Musikinstrumente heißt es kurz in Regel 8 für den Gesangsleiter: „Es ist angebracht, traditionelle Instrumente zu verwenden. Doch sollen diese Instrumente die Stimmen der Sänger nicht übertönen.“

5.3. Der Afrikaner ist seiner Anlage und Tradition nach von religiöser Natur. So durchzieht die Religion alle *Lebensalter* und *Lebenssituationen*²², was sich auch in etwa im Gebetbuch abzeichnet. Neben den allgemein menschlichen Lebenslagen spiegelt sich das spezifisch Ostafrikanische wider. Immer wieder drängt sich z. B. die Kinderfreundlichkeit in den Vordergrund. Auf dem Vorsatzblatt im Gebetbuch sind Rubriken gedruckt zum Eintragen der Personalien des Besitzers — für manche wohl der einzige „Personalausweis“ — mit Raum für die Namen von acht Kindern nebst Geburt- und Taufdatum! Die üblichen Kindergebete fehlen nicht, aber auch nicht die Fürbitt- und Segensgebete der Eltern, besonders der Mutter, für ihre Kinder und umgekehrt, dazu auch Gebete für die Mutter, die ein Kind erwartet oder der Kinder versagt sind. Mitten unter diesen Gebeten ein schönes Farbfoto einer Großmutter mit ihrem Enkelkind (S. 103). — Für junge Menschen finden sich Gebete um den rechten Lebensstand und um einen guten Lebensgefährten bzw. -gefährtin.

Wie in ganz Ostafrika so wird auch das Leben in Kenia hauptsächlich

²¹ Das ist wie eine Illustration und Erfüllung dessen, was THEODOR SCHNITZLER in seinem Buch „*Was die Messe bedeutet*“, Freiburg, 1977³, als letzten Satz seines Abschnittes über den „Ruf nach der Wandlung“, S. 166—168, schreibt: „Man müßte beginnen, den Ruf immer, immer wieder zu singen, zu singen.“

²² AYLWARD SHORTER hat in seinem Buch (cf. Anm. 9) die Lebenssituationen zusammengestellt, aus denen wir Gebete von Afrikanern nach deren traditionellen Religionen haben (s. S. 14).

von der Landwirtschaft bestimmt (ca. 80 0/0)²³. Andererseits gehen auch viele, vor allem junge Männer, zur Arbeit in die wenigen Städte. So ist es nicht verwunderlich, wenn wir im Gebetbuch Segnungen finden für Häuser, Vieh, Samen, Felder, Werkzeuge. Ein Gebet für den Arbeiter und den „Reisenden“, wie wir im Deutschen sagen; das Swahiliwort „*msafiri*“ gilt dem, der weiter unterwegs ist, wie es so oft bei den Afrikanern vorkommt, und in Kenia auch für die Nomaden, die mit ihrem Vieh umherziehen. Auch der Hirtenpsalm 23 (22) ist nicht zu übersehen, der schon die kleinen Buben angeht, die mit den Viehherden und Geißen auf der Weide sind. So hat auch die Erntedank-Andacht und das Darbieten der Erstlingsgaben ihren besonderen Sinn.

5.4. Von der religiösen Gesamtsituation Ostafrikas aus gesehen sind auch die *Gottesnamen-* und die *Jesusnamen-Litanei* (57–64) von Bedeutung, die hier zum ersten Mal in einem ostafrikanischen Gebetbuch erscheinen²⁴. Religionskundlich bekannt sind die 99 Gottesnamen des Islam²⁵, denen die Muslime so große Kraft zuschreiben: „Wer sie kennt, wird ins Paradies eintreten“, soll Muhammad gesagt haben²⁶. Bei der Bedeutung des Islam in Ostafrika ist es gut, wenn die Christen die Namen Gottes aus dem Alten und Neuen Testament durch eine Litanei kennen und anrufen²⁷. Doch wichtiger scheint mir diese Litanei auf dem Hintergrund der traditionellen Religionen Bantu-Afrikas. John S. Mbiti (Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Makerere-Universität in Uganda) hat in seinem Buch „*Concepts of God in Africa*“²⁸ den Gottesbegriff von über 270 afrikanischen Völkern verarbeitet und am Schluß seines Buches eine Liste dieser Gottesnamen nach Völkern und Ländern zusammengestellt.

Da der Gottesname zugleich auch eine Gottesvorstellung des betreffenden Volkes ausdrückt, dürfte die Bedeutung der Gottesnamen- und Jesusnamen-Litanei für die Vermittlung christlichen Glaubens klar sein. Die Gottesnamen-Litanei im Gebetbuch nennt u. a. 21 afrikanische traditionelle Gottesnamen, von denen einige allerdings nur in der Schreibweise und Aussprache je nach den Stämmen verschieden sind²⁹. Es fragt sich

²³ *Ostafrika*, 472.

²⁴ Diese Litaneien sind nicht identisch mit der Namen-Gottes-Litanei (Nr. 763) und der Jesus-Litanei (765) im „*Gotteslob*“, wenn auch natürlich manche Ähnlichkeiten bestehen.

²⁵ Die selten zu findenden Gottesnamen des Islam sind gut zusammengestellt in dem Buch von RUDOLF KRISS-HUBERT / KRISS-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, Bd. II, 68–74, Wiesbaden, 1962.

²⁶ KRISS, 1. c. 68.

²⁷ Der Titel des Buches „*Die vielen Namen Gottes*“, hrsg. von MEINOLD KRAUSS und JOHANNES LUNDBECK, Steinkopf, Stuttgart, 1974, täuscht ein wenig; insofern, als nur im ersten Abschnitt „Die Namen des Unnennbaren“, mehr metaphysisch als konkret im einzelnen, über die Namen Gottes die Rede ist.

²⁸ London, 1971².

²⁹ S. 57. So handelt es sich bei den Namen Mungu-Mulungu-Mlungu-Murungu um ein und denselben Namen; ebenso bei Enkai und Ngai, bei Nyasaye und Nyasae.

auch, ob man bei einer solchen Litanei die Gottesnamen des Alten und Neuen Testaments den afrikanischen gegenüberstellen will oder beides verbinden, was man bei einer Überarbeitung berücksichtigen könnte. In gleicher Weise bringen die Jesusnamen das Wesen Christi und des Neuen Testaments zum Ausdruck³⁰. Doch sollte man auch in dieser Litanei m. E. bei einer Neufassung die verschiedenen Gruppen der Jesusnamen berücksichtigen, die von den Exegeten herausgearbeitet wurden³¹.

6. AUSBLICK

6.1. Aufgrund des Gesagten kann man wohl den Worten von Bischof Ndingi in seinem Vorwort zustimmen: „Dieses neue Gebet- und Gesangbuch ist ein Bemühen, allen Christen im Lande zu helfen miteinander zu beten, zu Hause, in der Kirche, bei der Arbeit und an jedem Ort, wo sie sich befinden.“ Bei einer Katholikenzahl von 2,4 Millionen in Kenya³² denkt man bereits an eine zweite Auflage, was durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt; vor allem wenn man im religiösen Bereich an den Mangel an Kiswahili-Büchern denkt und an das religiöse Interesse des Afrikaners, dem ein schmuckes, relativ billiges Gebetbuch entgegenkommt, das er sich anschafft, auch wenn er nicht katholisch ist.

6.2. So dient das Gebetbuch sicher auch der Verkündigung und Ökumene bei etwa 38 % nichtkatholischen Christen und ca. 26 % Anhängern der traditionellen Religionen. Diesen Gedanken spricht Bischof Ndingi ausdrücklich aus im Vorwort: „Diese Gebete und Lieder haben auch den Sinn und Zweck, nicht nur die Katholiken zu einigen und zusammenzubringen, sondern auch die anderen Christen und alle Menschen, die Gott mit aufrichtigem Herzen suchen.“

6.3. So wie dieses Gebetbuch aus den vorliegenden Quellen der Gebetbücher in Kiswahili reichlich schöpfte, so darf man annehmen, daß auch andere wieder aus diesem Buch Anregungen mitnehmen³³ und sich so allmählich eine größere Einheit und Vollkommenheit in den Gebetbüchern erreichen läßt.

³⁰ Vgl. in dem Anm. 27 genannten Buch die Einführung der Herausgeber über „Die vielen Namen Gottes“ S. 15 und den Aufsatz von FERDINAND HAHN „Die vielen Namen Jesu“ S. 55—64.

³¹ Vgl. besonders VINCENT TAYLOR, *The Names of Jesus*, London, 1953, und GERHARD SCHNEIDER: *Die Frage nach Jesus*. Christus-Aussagen des Neuen Testaments. Essen, 1971, u. ä.

³² Nach den letzten katholischen Statistiken hat Kenia bei einer Gesamtbevölkerung von 13,5 Millionen 2,4 Millionen Katholiken. Das widerspricht in etwa dem sog. *Barrett-Report*, der schon 1972 die Katholikenzahl mit 3,36 Mill. (= 28%) angegeben hatte, die der Protestanten mit 38%, der Muslime mit 6% und die der „Animisten“ mit 26%. Doch wurde diese Statistik nicht allgemein anerkannt, weil sie verschiedene Normen der Zählung voraussetzt.

³³ Schon während der Drucklegung des Gebetbuches wurden die Druckfahnen von Peramiho-Songea in Tansania erbeten, wo man an einer Neubearbeitung des Diözesangebetsbuches arbeitet.

6.4. Das Gebetbuch dürfte noch eine nicht zu unterschätzende Nebenwirkung haben, nämlich eine größere Verbreitung des Kiswahili in Kenia, zunächst in den katholischen Gottesdiensten im ganzen Land, aber dann auch außerhalb überall dort, wohin das Buch seinen Weg findet. Es war deshalb von Bedeutung, ein einwandfreies, korrektes, wenn auch einfaches Kiswahili zu verwenden. Die Herausgeber waren sich dieser Tatsache offenbar bewußt: „Es ist das erste (Gebetbuch) in der Kiswahili-Sprache — der Sprache der Nation. Es wird den Christen eine Hilfe sein überall, wohin sie gehen.“ So Bischof Ndingi in seinem schon erwähnten Vorwort. Man kann nur wünschen, daß sich das erfüllen möge.

6.5 Als Zeichen echter afrikanischer Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien und untereinander soll auch der letzte Satz des Gebetbuches noch zitiert werden: „Wir laden alle Gläubigen, die dieses Buch benützen, ein, ihre Ansichten und Vorschläge für die nächste Auflage an den Sekretär von Bischof R. S. Ndingi, P. O. Box 938, Nakuru, zu senden.“

AFRIKANISCHE TAUFNAMEN ALS MITTEL KULTURELLER INTEGRATION

von Hans Stirnimann

Nicht nur die zahlreichen unabhängigen afrikanischen Kirchen, sondern auch staatliche Einheitsparteien führen heute einen gezielten Kampf zur völligen Loslösung von allen Fesseln des Kolonialismus. Aus der Sensibilisierung des Volkes für die traditionellen Kulturwerte erwartet man Impulse für die Rückgewinnung der verlorenen afrikanischen Identität. So hat Präsident MOBUTO von Zaire seit 1972 das hinterste Buschdorf mit dem Ruf nach *Authenticité Africaine* aufgerüttelt und u. a. die Verwendung europäischer Taufnamen verboten. In Tansania beschuldigen sowohl führende TANU-Ideologen als auch einheimische Priester die europäischen Missionare kolonialistischer Pastorationsmethoden durch fortgesetzte Verwendung europäischer Taufnamen. Im Zeitalter der Lösung von westlich geprägten Ausdrucksformen des Christentums und der Wiederbelebung überlieferter Kulturwerte fragen sich daher viele Afrikaner mit Recht, ob es sinnvoll sei oder gar zum Wesen des Christentums gehöre, den Kindern Taufnamen semitischen oder germanischen Ursprungs zu geben. Die Fragestellung wird umso verständlicher, wenn der traditionelle Ritus der Namengebung in den größeren Rahmen afrikanischen Brauchtums hineingestellt wird.

1. Bedeutung des Geburtsnamens in afrikanischer Sicht

Bei den bantusprechenden Völkern Afrikas führt ein Kind in der Regel mindestens zwei Namen. Der Klannamen ordnet das legitim geborene Kind je nach sozialer Gliederung einer größeren väterlichen oder mütterlichen Abstammungsgruppe, dem Klan zu und entspricht damit etwa dem europäischen Familiennamen. Wenige Tage nach der Geburt gibt der Großvater, nach Konsultation des Wahrsagers, dem Enkel auch einen persönlichen Geburts- oder Zunamen und integriert das Neugeborene durch diesen Ritus als Glied in die engere Fortpflanzungsgruppe der Patriline oder Matriline ein. Die tiefere Dimension dieses Brauches kann anhand des Ritus der Namengebung bei den *Pangwa*¹, einem streng vaterrechtlichen Hackbauvolk im südwestlichen Tansania, verständlich gemacht werden.

Wenn ein neugeborenes Kind seine Eltern durch ständiges Schreien während der Nacht beunruhigt, ist man überzeugt, daß ein verstorbener Vorfahre es aus Verärgerung quält. Man glaubt, daß dieser sich von seinen Nachkommen vergessen und bei den häuslichen Opfern übergangen fühlt und daß er wünscht, daß sein Name dem Kinde gegeben werde, damit er weiterhin in der Erinnerung festgehalten und als besonderer

¹ Der Verfasser führte von 1964—70 eine breitgefächerte ethnologische und linguistische Feldforschung bei den Pangwa durch.

Beschützer des Kindes geehrt werde. Großvater und Vater des Kindes konsultieren gemeinsam den Wahrsager der Sippe, der als legitimes Sprachrohr der Ahnen gilt, um den Namen jenes verärgerten Vorfahren zu erfahren. Wenn dieser eruiert ist, bereitet die Großmutter einen kleinen Topf Eleusinebier, das der Großvater in seiner Eigenschaft als Hauspriester am Grabe des Vorfahren mit folgender Anrufung opfert:

„Tambalale, nye va dadi, nye vaxuxu, nye vatengula voha!
Streckt euch aus, ihr Väter, ihr Großväter, ihr Vorfahren alle!
Tuxavapela uvukimbi uvu, muhopake nye voha.
Wir geben euch dieses Opferbier, trinkt alle davon.
Umwichuxuluvenyu ivembela litawa lyamwene.
Euer Enkelkind schreit nach seinem eigenen Namen.
Twinyilixa litawa N. N. Mumpelake.
Wir bitten um den Namen N. N. Gebt ihn ihm.
Umwana litawa liholake.
Der Name möge dem Kinde dauernd bleiben.“

Aus dem Ritus der Namensgebung ergibt sich, daß es sich um einen religiösen Akt handelt, wodurch die verstorbenen Väter, welche in den Gräbern fortlebend gedacht werden, mit einem Opfer geehrt und angerufen werden. Die Pangwa haben die Überzeugung, daß ihre männlichen Vorfahren, welche schon in diesem irdischen Leben Autorität über Kinder und Kindeskinde ausgeübt haben, durch den Tod, d. h. den Übergang in die unsichtbare Daseinsweise, bedeutend an Machtfülle gewinnen und ihren Nachkommen nicht nur Regen, Fruchtbarkeit und jährliche Ernte, sondern durch ihre aktive Mitarbeit mit den Eltern bei der Zeugung auch Kindersegen spenden. Auf diesem Glauben gründet die totale Abhängigkeit der hic et nunc Lebenden von den heimgegangenen Sippengliedern. Im Weiteren drückt der Ritus die Einheit der Patrilinie im gemeinsamen Blute aus, auf welches sich das gläubige Vertrauen auf die fürsorgende Macht der Ahnen abstützt. Nur das gemeinsame Blutband zwischen sichtbaren und unsichtbaren Gliedern der Patrilinie öffnet den Zugang zu den Ahnen und garantiert Erhörung der Opferbitten. Aufgrund dieser Überzeugung kann der Offiziant im Opferdienst bei Krankheit des Kindes dem Vorfahren, dessen Name man dem Neugeborenen gegeben hat, opfern und ihn um Hilfe bitten. Der Ritus der Namensgebung dient also einerseits der Bestätigung der gemeinsamen Blutbande aller Glieder der Patrilinie und andererseits erwirbt das Kind mit seinem Namen das Anrecht auf den besonderen Schutz seines Vorfahren. Ein der Generationenkette der Verwandtschaftsgruppe fremder Name wäre daher dem Kinde völlig unnützlich und bedeutungslos.

Der Brauch, dem Kinde den Namen eines verstorbenen Vorfahren zu geben, findet seine letzte Begründung in dem bei zahlreichen afrikanischen Ackerbaugesellschaften herrschenden Glauben an die den Gründervätern eines Klans innewohnende Lebenskraft (*force vitale*). Ähnlich haben auch die Pangwa, obwohl eine Klanorganisation heute nicht mehr existiert, die Ansicht, daß die ersten, vielleicht vergessenen, aber im Boden des Landes fortlebenden Ahnen über Lebenskraft im höchsten

Maße verfügen und ihre Nachkommen, ähnlich Gliedern einer langen Kette, entsprechend ihrem Altersrang daran teilnehmen lassen. Der gemeinsame Name, der ein Kind mit einem Vorfahren direkt verbindet, wird zum Rechtstitel auf Anteilnahme an der Lebenskraft durch das gemeinsame Blut. Der Geburtsname bedeutet also Macht und Recht auf Lebenskraft zugleich. Noch mehr: wenn ein heranwachsendes Kind hört, es sei in Gesichtsausdruck und Eigenschaft seinem gleichnamigen Vorfahren ähnlich, wird dessen Charakterbild zu einer psychomoralischen Kraftquelle, von der Impulse zur Nachahmung ausgehen. Im Gegensatz dazu beinhalten europäische Namen, unverstanden und aus fremder Kulturschicht stammend, weder Anteilnahme an der Lebenskraft des Vorfahren aufgrund des gemeinsamen Blutbandes, noch können sie durch ausstrahlende Wirkkraft zur symbolischen Identifizierung des Afrikaners beitragen.

Je stärker nun politische und nationalistische Kräfte auf Wiederbeinbringung auf traditionelle Werte pochen, um so mehr werden sich auch Missionarskreise der Problematik europäischer Taufnamen bewußt. Ein Ausscheren aus einer hundert Jahre alten Praxis scheint jedoch schwierig zu sein. Um so bemerkenswerter erscheint daher der Brauch der frühen lutherischen (Berliner) Missionare auf ihren Missionsfeldern, mit welchem der Verfasser im Laufe seiner Feldforschung von zwei alten Katechisten der Missionsstation Milow: ALATUVANGA MTEKA und AMONICHE MTWEVE bekanntgemacht wurde. Beide wurden als junge Männer mit Frau und Kindern am Weihnachtstag 1913 getauft und von Missionar W. NEUBERG in den Kirchendienst aufgenommen. Infolge der Vertreibung der deutschstämmigen Missionare aus dem Schutzgebiet Deutsch-Ostafrika und der Beschlagnahme der Missionsstation als Feindgut, ging diese 1925 an die britische *Universities Mission of Central Africa (UMCA)* über. Als auffallendsten Unterschied in der Missionspraxis zwischen Lutheranern und Briten bezeichneten die alten Katechisten die Einführung englischer Taufnamen, zumal die Lutheraner ihren Täuflingen niemals europäische Taufnamen aufgedrängt, sondern aus dem Sprachgut des Volkes gebildete Namen verwendet hatten.

2. Bildung afrikanischer Taufnamen aus der Volkssprache

Die alten Katechisten haben ausführlich berichtet, wie der lutherische Missionar bei der Bildung afrikanischer Taufnamen vorgegangen ist. Er rief seine Katechisten und alte heidnische Offizianten häufig zu Gesprächen zusammen, um sich von ihnen über das alte Brauchtum und die Riten bei den Hauptstationen des Lebenszyklus unterrichten zu lassen². So kam die Sprache naturgemäß auch auf die Namengebung,

² Der schriftliche Nachlaß von Missionar NEUBERG, Tagebücher, Konferenz- und Monatsberichte im Archiv der *Berliner Missionsgesellschaft*, bietet z. T. fast wörtliche Aufzeichnungen der von den alten Katechisten geschilderten Konferenzen über Brauchtum und Riten. Der Verf. dankt der Archivleitung für die sehr zuvorkommende Hilfe, welche er 1972 bei seinen Archivstudien erfahren durfte.

die Geburtsnamen und deren Bedeutung für das neue Sippenglied und dessen Blutsverwandte. Im Sinne einer echten Anpassung wünschte der Missionar von seinen Informanten Panga-Wörter kennen zu lernen, mit deren Hilfe ein sinnvoller Zusammenhang zu der in der Taufe begründeten Gotteskindschaft, Vertrauen auf göttlichen Schutz und Führung, Befreiung aus der Knechtschaft Satans, Hoffnung auf das ewige Leben usw. hergestellt werden konnte. Im Laufe weniger Monate entstand so eine Liste von über hundert aus dem Sprachgut gebildeter Taufnamen³, welche der Katechist den Täuflingen vorlegte und eingehend erklärte, zumal jeder seinen Taufnamen selber wählen durfte. Die Leute nahmen diese Taufnamen gerne an, denn sie verstanden ihren Sinn und fanden darin Kraft für das christliche Leben, denn sie wußten sich nun als Kinder Gottes, von der Knechtschaft der Sünde befreit.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die Lösung der afrikanischen Ortskirchen aus den Fesseln des Kolonialismus auch nach einer Neubesinnung über die Verwendung europäischer Taufnamen ruft, zumal diese im Hinblick auf den Aufbau einer afrikanischen Kirche immer mehr als Fremdkörper empfunden werden. Im Gegensatz zum traditionellen Ritus der Namengebung, welcher ein neugeborenes Kind in die engere Blutsverwandtschaftsgruppe integriert und an der Lebenskraft eines gleichnamigen Vorfahren teilnehmen läßt, fehlt den unverständenen europäischen Taufnamen dieser Bezug. Schon zu Beginn dieses Jahrhunderts haben lutherische Missionare in Tansania diesen Konflikt zu überwinden versucht, indem sie mit Hilfe erfahrener Einheimischer Taufnamen aus der Volkssprache bildeten, deren Interpretation einen sinnvollen Bezug zu den in der Taufe vermittelten Erlösungsgnaden gestattete und deshalb von den Afrikanern ähnlich den heidnischen Geburtsnamen als Frucht der eigenen Kultur und als Quelle moralischer Kraft verstanden und geschätzt wurden.

Aus dem Taufbuch der Missionsstation Milow ausgewählte Liste afrikanischer, aus lokalem Sprachgut gebildeter Taufnamen:

Pangwa-Verb	Christl. Taufname (K = Knabe) (M = Mädchen)	Bedeutung
xubonga, um Verzeihung bitten,	Tubongile, K	Wir haben Gott um Verzeihung gebeten
xudima, jd behüten, bewachen,	Andimile, K	Gott hat mich behütet
xufixila, kommen für jemand,	Afixye, K	Gott, Christus, ist für mich gekommen
xufinga, jd versprechen,	Tufingile, K Lufingo, K	Wir haben Gott versprochen Gott versprochen, geweiht
xufisa, jd führen, geleiten,	Alafisa, M	Gott wird mich führen

³ Das nun im bischöflichen Archiv *UMCA* in Njombe aufbewahrte erste Taufbuch der Missionsstation Milow bietet eine große Zahl aus der Volkssprache gebildeter afrikanischer Taufnamen.

xufuwa, jd glauben, vertrauen,	Tufuwakwe, M	Laßt uns Gott vertrauen
xuhola, aufheben, tragen,	Anyolile, K	Gott hat mich aufgehoben (aus der Sünde)
xuhomba, eine Schuld bezahlen,	Atuhombye, M	Gott hat für uns die Schuld bezahlt
xuhombela, bezahlen für jd,	Luhombelo, K	Gott ist unser Lösepreis
xuhuvicha, jd Hoffnung machen,	Anyombwe, M	Gott hat die Schuld für mich bezahlt
xuhuvila, auf jd. hoffen,	Anyuviche, M	Gott hat mir Hoffnung gegeben
	Luhuvilo, K	Gott ist unsere Hoffnung
	Atuhuvye, M	Gott vertraut uns
	Tuhuvilake, M	Laßt uns auf Gott hoffen
	Twihuvila, M	Wir hoffen auf Gott
xukana, lieben	Lukano, K	Gott ist unsere Liebe
	Ankanye, K	Gott hat mich geliebt
	Atukanile, K	Gott hat uns geliebt
xukumbuxa, sich erinnern,	Ang'umbwixe, M	Gott hat sich meiner erinnert, erbarmt
xuxela, lieben, gernhaben,	Luxelo, K	Gott ist unsere Liebe
	Twixela, M	Wir lieben Gott
	Tuxelye, M	Wir haben Gott geliebt
xuxola, sorgfältig halten	Alamoxola, M	Gott wird mich halten, beschützen
xulolela, bewachen, behüten,	Andolelye, K	Gott hat mich behütet
xulonda, suchen, finden,	Andondile K	Gott hat mich gefunden
xulongocha, führen	Atulongwiche, M	Gott hat uns geführt
xulongolela, auf den Pfad führen,	Andongolye, M	Gott hat mich auf den rechten Pfad geführt
xulumba, preisen, danken,	Tulumbake, M	Laßt uns Gott preisen, danken
	Twilumba, M	Wir danken Gott
xumulixa, leuchten, den Weg zeigen,	Lumulixo, K	Gott ist unser Licht
	Amulixe, M	Gott hat mir den Weg gezeigt
xunocha, schmücken,	Alatunocha, M	Gott wird uns mit Gnade schmücken
xunyilila, unter ein Schutzdach fliehen,	Lunyililo, K	Gott ist mein Schutzdach
	Twinyilila, M	Wir fliehen unter Gottes Schutz
xupela, geben, schenken,	Amelye, K	Gott gab mir Leben
	Alatupela, M	Gott wird uns das Leben geben
	Atupelye, M	Gott hat es uns gegeben
xupoxa, retten, befreien,	Alatupoxa, K	Gott wird uns retten
	Amoxile, K	Gott hat mich gerettet
	Atupoxile, K	Gott hat uns gerettet
xuponya, heilen, gesundmachen	Amoniche, K	Gott hat mich gesundgemacht
xupitusa, jd glücklichmachen,	Amitwixe, K	Gott hat mich glücklich gemacht

xusanga, geben, schenken,	Atusangye, K	Gott hat uns gegeben
xusunguxila, sich erbarmen,	Lusungu, K	Gott ist unser Erbarmen
	Asungushye, K	Gott hat sich meiner erbarmt
	Atusungushye, K	Gott hat sich unser erbarmt
xutocha, schmücken,	Anoniche, M	Gott hat mich geschmückt mit Gnade
xutambula, kennen, wissen um jd,	Anamwe, K	Gott kennt mich, weiß um mich
xutanga, jd helfen,	Lutangilo, K	Gott ist unsere Hilfe
xuvalacha, jd waschen, reinigen,	Luvalacho, K	Gott ist unsere Reinheit
	Ambaliche, M	Gott hat mich durch die Taufe gereinigt
xuvanga, befreien, erretten,	Alatuvanga, K	Gott wird uns retten, befreien
	Ambangye, K	Gott hat mich gerettet
	Atuvangile, M	Gott hat uns gerettet
	Muvangwa, K	Der Gerettete, Erlöste
xuvona, sehen,	Ambwene, K	Gott hat mich gesehen
	Atuwene, K	Gott hat aus uns geschaut
xuvonexa, erscheinen,	Luvonixe, K	Gott ist erschienen
xuvonesa, zeigen,	Ambonise, M	Gott hat mir gezeigt
xuyidixa, antworten, gehorchen,	Lwidixo, K	Gott ist die Antwort
	Tumwidixe, M	Wir haben Gott geantwortet, gehorcht
xuyavula, aus der Falle befreien,	Anjawe, K	Gott hat mich befreit aus Satans Falle
xuyimila, für jd einstehen,	Anjimye, K	Gott ist für mich eingestanden
xuyinusa, jd hinaufheben,	Alajinusa, M	Gott wird mich hinaufheben, aufrichten
xuyitila, ausgießen über jd,	Anchitye, M	Gott hat sein Erbarmen über mich ausgegossen
xuyolela, jd folgen,	Anjolye, M	Gott ist mir gefolgt

SUMMARY

Not only African independent Churches and nationalistic movements but also African priests show a growing concern for the revival of traditional cultural values. Consequently the practise of conferring European baptismal names on African children is challenged as a relict of colonialism. A close examination of the traditional rite of name-giving among the Pangwa of southwestern Tanzania reveals indeed that the present missionary practise can hardly satisfy African longing for self-identification. A prudent adaptation as practised by the early Lutheran missionaries by forming baptismal names from the treasure of the local language might prove a worthwhile attempt to overcome the difficulties.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bruder aller Menschen. Der missionarische Aufbruch in Franziskus von Assisi. Herausgegeben von der Missionszentrale der Franziskaner (Bonn). Dietrich-Coelde-Verlag/Werl 1976; 182 S.

Es hat im 750. Todesjahr des hl. Franziskus von Assisi (1976) nicht an Tagungen und Publikationen in aller Welt gefehlt, die sich mit der Persönlichkeit dieses Heiligen befaßt haben. Dabei ist aber im allgemeinen die missionarische Seite seines Lebens und Werkes nicht genügend berücksichtigt worden. Um so erfreulicher ist es, daß die Missionszentrale der Franziskaner in Bonn vorliegende Schrift dem missionarischen Anliegen des Heiligen widmet. Es geschieht in origineller Weise. Wohl finden sich im ersten, „*Reflexion*“ betitelten Teil, auch grundsätzliche Abhandlungen. So z. B. eine Studie über „Das missionarische Anliegen des hl. Franziskus“, vom bekannten Franziskusforscher aus den Schriften des Heiligen erarbeitet, eine Besinnung über die franziskanische Missionsspiritualität von P. Dr. JUSTIN LANG, das Missionsdokument des Generalkapitels der Franziskaner in Medellin 1971. Doch liegt der eigentliche Wert des Büchleins im zweiten Teil: „*Zeugnisse*“. Angehörige der franziskanischen Familie oder Freunde des hl. Franz aus aller Welt stellen sich der Frage, was Franziskus ihnen bzw. ihrem Land und Volk bedeutet oder im Lauf der Geschichte bedeutet hat. Besonders stark sind die Zeugnisse aus den Ländern der Dritten Welt vertreten. Weil der Geist des hl. Franziskus sich in hohem Maße mit dem Geist des Evangeliums deckt, geben diese Zeugnisse von selbst auch Einblick in die Werte, die in diesen Völkern als Gabe Gottes schon der Verkündigung des Evangeliums vorausgehen und auf Reinigung von menschlichem Beiwerk und Veredelung durch die christliche Botschaft warten. Sie lassen auch ahnen, welche Bereicherung der Kirche aus der Vermählung mit diesen Kulturen erwachsen kann. Erwähnt sei noch, daß einige dieser Beiträge interessante Einblicke in die Geschichte und missionarischen Probleme des betreffenden Landes (z. B. Brasilien, Bosnien) geben. Schließlich geben diese Zeugnisse — von Prof. P. ARNULF CAMPS in einem abschließenden Artikel „Einheit in der Vielfalt“ noch einmal zusammengefaßt — lichtvolle Anregungen in der Frage, aus welchem Geist und auf welche Weise das Evangelium in der heutigen Missionssituation zu verkünden ist.

Münster

Martin Booz OFMCap.

Dhavamony, Mariasuai S.J.: *Evangelisation* (= Doc. Miss. 9). Università Gregoriana Editrice/Roma 1975; 404 p.

Vielleicht der grundlegendste Band zur Thematik der Bischofssynode 1974 in westlicher Sprache ist die vorliegende Veröffentlichung der missiologischen Fakultät der Gregoriana. Nach der Synode, jedoch vor „*Evangelii Nuntiandi*“ erschienen, bietet der Band eine außerordentlich sorgfältige Durchleuchtung der verschiedenen Aspekte der Evangelisierung. Die verschiedenen Beiträge lassen sich dabei unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammenfassen. So gibt es einmal jene Artikel, die dem Begriff und seinem Inhalt nachgehen, sodann eine zweite Artikelgruppe, die die Evangelisierung in Beziehung setzt zu anliegenden Aktionsfeldern bzw. zu benachbarten theologischen Überlegungen. Schließlich wird in einer dritten Aufsatzgruppe die Evangelisierung konfrontiert mit moder-

nen Fragestellungen und Situationen. — Zur 1. Gruppe gehören die Aufsätze von C. M. MARTINI über das biblische Vokabular zur Verkündigung, D. GRASSOS Erläuterung des Begriffs unter besonderer Berücksichtigung des Wortgebrauchs in den zehn nachkonziliaren Jahren und J. LÓPEZ-GAYS historische Betrachtung der Evangelisierung seit dem 16. Jahrhundert. Übereinstimmung herrscht wie etwa auch bei FLICK/ALSZEGHY über die Tatsache, daß Evangelisierung nicht mehr nur die Verkündigung des Wortes Gottes an Nicht-Christen beinhaltet, sondern die ganze Sendung der Kirche, d. h. die ganze Aktivität der Kirche meint, insofern sie sich auf die Jüngerschaft Christi richtet. Das wird vor allem deutlich in dem zuletzt genannten Beitrag von M. FLICK und Z. ALSZEGHY über die Evangelisierung und die Kommunikation. — Kann dieser Aufsatz als Übergang zur zweiten Gruppe betrachtet werden, dann dienen die folgenden Beiträge vor allem der theologischen Entfaltung: Evangelisierung und Zeugnis (R. LATOURELLE) und Sakramente (P. NEMESHEGYI) und geistliches Leben (R. FARICY). — Vielleicht an den Anfang der 3. Gruppe hätte man J. B. LOTZS Aufsatz über die Evangelisation im Lichte der Philosophie stellen können, weil hier nun menschliche und moderne gesellschaftliche Situationen und Fragestellungen stärker im Vordergrund stehen: die Ökumene (J. WITTE), der interreligiöse Dialog (M. DHAVAMONY), die Frage der Entwicklung (J. L. CARROL), der Atheismus (J. DE FINANCE), der Marxismus (G. WETTER), das moderne China (J. SHIH). Der Aufsatz über die Notwendigkeit kirchlicher Universitäten fällt ein wenig aus dem Rahmen (H. CARRIER). — Geht man davon aus, daß drei Autoren — GRASSO als Sekretär der Theologischen Sektion der Synode 1974 und FLICK und ALSZEGHY als Mitarbeiter dieses Sekretärs — an der Arbeit der Synode in besonderer Weise beteiligt waren, und weiß man, daß GRASSO spröder Textvorschlag für ein Schlußdokument wenig Gegenliebe fand, dann muß man bei aller Sympathie für den Vorschlag des Inders AMALORPAVADASS und seiner Freunde, dem Rez. selbst vom Ansatz her stärker zuneigt, dennoch bedauern, daß es GRASSO bei der reichen Kenntnis dessen, was Evangelisierung alles beinhaltet und in Bewegung zu setzen vermag, nicht gelungen ist, psychologisch und didaktisch klüger das vorzubringen, was in diesem Band seinen Niederschlag gefunden hat. Etwas mehr Offenheit und Gesprächsbereitschaft über den römischen und jesuitischen Kreis hinaus — alle Autoren sind Jesuiten und der Gregoriana auf die eine oder andere Weise verbunden — hätte im Rahmen der Synode vielleicht ein kleines Wunder bewirkt und zugleich gezeigt, daß das, was am Ende eher unvereinbar im Raume stehen blieb, doch in der Sache und selbst im Methodischen näher beieinanderlag, als es zunächst den Anschein hatte. Das kann man sagen, auch wenn man vertritt, daß die Initiative der Evangelisierung — theologisch — von Gott kommt, die praktische Durchführung aber stets zunächst die Situation der Menschen im Auge haben muß, die es im Lichte des Evangeliums zu deuten und zu gestalten gilt.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Lobinger, Fritz: *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika.* Unter Mitarbeit von Heinrich Aertker. Bearbeitung und Einführung von Adolf Exeler. Patmos Verlag/Düsseldorf 1976; 120 S.

Das vorliegende Buch ist eine Vertiefung und Fortsetzung der Untersuchung, die LOBINGER 1973 herausgab über die „*Katechisten als Gemeindeleiter*“ (Münsterschwarzach) (vgl. ZMR 58 [1974], 224). Dort hat er das Ziel anvisiert, die hauptamtlichen Katechisten als Gemeindeleiter abzulösen durch ehrenamtliche Dienste. Diesem Anliegen geht Verf. nun auf den Grund. Die Bestandsaufnahme

in der katholischen Kirche und in andern Kirchen in Südafrika (29—83) zeigt als Ergebnis, daß ehrenamtliche Dienste den meisten Aufgaben, die in einer christlichen Gemeinde anfallen, gerecht werden können, daß sie die finanzielle Unabhängigkeit der Kirche ermöglichen, daß sie hauptamtliche Dienste nicht ausschließen, sondern erfordern, um nicht führungslose Kirche zu werden (44—49). Im zweiten Teil (85—120) wird entsprechende theologische Neuorientierung postuliert, die Zusammenarbeit zwischen haupt- und ehrenamtlichen Diensten betont und einmal mehr aufgezeigt, daß diese Entwicklung aus der inneren Natur und der pastoralen Notwendigkeit nach „ehrenamtlichen Gemeindepriestern“ ruft (90—96), also nach Pluriformität des Priesterbildes bezüglich Ausbildung, Zölibat und Anstellung in der Kirche. Wenn in diesem Zusammenhang mit Berufung auf einen Brief von Bischof VAN CAUWELAERT gesagt wird, die *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* fördere die Idee der ehrenamtlichen Laienpriester, so ist das ein doppeltes Mißverständnis: erstens ist Bischof VAN CAUWELAERT nicht identisch mit dieser Kongregation, zweitens darf man „lay ministers“ nicht mit „Laienpriestern“ übersetzen (92f.). Die kürzliche Ansprache PAUL VI an Bischöfe aus Frankreich zeigte sehr klar, daß Rom (unterdessen) nicht an solche Möglichkeiten denkt, nicht einmal will, daß man davon rede (*Oss. Rom.* 27. 3. 77).

Es ist Prof. EXELER zu danken, daß er das ursprüngliche Manuskript auf die Hälfte gekürzt und durch 20 Seiten Einleitung in einen breiteren Rahmen gestellt hat. Das Problem geht ja nicht bloß Südafrika an, sondern auch die altchristlichen Kirchen. Die Erfahrungen der „Dritten Kirche“ können uns zwar nicht Rezepte, wohl aber pastorale Inspirationen geben. Dieses Buch ist insofern ein Beitrag zu einer „vergleichenden Praktischen Theologie“, die, wie EXELER sagt, als ganzes leider noch fehlt.

Rom

Walbert Bühlmann OFMCap.

Papst Paul VI.: Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute v. 8. Dez. 1975. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit Einführung u. Kommentar von Albert Brandenburg (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 57). Paulinus/Trier 1976; 240 S.

Rzepakowski, Horst, SVD: Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi*. Steyler Verlag/St. Augustin 1976; 196 S.

Am 8. Dezember 1975, 10 Jahre nach Beendigung des Konzils, veröffentlichte PAUL VI. das Apostolische Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (= EN) „über die Evangelisierung der Welt von heute“. Das Dokument bildet zugleich die päpstliche Zusammenfassung und Stellungnahme zu der im Herbst 1974 voraufgegangenen Römischen Bischofssynode, die dem gleichen Thema „Evangelisierung“ gewidmet war. Obwohl das Dokument in seiner doppelten Eigenschaft, Fortschreibung des Konzils und Stellungnahme zur letzten Synode, hohe Aufmerksamkeit verdient hätte, ist im deutschsprachigen Raum nur eine geringe Resonanz zu vermerken. Neben dem thematischen Sonderheft der *NZM* 32—1976/4 sind lediglich die nachkonziliare Dokumentation Bd. 57 mit dem lateinischen und dem von den deutschen Bischöfen approbierten deutschen Text und ein Buch von H. RZEPKOWSKI (= R.) mit dem deutschen Text zu nennen. In einer gewissen Parallele beginnen beide Bände mit einer Einleitung; beide lassen auch dem Text

einen Kommentarteil folgen. Vf. der Begleittexte der Dokumentation ist der bekannte Paderborner Ökumeniker A. BRANDENBURG (= B.).

Um es vorweg zu sagen: Beide Umrahmungen vermögen in der vorliegenden Gestalt nicht zu befriedigen. Gewiß ist es wahr, daß für den umfassenden, weltweiten Evangelisierungsprozeß, der als solcher im vorliegenden Dokument katholischerseits bewußt weit gefaßt ist, gewisse Anregungen und Parallelvorgänge in der Ökumene bzw. dem Weltrat der Kirchen mitbestimmend waren. Dennoch ist die Frage berechtigt, ob ein Kommentator, der nicht mit den konkreten Vorbereitungen und Vorgängen der Synode 1974 befaßt war und dem offensichtlich die nötige Einsicht in die vielfältigen Vorarbeiten der verschiedenen nationalen Bischofskonferenzen ebenso nicht gegeben gewesen zu sein scheint wie die schlichte Beobachtung des in römischen Organen und Veröffentlichungen hinreichend beschriebenen Verlaufs der Synode, die richtigen Akzente setzen konnte. Bei B. fehlt der Rückgriff auf solche Texte völlig, bei R. gibt es einige Hinweise, zumal auf G. CAPRILE. Die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz aus der Vorbereitungsphase — von KNA veröffentlicht, nachdem ausländische Bischofskonferenzen in großer Zahl ihre Stellungnahmen längst der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hatten, — muß beiden Autoren unbekannt gewesen sein.

Das mangelnde Studium des atmosphärischen wie sachlichen Kontextes, auf dessen Hintergrund EN hätte gelesen werden müssen, führt dann zu kuriosen Feststellungen wie: „Die Schwerpunkte der Synode wurden erst während der konkreten Arbeit gefunden. Hinderlich war es, daß die sog. Erfahrungsberichte einen sehr weiten Raum der Beratung ausmachten.“ (R. 17) Wenn man in Rom dabei war, fragt man sich: Was war konkreter als die Situationsberichte, und was hat die Synode und die Kirche in ihrer weltkirchlichen Episkopalstruktur weitergebracht als gerade jener erste Durchlauf eines Erfahrungsaustauschs, bei dem nach dem Reglement der Synode jede Bischofskonferenz einmal vertreten war und folglich die abendländische Kopflastigkeit im Erscheinungsbild zerbrach (vgl. dazu meine Bemerkungen in NZM 32—1976/4 280ff.)? — Ein Beispiel für Mißverständnisse des wahren Ablaufs: R. spricht S. 178, Anm. 32, von einem „weitere(n) Arbeitspapier, das Amalorpavadass vortrug“. Hier wird das „Instrumentum Laboris“ (R. 15) verwechselt mit der Schlußvorlage, die selbstverständlich AMALORPAVADASS nicht vortrug (Berater hatten gar nichts vorzutragen in der Synode!), sondern für die es zwei Vorlagen, eine von D. GRASSO und eine von AMALORPAVADASS mit anderen Mitarbeitern verfaßte, gab, die dann nach einer Diskussion in einer vorbereitenden bischöflichen Kommission zu einer „Synthese“ verarbeitet wurden; diese wiederum wurde vom Plenum der Synodalen als so mißglückt angesehen, daß sie durch Mehrheitsbeschluß verworfen wurde.

Hier kann es nun nicht darum gehen, das nachzuzeichnen, was fehlt bzw. verzeichnet ist. Es soll nur deutlich gesagt werden, daß sowohl B. wie R. keine wirklichen Kommentare liefern, weil der eigentliche „Ort“ des päpstlichen Dokumentes nicht erfaßt ist. Die naheliegende Nachzeichnung des Weges vom Konzil und von der Synode 1974 zu diesem römischen (!) Dokument und das entsprechende Quellenstudium ist bei B. ersetzt durch eine ökumenische Engführung: „Das Lehrschreiben hat eine Reihe von Aspekten. Vielleicht der erste und naheliegendste ist der missionstheologische Aspekt. Weiterhin könnte man an die verkündigungstheologische Bedeutung denken. An dritter Stelle muß aber der ökumenische Aspekt genannt werden. Mit guten Gründen kann man diesen als den weitaus wichtigsten bezeichnen.“ (B. 13) R. seinerseits erkennt zwar die beiden Ansatzpunkte, läßt sich jedoch leider dann dazu verleiten, theologische, katholische wie evangelische, Autoren anläßlich gewisser Diskussionspunkte wie

Dialog mit den Religionen, Mission und Entwicklungsdienst sowie Teilkirche anzuführen, anstatt grundsätzlich sich im Hinblick auf ein römisches Dokument an frühere römische Dokumente zu halten, um dann festzustellen, was tatsächlich geschehen und wo vom einen zum nächsten wirkliche Fort- (oder Rückschritte?) gemacht bzw. wo die nötigen Diskussionspunkte der Zukunft (die der Papst ja in seiner Schlußrede zur Synode selbst genannt und im Dokument wieder aufgegriffen hat) liegen bzw. ob nicht vielleicht ganz neue Fragen gestellt werden müßten.

Auch hierzu Beispiele: Zu Beginn der Einleitung stellt R. mit Blick auf Vaticanum II fest, man wollte mit dem Missionsdekret eine „umfangreiche Magna Charta für die moderne Mission erarbeiten“ (9), obwohl der zum Stichwort „Magna Charta“ zitierte Autor J. GLAZIK an dem aufgeführten Ort gerade diese Behauptung zurückweist. Erweckt man jedoch den Eindruck, als sei dies der Fall, so ist EN kaum als Korrektur des eher zwiespältigen Missionsverständnisses zu begreifen, das in „Ad Gentes“ nach großartiger Einleitung in 1—6b in 6c wieder in das damals traditionelle Verständnis zurückfällt. Der Fortschritt von „Ad Gentes“ zu EN besteht aber gerade darin, daß die Evangelisierung nach EN 18 u. a. grundsätzlich bedeutet, „die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen“ und damit sowohl eine geographische Betrachtungsweise wie die Ausgliederung eines partiellen Aspektes des Verkündigungsvorganges, sei es die Verkündigung an die Nicht-Christen, sei es die Heraushebung des Wortaspektes oder etwa anderes, ausgeschlossen ist.

In diesem Sinne ist die Interpretation von Evangelisierung bei R. leider verfehlt, wenn er seinen Kommentar zur Bedeutung des Begriffes mit einem Zitat aus EN 17 beginnt, das nur dann zu einer Definition wird, wenn man — wie er es tut — das „*potuit*“ des lateinischen Textes bei der Übersetzung unbeachtet läßt (vgl. EN 17: „Man hat so . . . definieren können“) und damit übersieht, daß der Papst eine solche Sicht zwar als in der Vergangenheit gegeben ansieht, sich jedoch mit dem folgenden „*Attamen*“ und dem daran anschließenden Paragraphen deutlich davon absetzt: „Keine partielle und fragmentarische Definition entspricht jedoch der reichen, vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit, die die Evangelisierung darstellt; es besteht immer die Gefahr, sie zu verarmen und sogar zu verstümmeln.“ (Es fällt auf, daß die deutsche Übersetzung in beiden Texten vielfach ohne Grund gegen den Originaltext und seine Paragraphierung Sätze zu neuen Abschnitten zusammenfaßt; so gehört die Beschreibung der unvollkommenen Definition [„*definiri potuit*“] zum 1. Abschn. von Nr. 17, während mit „*Attamen*“ ursprünglich der 2. Abschn. beginnt.) Wäre R. von der bereits zitierten Formulierung in EN 18 ausgegangen und hätte er wie B. stärker auf den lehramtlichen Sprachgebrauch seit Vaticanum II geachtet, so hätte er zwar — wie B 204ff. — kritische Bemerkungen machen können, doch am Ende wäre er wohl zu einem ähnlichen Ergebnis wie B. 205 gekommen: „Wer das Lehrschreiben sorgfältig studiert, stellt fest, daß es unmittelbar aus der Sprache des 2. Vatikanischen Konzils erwachsen ist. Man könnte es ein Compendium der Konzilsdokumente nennen, sicherlich eine ganz reife Frucht der besten Gedanken des Konzils.“ Bei B. vermißt man dann aber im Anschluß an die wortstatistischen Ausführungen zum Gebrauch des Wortes „Evangelisierung“ eine grundlegende Entfaltung des begrifflichen Inhaltes.

Wir brechen an dieser Stelle bewußt unsere Anmerkungen ab, ohne auf so relevante Themen wie die Befreiungstheologie — die Literaturoauswahl B 221 reizt zu Nachfragen —, den Religionsdialog, die Teilkirchenfrage (vgl. dazu meinen Beitrag in NZM 32—196/4 280—292), die Basisgruppen, Verkündigung und Dialog u. ä. einzugehen, die in der Mehrzahl bei R. angesprochen sind,

jedoch nicht in harter Auseinandersetzung mit dem veröffentlichten Dokument, sondern indem eine Vielzahl von Autoren zur Sprache gebracht wird. Wir stellen nur nochmals fest: Wer den Text handlich und zum Vergleich mit dem lateinischen Original sucht, wird nach der Trierschen Ausgabe greifen, jedoch vom Kommentar im Grunde nur eine Beschäftigung mit ökumenischen Erwägungen erwarten. Einem Unternehmen wie der Reihe „*Nachkonziliare Dokumentation*“ aber sei geraten, Kommentatoren besser, d. h. sachgerechter auszuwählen, zumal wenn die Textausgabe durch den Verweis auf die bischöfliche Approbation der Übersetzung einen quasi-offiziellen Charakter erhält (vgl. auch das Vorwort von Erzbischof DEGENHARDT statt Bischof HENGSBACH oder einem der Synode 1974 und seiner Thematik näherstehenden Bischof). R.'s Buch ist eher eine Überlegung anlässlich von *EN* zu nennen, in dem viele Autoren zu Worte kommen, aber Ort und Bedeutung von *EN* selbst nicht unbedingt in ihrer Aussagespitze deutlicher werden. Bei beiden Veröffentlichungen vermißt man ein wenigstens ansatzhaftes ausdrückliches Aufgreifen der päpstlichen Fragen der synodalen Schlußrede bzw. einen Vergleich der Fragen mit den Aussagen von *EN*. Beiden Autoren hätte ein kleiner Blick in die knappe Stellungnahme von Kardinal HÖFFNER, „*An den Quellen der Evangelisierung*“, (Presseamt des EB Köln 1974) gutgetan.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Studia Missionalia, vol. 23 (1974): *Worship and Ritual*. Gregorian University Press/Rome 1974; 327 p. — vol. 25 (1976): *Meditation*; 304 p.

Seit einigen Jahren widmen die an der römischen Gregoriana erscheinenden „*Studia Missionalia*“ alljährlich einen Band einer festumrissenen Thematik, der dann eine Mehrzahl von Autoren religionsphänomenologisch bzw. -geschichtlich von unterschiedlichen Religionen her nachgehen. Der Ansatz ist schon deshalb sachgerecht, weil auf diese Weise vermieden wird, daß von einem bestimmten begrifflichen Vorverständnis oder auch dem christlichen Denken her fremde Urteilskriterien an andere Phänomene herangetragen werden, die in ihrem Eigenverständnis noch nicht bedacht worden sind. In den letzten Jahren spielen Fragen der Frömmigkeit, des Kultus, des Gebetes (vgl. dazu vor allem vol. 24 [1975]) und zuletzt der Meditation eine bedeutende Rolle.

Vol. 23, der Frömmigkeit und dem Rituellen gewidmet, beginnt mit einem Aufsatz von V. TURNER über Symbol und gesellschaftliche Erfahrung im religiösen Ritual, erläutert an afrikanischen Beispielen, und einem Aufsatz von F. A. ARINZE über das Opfer in der traditionellen Ibo-Religion. Für den Bereich des Buddhismus wird das Ritual im tantrischen Buddhismus behandelt, wobei A. WAYMAN die Initiation des Jüngers in das Maṇḍala-Ritual untersucht; es folgt eine Arbeit von J. J. SPAE über moderne Frömmigkeitsformen in Japan, deren grundlegende Bedeutung, deren konkrete Zeiten und Übungsformen. Lohndend wäre es gewesen, der Frage im Raum des Theravāda-Buddhismus nachzugehen, zumal in dieser Grundform einer nicht-theistischen Religion die Begründung für dort vorhandene rituelle Formen von Interesse gewesen wäre. Die Fragen sind einfacher im Raum des Hinduismus, für den M. DHAVAMONY sowohl die Formen des Opfers wie des Sakramentalen beschreibt. J. DUPUIS greift eine heute in Indien wie auch außerhalb Indiens bereits vieldiskutierte Frage auf, indem er die Bemühungen um die Verwendung nichtchristlicher heiliger Schriften im christlichen Gottesdienst Indiens dokumentiert. Diese Bemühungen bedürfen auch außerhalb Indiens einer sympathisch-kritischen Beobachtung (vgl. Rezension zu AMALORPAVADASS in *ZMR* 1/77; *Concilium* 2/1976). Es folgen Bei-

träge von J. SHIH über die Riten in der chinesischen Religion (allerdings ohne Berücksichtigung des alten Streitiges), im Islam von M. BORRMANS, über das „Holokaustum“ und das Friedensopfer in Israel von F. ASENSIO, bevor am Ende Formen der christlichen Frömmigkeit, die Natur des Kultes (S. LYONNET), die Eheriten (H. SCHMIDT), Ritual und christliches Leben (CH. A. BERNARD), Pilgerfahrt und Gemeinschaft (V. TURNER) zur Sprache kommen.

Ähnlich wie vol. 23, ist auch vol. 25 von christlichen Fachleuten der jeweiligen Religionen verfaßt. Bei der Frage nach der Meditation bildet der Buddhismus den Ausgangspunkt. A. WAYMAN behandelt die Meditation im Theravāda und jener Form des Buddhismus, die in Indien verblieb, dem Mahīśāsaka, bzw. der bekannten Asaṅga-Schule. E. PEZET die Meditationswege im Theravāda heute. Im Hinblick auf die ohnehin zu behandelnde Form der Zen-Meditation, von H. ENOMIYA-LASALLE ohne historische Reminiszenzen dargestellt, und den amidiistischen Buddhismus des Reinen Landes und seine Nembutsu- (= Anrufung des Buddhanamens) Praxis (W. JOHNSTON) ist für westliche Informationen eine Verbreiterung der buddhistischen Grundlagen unbedingt wünschenswert. Im Hinblick auf die zunehmende Verbreitung tantrischer Meditationsformen wäre ein Aufsatz über ihn am Platz gewesen. Weitere Aufsätze behandeln die geistlichen Wege des Taoismus (Y. RANGUIN) — hier wäre noch stärker der Zusammenhang mit dem Zen-Buddhismus zu prüfen —, die Hindu-Meditation (M. DHAVAMONY, W. EIDLITZ), dann die Meditation im islamischen Raum (J. JOMIER). Im Gespräch mit der asiatischen Meditationsgeschichte und -praxis wäre allerdings sowohl die eigene — christliche — wie die islamische Gesprächsbasis wesentlich erweiterungsfähig. Für den christlichen Bereich beschränken sich die Beiträge auf einen Aufsatz über das Gebet in der Bibel (L. LELOIR) — er hätte wohl besser in den Bd. 24 gepaßt —, auf das methodische Gebet im Westen (CH. A. BERNARD) — er ist in seiner Gründlichkeit nicht auf der Höhe der üblicherweise in diesen Bänden zu findenden religionswissenschaftlichen Beiträge; Allgemeinplätze können gründliche Analysen und Praxisbeschreibungen nicht ersetzen — und die hesychastische Methode (P. ADNÈS). Gerade in diesem Bereich hätte ein Autor wie RAGUIN, der in beiden Welten zu Hause ist, oder sonst jemand, der um die Problemstellungen zwischen östlicher und westlicher Meditation, objektbezogener und objekt- bzw. inhaltsloser, christusbezogener und christusunabhängiger Meditation weiß, Weiterführenderes sagen können. Gerade für den Bereich des inneren Lebens reflektiert aber der Bd. vielleicht ungewollt doch die Situation des interreligiösen Dialogs: Ohne eine bewußtere Gebets- und Meditationspraxis, die aus dem eigenen Grund lebt und nicht unbedingt Anleihen aus dem östlichen Raum zur Voraussetzung haben muß, wird der Christ auf diesem Gebiet nicht dialogfähig sein.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Hermann, Wolfgang: *Die Angst der Theologen vor der Kirche.* Gegen den Praxisverlust der Theologie. (T-Reihe.) W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973; 143 S., DM 11,80.

Welche Kirche ist gemeint, wenn Theologen und Kirche auseinanderdividiert werden und man von Angst der Kirche vor den Theologen oder — wie in dieser Veröffentlichung — von der Angst der Theologen vor der Kirche spricht? Vf. ist evangelischer Pfarrer, der sich schon zuvor mehrfach zum Theologiestudium geäußert hat. Ausgangspunkt seiner dreiteiligen Arbeit ist eine empirische Unter-

suchung zur Motivationskrise der Theologiestudenten. Das Theologiestudium ist für ihn eine Verknüpfung von kirchlicher, offensichtlich, wo Kritik geübt wird: kirchenamtlicher und wissenschaftlicher Praxis, die zu unvermittelt, oft eher skeptisch einander begegnen, jedenfalls nicht hinreichend miteinander vermittelt sind. Das Studium steht einerseits im Dienste der Selbstfindung des Studenten, sucht ihn andererseits in einen Lebensprozeß einzuweisen, der gesellschaftlich (im allgemeinen Sinne) und kirchlich (im besonderen Sinne) bestimmt ist. Als hauptsächlichste Kritik am Theologiestudium formuliert er, „daß der Zusammenhang von sozialer Wirklichkeit, Wissenschaft und persönlicher Biographie nicht zureichend aufgeklärt, sondern eher immer wieder verschüttet wird“ (10). Die Opposition in Theologie und Kirche, „die sowohl die leitenden Entscheidungen theologischer Theorie als auch die erklärten Ziele kirchlicher Praxis in Frage stellt“ (ebd.), versteht Vf. als sozialistisch, so daß sich als eigentümlicher Hintergrund der Untersuchung die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Kirche und Sozialismus ergibt. Vf. stellt darin die Frage, „ob und wieweit die Transformation der Kirchen zu Organisationen möglich ist, die sozialistische Qualität haben, ob also die Kirchen nicht selbst zum Teil der sozialistischen Bewegung werden können und müssen. Hier scheiden sich (in der Tat — Rez.!) die Geister radikal“ (12). Die Arbeit steht im Zeichen der Ideologiekritik, die jedoch — wie der 2. Teil: „Kritik der hermeneutischen Theologie“ ausführlich darlegt — nicht so sehr ein innertheoretisches Problem ist, bei der die Theorie sich von der Theorie des Wortes Gottes ableitet, sondern eine Frage der Praxis. „Praxis erweist sich als Kriterium theologischer Theorie.“ (13) Damit stellt sich zugleich die Frage nach dem gesellschaftlichen Ort von Theologie und Kirche. Es zeigt sich aber dann: „die mittleren Schichten der Gesellschaft sind die Träger kirchlich organisierter Religion und ihres theoretischen Ausdrucks als Theologie.“ (Ebd.) Hier aber setzt dann die Kritik an, wenn eine gesellschaftliche Gruppe ihren partikularen Standort mit dem universalen der Gesellschaft überhaupt gleichsetzt. Worum es Vf. dann vor allem geht, ist, daß sich die Kirche als gesellschaftliche Praxis erweist und folglich eine Theorie dieser Praxis erarbeitet wird. Im Anschluß an MARKOVIĆ unterscheidet er drei Grundkategorien der Praxis: „Umwandlung der natürlichen Umwelt, in der der Mensch lebt“, „Schaffung verschiedener Formen und Institutionen des menschlichen Lebens“, „Selbstschaffung des Menschen“ (17). Wie die Kirche aus einer modernen Praxisdebatte hervorgeht, ist für Vf. offen. „Bestimmt die Kirche ihren gesellschaftlichen Standort politisch in der sozialistischen Perspektive, wird sie zu einer Rekonstruktion ihrer Kommunikationsformen, ihrer Sprache und Symbole genötigt sein.“ (20) Für den Vf. gibt es offensichtlich nur in dieser Richtung die Möglichkeit, an einer Zukunft der Religion festzuhalten. Schon am Ende der Einführung steht die Frage, „ob sich dieser Versuch (einer Rekonstruktion der Theologie — Rez.) überhaupt lohnt oder nicht in absehbarer Zeit durch eine gesellschaftliche Liquidation der kirchlich organisierten Religion überholt sein wird“ (21). Die Frage nach dem „Theos“ der „Theologie“ stellt sich anscheinend nicht mehr. Vf. hat seine grundsätzliche Option vertreten. Von ihr aus trägt er seine Überlegungen vor. Es fragt sich aber, ob nicht das, was er selbst im Dreieck von Soziologie, Hermeneutik und praktischer Theologie entfaltet, auch ohne die Klammer „sozialistische Option kirchlicher Praxis, die eine materialistische Option theologischer Theorie einschließt“ (138) ihren Sinn und ihre Verwendungsmöglichkeit behält. Jedenfalls verdienen Bücher dieser Art in beiden Kirchen Aufmerksamkeit und in vielen Punkten zu Recht kritizierter Zustände Alternativen der Praxis.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Houtart, François / Rousseau, André: *Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?* Aus dem Französischen von Gisela Niemann. (= Reihe „Gesellschaft und Theologie“). Kaiser Verlag/München u. Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1973; 315 S.

Das Verhältnis der Kirche zu revolutionären Bewegungen und Umbrüchen ist ein umstrittenes Thema, bei dessen Diskussion nur allzu oft Vorurteile von der einen oder anderen Seite ungehindert durchbrechen. Gegenüber globalen und klischeehaften Antworten auf die Frage suchen HOUTART/ROUSSEAU mit den Mitteln religionssoziologischer Analyse eine differenzierte Betrachtungsweise einzuführen. In der Einleitung (9—13) und im Schlußkapitel (262—315) werden die Methode und der theoretische Rahmen der Interpretation solcher kirchlich-gesellschaftlichen Phänomene dargelegt. Gerade in revolutionären Situationen wird das komplexe Zusammenwirken von politischen Einflüssen auf das innerkirchliche Leben, von politischen Auswirkungen kirchlicher Lehre und Praxis sowie von der relativen Autonomie des religiösen Bereichs erkennbar. Den Hauptteil der Untersuchung bilden Analysen von einzelnen typischen Situationen aus verschiedenen Bereichen. Auf die weiter zurückliegende Geschichte beziehen sich die — auch für die Gegenwart noch aufschlußreichen — Beiträge zu: Kirche und französische Revolution von 1789, und zu: Kirche und französische Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts. Einen besonderen Akzent erhält das Verständnis von „Revolution“ — gerade auch in seiner Bedeutung für die Kirche — durch mehrere Untersuchungen über Kirche und revolutionäre Situation in der Dritten Welt: die kubanische Revolution, die Revolution in Lateinamerika (der „Fall“ CAMILO TORRES), der Vietnam-Konflikt und die revolutionären Bewegungen im südlichen Afrika (Südafrika, Rhodesien, portugiesische Kolonien). Die Anfänge einer „neuen Problematik“ werden aufgezeigt an der Haltung der Kirche während der Maiereignisse 1968 in Frankreich. Auf die Frage: Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?, lautet die zusammenfassende Antwort, daß die institutionelle Kirche in ihrem faktischen Verhalten zumeist den Status quo stützt, auch wenn ihre — allgemein gehaltenen — Proklamationen anders lauten und sie im Einzelfall bestimmte Verhältnisse als unmenschlich und unchristlich verurteilt; ein wesentlicher Grund für diese Widersprüche liegt oft in der fehlenden oder ungenügenden Situationsanalyse und in der dadurch bedingten falschen Einschätzung der wirklichen Vorgänge in Gesellschaft und Kirche.

Münster

Ludwig Rütli

Hübner, Friedrich: *Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik.* Brecklumer Verlag/Brecklum 1976; 288 S., DM 19,50.

„Jede Gemeinde Christi ist ganz Kirche — aber keineswegs die ganze Kirche. Den rätselvollen Wegen Gottes mit seinem Volk unter allen Völkern möchten die hier vorgelegten Aufsätze etwas nachspüren, um Gottes Auftrag und Verheißung für die volkscirchlichen Gemeinden in der nordelbischen Heimat zu erkennen und zu bezeugen.“ Mit diesen Einführungsworten umreißt der Verfasser, seit 1964 Bischof für Holstein (seit dem 1. 1. 77, d. h. der Konstituierung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche Bischof von Holstein-Lübeck), Anliegen und Thematik seiner Aufsatzsammlung. Man spürt den Überlegungen an, daß sie weithin von den Stationen seines Dienstes geprägt sind: 10 Jahre Missionar und Internierter in Indien, 12 Jahre Referent für die Auslandsbeziehungen im Lutherischen Kirchenamt der VELKD, 16 Jahre Pastor, Propst und Bischof

in Holstein. Die Erfahrungen in der Missionsarbeit, auf den ausgedehnten Reisen zu den Diasporakirchen, auf den Konferenzen des ÖRK und des Lutherischen Weltbundes geben den Aufsätzen eine überzeugende Aktualität und mutig-kritische Realistik, verständlich also, daß die Mehrzahl der Aufsätze den „nord-elbischen Raum“ übersteigen auf die ökumenische Aufgabenstellung unserer Zeit hin.

Aachen

Georg Schückler

Lie, Hwa-Sun: *Der Begriff Skandalon im Neuen Testament und der Wiederkehrgedanke bei Laotse* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 24). Herbert Lang/Bern und Peter Lang/Frankfurt 1973; 252 S.

Die Dissertation untersucht den Begriff *Skandalon* im NT und den „Wiederkehrgedanken“ bei LAO-TSE. Sie möchte ein weiterer Beitrag zu dem reizvollen Thema Ost-West sein. Vom Verfasser wird es auf die Frage zugespitzt: „Ob der ‚Wiederkehrgedanke‘ bei LAO-TSE auch eine Bedeutung in der christlichen Gedankenwelt hat, ist ebenso wichtig wie die Frage, ob das christliche Evangelium in der asiatischen Gedankenwelt verstanden wird“. Wahrlich eine kühne Gegenüberstellung, die „nicht in der Missionsgeschichte“, sondern in Bibelstellen und im *Tao Te Ching* des LAO-TSE untersucht wird.

Es ist ein missionarisches Anliegen, das Vf. bewog, diese Untersuchung anzustellen. Es geht ihm um die Frage, wie das Christentum in seinem wahren Kern den Menschen im Osten nahegebracht werden kann. — Im Folgenden zitiere ich ganz wörtlich, um Beispiele dafür zu geben, wie schwer das Buch zu lesen ist: „Die Notwendigkeit des Skandalon muß im Missionsbereich noch klarer herausgestellt werden, sonst wird das Evangelium geändert“ (190) — „Die Notwendigkeit des Skandalon bei der Verkündigung des Evangeliums besteht darin, daß Jesus Christus als Messias im ‚Messiasgeheimnis‘ . . . widerspruchsvoll und mißverständlich erscheint“ (189) — „Die Notwendigkeit des Skandalon zur Verkündigung des Evangeliums bedeutet also im Missionsbereich die direkte, natürliche und unmittelbare Mitteilung versagen“ (190).

Im ersten längeren exegetischen Teil geht Vf. dem Begriff *Skandalon* nach, wie er sich im AT und NT findet, und erklärt ihn „als einen theologischen Begriff mit eschatologischem Inhalt“; „das Skandalon ist ein Wendepunkt, wo aus dem Skandalon ein Glaube oder aus dem Glauben ein Skandalon werden kann“ — „ist die Bewegung des Menschen durch freie Entscheidung“ (7. 170. 192). — Im zweiten Teil erläutert Vf. den Begriff *Wiederkehr* bei LAO-TSE in dessen Buch *Tao Te Ching*. „Wiederkehr ist ein endloser Entwicklungsprozeß, der das Tao selber ist.“ Das *Tao* bringt die Veränderung der Dinge hervor bis zu einem gewissen Höhepunkt, in dem die Dinge in einer Wende wieder zum *Tao* zurückkehren. Es ist ein Kreislauf der Natur, daß alles Sein zum „Nicht-Sein“ (*Tao*) zurückkehrt. Diese Notwendigkeit geschieht zwangsläufig (140. 146). Dieser Bewegung des *Tao* kann der Mensch nur im Gehorsam gegenüberstehen — im *Wu-Wei*, im „Nicht-Handeln“, im „Nicht-Eingreifen“ in den Lauf der Natur, in kindlicher Einfalt. „Der Weg des Menschen soll sich im Einklang mit dem Weg des Himmels finden“ (158).

Der Begriff *Wiederkehr* bei LAO-TSE erweist sich als „gegensätzlich und dialektisch“ (7). Das *Skandalon* zeigt die gleichen Eigenschaften. Darum können beide in Beziehung gebracht werden (150), aber der eschatologische Charakter findet sich bei LAO-TSE nicht. „Und gerade hierin zeigt sich am deutlichsten der

Unterschied zwischen beiden Begriffen“ (170). Vf. findet selber, daß eine Auseinandersetzung zwischen dem nt-lichen *Skandalon* und dem Wiederkehrgedanken bei LAO-TSE schwierig sei, weil „die Gedankenwelt der beiden ganz andere Ausgangspunkte hat“ (129) — „man kann höchstens zwischen beiden vergleichen, aber man sollte es sich nicht als identisch vorstellen“.

Aber auch zum „dialektischen Charakter“ der Wiederkehr bei LAO-TSE dürfte etwas zu sagen sein. Vf. selbst glaubt ihn so erklären zu müssen: „Der dialektische Charakter wird durch den Yin-Yang-Dualismus gebildet“ (170), oder er besagt noch konkreter „Bewegung“ (Thesis) — „Stillstand“ (Antithesis) — „reinen Stillstand“ (Synthesis) (9).

Im 42. Kapitel des *Tao Te Ching* heißt es: „Das Eine bringt Zwei hervor.“ Zwei ist ohne Zweifel *Yin* und *Yang*, die also nichts anderes sind als *Tao*. — In einem anderen Buch wird betont, daß der Wechsel von *Yin* und *Yang* der „Weg“ (*Tao*) bedeutet. So ist alles, was geschieht, nur das „komplementäre Geschehen“ an den beiden Urelementen: Das Abnehmen des einen „bewirkt“ das Zunehmen des anderen. Dieses Geschehen geht ununterbrochen fort. Es gibt keinen Stillstand, selbst die „Wende“ ist Bewegung. Deshalb ist schwer einzusehen, warum von einer Dialektik der Wiederkehr gesprochen werden muß.

Schließlich ist zu fragen, wie *Wiederkehr* bei LAO-TSE und *Skandalon* im NT (selbst unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit einer „Wende“) in Beziehung zueinander gebracht werden können. Beide Begriffe sind doch, wie Vf. selbst zugibt, grundsätzlich verschieden. Was ihnen gemeinsam ist, ist lediglich die „Wende“ oder die Möglichkeit einer „Wende“ beim *Skandalon*. Damit kehrt Vf. zu der eingangs gestellten Frage zurück, „ob der ‚Wiederkehrgedanke‘ bei LAO-TSE auch eine Bedeutung in der christlichen Gedankenwelt habe“. Die Antwort wird noch nicht gegeben, und der Leser fragt sich: Wozu das Ganze?

Zugegeben, es ist nicht leicht, das *Tao Te Ching* zu deuten — ein Buch, das aber gerade dieses Unklare und Düstere hat viele Befugte — und noch mehr ungefähr 5000 Wörter umfaßt und voll von Unklarheiten und Paradoxen ist. Unbefugte! — gereizt, eine letzte Deutung zu wagen. Vf. wehrt sich mit Recht gegen alle Deutungen, die den Text vergewaltigen, und hält sich klugerweise an die Übersetzung von STRAUSS. Von den beiden umstrittenen Begriffen *Tao* (Weg) und *Fan* (Wiederkehr) gibt Vf. die Erklärungen einiger Übersetzer (143 bzw. 157); aber eine echte Textkritik wird nicht versucht, und das entspricht auch nicht der Absicht des Vf. Doch dürfte wohl eine Sprachanalyse vonnöten sein: Was hat LAO-TSE selbst mit den Ausdrücken *Tao* und *Fan* gemeint und gewollt? — Auch ist zu bedenken, daß das Buch aus einer Zeit stammt (wahrscheinlich aus der Zeit der ‚Kämpfenden Reiche‘ — 403—221), in der die chinesische Sprache noch gar nicht imstande war, hohe abstrakte Gedanken auszudrücken, die wir heute gern in ihr zu finden glauben.

Bei aller Achtung vor den exegetischen und chinesischen Kenntnissen des Vf. und seinem Bemühen, West und Ost einander näher zu bringen, muß doch auf manche grobe Fehler hingewiesen werden. Gewiß ist lobenswert, daß Vf. seine Arbeit in deutscher Sprache geschrieben hat, und es ist ihm nicht leicht von der Hand gegangen. Unbestreitbar eine Leistung! Aber bei einer eventuellen Neuauflage müßte die Sprache gänzlich überarbeitet werden. Sie ist holperig, so daß es einer gewaltigen Anstrengung bedarf, sich da hindurchzuarbeiten. Nicht nur Schreibfehler sind zu beanstanden, sondern noch mehr falsche Satzkonstruktionen (21), grammatikalische Fehler (189, 166: „... hat festzustellen gewollt“) und störende Wiederholungen von Sätzen und Halbsätzen (177, 178). Der Textspiegel ist zu eng und zu wenig aufgegliedert. — Zu den Fehlern zählen auch die Verwechslungen chinesischer Zeichen, so z. B. S. 139, wo einmal *Wu* (= *Ding*) mit *Wu*

(= *nicht*) verwechselt wird; S. 155 verhält es sich genau umgekehrt. Auch wäre eine einheitliche Schreibweise von LAO-TSE und *Tao Te Ching* angebracht. — Eine Unklarheit findet sich auf S. 21: Dieses Nicht-Handeln ... als *konträrer* Gegensatz zum Tun; dagegen wird auf S. 193 gesagt: Bei LAO-TSE ist der Gegensatz nicht konträr, sondern *kontradiktorisch*, nämlich: Handeln und Nicht-Handeln.

Zum Schluß stellt sich mir noch die Frage: Weshalb die breiten Ausführungen, die kaum zum Thema passen dürften und dem Leser nichts sagen, über die chinesische Sprache (14—20), über *Yin* und *Yang* (130—132), über den Vergleich zwischen *Fan* und *Samsara* (171—176) und den Vergleich zwischen Ost und West (179—185). Um diese Stellen gekürzt, würde das Buch nur an Wert gewinnen. Man darf dem Vf. Glück wünschen bei seinen wissenschaftlichen Bemühungen, eine echte Kommunikation zwischen den Menschen in Ost und West zu schaffen.

Manado/Indonesien

August Marks MSC

Müller, Werner E.: *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament.* Für die Neuauflage durchgesehen, überarbeitet, mit Ergänzungen und einem Nachtrag versehen von H. D. Preuß. Neukirchener Verlag/Neukirchen-Vluyn 1973; 139 Seiten, Paperback DM 18,—.

Vorliegende Arbeit entstammt der Schule von A. ALT. Sie wurde 1938 als Dissertation eingereicht. Die Zeitumstände bewirkten, daß sie in der wissenschaftlichen Diskussion nicht die ihrer Bedeutung angemessene Würdigung fand — wengleich, wie der Hrsg. in seinem Nachtrag darstellt, doch prominente Autoren der Folgezeit auf die Arbeitsergebnisse des Vf. zurückgriffen (z. B. VON RAD, VRIEZEN). — M. fragt nach den Ursprüngen des Restgedanken. Er verweist auf profane Verwendung der Restvorstellung im hethitischen, ägyptischen und assyrischen Raum und entdeckt auch in der Geschichte Israels einen „politischen Restgedanken“, der zusammenhängt mit der „totalen Vernichtungsstrategie“ im AT (35). Im profanen Bereich wurde der Rest angesehen als „Träger und Erhalter des Lebens der Gemeinschaft, der er entstammt“ (46). Im eigentlichen Hauptteil der Arbeit verfolgt Vf. die Entwicklung der Restvorstellung von ihren ältesten Zeugnissen beim Jahwisten an durch die verschiedenen atl Schriften, insbesondere in den prophetischen Büchern *Amos*, *Jes*, *Zeph*, *Jer*, *Ezech*. Dabei zeigt sich eine immer stärkere „Entpolitisierung“ der Restidee und eine immer entschiedener Initiative Gottes in den Verheißungen über einen Rest, der überleben wird. Äußere Ohnmacht und innere Armut kennzeichnen die Haltung des Restes bei *Zeph*, dem Propheten des Restgedankens schlechthin (70). Gerade die eben genannten Inhalte der Restvorstellung bilden Ansätze für die einschlägigen ntl Aussagen (73). — Das nachexilische Judentum lebte in starkem Ausmaß von den Verheißungen des vorexilischen Restgedankens. Die Hoffnung auf eine von Gott geschenkte Wiedergeburt des Volkes hielt und trug die nachexilischen Generationen. Der Restgedanke entwickelt sich mehr und mehr zu einem Begriff der jüdischen Eschatologie (89).

Der Hrsg. verdient besonderen Dank dafür, daß er in seinen Nachträgen (96—126) nicht nur die hauptsächlichen Veröffentlichungen zur Thematik bis zur Gegenwart knapp und kritisch referiert (z. B. die wichtigen Arbeiten von G. F. HASSEL und U. STEGEMANN), sondern auch ein umfangreiches Literatur-Verzeichnis anfügt (130—134). Man wird deswegen dem Urteil auf der letzten Umschlagseite zustimmen, daß diese Neuauflage „als eine Zusammenfassung aller bisher erschienenen Arbeiten zur atl Restvorstellung gelten kann“.

St. Augustin

Josef Kuhl svd

Nell-Breuning, Oswald von: *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre.* Patmos-Verlag/Düsseldorf 1972; 156 S.

Besser als manches Lehrbuch bieten die im vorliegenden Band gesammelten Vorträge und Aufsätze von OSWALD VON NELL-BREUNING aus den Jahren 1968 bis 1972 einen Einblick in die Eigenart und in die Geschichte der katholischen Soziallehre. Die Ausführungen beziehen sich zum einen auf die formalen Aspekte, vor allem auf den theologischen und lehramtlichen Charakter der katholischen Soziallehre, und zum andern auf die wesentlichen Aussagen hinsichtlich der wirtschaftlich-sozialen Probleme. Im ersten Teil werden in vier Beiträgen „Zur Katholischen Soziallehre“ der Wahrheitsanspruch, die Wandlungen und die Krise der katholischen Soziallehre erörtert sowie in einem kritischen Rückblick deren Leistungen und Versagen in acht Jahrzehnten offen dargelegt. Der zweite Teil umfaßt drei Beiträge zur Entstehung der Enzyklika ‚*Quadragesimo anno*‘. NELL-BREUNING ist Hauptverfasser dieser Enzyklika. Da er inzwischen von der Geheimhaltungspflicht entbunden ist, kann er für die Interpretation sehr aufschlußreiche Einblicke in die Entstehung der Enzyklika bis hin zu einzelnen wichtigen Formulierungen geben, auch wenn er selbst ausdrücklich betont, daß die authentische Auslegung allein vom endgültigen, lehramtlichen Text auszugehen habe. Mit großer Begriffsschärfe und selbstkritischer Offenheit zeigt NELL-BREUNING die Möglichkeiten und die Grenzen einer katholischen Soziallehre auf. In seinen Ausführungen wird sichtbar, daß frühere und inzwischen verdrängte oder vergessene Thesen und Diskussionen in der katholischen Soziallehre (z. B. zu den Fragen des Eigentums, der Mitbestimmung, des Kapitalismus und Sozialismus, der Klassengesellschaft) dem gegenwärtigen Gespräch durchaus neue Impulse geben könnten. Offen bleibt die Frage, ob und inwiefern die katholische Soziallehre — in ihrem Selbstverständnis als theologische Disziplin, in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Struktur und in der Entstehungsweise ihrer (lehramtlichen) Aussagen — noch geeignet ist, die heute geforderte Theorie der gesellschaftlichen Dimension der Glaubensverantwortung und des gesellschaftlichen Engagements der Christen zu sein.

Münster

Ludwig Rütli

Pfeiffer, Arnold: *Franz Overbecks Kritik des Christentums.* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 15). Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1975; 231 S.

Im Rahmen der historisch und theologisch bemerkenswerten Reihe des von der *Fritz-Thyssen-Stiftung* geförderten Forschungsunternehmens „*Neunzehntes Jahrhundert*“ verdient die Marburger theologische Dissertation von A. Pfeiffer besondere Aufmerksamkeit. Sie trug ursprünglich den Titel: „*Diastase und Eschatologie — Franz Overbecks Kritik an Christentum und Theologie in systematisch-theologischer Sicht*“ (5). Mit großer Sorgfalt und mit Liebe zu den Details entfaltet der Vf. in enger Anlehnung an die Schriften OVERBECKS, dessen in der Basler Universitätsbibliothek einzuschenden Nachlaß (einschließlich der Korrespondenz) sowie die Literatur über OVERBECK und die theologische und kulturelle Zeitsituation, die ihn prägte und auf die er einzuwirken suchte (vgl. 98—175), Lebensweg und -werk des Basler Kirchenhistorikers und „Theologen“ (1837—1905). Die Anführungszeichen sind hier am Platze, denn es war das Schicksal OVERBECKS, daß er immer deutlicher in eine antitheologische und ungläubige Position hineingeriet. (P. VIELHAUER spricht in seinem Artikel über *Overbeck* in *RGG*³ IV [1960] 1750—1752 von dessen „Agnostizismus“ und nennt ihn „Apotheiker“.) PFEIFFER legt in seinem zweiten, sehr ausführlichen Kapitel dar (25—78),

wie sehr der Schüler, Freund und Nachlaß-Herausgeber OVERBECKS, CARL ALBRECHT BERNOULLI, OVERBECK mißverstanden und nicht-verstanden hat, indem er ihn doch noch in ein affirmatives Verhältnis zu Christentum und Theologie zu bringen suchte.

OVERBECKS Weg in seine antitheologische und in gewissem Sinne auch „meta-theologisch“ zu nennende Position ergab sich vor allem unter dem Einfluß SCHOPENHAUERS (157—166 u. ö.), aber auch aus persönlich-biographischen Umständen (98—101), nicht jedoch unter dem Einfluß NIETZSCHES. In bezug auf das Verhältnis OVERBECKS zu NIETZSCHE (und umgekehrt) gibt PFEIFFER eine sehr präzise, von Einseitigkeiten freie Darstellung (202—211), die sowohl die „Freundschaft“ beider wie auch die Vorbehalte auf OVERBECKS Seite sichtbar werden läßt. Diese Ausführungen PFEIFFERS vermitteln ebenso wie seine Darlegungen über OVERBECKS Beurteilung von SCHLEIERMACHER, STRAUSS, F. C. BAUR, CHR. H. WEISSE, SHAFESBURY u. v. a. (vgl. etwa 100—141) einen lebendigen Eindruck von den (religions-)philosophischen und (evangelisch-)theologischen Strömungen und Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert. Es ist immer wieder erstaunlich zu sehen, wieviele der heutigen Probleme dort vorweggenommen worden sind — nicht so, als wären sie „gelöst“ worden, aber doch derart, daß einsichtig wird, wie sehr von der jeweiligen Gegenwart, also von „uns“, der bekannte mittelalterliche Spruch gilt: „Wir sind Zwerge auf den Schultern von Riesen.“

Die Kritik OVERBECKS wendet sich als strikt historisch verfahrenende, der neutestamentlichen Überlieferung und ihrer Deutung bei orthodoxen und liberalen Theologen zu (vgl. 183 u. ö.), wobei der Hauptgedanke OVERBECKS stets die sogenannte „Diaspase“ von Christentum und Welt ist. Das wahre Christentum ist nach OVERBECK auf eschatologisch-enthusiastische Weise weltverneinend und weltflüchtig (188f.) — OVERBECK handelt unter diesem Gesichtspunkt schon in den sechziger Jahren als Privatdozent in Jena ausführlich über das Mönchtum (144—151) —, und alle späteren Arrangements mit der Welt werden von hier aus zu Kennzeichen der Geschichte des Christentums als einer Geschichte der Verweltlichung, d. h. als „Verfallsgeschichte“ (148, vgl. 19, 86). Diese These OVERBECKS, von der m. E. noch nicht ganz klar ist, inwieweit er sie lediglich von SCHOPENHAUER übernahm oder eine gewisse Originalität beanspruchen kann, mag man für übertrieben halten; man mag auch versucht sein, sie, wie PFEIFFER zeigt (79—97), nach der Methode und Theologie des frühen KARL BARTH zu „retten“, — sie bleibt als These eine Herausforderung, die angesichts der Entwicklung und Resultate (vornehmlich) der Exegese noch nicht als abgetan gelten kann. Zudem kommt OVERBECKS Position wegen ihrer grundsätzlichen Übereinstimmung mit derjenigen NIETZSCHES wirkungsgeschichtlich bis heute auch insofern erhebliche Relevanz zu — man denke z. B. an KARL LÖWITH (vgl. 18f.) —, als hier ein Gegenakzent gegen jede Art von „politischer Theologie“ (vgl. 182f.) gesetzt wird. Mag auch OVERBECK selbst mit seiner extremen Auffassung von der Diaspase letztendlich ein Argument für die Unmöglichkeit von Glauben und Christentum überhaupt vorgebracht haben, so läßt sich dennoch nicht verkennen, daß sein entschiedenes Nein ein Anstoß bleibt, das „Deus semper maior“ ernstzunehmen.

Mit seiner Konsequenz, Theologie nur noch als „kritische Theologie“ (173, 182, auch 48f., 166) im Sinne von nicht mehr apologetischer und affirmativer, sondern historisch ansetzender, destruierender Theologie zu betreiben — OVERBECK hat darüber, wenn auch „verborgen“, bereits in seiner Basler Antrittsvorlesung (1870) gehandelt (168—172), deutlicher dann in seiner berühmten „Streit- und Friedensschrift“ „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ aus dem Jahre 1873 (176—201) —, stand OVERBECK der üblichen Bestimmung einer theolo-

gischen Fakultät durchaus fern (181, vgl. 194). Andererseits hat er ein wirkliches, immer noch aktuelles Problem aufgedeckt — das nicht von ihm selbst erfunden wurde, sondern geschichtlich auf seine Zeit „zugerollt“ sei (168) —, nämlich die Aufgabe, Christentum und Theologie eben rein historisch und insofern „ohne Tendenz“ (vgl. 11) zu beschreiben. Ob dieses (wenn man es so nennen will) wissenschaftstheoretische Legitimationsproblem der Theologie insbesondere innerhalb der katholischen Kirche je bewältigt wird oder ob es im Sinne des „protestantischen“ Prinzips der freien Forschung „gelöst“ werden kann, das sind schwerwiegende Fragen, die man sehr differenziert zu beurteilen hat, wenn man die Entwicklungen einbezieht, die OVERBECK nicht bekannt sein konnten. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß OVERBECK nicht frei war von einem elitäristischen Zug wissenschaftlich-professoraler Selbsteinschätzung, der unter anderem zu einem gewissen Unverständnis gegenüber der „literarischen“ Form nicht nur bei BERNOULLI (25—27), sondern selbst auch bei NIETZSCHE (206) führte und der außerdem — was schwerer wiegt — jener problematischen Unterscheidung von theologischen Fachleuten hier und christlicher „Gemeinde“ dort Vorschub leistet, die von Aspekten des Zynismus nicht frei ist, insofern sie auf einem eigenartig wirkenden Umgang mit dem Wahrheitsbegriff und der Wahrheit selbst (118, 162f., auch 192—198) beruht. (Daß dieses Problem sehr alt ist und nicht etwa von bösen Progressisten aufgebracht wurde, bestätigt u. a. der höchst instruktive Abschnitt „Das Problem von Fälschung, Lüge und Wahrhaftigkeit“ in dem lesenswerten Buch von N. BROX, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*. Stuttgart 1975, 81—105).

Mit HEGEL übrigens konnte OVERBECK, wie PFEIFFER es ausdrückt, „nichts anfangen“ (141), so daß man ihn, modern gesprochen, auf der Seite des „kritischen Rationalismus“ ansiedeln müßte (vgl. 108f., 125—128).

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, daß das Werk von A. PFEIFFER unter verschiedenen Aspekten von erheblichem Interesse ist, insbesondere als sehr kenntnisreicher und fairer Beitrag zur OVERBECK-Forschung und damit, aber auch darüber hinaus, zur Christentums- und Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts (vgl. die umfangreichen, übersichtlich gegliederten Literaturangaben, 214—277) sowie als Herausforderung auch noch der heutigen Fundamentaltheologie. Man wird dieses gehaltvolle Buch nicht ohne Bereicherung aus der Hand legen.

Bonn

H. R. Schlette

Stirnemann, Heinrich / Vischer, Lukas: *Papsttum und Petrusdienst* (= Ökumenische Perspektiven, 7). Otto Lembeck/Frankfurt 1975; 147 S., DM 13,50.

Die Frage des Papstamtes wird, nach weitgehender Abklärung überkommener Kontroversfragen (Schrift und Tradition, Apostolizität und Katholizität, Eucharistie etc.), zunehmend in die Tagesordnung ökumenischer Gespräche übernommen. Es gibt gewiß Stimmen, die in der Aufnahme dieser (von so vielen Affekten belasteten) Frage eine zusätzliche Belastung für das ökumenische Gespräch sehen und sie lieber zur Zeit noch ausgeklammert wissen möchten. Demgegenüber betont das *Institut für ökumenische Forschung* (Straßburg), daß es auch über die gegenwärtigen Schwierigkeiten hinaus, die mit dem Problem des Papstamtes gegeben sind, ein „Vorausdenken“ geben muß, mehr noch: daß das Aussparen dieser Frage eine Verengung zukünftiger ökumenischer Perspektiven bedeuten würde. Und dies aus zwei Gründen: 1. Bei den Erwägungen über Modelle und Strukturen der universalen Einheit der Kirche Jesu Christi müssen historisch

vorgegebene universale Strukturen der Einheit, zu denen sowohl die Struktur des Konzils als auch die des Papstamtes gehören, daraufhin geprüft werden, ob und wie sie auch zukünftig der erstrebten Manifestierung der Einheit der Kirche dienen können; 2. Im Zusammenhang damit ist die Überlegung aufgegeben, daß das mit dem 2. Vatikanum begonnene Bemühen um eine Erneuerung des Verständnisses und der Praxis des Papstamtes die nicht-katholischen Kirchen nicht unbeteiligt lassen kann und darf. Die bloße Ablehnung des Papsttums ist keine zureichende Haltung im Dialog.

Der vorliegende Band enthält Beiträge bekannter katholischer, orthodoxer, alt-katholischer und protestantischer Theologen und Historiker zur Frage des Papstamtes. Neben den beiden Herausgebern — H. STIRNIMANN und L. VISCHER — kommen zur Wort: G. GASSMANN, H. MEYER, D. PAPANDREOU, K. STALDER und A. STOECKLIN. Breiten Raum nimmt die Dokumentation ein. Hier besitzt vor allem die von lutherischen und römisch-katholischen Theologen in den USA verabschiedete, äußerst dichte und prägnante Erklärung „Amt und universale Kirche“ (sie wird zum ersten Mal in Deutsch vorgelegt) Gewicht: „Ein Markstein der ökumenischen Bewegung“ (22). Es zeigt sich, daß durch ein differenziertes Verständnis des päpstlichen Primates Lutheranern und Katholiken Möglichkeiten des Gemeinsamen erschlossen sind, die auf Lösungen für Probleme hoffen lassen, die früher unlösbar zu sein schienen. — Der informative Band vermittelt vorwärtsweisende Einsichten, die für die ökumenische Diskussion über das Papsttum hilfreich sind.

Aachen

Georg Schückler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. HANS WALDENFELS SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31 · Dr. S. J. EMMANUEL, National Seminary, Ampitiya, Sri Lanka · Dr. JOSEPH J. SPAE, CICM, Geldmundstraat 32, B-8000 Brügge · JOH. BAPTIST WOLF O.S.B., Benediktstraße 1, 8700 Würzburg · Dr. HANS STIRNIMANN CMM, Avenue des Vanils 2, CH-1700 Fribourg

25. JULI 1978

13. 12. 78

8. 02. 81 "

