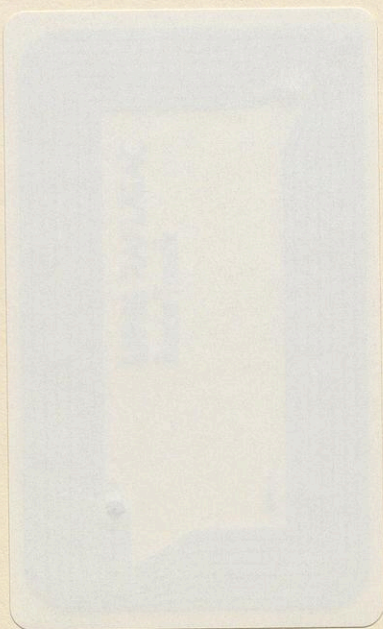




N12<522894011 021



UBTÜBINGEN



36. - gelb
626 Frv
F
TR

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

62. JAHRGANG
JANUAR 1978 · HEFT 1

Inhalt

ANTON VORBICHLER: Wenn Bantu Christen werden 1 · TILMAN NAGEL: Gedanken über die europäische Islamforschung und ihr Echo im Orient 21 · WILFRIED WEBER: Charismatische Bewegung und Theologie der Befreiung 40 · HANS SCHÖPFER: Zum Status Quaestionis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie 46 · HANS-MARTIN GROSSE-OETRINGHAUS: Kirche in Südafrika: Theologie der Herrschaft — Theologie der Befreiung 52

Kleine Beiträge: HERMANN JANSSEN: What is pastoral anthropology? 73

Mitteilungen 76

Besprechungen: Missionswissenschaft 77



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

13. FEB. 1978

GK I 85

211

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. 6 % 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, 1978 · 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.)

ISSN 0044-3123

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Aschendorff, Münster, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

ZEITSCHRIFT
—
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

62. Jahrgang
1978



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

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 · 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: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

Gk I 85

Inhalt des 62. Jahrgangs 1978

Abhandlungen

<i>Dijk, Alphons van:</i> Vaterreligion und Mutterreligion in der heutigen Zeit	252
<i>Görlitz, A. M. Mariscotti de:</i> Der Kult der Pachamama und die autochthone Religiosität in den Zentral- und Nördlichen Süd-Anden	81
<i>Große-Oetringhaus, Hans-Martin:</i> Kirche in Südafrika: Theologie der Herrschaft-Theologie der Befreiung	52
<i>Haarmann, Ulrich:</i> Die „Persönlichkeit“ Ägyptens: Das moderne Ägypten auf der Suche nach seiner kulturellen Identität	101
<i>Henke, Peter:</i> Die Bedeutung der Befindlichkeit für den Glauben	123
<i>Hisamatsu, Shin'ichi:</i> Atheismus	268
<i>Keller, Carl-A.:</i> Die Hamsa-Upanischad	183
<i>Kramm, Thomas:</i> Das Heil der Welt	161
<i>Nagel, Tilman:</i> Gedanken über die europäische Islamforschung und ihr Echo im Orient	21
<i>Schöpfer, Hans:</i> Zum Status Quaestionis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie	46
<i>Vorbichler, Anton:</i> Wenn Bantu Christen werden	1
<i>Weber, Wilfried:</i> Charismatische Bewegung und Theologie der Befreiung	40
<i>Weber, Wilfried:</i> „Christentum auf lateinamerikanisch“	241
<i>Willeke, Bernward H.:</i> Mission und die Zeichen der Zeit	169

Kleine Beiträge

<i>Antes, Peter:</i> „Bauern-Theologie“ auf den Philippinen	297
<i>Janssen, Hermann:</i> What is pastoral anthropology	73
<i>May, John:</i> Der Lotos in der Wüste	134
<i>Seiwert, Hubert:</i> Mythologie im chinesischen Altertum	203
<i>Vollmer, Ulrich:</i> Gershom Scholem 80 Jahre alt	144

Aus der Praxis — für die Praxis

<i>Vinck, Honoré: Style oral mónico et son application à la liturgie chrétienne</i>	209
---	-----

Berichte

<i>Frings, Hans: Kontextuelle Theologie</i>	149
<i>Schmied, Ernst: Fünf Jahre MWI Missio</i>	301
<i>Vollmer, Ulrich: XIV. Jahrestagung der DVRG</i>	304

Mitteilungen

XIV. Jahrestagung der DVRG	76
Promotionen	214
In memoriam P. <i>Venantius Willeke</i> (B. H. Willeke)	306

Besprechungen

Missionswissenschaft	77, 215, 307
Religionswissenschaft	157, 219, 315
Verschiedenes	223, 319

Besprechungen

<i>Amalorpavadass, D. S.: Ministries in the Church in India</i> (Waldenfels)	307
<i>Ashwanden, H.: Symbole des Lebens</i> (Gregorius)	316
<i>Bachmann, P. R.: Roberto Nobili: 1577—1656</i> (Waldenfels)	215
<i>Bautz, F. W.: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, 6; 7; 8; 9. Lieferung</i> (Waldenfels)	223
<i>Beidler, W.: The Vision of Self in Early Vedānta</i> (Antes)	157
<i>Bergen, L. F. M. van: Licht op het leven van religieuzen</i> (Antes)	157
<i>Berger, H.: Mission und Kolonialpolitik</i> (Gründer)	308

<i>Beyerhaus, P.:</i> Mission in urchristlicher und endgeschichtlicher Zeit (Kramm)	215
<i>Biezais, H.:</i> New Religions (Waldenfels)	158
<i>Borsig, M. von:</i> Leben aus der Lotosblüte. Nichiren Shonin (Waldenfels)	159
<i>Bourdillon, M.:</i> The Shona Peoples (Gregorius)	315
<i>Brain, J. B.:</i> Catholic Beginnings in Natal and Beyond (Harding)	215
<i>Bühlmann, W.:</i> Missionsprozeß in Addis Abeba (Harding)	310
<i>Burkert, W.:</i> Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Uhde)	317
<i>Cherupallikat, J.:</i> Witness potential of Evangelical Poverty in India (Waldenfels)	311
<i>Coffele, G.:</i> Johannes Christiaan Hockendijk (Glazik)	77
<i>Dalai Lama:</i> Das Auge der Weisheit (Waldenfels)	219
<i>Dantine, W.:</i> Schwarze Theologie (Bühlmann)	77
<i>Das Totenbuch der Tibeter</i> (Waldenfels)	222
<i>Dietrich, B. C.:</i> The Origins of Greek Religion (Uhde)	219
<i>Elison, G.:</i> Deus Destroyed (Waldenfels)	78
<i>Evangelizzazione e culture</i> (Waldenfels)	79
<i>Fleckner, J.:</i> Thomas Kardinal Tien (von Collani)	312
<i>Franz-Willing, G.:</i> Neueste Geschichte Chinas (Willeke)	313
<i>Fries, H. / Schwaiger, G.:</i> Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert (Waldenfels)	319
<i>Gaar, F.:</i> Das Prinzip der göttlichen Tradition nach J. B. Franzelin (Waldenfels)	223
<i>Goodall, N.:</i> Der Kongregationalismus (Baumeister)	223
<i>Heine, S.:</i> Leibhafter Glaube (Rusche)	227
<i>Henkel, W.:</i> Die Druckerei der Propaganda Fide (Glazik)	313
<i>Hochstafl, J.:</i> Negative Theologie (Waldenfels)	228
<i>Italiaander, R.:</i> Indonesiens verantwortliche Gesellschaft (Fäh)	314
<i>Jedin, H.:</i> Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. II/2 (Dephoff)	230
<i>Kolping, A.:</i> Fundamentaltheologie, Bd. II (Waldenfels)	231
<i>Lukesch, A.:</i> Beared Indians of the Tropical Forest (Schückler)	221
<i>Martin, J. A.:</i> Philosophische Sprachprüfung der Theologie (Schlette)	232

<i>Pöhl, R.</i> : Der Missionar zwischen Ordensleben und missionarischem Auftrag (Schückler)	217
<i>Pye, M. / Morgan, R.</i> : The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity (Waldenfels)	222
<i>Rudolph, E.</i> : Die geheimnisvollen Ärzte (Flasche)	233
<i>Schillebeeckx, E.</i> : Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Waldenfels)	233
<i>Schlyter, H.</i> : Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis (v. Collani)	218
<i>Smith, J. I.</i> : An Historical and Semantic Study of the 'Islām' as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries (Antes)	222
<i>Sundermeier, Th.</i> : Church and Nationalism in South Africa (Waldenfels)	79
Texte der Kirchenväter (Kramm)	236
<i>Thilo, H.-J.</i> : Psyche und Wort (Siegmund)	237
<i>Verghese, P.</i> : Die syrischen Kirchen in Indien (Baumeister)	224
<i>Verghese, P.</i> : Koptisches Christentum (Baumeister)	224
<i>Vos, J. S.</i> : Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie (Kuhl)	239
<i>Weber, H.</i> : Sprechen von Gott in sprachloser Zeit? (Waldenfels)	320
<i>Weiler, R. / Zsifkovits, V.</i> : Unterwegs zum Frieden (Rütti)	236
<i>Willeke, V.</i> : Franciscanos na história da Brasil (Glazik)	314
<i>Wolff, H. W.</i> : Probleme biblischer Theologie (Rusche)	238
<i>Zademach, W.</i> : Marxistischer Atheismus und die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen (Waldenfels)	238

WENN BANTU CHRISTEN WERDEN

Religionswissenschaftliche und missionspastorale Analyse

von Anton Vorbichler

1. Einführung

Es sollen im folgenden einige Gedanken im Sinne der heute viel diskutierten afrikanischen Theologie geäußert werden. Dabei muß von vornherein festgestellt werden, daß alle bis heute unter diesem Stichwort laufenden Arbeiten in Wirklichkeit Bantu-Afrika oder Schwarzafrika betreffen. Eine afrikanische Theologie, auf die diese Bezeichnung in ihrer Allgemeinheit zutrifft, müßte auch die andere Hälfte Afrikas berücksichtigen und sich auch mit den Völkern des Westsudans und mit den Berbern, Kuschiten und Niloten befassen. Man kann natürlich einwenden, daß die Mehrzahl der Völker dieses Teiles von Afrika überwiegend islamisch beeinflusst ist und daß eben ernsthafte Versuche in Richtung einer afrikanischen Theologie praktisch nur in Bantu-Afrika angestellt wurden.

Weiterhin muß gesagt werden, daß sich der vorliegende Aufsatz nicht mit dem Problem einer schwarzen Theologie im Sinne einer Befreiungstheologie beschäftigt, obwohl gerade für das Christentum im südlichen Afrika dieser Aspekt sowohl in Bezug auf die christliche Praxis als auch die theologische Reflexion von kaum zu überschätzender Bedeutung ist¹. Hier jedoch soll es darum gehen, einige Gedanken hinsichtlich der Begegnung der Bantu-Weltanschauung mit der christlichen Offenbarung zu äußern, die sich dem Schreiber dieser Zeilen während seiner Arbeit als Missionar in Zaire und durch die Beschäftigung mit afrikanistischen Problemen als bedenkenswert aufdrängen.

2. Das Weltbild der Bantu²

Unter „Bantu“ versteht man die mehr als 60 Millionen Sprecher von Sprachen einer eng verwandten linguistischen Familie, der sog. Bantu-Sprachen, die Afrika vom 5. nördlichen Breitengrad bis zu seiner Südspitze

¹ Vgl. SUNDERMEIER, TH., *Wir aber suchten Gemeinschaft*. Erlanger Taschenbücher 21, Erlangen 1973; VORBICHLER, A., *Kitawala, eine extreme Form afrikanischen Millenarismus*. In: *Entschluß*, 29. Jg., Nr. 10/11, 1974, 446–51; DANTINE, W., *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen?* Wien 1976; BUJO, B., *Afrikanische Theologie. Rückblick auf eine Kontroverse*. ZMR 61/2, 1977, 118–27.

² Vgl. GUTHRIE, M., *The Classification of Bantu Languages*. London 1948; DERS., *Bantu Origins. A tentative new Hypothesis*, in: *Journal of African Languages*, 1962, 9–21; DERS., *Comparative Bantu*, Bd. 1–3, London 1967ff.; vgl. VORBICHLER, A., *Die Bedeutung der religiösen Grundkulturen für die christliche Verkündigung*, in: *Verbum SVD* 1973, 122–31; DERS., *Religiöse Vorstellungen und ihre Bedeutung für die religiöse Praxis bei den Bantu-Völkern*, in: *Verbum SVD* 14, 1973, 273–9.

als Hauptbevölkerung bewohnen. Rassisch bilden sie keine Einheit, sondern lassen wenigstens 4 negride Unterrassen erkennen, neben Beimischungen europider, pygmider und mongolider Komponenten. Dagegen stellen ihre Sprachen eng verwandte Glieder einer Familie dar, die an die 600 Idiome umfaßt. Die Tatsache ihrer gewaltigen Ausbreitung über das gesamte südliche Dreieck Afrikas und das Faktum der engen Sprachverwandtschaft lassen darauf schließen, daß die Inbesitznahme ihrer heutigen Wohngebiete noch sehr jungen Datums ist und sicher nicht lange vor Beginn der christlichen Zeitrechnung ihren Anfang nahm.

Wirtschaftlich handelt es sich dabei traditionell um pflanzerische Knollenhackbauern, die teilweise, besonders im Osten und Süden, auch die Großviehzucht übernommen hatten, und, besonders in klimatischen Rückzugsgebieten, wie Urwald und Trockensteppe, um Beimischungen sammelerischer und jägerischer Wirtschaftsformen. In mehr peripherer Weise seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und in ständig zunehmender Intensität seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts gerieten die Bantu in den Einflußbereich europäisch-amerikanischer Wirtschafts- und Zivilisationsformen. Im Osten und Nordosten waren Einflüsse aus Arabien, Indien und Indonesien wirksam, die teilweise in die Zeit vor der europäischen Kontaktnahme zurückgehen, in der sog. Neuzeit aber eine vermehrte Intensität bekundeten. So drang der Islam noch vor der christlichen Mission bis tief in das Kongobecken hinein, wenn auch größere Bekehrungserfolge sich mehr auf das Gebiet der Ostküste beschränkten.

Sozial gesehen ist für alle Bantuvölker die unilineare Großfamilie (Sippe, extended family, clan) von wesentlicher Bedeutung, in der die Verwandtschaft entweder in der Vater- oder in der Mutterlinie gezählt wird und die lebenden und verstorbenen Mitglieder umfaßt, die sich von einem gemeinsamen Ahnen herleiten³. Diese Großfamilie stellt die eigentliche natürliche und mystische Lebensgemeinschaft dar, in der eine radikale Solidarität herrscht, die sich über die Generationen erstreckt.

Nicht jedes unilineare System läßt sich über einen Leisten schlagen. Deshalb ist die Abgrenzung von Großfamilie, Sippe und Klan nicht immer leicht und führt zu unterschiedlicher Verwendung und Vermischung der Begriffe. Im *Soziologischen Wörterbuch* von SCHOECK heißt es dazu: „Klan nennt man eine Gruppe von Familien, die sich (unilinear) von demselben Vorfahren ableiten... Die Begriffe Klan und Sippe werden... uneinheitlich verwandt. Im Gegensatz zur Sippe, die innerhalb des Stammes politisch nicht hervortreten muß, spricht man von Klan, wenn es sich

³ BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris 1963; HOCHEGGER, H. (ed.), *Le Mariage, La Vie Familiale et l'Education Coutumière chez divers ethnies de la Province de Bandundu*. Banningville 1966; HAULE, C., *Bantu „Witchcraft“ and Christian Morality. The Encounter of Bantu uchawi with Christian Morality*. Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Suppl. 16. Schöneck-Beckenried 1969, 8—11; VORBICHLER, A., *Die Familie aus afrikanischer Sicht*. In: *Familie im Wandel*. Hrg. v. R. WEILER und V. ZSIFKOVITS Wien 1975, 118—32; DERS., *Die monogame Ehe in Afrika*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 125/4, 1977, 165—72.

um politisch selbständige Abstammungsgruppen (auch mit wirtschaftlichen Funktionen) handelt... Es ist allerdings angesichts der vielfältigen und komplizierten sozialen Organisationen der verschiedenen Naturvölker sehr schwer, die Sippe von der Großfamilie (extended family) und dem Stamm abzugrenzen.⁴ Die beiden letzten Wörter des Zitates würde ich allerdings nicht unterstreichen. Außerdem sollten zu den politischen und wirtschaftlichen Funktionen des Klandes wenigstens noch die religiösen erwähnt werden.

So schreibt MOHR in seiner Besprechung des Buches von HÄSELBARTH „*Die Auferstehung der Toten in Afrika*“: „Die Sippe ist eine durch Ehebande zusammengeschlossene Gruppe von Blutsverwandten und verwandten Personen, die nicht zusammen siedeln und zusammen wirtschaften... Diese Sippe ist nicht die Trägerin einer religiösen, sondern einer rein sozialen Funktion. Die Gruppierung mit einer vordringlich religiösen Struktur und Funktion ist der Klan. Soviel ich sehe, verwendet H. das Wort Klan zweimal, anscheinend gleichwertig mit Sippe. Der Klan ist eine Gemeinschaft, die so sehr durch eine religiöse Funktion geprägt ist, daß er schon gelegentlich mit einer Pfarrgemeinde im christlichen Sinne verglichen wurde. Tatsächlich ist die christliche Gemeinde, namentlich wenn wir auf die Urgemeinde der Apostelgeschichte schauen, als Klan strukturiert. Der Klan umfaßt eine Gruppe von Männern und Frauen, die zusammen siedeln und sich im strengsten Sinne als miteinander verwandt betrachten, darum exogam sind, obwohl eine echte Blutsverwandtschaft nicht wesentlich ist. Entscheidend ist vielmehr eine mystische Verwandtschaft... aus einem geheimnisvollen Hervorgehen aus und einem Einssein mit einem mythischen Urwesen⁵.“ Dagegen schreibt THIEL: „Dans la société yansi il existe une multitude de clans dont certains comptent plusieurs milliers de membres. Or, à part le mariage, le clan joue un rôle insignifiant dans la vie quotidienne... Toute activité sociale, économique, religieuse etc. se fait au niveau du lignage, appelé zum ou kiburt. Le zum comprend hommes et femmes d'une descendance commune et réelle par la voie utérine⁶.“

HAULE beschreibt das hier Gemeinte folgendermaßen: „Ujamaa is made up of several elementary families grouped together under one head and practising very strict exogamy on account of the members' blood-relationship. All the members of such a clan generally live together in the same place called 'kijiji' (a village). Though it is still thought preferable that unilineal kinsmen should live near one another, nowadays a man's neighbours are likely to include as many unrelated persons as kinsfolk and in-laws... Therefore, clans have become mostly nonlocalized groups the members of a single clan being dispersed throughout

⁴ SCHOECK, H., *Soziologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1971⁴, 187.

⁵ MOHR, R., *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Buche. In: *ZMR* 58/1, 16f.

⁶ THIEL, J. F., *L'aspect sociologique de culte des ancêtres chez les Yansi*, in: HOCHEGGER, H., *Mort, Funérailles, Deuil et Culte des Ancêtres chez Populations du Kwango/Bas-Kwilu*, Bandundu 1969, 198f.

different chiefdoms. Thus, one can see families of different clans living together in a village forming a basic social and economic unit which we shall call 'clan-village community'. — Membership of a Bantu clan is acquired by birth, by fusion, by marriage and by adoption⁷.“

Diese soeben in ihrer Differenziertheit vorgeführte unilineare Großfamilie ist wichtiger als die in sie eingebettete Kernfamilie und auch von größerer Bedeutung als die politische Einheit des Stammes, der aus den verschiedenen Großfamilien und angegliederten sippenfremden Elementen besteht und durch gemeinsamen Lebensraum und einheitliche Sprache umschrieben wird.

Der Vollständigkeit halber sei noch hinzugefügt, daß innerhalb des Bereiches der Bantuvölker es durch Eroberung und wirtschaftliche und soziale Überschichtung auch zur Ausbildung von Großhauptlingstümnern und Königreichen kam, wie die Staaten von Kitwara, Monomotapa, Luba, Lunda und Kongo bezeugen, die sich bereits vor Ankunft der europäischen Entdecker und Kolonisatoren geformt hatten⁸.

Wie sehr die Vorstellung von einer reinen, unberührten Bantu-Weltanschauung an der Wirklichkeit vorüberginge, zeigt ein Blick in den Wortschatz der heute bedeutendsten Bantu-Sprache, des Swahili, in dem sich ein gewichtiger Niederschlag aus dem Arabischen, Malaiischen, Indischen, Persischen, Portugiesischen, Englischen und Deutschen nachweisen läßt⁹. Durch Stimulus-Diffusion gelangten solche Lehn- und Fremdwörter aus den küstennahen Regionen bis tief in das Innere des Bantu-Gebietes und damit natürlich auch viele konkrete Dinge und ideelle Vorstellungen aus den Ursprungsgebieten der erwähnten Sprachen. Solche Einflüsse beschränkten sich durchaus nicht nur auf profane Dinge, sondern betreffen auch die Religion. Was uns deshalb aufseiten der Bantu als Forschungsobjekt begegnet, ist kein unberührtes Bantu-Weltbild, sondern das Ergebnis vielfältigen geschichtlichen Geschehens, das weder mit den asiatischen und europäischen Kontakten seinen Anfang nahm, noch auch jetzt aus dem dynamischen Prozeß eines Gebens und Nehmens ausgeschieden ist¹⁰.

⁷ HAULE 1969, 8f.

⁸ CORNEVIN, R., *Die Geschichte Afrikas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1966; BERTRAUX, P. (ed.), *Afrika. Von der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart*. Fischers Weltgeschichte 32. Frankfurt 1967, 117—21.

⁹ HÖFTMANN, H. - MBANDA, S., *Suaheli-Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1963; JOHNSON, F., *A Standard Swahili-English Dictionary*, London 1951⁵; TEUBNER, J. K., *Altaiisches, Fernöstliches und Malaiisches Wortgut im Suaheli*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. II, 1974, 629—36.

¹⁰ PETTERSSON, O., *Foreign Influences on the Idea of God in African Religions*. Some Remarks on a great Problem in: S. S. HARTMAN (ed.), *Syncretism*, Uppsala 1969, 41—65; HIRSCHBERG, W., *Der Gottesname NYAMBI im Lichte alter westafrikanischer Reiseberichte*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 88, 1963, 163—79; DERS., *Religionsethnologie und ethnohistorische Religions-Forschung; eine Gegenüberstellung*, in: *Wiener ethnohistorische Blätter*, Beih. 1, 1972; THIEL, J. F., *Der Nzambi-Name in der Ethnohistorie*, in: *Anthropos* 68, 1973, 625—28.

Nach dieser nachdrücklichen Feststellung muß jedoch hinzugefügt werden, daß das Reden von einer Bantu-Mentalität trotzdem berechtigt ist. Denn wenn die Bantu-Völker sich heute gerne auf eine übervölkische Einheit berufen, die als politische in keiner Phase ihrer Geschichte nachweisbar ist, so können sie doch neben der unübersehbaren Einheit ihrer Idiome auch die ihres Weltbildes ins Feld führen¹¹.

Es ist selbstverständlich, daß einheitliches Weltbild in einem so großen Areal, wie es die Bantu bewohnen, nicht Uniformität bedeuten kann. So findet sich etwa bei den Kongo¹², Yaka¹³ und Luba¹⁴ eine Hochgott-Vorstellung, die durchaus nicht den Eindruck eines *Deus otiosus* entstehen läßt. VAN ROY sagt bezüglich des Nzambi der Yaka: „Dieu n'est pas un ‚deus otiosus‘ se désinteressant de ses créatures lorsqu'il les appelle à la vie: Il se montre un Dieu protecteur et sécurable, malgré les distances qui Le séparent des humains¹⁵.“ Dagegen scheint der Hochgott der Yansi viel weniger intensiv an den Sorgen der Menschen Anteil zu nehmen. So kommt THIEL, einer ihrer besten Kenner, zu dem Urteil: „L'Être suprême intervient d'ailleurs rarement dans la vie quotidienne et à peu près jamais pour une maladie ou un insuccès à la chasse¹⁶.“ Während bei den Kuba ein starkes Hervortreten der Naturgeister zu beobachten ist, so daß den Ahnen bei ihnen nicht die zentrale Stellung eingeräumt wird wie bei den meisten anderen Bantu-Völkern¹⁷, fehlt bei den Luba vom Kasai der Glaube an Naturgeister völlig¹⁸.

Diese Unterschiede können aber nur als Akzentverschiebungen betrachtet werden und sprechen nicht gegen das einheitliche Weltbild, das sich auch in der Eigenart der Bantusprachen niederschlägt. Die Struktur dieser Sprachen erweist sich ebenso widerstandsfähig gegenüber fremden Einflüssen, wie das Gefüge der Weltanschauung. So konnte die reichliche Übernahme von Lehn- und Fremdwörtern die Grammatik der Bantusprachen

¹¹ TEMPELS, P., *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg 1956; PARINDER, C., *African Traditional Religion*. London 1954, passim; DERS., *Witchcraft: European and African*. London 1963², 168; MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire*, in: *Studia Instituti Anthropos* 27, St. Augustin 1976.

¹² VAN WING, J., *Etudes Bakongo. Sociologie, Religion et Magie*. Bruxelles 1959.

¹³ VAN ROY, R. P., *La notion de l'être Suprême chez les Yaka*, in: HOCHEGGER, H. (ed.), *Dieu, Idoles et Sorcellerie dans la région Kwango/Bas-Kwilu*. Bandundu 1968, 19—63.

¹⁴ VAN CAENEGHEM, P. R., *La notion de Dieu chez les baLuba du Kasai*. Bruxelles 1956.

¹⁵ VAN ROY 1968, 48; vgl. McLEAN, D. A. and T. J. SOLOMON, *Divination among the Bena Lulua*, in: *Journal of Religion in Africa* 4/1, 1971, 27f.

¹⁶ THIEL 1969, 206; DERS., *Gottesglaube und Ahnenkult der Bayansi*. Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag. Wien-Mödling, in: *Studia Instituti Anthropos* 18, 1963, 215—22; DERS., *Die übermenschlichen Wesen bei den Yansi und einigen ihrer Nachbarn (Zaire)*, in: *Anthropos* 67, 1972, 649—89; vgl. WERNER, D., *Some Developments in Bemba religious history*, in: *Journal of Religion in Africa*, 4, 1971, 7.

¹⁷ VANSINA, J., *Les croyances religieuses des Kuba, Zaire* 12, 1958, 725—57.

¹⁸ VAN CAENEGHEM 1956, 16.

nicht verändern. Vielmehr wurde das Übernommene der Bantustruktur angepaßt. Übernahmen aus anderen Sprachen wurden und werden in das kategoriale Klassensystem, das die Nomina in 15 bis 20 Klassen ordnet, eingefügt. Manchmal spielen äußere Ähnlichkeiten dabei eine Rolle, so wenn im Swahili das aus dem Arabischen stammende *kitabu* „Buch“ in die Klasse der Dinge mit dem Präfix *ki-* eingeordnet wird, in dem der arabische Stamm *k-t-b* irrtümlich in eine Vorsilbe *ki-* und einen Stamm *-tabu* gegliedert wird. In konsequenter Weise heißt dann der Plural *vi-tabu* „Bücher“ indem das Singularpräfix *ki-* durch das Pluralpräfix *vi-* der Dingklasse ersetzt wird.

Aber gerade in der kategorialen Klasseneinteilung der Bantusprachen hat sich die Vorstellungswelt der Bantu niedergeschlagen. So wird ein Mensch in die Personenklasse eingeordnet, insofern er ein personhaftes, menschliches Wesen ist, das sich von Tier und Pflanze, die beide ihre jeweils eigene Klassenzugehörigkeit besitzen, unterscheidet. Mit den Pflanzen und Gewässern kann sich der Mensch jedoch in ein und derselben Klasse finden, insofern er ein geistbegabtes oder von einem Geist besessenes Wesen ist. Sind doch Pflanzen und Gewässer bevorzugter Wohnort oder Manifestationselement von Geistern. Mit den Tieren schließlich und sogar mit dem Schöpfergott kann der Mensch in einer Klasse aufscheinen, wenn er als Träger und Vermittler der Lebensmächtigkeit der Sippe aufgefaßt wird¹⁹.

Aber auch hier lassen sich die oben angesprochenen Akzentverschiebungen feststellen. So unterscheidet DAMMANN nach dem ostafrikanischen Befund zwischen dem Personhaft-Belebten und dem Magisch-Belebten²⁰. Hier fällt die Klasse des „geistig-belebten“ mit der des „magisch-belebten“ = „kraftbesessenen“ zusammen.

Auch die Untersuchung der Verbalstammarten und der verschiedenen Aktionsarten und Aspekte offenbart die typische Art einer Bantu-Gliederung der geschehnishaften Wirklichkeit. Gerade in dieser Hinsicht macht DAMMANN einige interessante Beobachtungen: „Manche Indizien in Bantusprachen deuten auf die engen Beziehungen des einzelnen zu seinem Nächsten... Im Bantu kann man grundsätzlich von jedem Verbum eine applikative Form bilden. Sie wird... dann angewandt, wenn eine Handlung oder ein Vorgang im Interesse von einer Person oder einer Sache erfolgt... Während die personale Ergänzung im Deutschen im Dativ steht und als entferntes oder indirektes Objekt bezeichnet wird, bildet der personale Bezug im Bantu das eigentliche Objekt²¹.“ DAMMANN bringt den Beispielsatz „der Boy bringt dir Fleisch“, der im Swahili heißen müßte: „Der Boy be-bringt dich in Bezug auf Fleisch“. Im Passiv würde der Satz im Swahili lauten: „Du wirst von dem Boy be-bracht in Bezug auf Fleisch.“ Auch die Beziehung einer Person zu einer Örtlichkeit wird durch die applikative Verbalform zum Ausdruck gebracht. DAMMANN fährt fort:

¹⁹ VORBIHLER 1973, 274.

²⁰ DAMMANN, E., *Nachworte*, in: P. TEMPELS 1956, 124f.

²¹ DAMMANN 1956, 126f.

„Aus der so häufigen Anwendung der applikativen Form kann man schließen, wie sehr es den Bantusprachen darauf ankommt, der Beziehung zur Umwelt einen äußerlich sichtbaren morphologischen Ausdruck zu verleihen... Ein großer Teil der Verwandtschaftsbezeichnungen verbindet sich mit possessiven Vorstellungen. Das führt soweit, daß zuweilen etymologisch verschiedene Wörter vorhanden sind, je nachdem, mit welchem Possessivum das Nomen versehen ist. ... Es gibt also kein Wort für Vater bzw. Mutter an sich, da mit dem Begriff Vater oder Mutter von vornherein eine possessive Vorstellung gegeben ist. ... Die letzten der hier skizzierten Erscheinungen können als Illustration zu dem dienen, was oben von dem Gemeinschaftsbewußtsein der Afrikaner gesagt wurde²².“ An der Stelle, auf die DAMMANN hier verweist, heißt es: „Wer von der Geisteshaltung eines individualistischen Zeitalters herkommt, könnte meinen, daß Lebenskraft, Lebensrang und so weiter Eigenschaften sind, die von dem einzelnen erworben und erhalten werden. Man würde weiter folgern, daß die Ausbildung der Persönlichkeit zum mindesten förderlich, wenn nicht gar notwendig zur Erreichung dieses Zieles sei. Das ist aber in Afrika weithin nicht der Fall. Nicht das Individuum wird als potentieller Träger höchster Leistungen angesehen, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen. In der alten Gesellschaft der Bantu ist der einzelne durch viele Bande mit Sippe und Clan, mit Lebendigen und Toten verbunden. Darauf beruht seine Stärke²³.“ DAMMANN fährt fort: „Daß wir es bei ihnen nicht mit Individualisten zu tun haben, zeigen weiter einige Redewendungen. Im Deutschen sagen wir: ‚Ich gehe in meine Wohnung.‘ Wohl in den meisten Bantusprachen würde man diesen Satz übersetzen müssen, als ob er laute: ‚Ich gehe in unsere Wohnung.‘ Haus, ebenso wie Grund und Boden sind Dinge, die nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinschaft zu eigen sind. Eine andere auffällige Redensart findet sich ebenfalls nicht selten im Bantu, wenn es heißt: ‚Wir und mein Sippen-genosse‘. Gemeint ist dabei: ‚Ich und mein Sippen-genosse‘ ... Welche Erklärung man auch findet, die Tatsache besteht, daß anstelle des Singulars der Plural gewählt wird, was wieder als ein Zeichen der Verbundenheit des Einzelnen mit der Gesamtwelt angesehen werden kann²⁴.“

Der Unterschied zwischen europäischer und afrikanischer Grundauffassung wurde mir einmal in eindringlicher Weise kundgetan, als ich meinen Katechisten bei der Übersetzung einer Oration des römischen Missale in die Kongo-Sprache fragte, ob es „Geist und Kraft“ oder „Kraft und Geist“ heißen müsse. Der Katechist MBATI LOUIS, ein in Ehren ergrauter Teke vom Stamm der Humbu, vertrat unverrückbar die Auffassung, das es „Kraft und Geist“ und nicht „Geist und Kraft“ heißen müsse.

Dieses Gespräch fand im Rahmen der Arbeit des Verfassers als Vorsteher des Katechumenates der erwachsenen Taufbewerber der Missionsstation Ngi, Vikariat Kenge, statt, womit er von Februar 1955 bis März

²² a.a.O. 127f.

²³ a.a.O. 122.

²⁴ a.a.O. 128f.

1957 befaßt war. Es wurde hier der zentrale Wert angesprochen, um den sich alles Denken, Fürchten, Hoffen der Bantu dreht. Es ist die „Lebenskraft“, die nicht etwa nur als Zeugungskraft verstanden werden darf, sondern als dynamische Kraft schlechthin aufgefaßt wird und die Integrität des Seins der Sippengemeinschaft bezeichnet. Diese Eigenständigkeit der Bantu-Mentalität hat TEMPELS geradezu von einer Bantu-Philosophie sprechen lassen²⁵: Alle Seinswesen habe ihre eigene, ihnen vom Schöpfer, der persönlichen, dynamischen Kraft schlechthin, bestimmte Lebenskraft, die ihre eigentliche Natur ausmacht. Dazu kommt die Vorstellung von Lebenswachstum und Lebensminderung: Höchstes Glück ist Steigerung der Lebenskraft, größtes Unglück deren Schwächung, immer verstanden im Sinne des Gemeinwohls. Hier ist der Ort, wo auch Erscheinungen wie der rituelle Königs- oder Häuptlingsmord ihre Erklärung finden. Die Lebenskraft ist ja nicht eine Angelegenheit des Individuums, losgelöst von der jenseitigen und diesseitigen Gemeinschaft, und der König bzw. Häuptling stellt den Kanal dar, durch den die diesseitige Hälfte des Stammes mit Lebenskraft aus dem Jenseits versorgt wird, so wie der Sippenälteste diese Funktion bezüglich der einzelnen unilinearen Sippe zu erfüllen hat. Hier wird klar, daß die Praxis der Kolonialbehörden, angestammte Häuptlinge durch vielleicht im europäischen Sinne gebildete Managertypen zu ersetzen, in den Augen der Bantu einen Angriff auf die Lebensmächtigkeit des Sippenverbandes oder Stammes darstellte und eine Reaktion dagegen als eine Art Notwehr betrachtet wurde.

Weiterhin ist das Lebenswachstum vom Lebenseinfluß anderer Lebenskräfte abhängig. Die Kräftewelt des Seienden gleicht einem Spinnweb, von dem kein Faden zum Schwingen gebracht werden kann, ohne daß das ganze Gewebe mitzittert. Auch eine geschaffene Kraft kann deshalb verursachend auf die innerste Natur einer anderen geschaffenen Kraft einwirken. Hier siedelt sich der Bereich an, der von europäischer Seite meist abwertend mit dem Ausdruck Magie bezeichnet wird. Heute würde man vielleicht vorsichtiger von paranormalen psychischen Kräften sprechen. Daß aber gerade an diesem Punkt ein positiver Ansatz zu einer Begegnung der Bantu-Weltanschauung mit der christlichen Offenbarung gefunden werden kann, hat nicht nur TEMPELS in seiner Bantu-Philosophie festgestellt, sondern vor einigen Jahren auch Dr. VINCENT MULAGO folgendermaßen ausgedrückt: „We are convinced that the Bantu principle of vital participation can become the basis of a specifically African theological structure. We shall need much patience, common sense and prudence, but also courage to construct such a theology. —

Communion as participation in the same life and the same means of life will, we believe, be the centre of this ecclesiological theology. Symbolism, which makes this communion-in-participation perceptible and tangible; and sacramentalism, its culmination, which extends the Holy Humanity of the Word, the instrument joined with Divinity: these will

²⁵ TEMPELS 1956; MAURIER 1976.

be the effective means by which this theology may be realised and shown forth²⁶.“

Die Gesetze des Lebenseinflusses werden auch durch den Lebensrang bestimmt: die erstgeborene oder stärkere Kraft wirkt notwendig auf die nachgeborene und schwächere. Menschliche Lebenskraft kann direkt tieferstehende Kräfte beeinflussen. Ein vernunftbegabtes Wesen kann auf ein anderes dieser Art indirekt, über die niedrigeren Kräfte, lebensstärkend oder lebensschwächend einwirken. Auch dieser Einfluß erfolgt notwendig, falls nicht eine stärkere Kraft entgegenwirkt. Hier findet der Komplex des sog. Fetischismus, des Wahrsagers und des Zauberers seinen Platz.

Aus dem Gesagten folgt, daß für die Bantu gut ist, was die Lebenskraft unter Wahrung des Lebensranges stärkt; böse, was sie schwächt. Sühne besteht dann in der Lebenswiederherstellung im Sinne der Bantu und in ontologischer Reinigung.

Offensichtlich gibt es gerade hinsichtlich dieser letztgenannten ontologischen Reinigung die Möglichkeit gefährlicher Verirrungen. Es siedeln sich hier die Vorstellungen von einer gewissen Wesen innerlichst inhärenten nefasten Macht an, einer Macht, die auch gegen den Willen ihres Trägers und ohne dessen Wissen ihre gemeinschaftsschädigende Wirkung ausüben kann. Der Glaube an Hexenkraft und Schadzauber mit all den sinnlosen Konsequenzen der Hexenfindung und Hexenverfolgung fällt wegen der damit verbundenen unheimlichen Abstrusitäten auch zunächst dem auf, der den Komplex der Magie studiert. So kam ich selbst seinerzeit bei der Analyse von Hexerei und Fetischismus bei den Mbala zu der negativen und pessimistischen Schlußfolgerung: „Die eigentliche Haupt- und Zentralfigur des gesamten Fetischwesens und auch derjenige, der zu seiner blühenden Ausgestaltung beitrug, scheint der Wahrsager zu sein, der *nganga-ngombu*. Denn er allein ist imstande, den Leuten diese verschiedenen Wege aufzuzeigen. Er allein auch kann die Hexer entlarven, wenn es aufs äußerste kommt, mit dem Gifttrank *mputu* (auf Kikongo: *nkasa*). Man erkennt deshalb auch, welche Wohltat es war, daß der Staat das Treiben der Wahrsager mit exemplarischen Strafen aus der Welt schaffte. Was er aber nicht aus der Welt schaffte, das ist der festverwurzelte Glaube an die Hexenkraft²⁷.“ Diese Sätze wurden 1957 aus dem unmittelbaren Erleben der pastoralen Probleme unter den Bantu-Bevölkerungen im Kwango-Kwilu-Gebiet, Zaire, geschrieben. Offenbar verbirgt sich aber hinter den Abirrungen des Hexenglaubens eine Weltanschauung, deren positive Aspekte es bloßzulegen gilt. Diese positiven Aspekte führ-

²⁶ Zitiert in der Besprechung von KWESI A. DICKSON and P. ELLINGWORTH (ed.), *Biblical revelation and African beliefs*. London 1969, durch E. W. FASHOLÉ LUKE, in: *Journal of Religion in Africa* 2, 1969, 204; vgl. BOSOLD, F., *La Jamaa, son Histoire et ses Idées*, in: HOCHEGGER 1966, 93—5; VAN LOOCK, E., *La Jamaa, vue dans le concret*, in: HOCHEGGER 1966, 95—105.

²⁷ VORBICHLER, A., *Fetischismus und Hexerei*, in: *Kongo-Overzee* 23, 1957, 53; vgl. HOCHEGGER 1968, 116—28; PARRINDER 1954, 122—34; DERS., 1963; HAULE 1969.

ten PARRINDER dazu, von einem „*Spiritual Universe*“ zu sprechen²⁸, während TEMPELS durch seine intensiven Auseinandersetzungen mit dem Komplex der Bantu-Weltanschauung dazu kam, deren reflex zuende gedachte Implikationen in einer Bantu-Philosophie darzustellen, wobei nicht unterstellt werden soll, daß die traditionellen Bantu selbst eine solche explizite Reflexion über das in ihrem Weltbild grundlegende System angestellt hätten²⁹. Vielmehr lebten sie ganz einfach aus der traditionellen Weisheit, die ihnen von den Vätern überkommen war und erprobten sie ihrerseits in der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt. Dabei geht es darum, daß, wie TURNER sagt, „Traditional religion and ritual centre on just this: keeping gods, spirits, people, animals and things in their proper place“³⁰. Wer dünke hier nicht auch an die strenge kategoriale Klasseneinteilung der Bantusprachen? KRAEMER drückt dies so aus: „One of the basic facts in all primitive life-systems is the absolute interdependence of all the spheres of life. This interrelatedness ... is governed and maintained by the rigid and unassailable authority of tradition. The eye is turned to the past to the authoritative example and doctrine of the ancestors“³¹.

Der Urheber dieser aus der Tradition überkommenen Ordnung und der Ahnder der Verletzung derselben in letzter Instanz ist nach Auffassung der Bantu der Schöpfergott. Sein Einfluß auf das Alltagsleben beschränkt sich im übrigen auf sein Vorkommen in Erzählungen, Sprichwörtern, Rätseln, Klagegesängen, Schwurformeln und Alltagsredensarten, wo er wie etwas Selbstverständliches im Hintergrund erscheint³² und auf seine Funktion als letzte Zuflucht in auswegslosen Situationen. VAN ROY bringt auch zahlreiche Segensformeln und Gebete, ja, er berichtet sogar von einer Art individueller Erstlingsopfer³³. Wie wir jedoch bereits weiter oben ausführten, bestehen in der Intensität der Beziehungen zum Hochgott Unterschiede zwischen den verschiedenen Bantu-Gruppen. Auch VAN ROY bemerkt in Bezug auf die erwähnten Erstlingsopfer, daß es sich um eine alte Sitte handelt, die dahin tendiert, bald vollkommen zu verschwinden³⁴. Daß es jedoch falsch wäre, den Schöpferglauben der Bantu als rein theoretisches Postulieren einer Erstursache zu interpretieren, beweist m. E. auch folgende, vielfach aus dem Bantugebiet berichtete Beobachtung: wenn bei der abendlichen Unterhaltung plötzlich eine Pause eintritt und alles in ein nachdenkliches, hinhörendes Schweigen versinkt, wenn der Faden der Unterhaltung ohne Grund wie abgeschnitten erscheint oder wenn ein Windstoß durch die Krone der Bäume fährt, dann sagt man: Gott ist

²⁸ PARRINDER 1954, 20—28; DERS., 1963, 182.

²⁹ RÜSTOW, A., *Nachworte*, in: TEMPELS 1956, 139.

³⁰ TURNER, P., *The Wisdom of the Fathers and the Gospel of Christ: Some Notes on Christian Adaptation in Africa*, in: *Journal of Religion in Africa* 4/1, 1971, 53.

³¹ KRAEMER, H., *The Christian Message in a Non-Christian World*. London 1938, 150f.

³² vgl. VAN ROY 1968, 21—63

³³ a.a.O. 68

³⁴ a.a.O. 60

vorbeigegangen und hat den Menschen ein Zeichen seiner Gegenwart gegeben³⁵. Dieselbe Erklärung wird auch für gewisse Abdrücke und Risse gegeben, die an manchen Felsblöcken sichtbar sind³⁶. Bemerkenswert ist dabei auch, daß die einheimischen Gewährsleute das Wissen um diese Auffassung immer mit den ältesten, unvordenklichen Zeiten verbinden. Man könnte sagen, hier wird der Mensch irgendwie vom Schauer des Unbegreiflichen erlebnismäßig angerührt.

Wenn man die Bantu fragt, warum sie dem Schöpfer keinen genormten Kult, wie Opfer oder dgl. darbringen, dann hört man als Begründung, daß Gott einerseits gut zu den Menschen sei und alles weiß, so daß man ihm nichts zu sagen brauche, daß aber andererseits die Entscheidungen Gottes durch keine andere Macht abgeändert werden können. Hier tritt ein gewisser Fatalismus der Bantu in Bezug auf Gottes Wirken in Erscheinung.

Im Mittelpunkt der äußeren, rituellen Frömmigkeit steht jedoch die Ahnenverehrung. Für die Bantu ist das Sterben ein Hinübergehen in die zweite, unsichtbare Hälfte der Sippengemeinschaft. Es ist eine echt afrikanische Idee, daß die Dahingeshiedenen weiter zur Lebensgemeinschaft des Dorfes, der Sippe oder des Stammes gehören und damit weiterhin an dem biologisch-geistig-dynamischen Lebenskern der menschlichen Existenz teilhaben. Im Rahmen einer pastoralen Studienwoche, veranstaltet vom *Centre d'Etudes Ethnologiques* in Bandundu, Kongo-Kinshasa, wurde von einer repräsentativen Arbeitsgruppe der Komplex von Tod, Begräbnis, Totenklage und Ahnenverehrung bei den Bantu-Völkern des Kwango-Kwilu-Gebietes in Zaire eingehend untersucht und die Ergebnisse in einer substantiellen Veröffentlichung der Allgemeinheit zugänglich gemacht³⁷. Gerade hier zeigt sich die eingangs angesprochene zentrale Bedeutung der unilinearen Großfamilie, deren spirituelle Wertigkeit in der Jetztzeit von JULIUS NYERERE zur Heranbildung einer modernen Nation in afrikanischer Sicht eingesetzt wird, wonach sich nicht nur die Bantu, sondern schließlich alle Menschen, in Überschreitung der genealogischen Verwandtschaftsbande, aber nach dem Bilde der herkömmlichen Sippen-solidarität als eine große, solidarische Familie begreifen sollten³⁸.

Der Rang, den der einzelne in der Ahnenhierarchie einnimmt, entspricht seiner Lebensmächtigkeit, die sich während seines Lebens auf Erden in Bezug auf die Gemeinschaft manifestiert hat. An der Spitze der Ahnen-

³⁵ So z. B. in HOECHEGGER 1968: M. KAUT für die Suku (11), M. OPDENACKER für die Yaka (15), VAN ROY ebenfalls für die Yaka (20), G. SELVAGGI für die Boma (67), H. HOECHEGGER für die Yansi (79f.), J. CH. ENSWE für die Yansi (81). Desgleichen J. VAN WING, *Etudes Bakongo II, Religion et Magie*, Bruxelles 1938, 35.

³⁶ KRIGE, J. D. und E. J., *The Lovedu of the Transvaal*, in: D. FORDE, *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. London 1963, 59.

³⁷ HOECHEGGER 1969; vgl. THIEL, F. J., *Ahnen, Geister, Höchste Wesen*, in: *Studia Instituti Anthropos* 26, St. Augustin 1977.

³⁸ NYERERE, J. K., „Ujamaa“ *The Basis of African Socialism*. Dar-es-Salaam 1962; HOECHEGGER 1969.

hierarchie steht vielfach der erste Mensch oder das erste Menschenpaar. Oft ist dieser mit dem Stammes- oder Klanbegründer identisch. Daneben nehmen die Stammes- und Kulturheroen eine hohe Position ein. Vielfach nehmen sie an der Schöpferkraft Gottes teil und sind auch bei den Initiationsfeiern unsichtbar anwesend, in dem sie diesen ihre Kraft und Sakralität verleihen.

Nach den großen Ahnen rangieren die verstorbenen Dorfhäuptlinge und Sippenältesten, sowie die verstorbenen Familienhäupter. Der Einfluß der näheren Familienvorfahren bleibt auf deren eigene Nachkommen beschränkt. Den untersten Rang nehmen die kinderlos Verstorbenen ein. Sie führen ein kümmerliches Schattendasein, da niemand ihnen Speise- und Trankopfer darbringt, die der Ausdruck lebensvermittelnder Kommunikation zwischen Lebenden und Toten darstellen. Es ist klar, daß die von NYERERE intendierte Überschreitung der Bande der sippenmäßigen Blutsverwandtschaft unter Beibehaltung der in ihr angelegten bildhaften Werte auch in bezug auf das herkömmliche Verständnis der Fruchtbarkeit erforderlich ist. Was jedoch als vollgültige Aussage in überhöhter Weise bestehen bleibt, ist die Forderung, daß jeder sich bemühen sollte, im integralen Sinn für die Lebensbezüge der Gemeinschaft fruchtbar zu werden.

Die Überzeugung, daß die Dahingeshiedenen weiterhin den Lebenden verbunden bleiben, ist für das Verhältnis der Ahnen zu den Lebenden und umgekehrt bedeutsam. Zwischen den Gliedern der Sippen- und Stammesgemeinschaft, den lebenden wie den verstorbenen, herrscht eine radikale Solidarität, so daß man von einer Art mystischer Lebensgemeinschaft sprechen könnte. Hierher gehört auch die Vorstellung von Kollektivverantwortung und Kollektivschuld der ganzen Sippe, wobei sich die solidarische Haftpflicht über die Generationen erstreckt. Andererseits sind die Ahnen am Fortbestand ihrer Sippe wohlwollend interessiert, da ihre eigene Seligkeit von deren Gedeihen abhängt. Deshalb versagen sie jedem, der sich gegen das Wohl der Sippe vergeht, ihren Segen und bestrafen ihn mit Krankheit und Unglück. Die strenge und eifersüchtige Wachsamkeit der Ahnen gegenüber der Einhaltung des ihnen geschuldeten Opferdienstes, mit der sie auch unbewußte Vernachlässigungen ahnden, bringt ein gewisses Moment der Furcht in den Ahnenkult der Bantu. Andererseits wurden früher die Verstorbenen Monate hindurch in der Hütte aufbewahrt, indem durch die Unterhaltung eines Feuers der Verwesung entgegengewirkt wurde, und die Angehörigen hielten Totenwache. Oft wurden die Toten in einer Ecke der Hütte beigesetzt und das Haus wurde weiterhin bewohnt. Auch die Fruchtbarkeit des Bodens steht mit dem Ahnenkult in innerer Beziehung.

Wo sich bei den Bantu Vorstellungen von einer Wiedergeburt finden, da ist das Verhältnis der Ahnen zu den Lebenden ein besonders enges³⁹.

³⁹ VORBIHLER, A., *Die Geburt von Einzelkindern und Zwillingen bzw. Drillingen bei den Bahumbu* (Belg. Kongo), in: *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 9, 1960, 68, 72 Anm. 19.

Da die Wiedergeburt konkret durch die Vereinigung zweier Glieder des lebenden Teiles der Gemeinschaft geschieht, sind die Ahnen lebhaft an allen Heiratsangelegenheiten interessiert. Ahnenopfer und Gebete zu den Ahnen sind integraler Teil der Hochzeitszeremonien. Die Ehe ist niemals eine Privatsache zwischen zwei Menschen, sondern eine Frage des Allgemeinwohles. Um nach der Vorstellung von einer Wiedergeburt die reguläre Rückkehr der Ahnen zu sichern, bestimmt die lebende Sippengemeinschaft, wer im Einzelfall die Eltern sein sollen und wer nicht. Bemerkenswert ist, daß bei solchen Stämmen die Begräbnisriten teilweise Ähnlichkeit haben mit den Riten bei der Kindesweihe, Jugendinitiation und Heirat: sie markieren den Übergang von einer Lebensstufe zur anderen und sollen die bei dieser Gelegenheit drohenden unheilvollen Mächte abwehren und innere Lebensmächtigkeit verleihen⁴⁰.

Vorzüglichste Kultstätten für die Ahnenverehrung sind die Gräber und eigens für den Ahnenkult errichtete Opferhüttchen, sowie besondere Ahnenbäume. Man kann den Verstorbenen aber auch sonst Gaben und Libationen darbringen, wie etwa während eines Mahles. Neben den blutigen Opfern von Geflügel, Schafen und Ziegen kennen die Bantu auch unblutige Opfer und Libationen aller Arten von Nahrungs- und Genußmitteln. Vollzieher der feierlichen, öffentlichen Ahnenzeremonien, die ein- oder mehrmals im Jahr gefeiert werden, ist ein beruflicher Offiziant, König, Häuptling oder Sippenältester. Den privaten Opferdienst an die Familienahnen leisten Männer wie Frauen in freier Improvisation. Dabei werden Gebete gesprochen wie die folgenden: „O ihr Väter! O ihr Mütter! O ihr Erstgeborenen! Kommt, kommt und trinkt von dem Palmwein! Begünstigt die Fruchtbarkeit und den Reichtum!“ (Kongo). „Ich habe Speise für dich bereitet, du hilf mir, daß ich Leben habe, daß ich nicht krank sei, daß meine Kinder stark seien, daß ich eine gute Ernte habe!“ (Bira). „Ihr Geister alle, kommt her uns zu sehen, kommt esset, was wir euch darbringen, beschützt unsere Gegend!“ (Sena).

VAN ROY hat eine intensive Studie über die Toten- und Ahnenverehrung, öffentlicher und privater Art, bei den Yaka vorgelegt, in der auch eine umfangreiche Sammlung von Gebeten an die Ahnen beigebracht wird, die z. T. eine beträchtliche Länge aufweisen und in der Yaka-Sprache auch eine gewisse gebundene Form zeigen⁴¹. Bleiben in einem dringenden Anliegen die privaten Gebete und Opfer an die Familien- und Sippenahnen unerhört, so wendet man sich in feierlichen, öffentlichen Zeremonien an die großen und mächtigen Stammes- oder Königsahnen, bzw. an den ersten Menschen, den Urahn. Bleibt auch dann die Hilfe aus, so erinnert man den Schöpfergott, er möge seine Kinder nicht sterben lassen. In ausweglosen Situationen, wie bei Katastrophen, die den ganzen Stamm bedrohen, wendet man sich von vornherein unmittelbar an Gott.

⁴⁰ vgl. H. HÄSELBARTH, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransval. Gütersloh 1972; MOHR 1974.

⁴¹ VAN ROY 1969, 138—97, bes. 160—93

Denn einerseits kann man sich nicht vorstellen, daß die Ahnen an der Vernichtung der Sippe oder des Stammes interessiert sein könnten, andererseits hält man die Ahnen auch nicht für so mächtig, als daß sie solche Schicksalsschläge abzuwenden vermöchten.

Die Darstellung des Weltbildes der Bantu bliebe unvollständig, wenn nicht noch etwas näher auf den Komplex des Magischen eingegangen würde, der weiter oben schon kurz angesprochen wurde. Mittlerweile haben sich nicht nur europäische Forscher und Missionare in Theorie und Praxis mit den hier in Frage stehenden Problemen tiefer auseinandergesetzt, sondern auch wissenschaftlich gebildete Afrikaner, die als Angehörige zweier verschiedener Kulturen auch zwei Mentalitäten in sich zur Harmonie bringen müssen. Einer von ihnen, COSMAS HAULE, ein Angehöriger eines Bantustammes in Tansania, schreibt dazu: „Indeed a wide, high and strong wave of *uchawi* (= Hexen- und Zauberkraft im Swahili) still runs through the Bantu of today ... In the country, people see *uchawi* at work when hens will not lay, when cows sicken or refuse to feed their young, when milk turns sour or will not churn, when the farmer's child gets sick or dies. In the cities and towns, lack of success, failure in examination, inability to gain promotion in office or shop, and strange disease and especially sterility in women and impotence in men is attributed to *uchawi*“⁴². HAULE bringt instruktive Beispiele, wie Hexenkraft als solche oder durch Zaubermittel bei Schwangerschaft, Geburt, Heirat, in den täglichen Obliegenheiten, im Krieg, bei Krankheiten, bei Tod und Begräbnis, in schädlicher und heilsamer Art wirksam werden kann⁴³. Was den Tod betrifft, so sagt HAULE: „Generally the Bantu attribute all deaths to *uchawi*. All miscarriages are without hesitation said to be the result of *uchawi*“⁴⁴.

Was hier mit *uchawi*, anderswo mit *buloki* u. ä. bezeichnet wird, umfaßt für die Bantu Phänomene, die für uns nicht ohne weiteres in gegenseitige Beziehung zu setzen sind. Es kann Gift sein, das man jemandem in die Speise oder das Getränk mischt, es kann die außergewöhnliche Geschicklichkeit betreffen, mit der ein Arzt eine schwierige Operation ausführt, oder auch die Leistung eines Zirkusakrobaten. Es kann im Zusammenhang mit den Techniken von Zaubern oder den okkulten Fähigkeiten von Hexern vorkommen, die sich dieser Fähigkeiten gar nicht bewußt zu sein brauchen. Die Bantu sehen das Einigende in den aufgezählten und ähnlichen Erscheinungen darin, daß dabei eine geheimnisvolle Kraft am Werke ist, die die Möglichkeiten aller normalen und gewöhnlichen Kräfte des gesamten Kosmos übersteigt. Sie wissen wohl, daß es auch die verschiedensten normalen und gewöhnlichen Kräfte gibt. Dazu gehören für

⁴² HAULE 1969, 13f.; vgl. VORBICHLER 1957; PARRINDER 1963; HOCHEGGER 1968, 100—25; VORBICHLER 1973, 122—31; DERS., *Das Heil im Verständnis der nicht-christlichen Welt*, in: A. BSTEH: *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, Mödling 1976, 16f.

⁴³ HAULE 1969, 14—9

⁴⁴ a.a.O. 18

sie auch solche, wie Blitz und Donner, Regen, Sonne, Mond, Feuer, Wasser, ja auch Tod, Wachstum und Zeugung und auch die Heilkraft gewisser Tiere und Pflanzen. Es ist für sie auch natürlich, daß einige Leute stärker, klüger oder wohlhabender sind als andere. Aber wenn der Blitz eine Frau mitten in der Nacht im Schlaf auf ihrem Lager tötet und das Kind in ihrem Arm bleibt unverletzt, wenn jemand dauernd von Unglück verfolgt wird und anderen stets alles gelingt was sie anpacken, dann muß diese besondere übernormale Kraft, die jedoch nicht als außernatürlich oder übernatürlich aufgefaßt wird, sondern Teil des geschaffenen Kosmos ist, am Werk sein. Die Bantu haben eine geradezu sinnenhafte Wahrnehmung für sie und lenken ihre ganze Aufmerksamkeit auf dieses geheimnisvolle *uchawi* oder *buloki*, das HAULE folgendermaßen definieren zu können glaubt: „A mysterious power present in all beings: God (as the source), ancestors and elders (living and dead); community members; animals, plants and non-living things; but different from their ordinary (natural) powers. It is a neutral but highly charged power which can be used for good or bad purposes“⁴⁵. Mit dem „but different from their ordinary (natural) powers“ will HAULE eine Korrektur an TEMPELS einheitlich aufgefaßter Lebenskraft anbringen⁴⁶.

PARRINDER, der sich jahrzehntelang vergleichend mit europäischem und afrikanischem Zauber- und Hexenglauben forschend auseinandergesetzt hat, schrieb bereits 1954: „Frazer failed to take into account the spiritual character of magic, its constant belief in the power of dynamism behind things... In Afrika, at least, it cannot now be held... that magic is confined to mechanical action and does not refer to supernatural powers. The efficacy of magical practices does not merely reside in things done or said, but in the employment of a supernatural agency, a psychic power“⁴⁷. Vermutlich meinte PARRINDER hier nicht „übernatürlich“ im strikten Sinn, wie der Zusatz „psychic power“ erkennen läßt. Dies wird dadurch noch wahrscheinlicher gemacht, daß er im gleichen Abschnitt weiter unten sagt: „This world is a spiritual arena, in which is seen the interplay of psychic forces“⁴⁸. 1963 drückt sich PARRINDER noch deutlicher in dem hier nahegelegten Sinn aus: „Africans believe in the existence of a spiritual energy, sometimes called ‚vital force‘ or ‚dynamism‘. This power is latent in... people, animals and things... In a sense it is a neutral yet highly charged power, and can be turned to good or evil ends like atomic power“⁴⁹.

Da es sich für die Bantu bei *buloki* oder *uchawi* um eine an sich neutrale, wenn auch außergewöhnliche Kraft handelt, wird sie erst gut oder böse durch die jeweils lebensfördernde oder lebensfeindliche Manipulation. Allerdings gibt es auch den unbewußten schlechten Lebenseinfluß,

⁴⁵ a.a.O 37

⁴⁶ TEMPELS 1956, 24—9

⁴⁷ PARRINDER 1954, 25f.

⁴⁸ PARRINDER 1954, 28

⁴⁹ PARRINDER 1963, 182

ohne daß sich die Träger dieses Einflusses irgendeiner Schuld bewußt sind. TEMPELS setzt sich in seiner Bantu-Philosophie auch damit auseinander, ohne das hier angesprochene Problem positiv lösen zu können. Immerhin versucht er es im Sinne der Bantu-Mentalität verständlich zu machen: „Die Bantu scheinen also in manchen Fällen einen gewissen Automatismus in den Einwirkungen der Lebenskräfte aufeinander anzunehmen, etwa so, wie wir auf dem Gebiete der Mechanik sehen, daß die bestgeordnete Maschine in Unordnung gerät, wenn ein einziges Zahnradchen sich in seiner Stellung verschoben hat. ... Wer kennt die ontologische Ordnung in ihren letzten Einzelheiten?“⁵⁰

Offensichtlich störte der hier angesprochene Komplex von Hexenwahn und Hexenverfolgung, der nicht nur im christlichen Europa teilweise bis in die Jetztzeit weiterlebt, ganz abgesehen von den schauerlichen Tatsachen des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit⁵¹, sondern auch und besonders in Afrika eine tragische Denk- und Gefühlsverirrung bis zur Stunde darstellt, die Harmonie des von ihm systematisierten Bantu-Weltbildes. Aber wieso sollte es gerade den Bantu gelungen sein, ohne die erlösende Gnade des Kreuzes Christi auf das Problem des Bösen in der Welt die rechte Antwort zu finden?⁵² Es stimmt sicher nicht, daß Christus nur die falschen Schlußfolgerungen der Philosophie der *Primitiven* bekämpft hat⁵³. Wenn man sich die Herrenideologie NIETZSCHES oder ROSENBERGS „*Mythos des 20. Jahrhunderts*“ als winzige und willkürliche Auswahl aus des Menscheinges Irrungen und Wirrungen zur vergleichenden Betrachtung vornimmt, dann sieht man, daß der Mensch, auf sich allein gestellt, das Problem des Bösen in der Welt immer falsch lösen wird. TEMPELS hat jedoch trotz allem recht gesehen, wenn er erkannte, daß alles Hoffen und Sehnen der Bantu sich ausstreckt nach dem Leben in seinem Vollsinn auf allen Gebieten, daß es ihnen um Fruchtbarkeit als Mitteilung des Lebens und der Kraft zum Leben geht, daß sie hinstreben, unsicher und tastend freilich, wie unter einem dunklen Schleier, nach der lebensmächtigen Gemeinschaft mit dem Leben selber: auf daß sie das Leben haben, und zwar in seiner Überfülle!⁵⁴

3. Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung in der Begegnung⁵⁵

Wenn es nun um die Frage des positiven und negativen Verhältnisses zwischen Bantu-Weltbild und christlicher Offenbarung geht, kann ich

⁵⁰ TEMPELS 1956, 83

⁵¹ vgl. besonders PARRINDER 1963

⁵² vgl. HOCHEGGER 1968, 116—25

⁵³ TEMPELS 1956, 84

⁵⁴ PARRINDER 1954, 147

⁵⁵ Vgl. W. A. BAEHRENS, *Origenes Werke* 8 = Bd. 33 der *Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig 1925; BENZ, E., „Ich bin schwarz und schön“ (Hohes Lied 1, 5), in: H.-J. GRESCHAT und H. JUNGRAITHMAYR (ed.), *Wort und Religion, Kalima na Dini*. Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1969,

mich nicht mit der Auffassung von TURNER identifizieren: „Adaption, even at its best, can at best be seen as a temporary strategy“⁵⁶. Vielmehr spricht mir ORIGENES aus dem Herzen, nach dem die eigentümliche Schönheit der Kirche aus den Heiden darauf beruht, „daß ihr das Bild Gottes schöpfungsmäßig eingeprägt ist, das den eigentlichen Adel des Menschseins ausmacht, und daß dieses Bild in ihr durch Christus erneuert wurde“⁵⁷.

Es ist bei der Darstellung des Weltbildes der Bantu wohl klar geworden, daß „L'organisation sociale des religions animistes s'intègre intimement dans la structure générale des sociétés dont elle est l'expression“⁵⁸. Diese Gesellschaft ist aber im wesentlichen gekennzeichnet durch ein angestrenktes Bemühen, die gute Ordnung des Zusammenlebens nicht zu stören⁵⁹. Deshalb sagt MONICA WILSON, daß in Afrika das größte Gebot nicht das erste sei, sondern das zweite, das diesem gleich ist⁶⁰. Der Zweck und das Ziel dieses Bemühens um gute Beziehungen zwischen den Gliedern der Großfamilie, des Dorfes oder des Stammes ist die möglichst intensive Teilnahme am Leben der Gemeinschaft, die Diesseits und Jenseits umfaßt. Gott ist zwar der letztliche Urheber dieses Lebens der Gemeinschaft, an dem der einzelne durch Wohlverhalten und Beachtung seines ontologischen Lebensranges teilnimmt, aber er ist im wesentlichen fern, allzu erhaben, allzu transzendent⁶¹. Dagegen sind es die Ahnen, die den Alltag der Gemeinschaft bestimmen, und die in ihrem Namen funktierenden Ältesten⁶².

Außerdem wird die Gemeinschaft bestimmt von einer spirituell-spiritistischen Weltauffassung, die hinter der Oberfläche der geschaffenen Wesen einen Kosmos geheimnisvoller Kräfte vermutet, die es zu gewinnen und vor denen es sich zu schützen gilt. MOHR kommt in Bezug auf die religiösen Vorstellungen des Afrika südlich der Sahara zu folgendem Urteil: „Wir haben es bei den Religionen Schwarzafrikas, so ver-

229; DAMMANN, E., *Vorläufer einer afrikanischen Theologie*, in: ZMR 1976, 138–47; DERS., *Das Problem einer Afrikanischen Theologie*. Oberurseler Hefte 3, 1975; DERS., *Neue religiöse Bewegungen in Afrika*. Darmstadt 1976; LOBINGER, F., *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika*. Düsseldorf 1976; DANTINE 1976; KÖSTER, F., *Afrikanisches Christsein*. Eine religionspädagogische Herausforderung, in: ZMR 61, 1977, 109–17.

⁵⁶ TURNER 1971, 64

⁵⁷ BENZ 1969, 229; vgl. BAEHRENS 1925

⁵⁸ BERNARDI, B., *Dialogue avec les animistes*, in: *Bulletin 5; secretariat pro non Christianis*, 1967, 87.

⁵⁹ DOUGLAS, M., *The Lele of Kasai*, in: Forde 1963, 14; KRIGE 1963, 75ff.; HAULE 1969, 55ff.; HOCHEGGER 1969, 107.

⁶⁰ WILSON, M., *The Communal Rituals of the Nyakyusa*. London 1959, 164.

⁶¹ McLEAN-SOLOMON 1971, 26ff.; DOUGLAS 1963, 9f.; MAQUET, J. J., *The Kingdom of Ruanda*, in: Forde 1963, 170; BUSSE, J., *Die Vorstellungen der Nyakyusa über das Höchste Wesen*, in: GRESCHAT-JUNGRAITHMAYR 1969, 275ff.; HAULE 1969, 68, 101.

⁶² TEMPELS 1956, 94; MAQUET 1963, 171; HAULE 1969, 93f.; HOCHEGGER 1969; THIEL 1977

schieden sie im einzelnen auch sind, im Grunde genommen mit Mysterienreligionen zu tun. Deren Wesenszug scheint mir die Überführung des Menschen aus der materiellen Welt, in die er physisch geboren wird, in die wirkliche Welt, die eine geistige und sakrale Welt ist⁶³.

Offensichtlich liegen in einem derartigen religiösen Substrat wertvolle Bezugspunkte für eine Begegnung mit der neutestamentlichen Offenbarung. So sind die Bantu, wie es auch die pastorale Erfahrung lehrt, viel empfänglicher für die Lehre von der Kirche als *Corpus Christi Mysticum*, von der Gemeinschaft der Heiligen, als dies bei den Europäern der Fall ist⁶⁴. Die Bantu werden auch der Praxis eines sakramentalen Lebens mehr natürliche Aufgeschlossenheit entgegenbringen als so manche rationalistischen Europäer. Vor allem werden sie ein besseres Verständnis für die Aussagekraft der sakramentalen Zeichen mitbringen und auch leichter glauben können, daß das im Symbol gezeigte sich auf der spirituellen Ebene auch wirklich vollzieht. Ich erinnere mich immer noch mit Ergriffenheit an den bergeversetzenden Glauben, mit dem meine erwachsenen Neugetauften davon überzeugt waren, daß sie nun — nach jahrelanger, oft opfervoller Vorbereitung — durch den Taufakt zu wirklichen und wahrhaften Kindern Gottes gewandelt worden waren, und wie sie der Freude darüber durch spontanen Gesang und Tanz und Freudenumzüge, die mehrere Tage dauerten, Ausdruck verliehen. Dabei handelte es sich um Männer und Frauen von 14 bis 80 Jahren, die nie eine Schulbank gedrückt hatten und von denen viele im Heidentum grau geworden waren. Darunter waren Häuptlinge, Wahrsager und Medizinemänner, und ich konnte immer wieder feststellen, wie gerade diese Funktionäre des herkömmlichen Weltbildes die christliche Botschaft mit tieferem Ernst aufnahmen als die übrigen. Wie oft konnte ich bei anderen Gelegenheiten beobachten, wie der Glaube an die Wirksamkeit meines priesterlichen Segens viel stärker war als der in die medizinischen Heilmittel⁶⁵.

Jedoch bedarf auch das Bantu-Weltbild, wie das Alte Testament, und alle auf unserer Erde entstandenen Weltanschauungen der erlösenden Gnade Christi, um nicht den Gefahren anheim zu fallen, die ihm immanent sind.

Zunächst ist hier die oben erwähnte Ferne Gottes zu nennen. Die Lehre vom Schöpfergott ist für die Bantu von Haus aus eine Selbstverständlichkeit. Dagegen ist die Offenbarung von der intimen Nähe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, seine Immanenz, eine erlösende Botschaft für die Afrikaner. Diese Nähe Gottes erreicht in der Menschwerdung Christi ihren unüberbietbaren Höhepunkt bzw. wird nur dadurch noch überboten, daß der Mensch in Christus als wahres und wirkliches Kind Gottes ange-

⁶³ MOHR 1974, 12; vgl. TEMPELS 1956, 120; JAHN, J., *Nachworte*, in: TEMPEL 1956, 151f.; PARRINDER 1954, 10, 21; BERNARDI 1967, 90; VAN ROY 1969, 192, 195

⁶⁴ BOSOLD 1966, 93f.; VAN LOOCK 1966, 95ff.; BEYERHAUS, P., *Heilung bei synkretistischen Kultgemeinschaften in Afrika*, in: GRESCHAT-JUNGRAITHMAYR 1969, 246, 250f.; TEMPELS 1956, 118; HAULE 1969, 154ff.; MOHR 1974, 16f.

⁶⁵ vgl. HAULE 1969, 158ff., 177; PARRINDER 1954, 85, 87

nommen wird. Es war diese existentiell geglaubte Offenbarung, die meine Neugetauften in den oben erwähnten Freudentaumel ausbrechen ließ⁶⁶. Auf diese Weise wird sich die Neigung der Bantu zu Fatalismus in Vertrauen in die göttliche Vorsehung wandeln und die Furcht in Liebe⁶⁷.

Ein weiteres Negativum in der Bantu-Weltanschauung ist in dem starren Traditionalismus zu sehen, der auf der nicht hinterfragbaren, durch die Ahnen festgelegten Ordnung aufruht. TURNER hat neuerdings die in diesem autoritativen, legalistischen Traditionalismus vorhandenen Gefahren für die Verwirklichung eines authentischen Christentum untersucht. Er sagt: „Repression, unjust compromise and unreflective submission to authority go along with peace too easily achieved“⁶⁸.

Hier wird einerseits eine Verchristlichung der mit der Ahnenverehrung verbundenen Bräuche vonnöten sein⁶⁹. Andererseits wird man auch den Bantu nicht die Erkenntnis ersparen können, daß Christus von der traditionalistischen und legalistischen, etablierten Ordnung gekreuzigt worden ist, und daß die Freiheit der Kinder Gottes darin besteht, je von neuem sich für das wahrhaft Gute, d.h. für den Willen Gottes zu entscheiden. Dabei kann man sich aber letztlich weder auf Ahnen noch Älteste stützen, sondern nur auf Christus, den wahren Sippen- und Klanältesten aller derer, die glauben, daß er für sie der Weg, die Wahrheit und das Leben ist⁷⁰. Nur so werden die Bantu fähig werden, die Grenzen ihrer gruppeninternen Zuneigung zu allumfassender Liebe, ihr traditionsbestimmtes Wohlverhalten zu einem Tun in freier Verantwortung, ihr Wissen von paranormalen Kräften zum Glauben an die alledurchdringende Gnade Gottes zu überschreiten.

Eines aber muß klar sein: ein individualistisch-rationalistisch pervertiertes Christentum kann nicht die erlösende Botschaft für Afrika sein. Man vergleiche in diesem Zusammenhang die beiden unterschiedlichen Akzentsetzungen innerhalb des rechtgläubigen Christentums, die etwas bei CHRYSOSTOMOS⁷¹ einerseits und bei JOHANNES EUDES⁷² andererseits in Erscheinung treten. Die letztere kann sicher nicht das Ideal für Afrika sein, obwohl sie sich auch noch diesseits der Grenzen zu einer individualistischen Pervertierung ansiedelt. Dagegen könnte die von CHRYSOSTOMOS geschilderte Art einer Verwirklichung des Christentums die Kirche unter den Bantu zu dem werden lassen, was Paulus in *Röm 12,1*; *Kor 12* und *Eph 4* so meisterhaft als Ideal den Christen vor Augen gestellt hat: „Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen

⁶⁶ vgl. HAULE 1969, 137; THIEL 1969, 101

⁶⁷ HAULE 1969, 162ff.

⁶⁸ TURNER 1971, 55.

⁶⁹ VERSCHUUR, A., *Notes introductive*, in: HOCHEGGER 1969, 21, 23; Diskussionsbeitrag von FRÈRE MARTIN in: HOCHEGGER 1969, 85, 211, 213; ROELANTS, F., *Conceptions de l'âme et de l'esprit de mort chez les Boma*, in: HOCHEGGER 1969, 116f.; THIEL 1969, 220; SUNDERMEIER 1973, 142—49.

⁷⁰ HAULE 1969, 37

⁷¹ *Hom. 50, 3—4, PG 58, 508—9*

⁷² *Lib. 1, 5: Opera omnia 6, 107. 113—5.*

Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, so daß eins dem andern Handreichung tut nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Maße und macht, daß der Leib wächst zu seiner eigenen Auferbauung, und das alles in der Liebe“ (*Eph 4, 15—16*).

SUMMARY

This article is dealing with problems of African theology in regard to the traditional Bantu way of life and Bantu world view. It is not tackling with the problems of so-called „*Black Theology*“. Bantu world view is centered on the concept of vital force comprising and penetrating and interrelating the whole cosmos of supernatural and natural being, emanating from the allmighty and all-powering creator of heaven and earth. The keen awareness of the Bantu of this vital and life giving force and their longing for participating in it and their knowledge of being responsible for handing it on within the established social order provides an excellent basis for building up the Body of Christ not in a theoretical but practical and existential way.

But this aim will not be achieved without the redeeming grace of Christ so that the far away law-giving god may become the intimate god of incarnation, the clan-restricted solidarity be opened to the universal community of all the children of God, the tradition-bound legal behaviour changed to the freedom of love in the Holy Spirit, the knowledge of an all-pervading vital force be transformed into the belief in the all-embracing fatherly grace of God who wants to be himself the very and true life of his children.

GEDANKEN ÜBER DIE EUROPÄISCHE ISLAMFORSCHUNG UND IHR ECHO IM ORIENT

von Tilman Nagel

I

Während der deutsch-arabischen Kulturwoche, die im September 1974 in Tübingen veranstaltet wurde, äußerte ein bekannter libanesischer Literat die Ansicht, die deutsche Islamwissenschaft befinde sich seit Jahrzehnten in einem erschreckenden Niedergang. Er erinnerte daran, daß gegen Ende des vorigen Jahrhunderts viele bedeutende Werke der klassischen arabischen Literatur in Europa erstmals ediert worden seien und im Orient eine begeisterte Aufnahme gefunden hätten. Vergleichbare Leistungen habe der Westen, zumal Deutschland, heute nicht mehr vorzuweisen. — Die vielen erkenntnisreichen Analysen, die von europäischen Gelehrten auf den Gebieten der islamischen Theologie, Geschichte usw. seither erarbeitet wurden, erwähnte der Vortragende mit keinem Wort.

Man hätte diese im Grunde recht vagen und einseitigen Vorwürfe gestrost überhören können. Doch sie machten schnell die Runde und erzeugten bei manchen anwesenden Fachvertretern eine Empfindung schuldhaften Versagens. Für den Umstand, daß unter den Islamwissenschaftlern — nicht nur in Deutschland — die Reflexion über den geistesgeschichtlichen Standort und die Aufgaben des Faches wenig üblich ist¹, ist die Tatsache bezeichnend, daß das Verdikt nahezu unwidersprochen in der Presse verbreitet werden konnte.

Es ist offenbar notwendig, daß sich die Islamwissenschaftler etwas mehr als bisher mit dem Echo beschäftigen, das ihre Studien in der islamischen Welt finden — sofern sie dort zur Kenntnis genommen werden². Obwohl das Fach häufig mit rein mediävistischer Ausrichtung betrieben wird, besteht doch die Möglichkeit, mit dem erforschten Kulturraum ein Zwiegespräch zu führen, mit einem Raum, dessen Bewohner sich voll Zuversicht auf die eigenen geschichtlichen Wurzeln zurückzubessinnen beginnen. Die Kenntnis der modernen muslimischen Islamforschung und ihrer Beurteilung der Ergebnisse orientalistischer Arbeiten wird den westlichen Islamforscher nicht nur auf seinem jeweiligen Spezialgebiet bereichern, sondern ihm auch wertvolle Einblicke in die allgemeine geistige Situation der heutigen islamischen Welt eröffnen.

¹ Als eine der wenigen Ausnahmen sei der Aufsatz von J. WAARDENBURG, *Changes of perspective in Islamic Studies over the last decades*, *Humaniora Islamica* I/1973, 247—260, genannt.

² Überhaupt ist der Austausch von Meinungen und Forschungsergebnissen zwischen europäischen und orientalischen (muslimischen) Gelehrten noch sehr gering. Bezeichnenderweise berücksichtigt der „*Index Islamicus*“ nicht die Beiträge in orientalischen Fachzeitschriften.

Was ich hier darlege, sind die Ergebnisse einer Sichtung mir zugänglicher muslimischer Aussagen über die europäische Islamforschung. Die Auswahl beschränkt sich auf die häufigsten Topoi der Beurteilung orientalistischer Studien. Rein positive Stellungnahmen zur europäischen Islamkunde übergehe ich dabei weitgehend; sie sind erstens nicht sehr häufig³ und tragen zweitens kaum zur Beantwortung unserer Hauptfrage bei. Diese Frage lautet: Weshalb werden die Ergebnisse der europäischen Islamforschung im Orient kaum zur Kenntnis genommen? Wie sind demgegenüber die weit verbreiteten Vorurteile gegen die Orientalistik zu erklären, Vorurteile, die sich häufig zu dem für unsere Begriffe absurden Vorwurf steigern, Orientalistik und Kolonialismus seien ein und dasselbe?

II

Als Napoleon mit seinem Heer in Ägypten landete, wurde er von einem Stab hervorragender Wissenschaftler der verschiedensten Fachrichtungen begleitet. Militärisch erwies sich dieser Feldzug als ein Fehlschlag, aber die Gelehrten brachten eine reiche Ernte ein. Davon zeugt die später veröffentlichte monumentale „*Description de l'Égypte*“. Die Ägypter ihrerseits staunten über die seltsamen Künste, die die Fremden beherrschten. Dabei traten sie den Europäern unbefangen und selbstsicher gegenüber. Das belegt z. B. ein langes Gedicht eines bedeutenden arabischen Literaten der damaligen Zeit, mit dem er seine Bewunderung und Zuneigung zu einigen Franzosen ausdrückt, die ihn um die Erklärung einiger schwieriger klassischer Verse gebeten hatten⁴. — Die „*Ecole spéciale des langues orientales vivantes*“ war wenige Jahre zuvor in Paris gegründet worden. Mit SILVESTRE DE SACY lehrte dort einer der größten Arabisten des 19. Jahrhunderts⁵.

Im Jahre 1826 schickte MUHAMMAD 'ALĪ, der Herrscher von Ägypten, 26 junge Leute nach Paris, die sich in verschiedenen Wissenszweigen ausbilden lassen sollten⁶. Einer von ihnen, AT-TAHTAWĪ, hat nach seiner Rückkehr einen ausführlichen Bericht über seinen Aufenthalt veröffentlicht. Er erwähnt DE SACY und rühmt seine Kenntnisse: Der Gelehrte habe sich das Arabische fast ohne fremde Hilfe angeeignet; deshalb sei er zwar nicht fähig, sich in dieser Sprache zu unterhalten, beherrsche aber die

³ Ein Beispiel für den Versuch, die Leistungen insbesondere der deutschen Gelehrten auf dem Gebiet der Islamforschung zu würdigen, ist das Buch von TAHA AL-WALĪ, *al-Islām wal-muslimūn fī Almānyā baina al-ams wal-yawm*, Beirut 1966. Der Verfasser schildert kurz die Geschichte der deutschen Orientalistik, nennt ihre hervorragendsten Pioniere und beschreibt die deutschen Institute, die sich mit islamischen Studien beschäftigen.

⁴ W. ENDE, *Europabild und kulturelles Selbstbewußtsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1965, 86.

⁵ J. FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, 142f.

⁶ W. HERRMANN, *Rifā'a Beys Beschreibung seiner Reise nach Paris* (Wissenschaftl. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg XII/1963, Gesellschaftl. und sprachwiss. Reihe, Heft 3/4, 215ff.), 221.

Grammatik bis in die feinsten Einzelheiten. Sein arabischer Stil zeichne sich freilich durch eine gewisse Blässe aus, die AT-TAHTAWĪ der nüchternen Diktion europäischer Idiome zuschreibt. Aus einem Vorwort, das DE SACY für die Edition eines klassischen Textes in arabischer Sprache verfaßt hat, liest der Ägypter heraus, daß der Orientalist „versucht hat, gemäß dem in seiner Religion und im Islam geltenden Brauch zu verfahren, ohne (den Wert) einer von beiden (Religionen) arglistig zu schmälern“⁷.

Immer aufs neue aber rühmt AT-TAHTAWĪ den Geographen und Archäologen JOMARD, auf dessen Initiative die Entsendung der Ägypter nach Paris zurückging⁸. JOMARD habe stets das Wohl Ägyptens im Auge gehabt, habe sich bemüht, den modernen Wissenschaften dort Eingang zu verschaffen. Besonders beeindruckt war AT-TAHTAWĪ von einem Almanach über Ägypten 1828/9, das aus JOMARDS Feder stammte. Es beschäftigte sich nicht nur mit Gewerbe, Handel, Schulwesen usw., sondern berührte auch Fragen der arabischen Geschichte und Literatur. JOMARD hatte zugesagt, regelmäßig derartige Berichte zu verfassen, falls MUHAMMAD ‘ALĪ dies wünsche. AT-TAHTAWĪ bedauerte, daß bei seiner Abreise aus Frankreich ein diesbezüglicher Auftrag noch nicht vorlag, und preist JOMARD als einen Mann, „der nach außen wie in seinem Innern ganz der Liebe zu Ägypten verfallen ist und der darauf brennt (MUHAMMAD ‘ALĪ) zu dienen, weil er ihn und seinen Staat liebt“⁹.

III

Fünzig Jahre später ist von dieser bewundernden Haltung gegenüber dem europäischen Forscherdrang kaum noch etwas vorhanden. Eine kurze Szene aus dem vor der Jahrhundertwende entstandenen Roman „*Die Erzählung des ‘Isā b. Hišām*“ von MUHAMMAD AL-MUWAILĪHĪ wirft ein Schlaglicht auf die veränderte Einstellung zu den Europäern: Ein Ägypter hat zur Feier einer Hochzeit Einladungen an Hotelbesitzer verteilt, die diese an europäische Gäste weiterverkaufen sollen; denn die Teilnahme von Europäern werde den Glanz der Feier erhöhen. Der Hauptheld der Erzählung bemerkt nun, wie unbekannte Touristen Einzelheiten der Festveranstaltung fotografieren. „Vielleicht werden von den Bildern Tausende von Kopien hergestellt, um auf den europäischen Marktplätzen verkauft und als Gegenstand des Hohns und Spotts verteilt zu werden“, wird der Gastgeber getadelt¹⁰. — Man ist also den Fremden gegenüber unsicher geworden, empfindet ihre Neugierde als anstößig. AL-MUWAILĪHĪ kommt in seinem Buch des öfteren darauf zu sprechen, daß derartige Zurschaustellungen geeignet seien, die falschen Anschauungen über die muslimische Kultur zu festigen. Man beginnt die Periode, in der MUHAMMAD ‘ALĪ sein

⁷ AT-TAHTAWĪ, *Tahlīṣ al-ibriz*, in: *al-A‘māl al-kāmila*, ed. MUHAMMAD ‘UMARA, Beirut 1973 (3 Bde.), Bd. II, 83

⁸ W. HERRMANN, loc. cit.

⁹ AT-TAHTAWĪ, op. cit., Bd. II, 263f.

¹⁰ W. ENDE, op. cit., 89

Land dem westlichen Einfluß öffnete, sehr skeptisch zu beurteilen; man fühlt sich den Fremden ausgeliefert, von ihnen bedrückt¹¹.

MUHAMMAD 'ABDUH, in jenen Tagen der führende Kopf der islamischen Erneuerungsbewegung, läßt in einigen autobiografischen Skizzen diese Grundstimmung immer wieder anklingen. „Was hat Muhammad 'Alī getan?“ fragt er den Leser und antwortet selber, jener aus Albanien stammende Usurpator, habe das Heer benutzt, um persönliche Gegner zu beseitigen. Die Oberhäupter der führenden ägyptischen Familien habe er umgebracht oder in den Sudan verbannt. „Und was tat er dann?“ fährt MUHAMMAD 'ABDUH fort. „Es gelüstete ihn, als König unabhängig vom osmanischen Sultan zu werden. Ein Mittel zu diesem Zweck war es, daß er Fremde, nämlich Europäer, zu Hilfe holte. Zu ihnen war er äußerst gütig und gab ihnen mehr Privilegien, als es die Vereinbarungen zuließen, die zwischen den Europäern und dem Osmanischen Reich geschlossen worden waren. So wurde jeder Landstreicher unter ihnen, der nicht einmal den Lebensunterhalt für einen Tag besaß, gewissermaßen zu einem König in unserem Land und konnte tun, was er wollte, ohne dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden.“ Alle versprochenen Reformen seien dagegen unterblieben. „Hat Muhammad 'Alī einen Tag an die Reform der Sprache gedacht...? Hat er daran gedacht, ein Erziehungswesen auf der Grundlage von Religion oder Kultur zu errichten? ... Hat er sich daran gegeben, eine legal geordnete Herrschaft zu errichten, durch die Gesetze und Gerechtigkeit hochgehalten werden?“¹²

In dieser negativen Beurteilung der Reformen MUHAMMAD 'ALĪs und der Rolle der Europäer, die aus dem Munde des einflußreichsten Mannes im damaligen ägyptischen Geistesleben stammt, haben sich zweifellos die schlimmen Erfahrungen niedergeschlagen, die das Land mit den westlichen Großmächten machte. MUHAMMAD 'ALĪ hatte Ägypten die Unabhängigkeit verschaffen wollen, die für ihn vor allem in der Unabhängigkeit des Herrschers bestand; und er war nicht ganz erfolglos in seinen Bemühungen gewesen. Doch seine Nachfolger verspielten alles. MUHAMMAD SA'ĪD (1854—1863) vergab die Konzession zum Bau des Suezkanals, der 1869 durch seinen Sohn ISMA'ĪL mit großem Pomp eingeweiht wurde. Damit aber war Ägypten das Ziel der Machtgelüste Englands und Frankreichs geworden, deren imperiale Bestrebungen in jenen Jahrzehnten ihren Höhepunkt erlebten. Durch verschiedene überstürzte Investitionen wurde das Land in den Staatsbankrott getrieben. Seine Finanzen wurden schließlich der sogenannten „dual control“ Englands und Frankreichs unterstellt; beide zwangen 1879 den osmanischen Sultan, ISMĀ'ĪL abzusetzen. Dessen Nachfolger wurde TAUFIQ. Dieser mußte Schuldentilgungsgesetze einhalten, die vorsahen, daß die Hälfte der Staatseinnahmen an die Gläubiger abgeführt wurden. Es kam so weit, daß die Gehälter der Beamten und Offiziere nicht mehr gezahlt werden konnten. Die Ver-

¹¹ W. ENDE, op. cit., 82f.

¹² MUHAMMAD 'ABDUH, *Mudakkirat Muḥammad 'Abduh*, ed. Tāhīr at-Tanāhī, Kairo (?), o. J., 39f.; vgl. ebd., 58—64

bitterung über diese Verhältnisse entlud sich in einem Aufstand, in den auch MUHAMMAD 'ABDUH verwickelt wurde. Die beiden Großmächte drohten mit ihrem militärischen Eingreifen; 1882 kam es zu der berüchtigten Bombardierung Alexandriens durch die britische Flotte. Dies ist der Hintergrund, auf dem wir die Klage MUHAMMAD 'ABDUHS sehen müssen.

Dies ist zugleich aber die Zeit, in der sich in Europa die Arabistik zur Islamwissenschaft zu weiten beginnt: Lexikalische und grammatische Untersuchungen der klassischen arabischen Poesie oder Kunstprosa bilden nun nicht mehr allein den bevorzugten Forschungsgegenstand der Orientalistik. A. SPRENGER veröffentlichte sein großes Werk über das Leben des Propheten; nach genauer Analyse des damals zur Verfügung stehenden Quellenmaterials stellt er MUHAMMAD als den Begründer eines theokratischen Gemeinwesens dar¹³. TH. NÖLDEKE wurde durch seine mehrbändige Geschichte des Korans bekannt, die versucht, einzelne Abschnitte der Suren auf Grund verschiedener Kriterien bestimmten Lebensphasen MUHAMMADS zuzuordnen, und die die Überlieferungsgeschichte des Korans seit dem Tode des Propheten kritisch beleuchtete¹⁴. I. GOLDZIEHER wies nach, daß die „*ḥadīṭ*“ genannten Aussprüche MUHAMMADS, die neben dem Koran als zweite Quelle der religiösen und rechtlichen Bestimmungen des Muslims betrachtet werden, erst nach dem Propheten entstanden und die politischen und dogmatischen Streitigkeiten des frühen Islam widerspiegeln¹⁵. A. VON KREMER gab in seiner „*Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*“ eine erste historische Analyse der muslimischen Auffassungen vom Prophetentum, vom Kalifat usw.¹⁶ Dem schnellen Aufschwung dieser jungen Wissenschaft trug als erstes europäisches Land Frankreich Rechnung, das 1885 an der *Ecole des hautes études* einen Lehrstuhl für Islamwissenschaft einrichtete¹⁷.

IV

Die europäische Islamwissenschaft erlebte mithin ihre ersten Sternstunden, als der Orient die Rücksichtslosigkeit imperialer Weltmachtspolitik voll zu spüren bekam. Gleichwohl gab es einzelne Stimmen, die glaubten, in den Orientalisten Verbündete zu sehen, die vielleicht fähig und willens waren, in Europa ein günstiges Bild vom Islam zu verbreiten¹⁸. Schließlich gab es Orientkenner, die in kritikloser Schwärmerei die Vorzüge der islamischen Kultur priesen; derartige Schriftsteller werden von arabischer Seite bis heute gern zitiert, wenn man sich eigene Größe

¹³ A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 2. Ausgabe, 3 Bde., Berlin 1869

¹⁴ NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, 3 Teile, Leipzig 1909ff.

¹⁵ GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, 2 Teile, Halle/Saale 1889—90

¹⁶ VON KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868

¹⁷ J. FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa*, 250

¹⁸ W. ENDE, loc. cit., 91

vom „Gegner“ attestieren lassen möchte¹⁹. Entscheidend geprägt wurde die muslimische Meinung über die Orientalistik jedoch von anderen Faktoren.

Im März 1883, kurz nach der Niederwerfung des ägyptischen Aufruhrs, hielt der französische Gelehrte ERNEST RENAN an der Sorbonne einen Vortrag, dessen Einfluß auf das Verhältnis gebildeter Muslime zur europäischen Islamforschung bis heute greifbar ist. RENAN, der zutiefst an den durch die Vernunft sichergestellten Fortschritt glaubte, hatte sich auf dem Gebiet der Arabistik durch einige Abhandlungen über die mittelalterliche islamische Philosophie hervorgetan. Jetzt referierte er von allgemeiner Warte aus über den „Islam und die Wissenschaft“: Die Unterlegenheit der islamischen Welt sei jedermann augenfällig. „Alle, die im Orient oder in Afrika gewesen sind, sind verblüfft über das, was in fataler Weise den Geist eines wahren Gläubigen beschränkt, über diese Art eisernen Reifen, der seinen Kopf umspannt und ihn unfähig macht, sich irgend einer neuen Idee zu öffnen. Vom Zeitpunkt seiner religiösen Initiation, etwa vom Alter von zehn oder zwölf Jahren an, wird das muslimische Kind, das bis dahin zuweilen recht aufgeweckt ist, plötzlich fanatisch, erfüllt von dem törichten Stolz, die vermeintlich absolute Wahrheit zu besitzen; es freut sich über das, was seine Unterlegenheit ausmacht, wie über ein Privileg“²⁰.

Die Deformierung des Geistes durch den Islam sei so durchschlagend, daß man die rassischen Merkmale der verschiedenen Völker, die unter der Herrschaft dieser Religion litten, nicht mehr wahrnehmen könne. Eine Ausnahme stellten allein die Perser dar, die nach RENANS Meinung den ihnen eigenen Genius hätten bewahren können. Im übrigen könne man sich nichts denken, was der Philosophie und der Wissenschaft fremder sei als der Islam, jene eigentümliche Art eines semitischen Monotheismus, den die beutegierigen Ritter der Wüste als Rechtfertigungsgrund für ihre Raubzüge vorschützten. Unter den Abbasiden, die laut RENAN den Persern einen entscheidenden Einfluß auf die kulturelle Entwicklung des Islams einräumten, kam es zwar zu einer Wiederbelebung und Blüte der antiken Wissenschaften. Es handelte sich jedoch bei genauerer Betrachtung um eine Scheinblüte, denn stets war die Gefahr gegeben, daß die

¹⁹ Eine Aufzählung solcher „fairen“ Forscher findet sich bei ‘Ā ‘īṣā ‘ABD AR-RAHMAN BINT AṢ-ṢĀTĪ, *Turātunā baina mādin wa-ḥādir*, Kairo 1970, 44f. Das Buch von S. HUNKE, *Allahs Sonne über dem Abendland*, fehlt natürlich nicht in dieser Liste. Die in diesem Werk betriebene, peinlich einseitige Glorifizierung des arabisch-islamischen Mittelalters findet freilich im arabischen Raum nicht ungeteilten Beifall. MĀLIK BENNABĪ zeigt an einem anschaulichen Beispiel, wie diese Schrift geeignet ist, in den Arabern einen rauschhaften Stolz auf ihre Vergangenheit zu erzeugen, der sie von den harten Problemen der Gegenwart ablenke. Kenner werden diese Befürchtung nicht für ganz abwegig halten. BENNABĪ lehnt jedenfalls eine Orientkunde mit glorifizierender Tendenz ebenso scharf ab wie eine islam-feindliche (MĀLIK BENNABĪ, *Intāğ al-mustašriqin wa-aṭaruhū fī al-fikr al-islāmī al-ḥadīṭ*, Kairo 1970, 22ff.).

²⁰ E. RENAN, *Oeuvres complètes*, ed. Psichari, Bd. I., Paris 1947, 946

fanatische Orthodoxie sie zertreten könnte. Im 13. Jahrhundert, als Europa das Studium der alten Philosophen aufnahm, war es zunächst darauf angewiesen, einige ihrer Werke in arabischer Überlieferung zu rezipieren, ein Umstand, den RENAN lebhaft beklagt. Denn das Arabische sei eine für jegliche Wissenschaft untaugliche Sprache. Hätte man doch nur unmittelbar in Byzanz in die Schule gehen können!²¹ — Mit der Übergabe der antiken Tradition an Europa hatte die muslimische Welt ihre historische Mission erfüllt. „Wehe dem, der nutzlos für den menschlichen Fortschritt wird! Er wird fast augenblicklich niedergedrückt!“²² In diesem Ausruf gipfelt RENANS kurzer Abriß der islamischen Geistesgeschichte, dem er einige weitere Betrachtungen über die Geringschätzung der Wissenschaft bei den Muslimen anfügt²³.

Dieses Pamphlet, dessen Aussagen weitgehend unhaltbar sind, wäre heute vielleicht längst vergessen, wenn nicht gerade in jenen Tagen GAMĀL AD-DĪN AL-AFGĀNĪ in Paris gewelt hätte, den man den Erwecker der islamischen Erneuerungsbestrebungen nennen kann. AL-AFGĀNĪ schrieb eine Erwiderung, die im „*Journal des Débats*“ abgedruckt wurde. Er warf die Frage auf, ob es wirklich so gewiß sei, daß der Niedergang der Wissenschaften im islamischen Bereich ursächlich mit dem Wesen des Islam zusammenhänge oder ob nicht eher andere Kräfte die Schuld daran trügen. RENAN schwächte nun seine Ansichten dahingehend ab, daß jede Religion der rationalen Wissenschaft feindlich gegenüberstehe. Dies habe auch für das Christentum zu gelten; nur sollten sich die Muslime von der Bevormundung durch den Glauben freimachen. RENAN möchte den Glauben nur noch ganz unverbindlich als eine der möglichen Äußerungen des menschlichen Geistes gelten lassen²⁴.

Es ist nicht verwunderlich, daß diese Ausführungen des Orientalisten RENAN, einmal in der islamischen Welt bekannt geworden, ein sehr feindseliges Echo fanden. Paßten sie nicht allzu gut in das Bild des Europäers, der nach der Herrschaft über den Orient griff und der sich nun auch anmaßte, die Grundlagen der islamischen Kultur nach seinen eigenen Vorstellungen zu beurteilen und zu verurteilen? Wollte er das Fundament der Existenz der Muslime zerstören, um sich ihrer desto sicherer zu bemächtigen? So begann man sich zu fragen; Mißtrauen gegen die Früchte der westlichen Islamforschung schien nur zu angebracht.

V

Der schon erwähnte MUHAMMAD ‘ABDUH mußte nach dem Aufstand von 1882 seine ägyptische Heimat verlassen. Er nahm für einige Jahre eine Lehrtätigkeit in Beirut auf. Ergebnis dieser Arbeit im Exil war eine kurze Schrift, die die Grundlagen des Islams so darlegt, wie MUHAMMAD

²¹ ebd., 952

²² ebd., 956

²³ ebd., 956

²⁴ ebd., 962—964; vgl. ferner T. NAGEL, *Zum Menschenbild im modernen Islam*, erscheint in den Akten des Deutschen Orientalistentages in Freiburg 1975.

'ABDUH ihn verstand. In diesem Werk erkennen wir bereits einige der Hauptlinien angelegt, nach denen die muslimische Polemik gegen die europäische Orientalistik verlaufen wird. 'ABDUH argumentiert wie folgt: In den Religionen, die älter sind als der Islam, gab es ein Wissen, das allein die Bestätigung der Glaubenssätze und die Darlegung des Offensichtlichen zum Inhalt hatte. Die Vertreter dieser Religionen griffen bei der Propagierung ihrer Glaubenssätze nicht zu rationalen Beweisen und leiteten ihre Lehren nicht aus der vorhandenen natürlichen Ordnung der Welt ab; Glaube und Verstand schlossen sich bei ihnen geradezu aus. Mit der Offenbarung des Korans änderte sich dies grundlegend. Es wurden nicht, wie bei MUHAMMADS Vorgängern im Prophetenamt, irgendwelche Wunder gewirkt, damit die Menschheit von der Wahrheit der prophetischen Sendung überzeugt werde. Der Beweis für die Wahrheit der Sendung MUHAMMADS lag vielmehr in der Beschaffenheit der Offenbarungen selber, die er seinen Landsleuten kundgab. Denn allein die Form dieser Worte zeigte, daß sie nicht menschlichen Ursprungs sein konnten. Vergebens plagten sich auch die begabtesten Rhetoriker, auch nur wenige Zeilen hervorzubringen, die mit dem Koran hinsichtlich rednerischer Kraft und Schönheit vergleichbar gewesen wären. Aus dieser Tatsache den göttlichen Ursprung der koranischen Worte abzuleiten, sei eine notwendige und logische Operation des Verstandes. Darüber hinaus wird der Mensch vielerorts im Koran aufgefordert, sich seines Verstandes zu bedienen; so wenn die Zuhörer ermahnt werden, aus dem Vorhandensein der großartigen Schöpfung auf die Existenz des Schöpfers zu schließen. „Zum ersten Mal verbrüdernten sich der Verstand und der Glaube in einem heiligen Buch, vorgetragen von einem ausgesandten Propheten, und zwar in einer Klarheit, die keine Umdeutung zuläßt“, faßt MUHAMMAD 'ABDUH seine Grundgedanken zusammen²⁵.

Dieser reine Urislam, den MUHAMMAD 'ABDUH postuliert, dauerte freilich nur etwa dreißig Jahre. Nach dem dritten Kalifen 'UTMĀN begann der verhängnisvolle erste Bürgerkrieg, und die muslimische Gemeinde spaltete sich in mehrere Richtungen auf. Denn nun konnten sich jene islamfeindlichen Kräfte entfalten, die bislang im Zaun gehalten worden waren. So konnte der Jude 'ABDALLĀH B. SABA', der schon vorher hatte Unruhe stiften wollen, jetzt seine abscheulichen Ansichten verbreiten, aus denen die Lehren des extremen Schiitentums wuchsen. Der ursprünglich logisch und klar fundierte Glaube der Muslime wurde auf diese Weise immer mehr getrübt²⁶.

In einer weiteren Abhandlung mit dem Titel „*Der Islam, Religion der Wissenschaft und Kultur*“ hat MUHAMMAD 'ABDUH um das Jahr 1902²⁷ diese Thematik noch einmal aufgegriffen, diesmal mit unmittelbarem Bezug auf die Thesen RENANS. Die Verknöcherung des geistigen Lebens,

²⁵ MUHAMMAD 'ABDUH, *Risālat at-tawhīd*, Kairo 1965, 6

²⁶ ebd., 8

²⁷ MUHAMMAD 'ABDUH, *al-Islām dīn al-'ilm wal-madanīya*, ed. aṭ-*Tanāḥī*, Kairo 1964, 155

die Feindseligkeit gegenüber den Wissenschaften, die dieser getadelt und als typische Merkmale des Islam hingestellt hatte, gehörten gerade nicht zu den Wesenszügen dieser Religion, sondern seien ihr durch unglückliche Zeitläufe von außen aufgezwungen worden. Ähnlich hatte sich ja schon AL-AFGĀNĪ in seiner Antwort auf RENAN geäußert. MUHAMMAD 'ABDUH nennt hier den zersetzenden Einfluß, den die türkischen Söldnertruppen seit der Abbasidenzeit auf das islamische Staatswesen und dessen geistige Geschichte ausübten. Die Wissenschaft, das Wissen um die Erfordernisse der richtigen Führung der islamischen Gemeinde u. ä. gab den Muslimen eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den Herrschenden, die deshalb begannen, die Ausbreitung des Wissens zu behindern. Die wahre Religion, sagt 'ABDUH, sei diejenige, die mit dem Verstand sich in das weite Feld der Wissenschaft begeben, mit ihm die Erde durchmesse und durch die Sphären des Himmels steige, um mit seiner Hilfe die Werke Gottes zu begreifen²⁸. Er argumentiert also genau entgegengesetzt zu RENAN, für den Religion bzw. Glaube und Wissenschaft einander ausschlossen. MUHAMMAD 'ABDUH gibt den erschreckenden Rückstand unumwunden zu, den die islamische Welt gegenüber dem technisch und kulturell weiter fortgeschrittenen Europa aufweist. Aber er ist zuversichtlich, daß in nicht allzu ferner Zukunft sich das Blatt wenden werde. Dies sei nicht die Endzeit, in der, wie viele meinen, der Islam absterben müsse. Getreu der Überzeugung, daß der Koran von einem unverfälschten Urislam künde, der den Verstand als Mittel zur Erkenntnis der wahren Religion einsetze, empfiehlt 'ABDUH eine Rückkehr zum Wort der Offenbarung. Gott habe verheißen, er werde eines Tages die Religion vollenden. Das heißt, er werde Verstand und Gewissen, Glauben und Wissenschaft im Islam vereinen²⁹.

Seit dem Wirken MUHAMMAD 'ABDUHS stellen wir im islamischen Schrifttum immer wieder zwei Grundgedanken fest, von denen die Kritik an der europäisch-westlichen Denkweise und, wie wir gleich sehen werden, an den Erkenntnissen der modernen Islamwissenschaft ausgeht: 1. Religion bzw. Glaube und Verstand sind keine einander ausschließenden Größen, sondern ergänzen sich gegenseitig. Diese wechselseitige Komplementierung fehlt in den älteren Religionen wie etwa im Christentum und wurde erst in der Offenbarung an MUHAMMAD ermöglicht. Im Islam erreicht der Mensch deshalb seine höchste Entwicklungsstufe. — 2. Im europäischen Christentum und in den auf seinem Boden entstandenen materialistischen Ideologien hat es diese Verbrüderung von Verstand und Glauben nie gegeben. Durch einseitige Überbewertung einer von religiösen Normen befreiten Ratio hat Europa zwar vorübergehend auf dem materiellen Sektor die Oberhand über die islamischen Länder gewinnen können. Der Islam wird aber obsiegen, weil in ihm Glaube und Verstand

²⁸ ebd., 135ff.

²⁹ ebd., 153ff.

eine Einheit bilden. Um diesen Sieg des Islam zu verhindern, bedient sich der Westen auf der einen Seite einer imperialistischen Politik, auf der anderen Seite versucht er, jene Einheit zu spalten, die dem Islam den Triumph verheißt. Arbeiten von Orientalisten wie RENAN sollen den Islam von innen her angreifen.

Für die radikale muslimische Kritik ist daher der europäische Orientalist unfähig, den Islam und seine Geschichte richtig zu beurteilen und zu verstehen. Denn in seinem ganzen Schaffen kann er ja nicht jener verhängnisvollen geistesgeschichtlichen Situation entrinnen, deren Merkmal der Dualismus von Glaube und Verstand ist³⁰. Indem er sich allein von den Kategorien des Verstandes leiten läßt, vermag er stets nur einen Teil der islamischen Wirklichkeit zu erfassen. MUHAMMAD AL-BAHAY, Professor an der Azhar-Universität, hat in einem Buch mit dem Titel „*Das neue islamische Denken und seine Beziehung zum westlichen Imperialismus*“ ausführlich dargelegt, welche Mißdeutungen der muslimischen Vergangenheit und Gegenwart nach seiner Meinung hierdurch entstanden sind. Er verwirft einige der Grundlagen der westlichen Islamforschung, ja, jeglicher historischen Forschung überhaupt. 1. AL-BAHAY hält an dem schon von MUHAMMAD 'ABDUH ausgesprochenen Gedanken fest, daß es einen reinen Urislam gegeben habe. Dieser sei als göttliche Sendung keiner Veränderung in der Geschichte unterworfen. Die Orientalisten legten dagegen einen Entwicklungsprozeß der Religion bei der Betrachtung der islamischen Geschichte zugrunde. Nach islamischer Auffassung ist die Religion dagegen als vollständiges, Diesseits und Jenseits regelndes System offenbart worden. Mithin können Dogmen keiner geschichtlichen Entwicklung unterliegen. Was sich wandelt, ist allein der Grad der aktuellen Verwirklichung der offenbarten Normen: Zu MUHAMMADS Zeiten war diese Verwirklichung vollkommen; die darauffolgende Geschichte war zutiefst widerislamisch. Den heutigen Muslimen ist darum die Aufgabe gestellt, die Spuren dieser widerislamischen Geschichte zu tilgen, um den Zustand des „reinen Urislam“ wiederherzustellen. 2. Die Orientalisten sprechen von lokalen Sonderformen des Islam — RENAN etwa von der persischen. Dies widerspreche der Geschlossenheit und Einheitlichkeit des rein und vollständig offenbarten Islam. 3. Manche Orientalisten tendieren dahin, den Islam als einen privaten Glauben aufzufassen, und postulieren damit auch für den Islam die im Christentum üblich gewordene Trennung von Religion und Staat³¹. 4. Die Orientalisten versuchen, Teile der MUHAMMAD offenbarten Botschaft aus anderen Religionen, etwa dem Judentum und dem Christentum, abzuleiten, um MUHAMMAD womöglich

³⁰ In diesem Zusammenhang wird auf islamischer Seite oft von einer „verhängnisvollen Aufspaltung“ der europäischen Persönlichkeit gesprochen; vgl. U. TWRUSCHKA (Hrsg.), *Religionen heute*, Frankfurt/München 1977, 61, 63.

³¹ M.AL-BAHAY, *al-Fikr al-islāmī al-ḥadiṯ wa-ṣilatuhū bilisti 'mār al-garbī*, o. O., o. J., 47f.

falsche Aussagen oder Unkenntnis vorhalten zu können. Dem Islam als Religion werde damit ein eigenständiger Charakter abgesprochen³².

Dieser letzte Vorwurf an die Orientalisten ist übrigens kaum von der Hand zu weisen, wenn man ihn auch besser begründen könnte. Denn in der Tat ist das islamische Schrifttum für manche Forscher bis heute nicht viel mehr als eine riesige Rumpelkammer, aus der es die antike, hellenistische Überlieferung herauszuklauben gilt³³. Den Islam mehr als aus sich selbst heraus wirkende und gestaltende historische Kraft zu begreifen, würde der europäischen Islamforschung sicher aus einer mancherorts zu beobachtenden Stagnation heraushelfen.

VI

Doch zurück zu AL-BAHAY! Seine Vorwürfe gegen die Orientalistik, mit denen er keinesfalls allein dasteht, sind nicht nur apologetisch; es geht ihm nicht nur darum, daß die europäische Islamforschung, die sich allein am kritischen Verstand orientiert, mit den verschiedenen Methoden der wissenschaftlichen Analyse den Muslim seiner Identität als Glied der allumfassenden, von Glauben und Verstand geleiteten Gemeinschaft zu berauben scheint, damit diese muslimische Gemeinschaft dem imperialistischen Zugriff gefügiger gemacht werde. Es geht dem Verfasser auch darum, diese von den Orientalisten so mißdeutete Gemeinschaft als Modell für die Völker der Dritten Welt anzubieten, die Ende der fünfziger Jahre unter dem Schlagwort der „positiven Neutralität“ den Weg zu sich selbst zu suchen begannen³⁴.

Dieser stark politische Aspekt des Kampfes gegen die Orientalistik ist so wichtig, daß er eine gesonderte Erörterung verdiente, hier aber wenigstens kurz gestreift werden soll. Für die Mehrzahl der Muslime — auch für diejenigen unter ihnen, die eng mit der westlichen Zivilisation in Berührung gekommen sind — steht es außer Frage, daß von den Tagen der Kreuzzüge bis in die Gegenwart der Westen aggressive Absichten gegenüber der islamischen Welt hegt. Die Kreuzzüge im Mittelalter konnten erfolgreich zurückgeschlagen werden. Der Westen ersann deshalb wirksamere Mittel zur Eroberung des Ostens; nicht mehr durch äußere Gewaltanwendung sollte dies gelingen, sondern durch subversive Tätigkeit im Innern der islamischen Welt. Diese Wühlarbeit oblag zunächst den christlichen Missionaren, die durch die Bekehrung von Muslimen den politischen Einfluß Europas sichern sollten³⁵, ein Vorwurf, der wohl auf

³² ebd., 208; AL-BAHAY hat ferner in einer mir unzugänglichen kleinen Schrift sämtliche Vorwürfe gegen die Orientalisten zusammengestellt und eine Schwarze Liste „islamfeindlicher“ Forscher veröffentlicht, vgl. *Welt des ISLAM* (WI) NS VIII/1962—3, 71—73

³³ Vgl. die oben erwähnten Klagen RENANS!

³⁴ M. AL-BAHAY, loc. cit., 3

³⁵ Eine Geschichte der Orientmission unter diesem Blickwinkel ist z. B. das Buch von MUŞTAFĀ HĀLIDĪ und ʿUMAR FARRŪH, *at-Tabšīr wal-isti'mār fi al-bilād al-'arabiya*, Beirut/Saida 1973⁵ (1953¹).

die Erfahrungen mit der Orientpolitik der Großmächte im 19. Jahrhundert zurückgeht. Im 20. Jahrhundert wurde dann der Zionismus zum Werkzeug westlicher Machtgelüste im islamischen Osten. „Europäischer Kreuzfahrergeist“ und „jüdischer Kreuzfahrergeist“ werden zu Versatzstücken einer gegen den westlichen Kolonialismus gerichteten Polemik³⁶. Hier nun kommen die Orientalisten wieder ins Spiel. Die christliche Missionierung ist gescheitert. Der Plan einer Zerstörung der islamischen Zivilisation von innen heraus ist damit aber noch nicht aufgegeben; die ihn vollziehen, sind nur andere geworden, nämlich die Islamforscher, deren geistige Ziehväter die Missionare sind. Auf welche Weise sie die Fundamente des Islams unterhöhlen, hat uns MUHAMMAD AL-BAHAY bereits dargelegt. Die Abwehr des „geistigen Kreuzzuges“, der auf die Zerstörung der Glaubenssätze und Werte des Islams und ihre Ersetzung durch falsche Werte abzielt³⁷, gehört deswegen zu den vordringlichsten Aufgaben der islamischen Welt³⁸, die zugleich darum ringt, in der Neuverwirklichung des „reinen Urislam“ ihre Identität wiederzufinden.

Diese wenigen Andeutungen müssen hier genügen, um zu zeigen, wie hoch die politisch-ideologische Schwelle ist, die der Muslim übersteigen muß, wenn er sich vorurteilsfrei der europäischen Orientforschung zuwenden will.

VII

Dennoch blieb die europäische Methode der Forschung im islamischen Orient nicht gänzlich unbekannt. Wer sich ihr verschrieb, riskierte es freilich, von seinen Glaubensgenossen mit Argwohn betrachtet zu werden. Als Beispiel wollen wir die Affäre um den ägyptischen Gelehrten TAHA HUSAIN nennen. Er hatte eine gründliche Ausbildung an der Azhar-Universität erhalten, war aber früh mit der französischen Gedankenwelt in Berührung gekommen³⁹. An der eben gegründeten Kairiner Universität lernte er die berühmten Orientalisten seiner Zeit kennen, unter ihnen den Deutschen LITTMANN und den Italiener NALLINO. Er bekam Einblick

³⁶ R. MITCHELL, *The Society of the Muslim Brothers*, Middle Eastern Monographs 9, London 1969, 227ff.

³⁷ Von vielen Muslimen wird z. B. der Nationalismus als eine europäische Idee verdammt, die geeignet ist, die islamische Welt zu spalten. An der Verbreitung dieser Idee sollen auch Orientalisten beteiligt gewesen sein, etwa indem sie die vorislamische Geschichte islamischer Länder wie Ägypten beschrieben oder die Erhebung arabischer Mundarten zu regionalen Schriftsprachen vorschlugen; beides führe zur Herausbildung schädlichen nationalen Sonderbewußtseins und spalte die Einheit der islamischen Umma.

³⁸ Vgl. z. B. die Artikel in „*Aḥbār al-‘Ālam al-Islāmī*“, Nr. 314, Mekka, 12. 2. 1973, 6f.; „*al-Yamāma*“, Nr. 237, Riyad, 23. 1. 73, 12; vgl. T. NAGEL, *König Faisal von Saudi-Arabien und die „Islamische Solidarität“*, Orient (Heft 1) 1976, 66.

³⁹ CACHIA, *Taha Husain, His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London 1956, 52

in die europäische Methode der Literaturkritik. Von 1915 bis 1919 trieb ḤUSAIN Studien in Frankreich, die er mit dem Erwerb des Doktorgrades an der Sorbonne abschloß. Zwischen 1922 und 1925 veröffentlichte er eine Reihe von Artikeln über Probleme der vor- und frühislamischen Poesie, 1926 publizierte er seine Erkenntnisse über diesen Gegenstand in einer Schrift, die großes Aufsehen erregte⁴⁰. Manche Orientalisten hatten schon seit längerem Zweifel an der Echtheit der überlieferten altarabischen Dichtung geäußert. Im Rahmen dieser Diskussion hatte NALLINO vermutet, jene alte Literatursprache sei diejenige der zentralarabischen Landschaft des Nedschd gewesen, und nicht diejenige der *Quraiš*, der Sippe MUHAMMADS. Nur um den Propheten zu ehren, habe man später gesagt, seine Sprache, die des Koran, sei das seit alters her vorbildliche „Hocharabisch“ gewesen⁴¹. Es wurde also an einer für Muslime unverrückbar feststehenden Tatsache gezweifelt: Der Koran, dessen unnachahmlicher rhetorischer Stil als ein Wunder gilt, ist ein Zeugnis für den hohen Entwicklungsstand des reinen Arabisch der *Quraiš*, welches für die übrigen Stämme sprachliche Richtschnur war.

TAHA ḤUSAIN verwarf nun auf Grund verschiedener Kriterien fast die ganze vorislamische Dichtung als gefälscht; man könne sie keinesfalls als eine Quelle zu Kultur und Geschichte des heidnischen Arabertums ansehen. Das einzig zuverlässige Material über die Heidenzeit liege im Koran vor. Dieser sei gewissermaßen ein Spiegel, der uns das geistige und kulturelle Milieu jener Tage getreu wiedergebe. Er belehre uns z. B. darüber, wie die damalige arabische Welt in den Zweikampf der beiden Großmächte Byzanz und Iran verwickelt worden sei; er erteile uns Auskunft über die Handelsbeziehungen der Mekkaner⁴². Aus dieser Feststellung folgert TAHA ḤUSAIN nun weiter, daß der Inhalt des Korans den Zeitgenossen nicht durch und durch neu und unbekannt gewesen sein könne. So werde im Koran an den Lehren der Götzendiener, der Christen, der Juden und Magier Kritik geübt. Diese genannten Gruppen seien nicht irgendwelche unbekannten Gemeinschaften gewesen, sondern es seien stets die Anhänger dieser Religionen unter MUHAMMADS Landsleuten gemeint⁴³. Juden und Götzendiener würden im Koran deshalb am heftigsten bekämpft, weil sie die stärksten Gegner MUHAMMADS gewesen seien; hätte der Prophet an anderer Stelle gewirkt, wären vielleicht die

⁴⁰ ebd., 59f.

⁴¹ ebd., 145

⁴² M. AL-BAHAY, op. cit., 211f.; AL-BAHAY zeigt deutlich, woran TAHA HUSAINS Glaubensgenossen Anstoß nahmen. — Die Erwiderung des AMİR ŠAKĪB ARSLAN auf HUSAINS Thesen findet sich in deutscher Übersetzung in *WI XIX/1937*, 32—93. Eine neue kritische Würdigung des Werkes HUSAINS versucht von arabischer Seite A. AL-GUNDĪ, *Taha Husain — ḥayātuhū wa-fikruhū fi mizān al-islām* (Kairo 1976). TAHA HUSAIN selber streitet es ab, seine Thesen unter unmittelbarem Einfluß der Orientalistik entwickelt zu haben, M. TAHAR, *Taha Husayn, sa critique littéraire et ses sources françaises*, Tunis 1976, 151.

⁴³ M. AL-BAHAY op. cit., 213

Christen als MUHAMMADS Hauptfeinde angesprochen worden⁴⁴. Die Geschichte Ismā'īls, des vermeintlichen Gründers von Mekka, sei in der von MUHAMMAD vorgetragenen Form von den Quraiš aus religiösen und politischen Gründen gern aufgegriffen worden, eben weil sie ihre Herrschaftsansprüche über die arabischen Stämme bekräftigte⁴⁵.

Diese Thesen mußten unter den Muslimen einen Sturm der Entrüstung entfesseln. Ist doch in ihrem Glauben der Koran das ewige unverfälschte Gotteswort. TAHA HUSAIN aber hatte sich nicht gescheut, es wie eine historische Quelle zu betrachten, deren Aussagen durch die Eingebundenheit in Zeit und Raum nur einen relativen, keinen absoluten und überzeitlichen Wert besitzen. Für den Gläubigen ist der Koran Gottes Wort; für TAHA HUSAIN enthält er menschlich politisches Kalkül. Der Islam verliert die Grundlage für seinen universellen Geltungsanspruch, er wird zu einer Lehre von örtlicher und zeitlicher Bedeutung verkleinert. Für den Gläubigen ist das Gotteswort originär, nicht ableitbar; TAHA HUSAIN betrachtet es als ein Dokument, welches seinerseits wieder auf verschiedene Quellen Bezug nimmt, seien diese christlich, jüdisch oder heidnisch.

Wenn man folglich, wie TAHA HUSAIN, die Methoden der europäischen Islamforschung auf den Koran anwendet, beraubt man den Islam gleichsam seiner Identität. Nach dem Empfinden der muslimischen Kritiker zersetzt die historisch-kritische Betrachtungsweise dadurch die Grundwahrheiten des Islam und ist somit geeignet, die Anhänger dieser Religion unsicher zu machen. Deshalb scheint diese Methode den Interessen der Gegner der islamischen Welt in die Hände zu arbeiten. So ist es wenig verwunderlich, wenn die Azhar-Universität und ihr nahestehende Kreise TAHA HUSAIN als einen Abtrünnigen darstellten⁴⁶.

VIII

Der Historiker ist es, der das Mißfallen der muslimischen Kritiker erregt, der Historiker, vor dessen prüfendem Verstand jeder überlieferte Text zu einer Quelle wird, die in der einen oder anderen Weise bewertet oder ausgewertet werden kann; der Historiker, der bei seinen Forschungen sich nicht durch den Gesichtspunkt der Heiligkeit eines bestimmten Textes einengen lassen will. TAHA HUSAINS Zeitgenosse MUHAMMAD HUSAIN HAIKAL hat sich mit der europäischen Betrachtungsweise des Islam und mit dem Wesen der historischen Forschung auseinandergesetzt. HAIKAL selbst hatte zunächst auf die Entstehung einer umfassenden Menschheitskultur gehofft, die von den europäischen Wissenschaften geprägt sein werde⁴⁷. Gegen Ende der zwanziger Jahre hatte er sich dann

⁴⁴ ebd., 215

⁴⁵ ebd., 217

⁴⁶ CACHIA, op. cit., 60; ADAMS, *Islam and Modernization in Egypt*, New York 1968, 259

⁴⁷ B. JOHANSEN, *Muhammad Husain Haikal*, Beirut Texte und Studien 5, Beirut 1967, 121

enttäuscht von der materialistischen Zivilisation des Westens abgewandt und war zu der Ansicht gelangt, daß die Autonomie der Vernunft die schrecklichen Entstellungen der europäischen Kultur bewirkt habe⁴⁸. HAIKAL will jetzt unbedingt an dem Grundsatz festhalten, daß der Koran als Fundament der islamischen Ordnung nicht angetastet werden dürfe. Wie vor ihm schon MUHAMMAD 'ABDUH glaubt HAIKAL nun, daß Verstand und Offenbarung im Islam miteinander harmonieren, wobei allerdings die Offenbarung mehr zum Inhalt hat, als der Verstand erfassen kann. Vielleicht werde die Wissenschaft im Laufe der Zeit den Hintergrund mancher offenbarten Wahrheit ergründen können; vieles werde aber gewiß auf immer unzugänglich bleiben⁴⁹.

Für HAIKAL ist erneut alles, was im Koran steht, historische Realität mit absoluter, überzeitlicher Geltung. Das trifft auch auf Geschichten wie die von ISMÄ'IL zu, die TAHA HUSAIN als Zweckerfindung bezeichnet hatte. Was die außerkoranischen Überlieferungen angehe, die auf den Propheten zurückgeführt werden, so seien diese so lange als echt anzuerkennen, wie sie dem Inhalt der Offenbarung nicht widersprächen. Nach HAIKAL ist dies durchaus ein Maßstab der modernen wissenschaftlichen Kritik. Hier muß nun der Orientalist und Historiker erhebliche Bedenken anmelden. Gerade Meinungen und Aussagen, die dem Üblichen zuwiderlaufen, können für ihn Indizien für einen geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozeß sein, den es aufzuhellen gilt. Dennoch hat sich HAIKAL mit seiner Methode noch recht viel Freiheit für die kritische Beurteilung einzelner Fakten der Prophetenvita genommen. Dies beweist die umfangreiche Biographie MUHAMMADS, die seiner Feder entstammt⁵⁰.

Wir sprachen eben davon, daß die in der europäischen Orientalistik allzu oft geübte Methode, alle möglichen Erscheinungen in der Kultur- und Geistesgeschichte des Islam aus fremden, meist hellenistischen oder jüdischen Wurzeln zu erklären, dazu führen muß, die spezifischen Eigenarten des Islam zu übersehen oder zu verkennen. Mit Recht nimmt die muslimische Seite an einer derartigen Verfahrensweise Anstoß. Um 1930 kam in verschiedenen Gegenden der islamischen Welt, unter anderem auch in Ägypten, die Idee auf, man müsse den Koran aus sich selbst heraus verstehen und interpretieren⁵¹. Das bedeutet, daß zur Klärung strittiger Stellen nicht auf die Aussagen der späteren muslimischen Kommentatoren zurückgegriffen werden soll, deren Unzulänglichkeit von der westlichen Orientalistik schon längst erkannt worden war. Auch sollen keine Deutungen von außen an den Text herangetragen werden, etwa indem man wahllos Parallelen aus der jüdischen oder christlichen Literatur beibringt. Es sollen vielmehr zur Erhellung dunkler Abschnitte der Offenbarung sämtliche koranischen Parallelstellen, die sich ähnlicher oder gleicher Aus-

⁴⁸ ebd., 143

⁴⁹ ebd., 173

⁵⁰ A. WESSELS, *A Modern Arabic Biography of Muhammad*, Leiden 1972, 238ff.

⁵¹ K. CRAGG, *Counsels in Contemporary Islam*, *Islamic Surveys* 3, Edinburgh 1965, 173

drücke bedienen, gesammelt und analysiert werden. Auf diese Weise soll eine Lösung der Probleme aus dem koranischen Kontext heraus erreicht werden.

Diese Methode wurde auf arabischem Boden besonders von dem 1966 verstorbenen AL-HŪLĪ entwickelt, der an der Kairiner Universität lehrte⁵². Seit längerer Zeit hat diese Arbeitsweise in der islamischen Welt Anhänger gefunden und viel zur Vertiefung der Kenntnis im Koran gebrachter mehrdeutiger Termini beigetragen. Die schönste und originellste Frucht dieser zeitgenössischen arabischen Koranforschung ist zweifellos die von AL-HŪLĪ mitgeförderte Dissertation „*Die Erzählkunst im Koran*“ ,die nach großem Widerstand der Azhar-Gelehrten und ihnen nahestehender Kreise im Jahre 1951 von HALAFALLĀH veröffentlicht wurde⁵³. Eine apologetische Zielrichtung des Verfassers wird an einigen Stellen noch sichtbar, so wenn er sagt, Orientalisten und Missionare hätten Unstimmigkeiten in den im Koran vorkommenden Legenden und Erzählungen dazu benutzt, den Wert dieser Offenbarungsschrift insgesamt in Frage zu stellen. Die Unsachlichkeit derartiger Angriffe möchte HALAFALLĀH erweisen. Er verfährt mit guten Argumenten die Auffassung, der Mangel an Übereinstimmung der koranischen Erzählungen mit parallelen außerislamischen Überlieferungen sei ein zweitrangiges Problem. Bei der Deutung der koranischen Erzählungen müsse man vielmehr von der Funktion ausgehen, die diese zur Zeit MUHAMMADS unter den jeweils obwaltenden Umständen ausüben sollten: Sie sollten die Landsleute des Propheten warnen, aufrütteln, über das Wirken Gottes in der Geschichte belehren. Von diesem Ansatz ausgehend, beschreibt HALAFALLĀH die im Koran auftretenden Typen von Erzählungen und zeigt, auf welche unterschiedlichen Wirkungen sie angelegt sind.

Seit den dreißiger Jahren beginnt sich auch in Europa ein Wandel in der Islamwissenschaft abzuzeichnen. Der deutsche Orientalist J. Fück veröffentlichte 1936 einen Aufsatz über die Originalität des Propheten. Fück legte dar, daß man MUHAMMAD und den Islam nicht verstehen könne, indem man einige Parallelen zum Christentum oder Judentum aufzeige. Man müsse vielmehr auf die Umwelt schauen, in der MUHAMMAD wirkte, um das Neue und Eigentümliche der Sendung des Propheten zu begreifen⁵⁴.

Diese Gedanken sind in der Prophetenbiographie des Briten M. WATT verwirklicht, die in den fünfziger Jahren erschien. Sie zeigt MUHAMMADS Tätigkeit als Religionsstifter und später als Führer eines theokratischen Staatswesens in einem ganz neuen Licht und ist bestrebt, dem Propheten auch da Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wo man in der Islamwissenschaft bisher zu abschätzigem Urteil bereit gewesen war. Nicht

⁵² J. BOULLATA, *Modern Qur'an Exegesis ...*, in: *The Muslim World* 1974, 103 (103—113)

⁵³ HALAFALLĀH, *al-Fann al-qaṣaṣī fi al-Qur'ān al-karīm*, Kairo 1951

⁵⁴ J. FÜCK, *Die Originalität des arabischen Propheten*, in: *ZDMG* XC/1936, 509—525

fremde Maßstäbe verwendet WATT, sondern er versucht, MUHAMMAD auf dem Hintergrund der damaligen arabischen Welt zu sehen⁵⁵. Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang die vor einigen Jahren erschienene deutsche Koranübersetzung von R. PARET⁵⁶, der in vieler Hinsicht ähnlich vorgeht wie AL-HÜLİ und seine Schule, ohne von ihr angeregt worden zu sein.

Eröffnet sich also die Möglichkeit, daß die Islamforscher in Ost und West zu einer Grundlage gemeinsamen Verstehens vordringen?

IX

Kehren wir nun noch einmal zu der Bemerkung jenes libanesischen Literaten zurück, der den — vermeintlichen — Niedergang der Islamforschung beklagen zu müssen glaubte. Es trifft sicher zu, daß die Zahl der in Deutschland und in Europa erarbeiteten Editionen arabischer Quellentexte in den letzten Jahrzehnten stark zurückgegangen ist. Das hat verschiedene Gründe, die hier nicht im einzelnen erörtert werden sollen. Nicht zuletzt sind ja die arabischen Gelehrten selber mit großem Erfolg auf diesem Gebiet tätig geworden. Europäische Textausgaben können daher im Orient nicht mehr so viel Aufsehen und Beifall finden wie vor etwa achtzig oder hundert Jahren, als die Editionstätigkeit in den islamischen Ländern noch in den Kinderschuhen steckte.

Daß die europäischen Arabisten und Islamforscher im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts sich des reichen literarischen Erbes der islamischen Kultur annahmen, wird von Muslimen fast immer lobend erwähnt. Das Verdienst, das sich die europäische Forschung hiermit erwarb, ist auch bei ihnen unumstritten. Auf entschiedene Ablehnung trifft dagegen die Analyse und Auswertung der Texte. Wie tief verwurzelt, ja anscheinend unüberwindlich die muslimischen Verdächtigungen und Vorurteile gegen diese Art von Forschung sind, mögen uns die Gedanken der zu recht gerühmten ägyptischen Literaturwissenschaftlerin 'Ā'İṢĀ 'ABD AR-RAHMĀN BINT AṢ-ŠĀṬĪ zu unserem Thema zeigen, die sie in dem Buch „*Unser Erbe zwischen Vergangenheit und Gegenwart*“ niedergelegt hat. BINT AṢ-ŠĀṬĪ widmet diese Schrift ihrem Lehrer und geistigen Gefährten AL-HÜLİ, auf dessen Bedeutung für die Entwicklung einer neuartigen, fruchtbaren Korananalyse wir eben hinwiesen⁵⁷. Für die Verfasserin steht zunächst einmal fest, daß der Westen seine Renaissance am Beginn der Neuzeit dem Umstand zu verdanken hat, daß das Licht der islamischen Kultur Europa zu erleuchten begann. Die befruchtende Wirkung der islamischen Kultur habe bis in die Gegenwart fortgedauert und dem Westen seine heutige führende Rolle erst ermöglicht⁵⁸. Es gibt demnach

⁵⁵ M. WATT, *Muḥammad at Mecca*, Oxford 1953; *Muḥammad at Medina*, Oxford 1956

⁵⁶ R. PARET (Übers.), *Der Koran*, Stuttgart 1966

⁵⁷ s. S. 36

nur eine Richtung, in die das kulturelle Erbe der Menschheit strömt, nämlich von Ost nach West, eine Überzeugung, die heute allenthalben in der islamischen Welt anzutreffen ist. Seit langem habe man in Europa arabische Handschriften erworben, Texte ediert, sie zur Grundlage für historische Forschungen mannigfacher Art genommen, und die Verfasserin bekennt, daß sie nicht in der Lage sei, die Früchte dieser aufopferungsvollen Arbeit erschöpfend darzustellen. Es gehe ihr allein darum, ein gerechtes Urteil über die Orientalisten zu fällen, haben diese doch „unser Erbe gesammelt, bewahrt, veröffentlicht und studiert“⁵⁹.

„Was aber hat den modernen Westen veranlaßt, das Studium unseres Erbes fortzusetzen, nachdem (diese Studien) ihren Zweck im Dienste des Zeitalters der Renaissance erfüllt hatten und der Westen die führende Rolle in der materiellen und wissenschaftlichen Zivilisation übernommen hatte?“ fragt sie weiter. Etwa weil dem Westen etwas vom islamischen Erbe entgangen war oder weil er dieses Erbe als kulturellen Besitz der ganzen Menschheit ansieht? Mitnichten! „Den Westen interessiert das Erbe des Ostens nur insoweit, als es Mentalität und Charakter seiner Völker, die Geheimnisse ihres Wesens, ihre starken und schwachen Seiten enthüllt, um so die Angriffe der Missionierung und die Wogen des Kolonialismus zu verstärken, die seit dem 18. Jahrhundert gegen unseren asiatischen und afrikanischen Osten anbränden“⁶⁰.

„Wenn die wissenschaftliche historische Forschung von ihrem ureigenen Ziel, dem Dienst an der Wissenschaft, dem Erwerb von Kenntnissen, dem Streben nach Wahrheit, abweicht, ermangelt es ihr an Unparteilichkeit, die doch das Grundelement der wissenschaftlichen Forschung ist, und an Freiheit, von der ihre Aufrichtigkeit abhängt. Die Orientalisten sind Menschen wie wir, die für ihren Glauben und ihr Volkstum Partei ergreifen, so wie wir für unseren Glauben und unser Volkstum Partei ergreifen. Wir dürfen sie wegen dieser Parteinahme nicht tadeln, dürfen ihnen nicht zürnen, weil sie unfähig sind, von ihren Vorurteilen loszukommen. Uns geht es hier nur um ein wissenschaftliches und historisches Problem, das uns verpflichtet, uns der unvermeidbaren Entstellung bewußt zu sein, die der Arbeit der meisten Orientalisten anhaftet, weil die Orientalistik im Augenblick ihrer Entstehung darauf gerichtet war, der Kirche und dem Kolonialismus zu dienen. Die Meinungen (der Orientalisten) über uns sind unschädlich, solange ihre Aussagen nur eine von ihnen vertretene Ansicht ausdrücken — oder den Umstand widerspiegeln, daß (die Orientalisten) von den in ihrem Milieu gängigen Anschauungen über uns irreführt wurden. Es ist aber äußerst schädlich, daß ‚wissenschaftliche Forschung‘ für diese Meinungen herhalten muß.“ Unter dem Deckmantel der

⁵⁸ BINT AŞ-ŞATI' wendet selber diese Methode in den beiden Werken „*Maqāl fī al-insān*“ (Kairo 1969) und „*aş-Şaḥṣīya al-islāmīya*“ (Beirut 1973) an; vgl. darüber T. NAGEL, *Zum Menschenbild im modernen Islam*.

⁵⁹ 'Ā' IṢĀ 'ABD AR-RAHMAN BINT AŞ-ŞATI', *Turātuna* . . . , 42 f.

⁶⁰ ebd., 43

Wissenschaftlichkeit wurden böse Entstellungen über den Islam und seine Geschichte verbreitet, und zwar mit voller Absicht.

„Ich habe euch zuvor davon berichtet, daß wir (den Orientalisten) Dank schulden, weil sie unser verlorenes Erbe retteten und sich seiner Untersuchung und Sammlung widmeten. Ich verweise auf die Genauigkeit ihrer Editions-methode. Hiermit habe ich ihnen genug Gerechtigkeit widerfahren lassen. Es bleibt jetzt nur noch, daß ich auf die verkehrten Methoden bei der Übertragung von Ausdrücken, die verworrenen Wege bei der Zitierung von historischen Nachrichten und die Verirrungen bei der Ausdeutung von Texten aufmerksam mache, die gefährliche, entstellte Ergebnisse bringen sollen, die an unseren Glauben rühren, unsere Geschichte verstümmeln und gerade die Behauptungen bekräftigen, die die Feinde des Islams, der Araber, des Ostens verbreiten; (alles das) begegnet uns in den Studien vieler (Orientalisten)“⁶¹.

Was kann man diesen Belehrungen noch hinzufügen? Was soll man tun, wenn Parteilichkeit auf beiden Seiten als das Normale vorausgesetzt, die Aufrichtigkeit eines Strebens nach vorurteilsfreier Betrachtung der Nachbarkultur rundweg geleugnet wird? Hat dann ein wissenschaftlicher Dialog überhaupt Sinn? Kann es dann einen fruchtbaren Austausch von Forschungsergebnissen überhaupt geben? Der Verf. weiß aus eigener Erfahrung, daß die erschreckend starr anmutende Haltung BINT AŞ-SÂİR's von sehr vielen Gebildeten in der islamischen Welt geteilt wird. Unüberbrückbar scheint die Kluft, die uns voneinander trennt. Allein die seltenen Augenblicke gegenseitigen Verstehens verpflichten uns, immer aufs neue einen Brückenschlag zu versuchen.

SUMMARY

The essay attempts to assess some of the main obstacles which bar the way to a mutual understanding between eastern and western researchers in the field of Islamic Studies. The muslims first became acquainted with european orientalism on a larger scale, when they felt the tremendous impact of western imperialism. Therefore they came to consider orientalism as one of its most efficacious instruments. This opinion was not altogether absurd, and it was confirmed by methods of research which would lead the westerners to deny the values of Islam as an autonomous cultural and religious entity.

Since the last five decades orientalism has tended to realize the genuineness of Islam and the autonomy of its history. Orientalism now tries to understand Islam from its own point of view, without having resort to western (christian) patterns of evaluation. Nevertheless the muslims seem to be unaware of this important change of perspective of orientalism or even deny it, clinging to the image of the hostile West familiar to them since more than a century.

⁶¹ ebd., 53

CHARISMATISCHE BEWEGUNG UND THEOLOGIE DER BEFREIUNG

von Wilfried Weber

Wer immer sich mit der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ an Ort und Stelle auseinandergesetzt hat, kann nur erstaunt, um nicht zu sagen betroffen sein über die Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit, mit der in Europa sämtliche Richtungen dieser Theologie simplifizierend in einen Topf geworfen und dann abgeurteilt werden. Nicht genug damit, daß das „Politische“ dieser Theologie einseitig unter dem Aspekt „Klassenkampf“ gesehen wird, geht man sogar soweit, der gesamten Befreiungstheologie ihren theologischen Wert abzusprechen und sie als „Bindestrich-Theologie“ abzutun¹. Nur eine statische Sicht der Theologie kann aber verkennen, daß die geoffenbarte Wahrheit der Heiligen Schrift nur dann lebendig wird, wenn ich sie mit den heutigen Problemen konfrontiere, um Antworten für hier und heute zu erhalten. So wird die „Bindestrich-Theologie“ nur um so ehrlicher und konkreter, als sie nicht Anspruch erhebt, alles theologische Fragen universal zu erfassen, sondern klar den Aspekt angibt, unter dem ihr theologisches Fragen einsetzt.

Bevor wir in unserer nachfolgenden Betrachtung auf eine in Europa noch wenig bekannte Linie der Befreiungstheologie eingehen, sei es gestattet, zur besseren Abklärung noch auf einige allgemeine Grundzüge der Theologie der Befreiung einzugehen:

1. Ein entscheidender Unterschied zum marxistischen Klassenkampf ist die Tatsache, daß für die Theologie der Befreiung grundsätzlich Gott, bzw. Christus als die menschengewordene Liebe Gottes, Initiator und Richtmaß des Befreiungsprozesses ist. Dies zeigt schon eine kleine Blütenlese von Zitaten aus grundlegenden Schriften dieser theologischen Richtung².

So schreibt der peruanische Theologe GUSTAVO GUTIÉRREZ, den man mit Recht als den „Vater der Theologie der Befreiung“ bezeichnen könnte ausdrücklich:

„Radikale Befreiung ist das Geschenk, das Christus bringt³.“ Mehrfach

¹ Vgl. L. BOSSLE, „Praxeologischer Obskurantismus“, in *Stimmen der Zeit*, Nr. 7 (München, 1976) 473—486 und — „Roma hace reparos al ‚Celam‘, ‚Clar‘, y ‚Ciec‘ in: „Documentos para el dialogo (Medellín, Sept. 1973), 688 ff.

² Zur weiteren Information siehe: *Signos de Renovación* (Lima 1969) und *Signos de Liberación* (Lima 1971). GALILEA, S. (Hsg.) *Información teológica y pastoral sobre América Latina* (Bogotá 1974). In deutscher Sprache erschienen: GERLING — SCHOLL (Hsg.) *Kirche der Armen?* (München 1972); HENGSBACH — LÓPEZ TRUJILLO (Hsg.) *Kirche und Befreiung* (Aschaffenburg 1975). HÜNERMANN — FISCHER (Hsg.) *Gott im Aufbruch* (Freiburg — Basel — Wien 1974).

³ GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Theologie der Befreiung*. Dt. Übers. (München 1973) zitiert als: GUTIÉRREZ. — Daß dieser aus der paulinischen Theologie stammende Gedanke auch im Mittelalter nicht untergegangen war, zeigen die zivilrechtlichen Folgen der Taufe, die vor den schlimmsten Formen der Sklaverei schützten.

spricht diesen Gedanken die von der Befreiungstheologie inspirierte *Medelliner Konferenz* aus:

„In der Heilsgeschichte ist das Werk Gottes eine Handlung der ganzheitlichen Befreiung und Förderung des Menschen in seiner vollen Dimension, die als einzigen Beweggrund die Liebe hat ...

Die Liebe, das ‚Grundgesetz der menschlichen Vervollkommenung und deshalb auch der Umwandlung der Welt‘, ist nicht nur das erste Gebot des Herrn, sie ist auch die Dynamik, die die Christen bewegen soll, auf dem Fundament der Wahrheit und im Zeichen der Freiheit, die Gerechtigkeit in der Welt zu verwirklichen⁴.“

Deshalb ist auch die wichtigste pastorale Aufgabe der Kirche, die von Christus verkündete neue Wertordnung im Sinne einer völligen „*Metanoia*“ einzupflanzen:

„Aufgabe der Kirche ist es, die Aufrichtung der Gerechtigkeit informierend vorzubereiten und sie zu fördern, außerdem, den Menschen innerlich zu verändern, indem sie in ihm eine neue Wertordnung und das Gefühl der Mitverantwortung für die Verwirklichung einer neuen Gesellschaft begründet⁵.“

2. Wenn wir von diesem Grundgedanken ausgehen, ist auch ersichtlich, daß einseitige politische Verengungen nicht dem Ansatz der Befreiungstheologie entsprechen, sondern es soll gerade im Sinne der aristotelischen Definition des Menschen als „*Zoon politikon*“ die gesellschaftliche Dimension des Menschen neu ins Bewußtsein gerufen werden, um ein Gegengewicht gegen die traditionelle spiritualistische und weltflüchtige Theologie Lateinamerikas zu schaffen. Daß sich dafür die gesamte prophetische Tradition bis hin zu Jesus selbst anbietet, dürfte schon eine kurze Schriftlektüre klarmachen⁶. Nicht umsonst taucht in den vorgenannten Hauptwerken deshalb auch immer wieder der Begriff der „*integralen*“ = ganzheitlichen Befreiung auf, der gerade einer rein innerweltlichen Deutung wie einer spiritualistischen Verflüchtigung entgegenwirken will. Daß konkrete gesellschaftspolitische Anliegen so oft im Vordergrund lateinamerikanischer Theologie stehen, ist daher offensichtlich mehr in der konkreten Situation als im theologischen Ansatz begründet. So kann auch die Medelliner Konferenz die Aussage wagen:

„Der Friede mit Gott ist das tiefste Fundament des inneren und des sozialen Friedens. Darum wird überall dort, wo dieser soziale Friede nicht existiert, überall dort, wo man ungerechte soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle

⁴ CELAM *Medellin — Conclusiones* (Bogotá 1971). Dt. Übers. bei *Adveniat: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils* (Essen 1970) I, 4. — zitiert als: CM —

⁵ Peruanische Bischofskonferenz *La Justicia en el Mundo* (Lima [1972]), 20: „El papel de la Iglesia es el de informar y animar la implantación de la justicia, y de cambiar interiormente al hombre, creando en el una nueva escala de valores y un sentido de corresponsabilidad en el logro de una nueva sociedad.“ Vgl. CM II, 1.16.

⁶ Hier nur einige typische Stellen: *Ps.* 50; *Is.* 1,11–17; *Jer.* 6,20; 7,3–7; *Amos* 5,21–24; *Joel* 2,13; *Mt.* 22,37–40; 25,31–46; *Lk.* 6,20–49; 10,25–37.

Ungleichheiten findet, die Friedensgabe des Herrn, mehr noch, der Herr selbst zurückgewiesen⁷.“

So tritt hier der funktionale Ansatz der Theologie gegenüber dem spekulativen in den Vordergrund:

„Was fordert der erlösende Gott in diesem Kontext und in dieser Zeit?“

3. Gerade weil die konkrete Situation verschiedene Lösungsmöglichkeiten zuläßt, ohne dem Anruf Gottes untreu zu werden, betont die Theologie der Befreiung, daß es mehrere Wege gibt, sein Christsein in der Welt zu verwirklichen. SEGUNDO GALILEA, einer der bekanntesten Vertreter dieser theologischen Richtung, beschreibt sie folgendermaßen:

Die eine Form führt zur unmittelbaren politischen Option.

„In ihr konkretisiert der Christ seine Nächstenliebe — den Dienst für Christus im ‚anderen‘ — durch die Vermittlung von gesellschaftsverändernden Projekten und die politisch effizienten Mittel zur Verwirklichung dieser Projekte. Dazu bedarf es der Teilnahme an der Machtausübung. Darin gründet auch seine Entscheidung für eine bestimmte Partei, durch welche nach seiner Auffassung die Nächstenliebe am wirkungsvollsten auf dem Wege zur Befreiung vorankommt.“

Demgegenüber steht eine zweite Form des Engagements, die dem Christentum noch wesensgemäßer ist und die Jesus selbst vorgelebt hat:

„In ihr mündet die Nächstenliebe... in die wirkungsvolle und tätige Verkündigung der Botschaft Christi hinsichtlich der Befreiung der Armen und ‚Geringen‘ ein.“ Sie ist „die Art des Einsatzes, welche Christus selbst und die Apostel sich zu eigen machten. Das heißt, sie verzichteten auf Macht und politisches Parteilwesen, schufen dafür aber die notwendigen Bewußtseinsbedingungen für eine fortschreitende Befreiung von allen Arten der Unterdrückung“.

Drei Kennzeichen der Theologie der Befreiung haben wir hervorgehoben: Theo- (bzw. Christo-) Zentrik, Welt- und Gegenwartsbezug, Suche nach sachgemäßen Formen christlichen Lebens unter Anerkennung eines gesunden Pluralismus. Daraus ergibt sich auch ein neues Verständnis von „Sünde“ und „Bekehrung“.

Sünde besagt demnach „entzweite Brüderlichkeit, enttäuschte Liebe, zerbrochene Freundschaft mit Gott und den Menschen und — damit auch — innere Spaltung der menschlichen Person. ... Sünde wird greifbar in unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Sünde erscheint so ... als fundamentale Entfremdung und Wurzel einer Situation, die durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung gekennzeichnet ist“⁸. Entsprechend besteht Bekehrung darin, „daß man das Neue in sich eindringen läßt: Einen neuen Geist, eine neue Mentalität, eine neue Form zwischenmenschlicher Beziehungen in der Gesellschaft, der Politik und in der Welt der Werte“⁹.

⁷ CM II, 14c

⁸ HÜNERMANN — FISCHER S. O., 17

⁹ HÜNERMANN — FISCHER S. O., 178

¹⁰ GUTIÉRREZ, 169

¹¹ MUÑOZ DUQUE, A., *Invitación a la esperanza*, Fastenhirtenbrief (Bogotá 1973)

Vergleichen wir alle diese Charakteristika der Theologie der Befreiung mit den Wesenszügen der *charismatischen Bewegung*, so ergeben sich überraschende Parallelen: Der neue Geist, die neue Mentalität, die der Gemeinschaft dienen, sind auch hier das Wesentliche. So kann Bischof ALFONSO URIBE JARAMILLO, einer der größten Förderer der charismatischen Bewegung in Kolumbien schreiben:

„Der Wert des Charismas darf nicht an seinem außerordentlichen und sensationellen Charakter gemessen werden, sondern an dem Wert des Dienstes, den es der Gemeinde unter dem Antrieb der Liebe anbietet¹².“

Beim Versuch, die Charismen näher zu definieren, nennt der Bischof denn auch dieselben Kennzeichen, die wir als konstitutiv für die Theologie der Befreiung angesehen haben:¹³

„Anruf Gottes“, „Geistesgaben“ = Theozentrik
 „Dienst an der Gemeinschaft“, „Wohl des Nächsten“ = Welt und Gegenwartsbezug
 „Bestimmter Dienst und die Fähigkeit ihn auszuleben“ } = gesunder Pluralismus
 „Charismen sind unzählbar¹⁴“ }
 christlichen Lebens.

So hat auch die von Nordamerika nach Süden vorgedrungene charismatische Bewegung, überall da eine neue Akzentuierung erhalten, wo sie wirklich in Lateinamerika assimiliert wurde. Waren in den USA die Spontaneität des Glaubens, die Wiederentdeckung der Gemütswerte im Glauben und ein neues Bewußtsein für die Vielfalt der Geistesgaben die Hauptmotive für die rasche Ausbreitung der charismatischen Bewegung¹⁵, so überraschte vor allem Kolumbien, wo die neue Bewegung seit 1973 an Einfluß gewann, durch eine starke Nüchternheit und Betonung des Wesentlichen über das rein Gemüthafte hinaus. Dies ist zunächst darauf zurückzuführen, daß von Anfang an auch führende Männer der Hierarchie sich für die charismatische Bewegung einsetzten¹⁶, aber auch darauf, daß durch die wenige Jahre zuvor stattgefundene Bischofskonferenz von Medellín jede theologische Strömung an ihrer praktischen Verwirklichung angesichts der konkreten Situation Lateinamerikas gemessen wurde.

Wie sehr Theologie der Befreiung und charismatische Bewegung aufeinander zugeordnet sind, zeigt sich wohl am sinnfältigsten, wenn wir uns das Schaubild zu Hilfe nehmen, das der langjährig in Chile arbeitende holländische Theologe CAMINADA bei einem Vortrag im Lateinamerikazentrum in Löwen gebrauchte, um die Befreiungstheologie zu veranschaulichen.

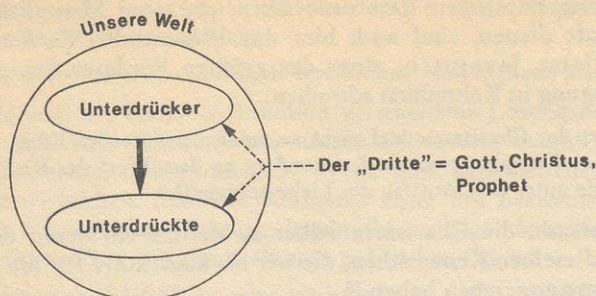
¹² URIBE J., ALFONSO, *Carismas* (Medellín 1976), 7 — zitiert als: URIBE —

¹³ Ebenda, 5

¹⁴ Ebenda, 8

¹⁵ Vgl. HOLLENWEGER, W. J., *Enthusiastisches Christentum* (Wuppertal 1969)

¹⁶ Zu den Anfängen der charismatischen Bewegung in Kolumbien vgl. WEBER, WILFRIED, *Pastoral der Erneuerung*. Europäische Hochschulschriften (Frankfurt — Bern 1977), 45—47, — zitiert als: WEBER —



Nach CAMINADA ist unsere Welt gekennzeichnet durch das System Unterdrücker — Unterdrückte, wie im Exodusbericht Pharao — israel. Volk. Alle innerweltlichen Revolutionen und Veränderungen können nur das Verhältnis Unterdrücker — Unterdrückte umkehren, aber nicht wirklich verändern. Nur eine neue Gesinnung, ein neuer Geist, die ihr Fundament außerhalb der innerweltlichen Ordnungen haben, können eine im eigentlichen Sinn radikale Veränderung herbeiführen, so wie sie Moses und die Propheten im AT zeichenhaft ankündigten. Dieser „Dritte“, der weder Unterdrücker, noch Unterdrückter ist — auch wenn er sich mit letzterem identifiziert — wird für die Theologie der Befreiung in der Gestalt Jesu, als des fleischgewordenen Gotteswortes am deutlichsten. Daher rührt ihr Anspruch, Welt — und Gesellschaftsveränderung als theologische Aufgabe zu sehen.

Setzen wir an die Stelle des „Dritten“ den Geist Gottes, der Jesu Werk in unserer Zeit weiterführt und der die Herzen der Menschen = ihre Mentalität verändert, und nehmen wir Unterdrückung im weitesten Sinne als „Sünde“, wie sie GUTIÉRREZ vorstehend definiert hat, so haben wir hier sehr klar die Zielvorstellung der charismatischen Bewegung: der geisterfüllte Mensch arbeitet am Aufbau des Reiches Gottes und verändert so die Mentalität und Struktur seiner Umwelt¹⁷.

Daß diese Überlegungen mehr sind als theologische Spekulation, zeigen einige Versuche, wo sich Ansätze aus der Befreiungstheologie und aus der charismatischen Bewegung gegenseitig befruchteten und ergänzten.

Genannt seien hier nur folgende Beispiele: SEGUNDO GALILEA zitiert verschiedene engagierte Christen, die die Einheit von Gebet, wie sie die charismatischen Gruppen pflegen und aktivem Einsatz für eine ganzheit-

¹⁷ „Unterdrückung“ ist hier im weitesten Sinn zu verstehen: Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, Egoismus, Machtmißbrauch gehören ebenso dazu wie die subtilen Formen psychologischer Beeinflussung oder die Versklavung des Menschen durch die Maschine, durch Streß und durch aufgeputschte Süchte und Emotionen.

¹⁸ Vgl. URIBE, 116 f.

liche Befreiung widerspiegeln. Stellvertretend sei hier folgendes Zitat genannt:

„Im sozialen Kampf und in den Aufgaben der Befreiung besteht die Gefahr, daß ‚die anderen‘ in der Praxis zu Feinden werden.

Dahin gelangt man schnell, wenn es keine moralischen Werte gibt... Deshalb ist ein Einbruch des Transzendenten, des Evangeliums, in das persönliche Leben des Glaubenden erforderlich. Das Gebet macht das möglich. Ansonsten verwandelt man sich in einen Pragmatiker ohne Werte oder assimiliert einfach die Ethik der marxistisch-leninistischen Praxis. Es kommt sogar vor, daß man ethisch unter die Nicht-Glaubenden absinkt¹⁹.“

Ein sichtbares Beispiel für die Synthese aus Befreiungstheologie und charismatischer Bewegung ist das Bogotaner Stadtviertel „*El Minuto de Dios*“²⁰. In den 60er Jahren nach der Idee der „integralen Befreiung“ auf der Grundlage des Evangeliums gegründet, setzte diese Siedlung mit 2000 Familien die Akzente auf: Erziehung, Wohnung, Arbeit, wobei jeder Schritt nach vorn von einer täglichen Meditation der Heiligen Schrift begleitet war. Seit 1973 ist diese Siedlung auch eines der Zentren der charismatischen Erneuerung: Das Jugendkonzil in der Karwoche 1973, zahlreiche Gebetsgruppen und regelmäßige Kurse sind die äußeren Zeichen dafür²¹.

Ähnliche Neuansätze finden sich im Resozialisierungswerk der *Schwestern vom Guten Hirten* in Bogotá und in mehreren Pfarreien in Elendsvierteln Medellín²².

So scheint hier ein verheißungsvoller Ansatz gegeben, das alte benediktinische Ideal: „*Ora et labora*“ in einer zeitgemäßen und weltoffenen Form neu zu leben.

SUMMARY

Generally, our vision of the so-called „*Theology of Liberation*“ is stamped by the political conceptions of its most radical representatives. That there are at the same time other currents which approach the newly-awakened charismatic movement, and which enter into a fruitful exchange with it, is what the present article wants to show. In doing so, the commonness of basic themes is expounded: theocentricity, relation to the world and to the present, a recognition of a healthy pluralism of christian ways of life.

¹⁹ HÜNERMANN — FISCHER S. O., 170

²⁰ Vgl. JARAMILLO, DIEGO, *El Minuto de Dios* (Bogotá —) und WEBER II, 9B

²¹ Zur Entwicklung der charismatischen Bewegung in ganz Amerika vergleiche das mehrmals jährlich erscheinende Blatt *Charis-MISSIONS* (La Puente, California).

²² Näheres bei: WEBER, 272—277. Erfahrungen des Verfassers im Gebiet von Antioquia zeigten, daß gerade die aktivsten Gebetsgruppen auch zu sozialem Tun fanden. Inwieweit diese Bewegung über lokal begrenzte sozialpolitische Aktionen hinaus bewußtseinsverändernd im Sinne der Theologie der Befreiung wirkt, zeigt die Teilnahme von Leitern der „*acción comunal*“ und zahlreicher Kooperativen an den Gebetsgruppen.

ZUM STATUS QUAESTIONIS DER LATEINAMERIKANISCHEN BEFREIUNGSTHEOLOGIE

von Hans Schöpfer

Der nachfolgende Beitrag informiert über allgemeine Eindrücke, die dem Autor im Verlaufe einer dreimonatigen Studienreise durch Lateinamerika zu Beginn dieses Jahres zungen. Es geht hier lediglich darum, auf einige Schwerpunkte hinzuweisen, die für die zukünftige Entwicklung von Bedeutung sein könnten.

I. INFLATION DES BEFREIUNGSBEGRIFFES

Die Begegnungen mit Theologen verschiedener Länder haben eindeutig gezeigt, daß der Befreiungsbegriff innerhalb und außerhalb der Theologie immer vielfältiger verwendet wird. Diese Vielfalt geht vor allem auf die soziale und kulturelle Heterogenität und auf die persönliche Eigenart (Prägung durch Umwelt Erfahrung, Charaktere, Beeinflussung durch Gruppen und Personen) der einzelnen Autoren zurück.

Z. B. Mexiko interpretiert seine (selbst die antiklerikalen) Gesetze relativ großzügig; es genießt eine gewisse politische Ruhe und läßt ein gewisses demokratisches Kräftespiel zu (vgl. seine guten Beziehungen zu kapitalistischen wie kommunistischen Ländern). Man trifft dort aus diesem Grund ein breites Interpretationsspektrum für den Befreiungsbegriff. Dieser wird nicht bloß von der Abhängigkeit oder von der Marginalität her, sondern auch von der Seite entwicklungsbedingter Entfremdung, im Arbeitsbereich und anderswie interpretiert. Anders steht es in Peru und Chile. Die dortigen Theologen betrachten die Befreiungsproblematik unter dem Eindruck der jüngsten radikalen Veränderungen in der Politik mehr von der inneren (sozial, politisch und ökonomisch bedingten) und äußeren (z. B. produktions- und handelsbedingten) Abhängigkeit her. Sie weisen darum stärkere Tendenzen zur Befreiung von politischen Systemen auf als z. B. argentinische Theologen, die vom Erlebnis der ersten, erfolgreichen Phase des peronistischen Populismus her immer noch einen besonderen Hang zur Erweckung volksreligiöser und ethnischer Grundwerte bzw. zur Befreiung der sie verdeckenden Entfremdungsmechanismen zeigen. In Ländern wie Brasilien, Uruguay und Paraguay wird die Befreiungsproblematik primär mehr und mehr mit einer Rückführung mißbrauchter, verabsolutierter Staatsmacht auf eine größere Respektierung der Menschenrechte und auf eine Rückführung zu demokratischer Freiheit identifiziert (u. a. Theologie des Exils und der Gefangenschaft).

Die theologische Interpretation des Befreiungsbegriffes hängt in dem Maß stärker von den in nichttheologischen Bereichen ergriffenen Optionen ab, als diese die hermeneutischen Ansätze bestimmen. Es geht im Grunde um die Glaube-Praxis-Dialektik. Je mehr die Welt bzw. die Hilfswissenschaften den theologischen Duktus bestimmen, desto unter-

schiedlicher werden die theologischen Ansätze. Je deduktiver umgekehrt von dogmatischen oder biblischen Aussagen auf die Praxis eingegangen wird, desto größer sind die Chancen einheitlicher Theorieapplikation, desto größer ist dann aber auch die Gefahr, daß auf die eigentlichen Bedürfnisse einer konkreten Situation nicht angepaßt eingegangen werden kann, und desto geringer ist damit der Veränderungseffekt.

So sprechen ASSMANN, GIRARDI, RICHARD und PERESSON, teilweise auch GUTIÉRREZ, viel von marxistischer Gesellschaftsanalyse und Klassismus. Sie verlegen demzufolge den Befreiungsakzent auf das (partei- bzw. klassen-) politische Engagement. Sie möchten den Begriff der Befreiungstheologie rein erhalten, indem sie ihn für sich in Anspruch nehmen. Inzwischen ist er aber Allgemeingut verschiedenster Richtungen geworden. Theologen wie GALILEA, BOFF, GERA, LIBANIO, ELLACURIA und SOBRINO vertreten wesentlich mehr theologische Elemente, sei es von der Evangelisation im weitesten Sinn her (Befreiung des ganzen Menschen, auch des persönlichen Sünders), sei es durch die Erlösung durch Leid, Tod und Gefangenschaft (dogmatische Ansätze) oder durch eine Rückkehr zu den im Volk verborgenen Grundwerten (Authentizität, Gruppensozialisation, Altruismus in Notsituationen usw.).

Aufs Ganze gesehen läßt sich heute eine so große Vielfalt von Befreiungsverständnissen nachweisen, daß es nicht mehr klug wäre, den Begriff ohne umschweifende Erklärungen in größeren Zusammenhängen zu verwenden.

II. VERSCHÄRFUNG DER HERMENEUTISCHEN PROBLEMATIK

Sowohl der Theorie-Praxis-Bezug als auch die hermeneutische Topik waren von Anfang an Schwerpunkte der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Ihre eigentliche Problematik zeigte sich aber erst allmählich. Es zeigte sich, daß auf lange Sicht keine Praxis unstrukturiert effektiv wird (vgl. z. B. die erfolgreichen und erfolglosen europäischen Revolutionen oder den Anarchismus). Es stellte sich auch heraus, daß jeder Theologe von seiner kulturellen Umwelt irgendwie geprägt wird, was sich auf Themenauswahl, Methodik und Intensität der Auseinandersetzung auswirkt.

Als erste wichtige Ergebnisse der hermeneutischen Auseinandersetzung in der Befreiungstheologie dürfen heute die Tatsachen angenommen werden, daß

1. ein echter theologischer Pluralismus auch unter den Befreiungstheologen besteht (sonst müßte sich die Befreiungstheologie den Vorwurf des Dogmatismus von der Praxis her gefallen lassen), und daß
2. Theologie mit Recht von verschiedenen Gesichtspunkten aus und auf verschiedenen Ebenen betrieben wird, insbesondere, wenn sie von der Praxis her inspiriert werden soll.

Daraus ergibt sich die Folgerung, daß ein gesellschaftsorientierter Theologe, der aus der Sicht des kulturell Unterlegenen, des Periferen spricht, nicht durchkommt, ohne die Situation des Dominierenden und dessen Probleme zu berücksichtigen. Das gilt umgekehrt natürlich auch aus

der Sicht des Dominierenden. Es dürfte in Zukunft also weder eine hermeneutisch unipolare noch eine universale Theologie als ideal angesehen werden.

Vielmehr geht es fortan um Kulturaustausch im Sinne gegenseitiger Korrektur und Animation. In jedem andern Fall nimmt die Gefahr geistiger Verengung (vom theoretischen wie vom praktischen Ansatz her) zu, auch wenn die beigezogenen nichttheologischen Hilfsdisziplinen ohne Dogmen auskommen. Die Diversifikation der Theologie (gesamthaft und im Bereich der bloß gesellschaftlich orientierten Theologie) ist in diesem Sinn als Bereicherung anzusehen: über die hermeneutische Heterogenität hinaus durch die dadurch bedingte thematische und methodische Horizont-erweiterung.

III. SOZIALES ENGAGEMENT ALS GEMEINSAMER FAKTOR

Sofern man den vieldeutige Befreiungsbegriff umgehen möchte, ohne an seinen grundlegenden gesellschaftlichen Anliegen vorbeizusehen, eignet sich der des *„sozialen Engagements“* sowohl für klassische als auch für tertiaterrane Ansätze in besonderer Weise. Soziales Engagement als christlicher Imperativ läßt sich im dominierenden wie im dominierten Sektor auf persönlicher, grupaler, institutioneller, nationaler und internationaler Ebene nachweisen und anwenden, nach Entsprechung wohl mit verschiedenen Vorzeichen und wechselnder Topik, aber immer mit gleichgerichteten Zielnormen, nämlich zum Abbau sozialer, kultureller und religiöser Entfremdung bzw. zum Aufbau authentischer, demokratischer und freiheitlicher (somit kreativer und menschenwürdiger) Gesellschaftsformen.

IV. ABBAU KONFESSIONELLER UNTERSCHIEDE

Die ökumenische Bewegung hat in Lateinamerika nie richtig Fuß gefaßt. Dafür gibt es verschiedene Gründe.

Einmal ist die katholische Kirche in einer so großen Überzahl, daß sie die Diasporasituation der Nichtkatholiken selten erfassen konnte. Zum andern hatte der lateinamerikanische Katholizismus wenig Toleranzerfahrung, weder durch theologischen Gedankenaustausch, noch in der Praxis. Erst über Themen wie das Sozialismusverständnis bei KARL BARTH oder die Theologie der Hoffnung eines JÜRGEN MOLTSMANN wurde das Interesse für protestantische Theologie wach. Es darf aber nicht übersehen werden, daß breite Schichten kirchlich und nicht kirchlich engagierter Katholiken immer noch von einem strengen, fast absolutistischen Religionsverständnis geprägt sind.

Des weiteren ist zu berücksichtigen, daß seit einigen Jahren in verschiedenen Ländern Südamerikas eine beträchtliche Invasion von militanten Sekten und nichtchristlichen Religionsvertretern stattfindet, die durch Proselytismus, paternalistische Entwicklungsmethoden und gehässige Hintertreibung bestehender Promotionsversuche vor allem in marginalen Krei-

sen die Spaltung des Volkes schüren (Man spricht z. B. davon, dem ‚latein-amerikanischen Aberglauben‘ endlich Abhilfe zu leisten und ‚das Volk zu wirklichen Leistungen anzutreiben‘). Viele dieser Sekten stoßen nicht bloß in Lateinamerika, sondern auch in den USA auf Widerstand. Da sie aber viel Geld zur Verfügung haben, können sie durch Anstellung von Mitarbeitern und durch Hilfswerke immer wieder eine beachtliche Zahl von Anhängern gewinnen, wenn auch die Bindungen oft oberflächlich bleiben und von kurzer Dauer sind.

Schließlich darf auch nicht übersehen werden, daß verschiedene nicht-katholische Gruppen sozial stark engagiert sind und demzufolge nicht wegen ihrer Konfession, sondern wegen ihrer ‚Subversivität‘ auf Widerstand stoßen, jedoch nicht bei der katholischen Kirche, sondern bei den wirtschaftlichen und politischen Machthabern.

Trotzdem kann man feststellen, daß sich ein interkonfessioneller Annäherungsprozeß anbahnt. Die verbindenden Elemente sind nun nicht dogmatische, nicht einmal pastorale Gemeinsamkeiten, sondern die *Anliegen um die Verbesserung menschenunwürdiger Verhältnisse*. Man steht praktisch über den traditionellen ökumenischen Diskussionspunkten. Alle spüren eine *gleiche Verantwortung im gesellschaftlichen Bereich*, sind aber zu einem schönen Teil religiös motiviert.

Natürlich muß auch der Umstand der fortschreitenden Säkularisierung in die Betrachtung einbezogen werden, der die konfessionellen Unterschiede mehr und mehr in den Hintergrund verdrängt. Und das Gebaren von ‚sich katholisch gebenden‘ Diktatoren, Militärs und Oligarchen, die vom Christlichen kaum mehr als den Kult gerettet haben, stößt Gläubige aller Konfessionen ab, die sich ‚in der Unterdrückung‘ finden. Erneuerungen in vielen Bereichen des religiösen Lebens (z. B. Anpassung der Liturgie, Bibellesungen bei den Katholiken, Abbau gewisser mittelalterlicher Verhaltensweisen und kirchlicher Privilegien) erleichtern die Annäherung der Konfessionen ebenfalls. In absolutistisch regierten Ländern, wo die offiziellen Kirchen begannen, die Mißachtung der Menschenrechte anzuprangern, und wo sie sich von den Regierungen distanzieren, schlägt das ‚faschistische Bannschwert‘ ohne Rücksicht auf die Konfession zu. Auch hier entsteht über die konfessionellen Grenzen hinaus im gemeinsam ertragenen Leid ein ‚neuer Ort der Begegnung‘: im ‚Bewußtsein der gemeinsamen Sache‘, für die man kämpft, und in der gegenseitigen Hilfe für die Erlangung der gemeinsamen Ziele (vgl. z. B. das ökumenische Informationszentrum in Rio de Janeiro, oder das von katholischen, protestantischen und jüdischen Gemeinschaften gemeinsam errichtete ‚Komitee für den Frieden‘, das nach dem Militärputsch PINOCHETS zugunsten von Gefangenen und Verfolgten in Aktion trat, später jedoch auf Betreiben der Regierung aufgelöst werden mußte).

In diesem soziopolitischen Bereich ist sogar ein *neuer Begriff von Ökumene* im Entstehen. Bestimmte sozial engagierte Gruppen (z. B. die mexikanische Gruppe ‚Iglesia solidaria‘, die aus der Gruppe ‚Sacerdotes para el pueblo‘ erwuchs) verstehen unter dem ‚ökumenischen Austausch‘

bereits mehr eine politische als eine theologische Interkommunion. Für sie ist es in der konkreten Situation des sozialen Engagements nebensächlich, welcher Konfession ein Christ angehört, weil in diesem Bereich des Christseins die theologische Diskrepanz nur wenig relevant wird: *Das neue Toleranzverständnis kommt von der Zielsetzung her.* Man möchte demnach nicht bloß konfessionell, sondern auch politisch verschieden orientierte Leute zusammenführen, um *gemeinsame Aktionen* durchzuführen (Ökumene in der Aktion: pragmatischer Ansatz zur Toleranz).

Nichtkatholische Hilfswerke haben dieser Öffnung Rechnung getragen und unterstützen heute schon an vielen Orten ökumenische, sogar von nur katholischen Partnern verwirklichte Projekte, die von seiten gewisser katholischer Hilfswerke nicht mehr mit Unterstützung rechnen können (z. B. wegen politischer Optionen der Projektträger, wegen des Experimentier-Risikos eines Projektes, aus Inopportunität, wegen politischem Druck von dritter Seite oder aus innerkirchlichen Gründen).

V. INNERKIRCHLICHE SPANNUNGEN

Die innerkirchlichen Spannungen haben sich seit der Bischofskonferenz von Sucre wesentlich verschärft. Aus der Presse ist längst bekannt, daß heute sogar Bischöfe Mitbrüder im Amt wegen ihres sozialen Engagements und ihrer Einstellung zu gesellschaftlichen Verhältnissen öffentlich verklagen (vgl. die Kampagne gegen die Bischöfe CASALDALIGA und FRAGOSO, die vor der Presse als Kommunisten verschrien wurden, und deren Landesverweisung man verlangte). Die Polarisierung im Verständnis vom gesellschaftlichen Engagement hat auch zwischen gewissen Kreisen von Bischöfen und Priestern (bes. Priestergruppen) zugenommen. Sie ist heute bis in höchste Stellen kirchlicher Institutionen vorgedrungen, wo man teilweise aus Angst vor Extremreaktionen, aus Angst vor der Verzerrung eines bestimmten Kirchenbildes und vor sogenannten ‚unkalkulierbaren Risiken‘ zeitweise die Kraft zum bürgerlichen Dialog verloren hat.

Das ist mit ein Grund, weshalb heute verschiedene Theologen (bes. aus Brasilien, Chile, Argentinien, Bolivien und San Salvador) im Exil leben. Theologen, die es vorziehen, in der Heimat zu bleiben, wagen es oft nicht mehr, ihre Meinung frei zu äußern. Verschiedene bestausgewiesene Persönlichkeiten haben mir gesagt, sie würden den Dialog mit dem Marxismus wieder an die europäischen Theologen abtreten, weil bei ihnen weder die innerkirchlichen, noch die politischen Voraussetzungen dazu gegeben seien.

VI. INTERNATIONALISIERUNG DES POLITTHEOLOGISCHEN ANLIEGENS

Mit der Errichtung eines speziellen Sekretariates zur Förderung der ‚Dritt-Welt-Theologie‘ in New York (Ecumenical Dialogue of Third World Theologians) und mit dem ersten Kongreß von Dritt-Welt-Theologen in Dar es Salaam (5. — 12. Aug. 1976) beginnen sich parallele Interessen zu bündeln. Wie das Programm der Session von Dar es Salaam

zeigt, geht es auch hier in erster Linie um die Analyse der sozialen, politischen und kulturellen Situation in den Ländern der Dritten Welt, um die Definition der Rolle, welche die Kirche in diesen Situationen zu spielen hat, und um die entsprechende Erarbeitung konkreter theologischer Leitbilder. Es scheint, daß sich Theologen aus ähnlichen Verhältnissen in verschiedenen Kontinenten wertvolle Impulse vermitteln können zur Wahrnehmung und Anpassung ihrer Verantwortung in theologisch noch unverkrafteten Weltsituationen. Hier wären im Grunde auch frühere theologische Bemühungen um polittheologische Probleme (z. B. THOMAS MÜNTZERS Reich-Gottes-Theologie, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS' Pastoral, die römisch-katholische Tübingerschule des frühen 19. Jahrhunderts, die nordamerikanische Social-Gospel-Bewegung in den Zwanzigerjahren unseres Jahrhunderts und nicht zuletzt die bereits in vielen Schattierungen vorhandenen Bewegungen „Christen für den Sozialismus“) in einem größeren Rahmen einzubauen.

Bei all diesen Bemühungen müßte in Zukunft vor allem beachtet werden, daß wirkliche Schwerpunkte entstehen für die Deutung von Sinn und Wert freiheitlicher Entwicklungskategorien, für Optionenpluralismus und Toleranz (Demokratieverständnis) wie auch ganz allgemein für die Förderung eines objektiv nüchternen Dialoges, und zwar auf allen Ebenen sozialer Entwicklung: innerkirchlich, interkonfessionell, interreligiös, interdisziplinär und interkulturell.

SUMMARY

In this article, which is part of a report on a 3 months journey through several Latin-American countries, the author starts off with the explanation of the manifold uses of the term "liberation", the content (and meaning) of which depends very much on the political situation in the various countries, and on the individuality of the various theologians themselves. He goes on to point out the growing discussion on hermeneutics within the dialogue with European theologians. He proposes the term "*social engagement*" as a new common working tool for the socio-theological field. The author then talks of the development in the ecumenic field where we can discern a certain convergence of the various denominations through their common social engagement. Finally, he refers to the tensions within the Church and to the internationalisation of matters which are the special concern of the political theology.

KIRCHE IN SÜDAFRIKA: THEOLOGIE DER HERRSCHAFT – THEOLOGIE DER BEFREIUNG

von Hans-Martin Große-Oetringhaus

Das Christentum kam als die Religion des weißen Mannes nach Afrika, des Eroberers, des Kolonisators, des Unterdrückers und des Ausbeuters. Heute sagen die Afrikaner in Südafrika: „Als die Weißen kamen, hatten sie die Bibel und wir das Land; heute haben wir die Bibel und sie das Land!“ Dieser Ausspruch weist auf die vollständige Kompromittierung des christlichen Glaubens durch seine weißen Vertreter; gleichzeitig läßt er auch erkennen, daß der christliche Glaube unter der afrikanischen Bevölkerung tiefe Wurzeln geschlagen hat. Auf der 3. Vollversammlung der *All African Church Conference (AACC)* erklärte deren Generalsekretär CARR: „Im gleichen Augenblick, in dem wir die Ausbreitung des Christentums in ganz Afrika begrüßten, sind wir uns auch dessen schmerzlich bewußt, daß die Annahme des Glaubens die völlige Zurückweisung der Seele Afrikas bedeutet hat“¹. Diese ‚Zurückweisung der Seele Afrikas‘ konkretisiert sich in Südafrika in der Apartheidspolitik. Apartheid bildet dort jene Grunddeterminante, die das Leben aller ‚Nichtweißen‘ in seiner Gesamtheit bestimmt. Apartheid ist ein komplexes System, in dem eine ‚Theologie der Herrschaft‘ und eine ‚Theologie der Befreiung‘, d. h. eine ‚white theology‘ und eine ‚black theology‘ aufeinanderprallen. Will man darum Christentum in Südafrika in seinem gesellschaftlichen Gesamtkontext begreifen, dann müssen die wesentlichsten Strukturen des gesellschaftlichen Systems kurz skizziert werden.

Genese der Rassengesellschaft

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde von der Niederländisch-Ostindien-Kompanie am Kap eine Niederlassung gegründet, die sich bald zu einer Kolonie entwickelte. Bei deren Expansion stießen die Buren auf Hottentotten und Buschmänner und zu Beginn des 18. Jahrhunderts weit im Inneren auf bantusprechende Stämme. Nachdem die Briten 1759 das Kap besetzt hatten, entwickelte sich zwischen den holländisch sprechenden Siedlern und der britischen Kolonialverwaltung sich beständig verschärfende Widersprüche. Während dem britischen Kapital bereits zu dieser Zeit die Lohnarbeit profitabler als Sklavenarbeit erschien, war die Agrarwirtschaft der Buren noch von der Arbeit importierter Sklaven abhängig. Die Differenzen führten zum ‚großen Trek‘ und zur Gründung neuer Burenrepubliken. Diese Expansion vollzog sich unter blutigen Kämpfen gegen die sich den Eindringlingen widersetzen den bantusprechenden Stämme. Die Entdeckung von Diamanten und Gold in den Burenrepubliken verschärfte den Kampf Großbritanniens um die

¹ zitiert nach epd-Dokumentation 1974, Nr. 31, S. 65

politische, ökonomische und militärische Vorherrschaft im südlichen Afrika, der im sog. ‚Burenkrieg‘ gipfelte. Nach dem Sieg der Briten und einer geschickten Rehabilitierung der Buren wurde die ‚Südafrikanische Union‘ (1910) gegründet, die das Ergebnis eines Kompromisses darstellte, in dem die Mehrheit der Burenbourgeoisie sich mit den Engländern verbündete, während die afrikanische Bevölkerung weiterhin machtlos blieb². In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden Inder als Kontraktarbeiter für die Zuckerrohrplantagen in die damalige britische Kolonie Natal geholt. Zum Zeitpunkt der Gründung der Union hatte sich somit bereits eine Gesellschaft mit verschiedenen Rassen, Sprachen, ökonomischen Interessen, Religionen und kulturellen Traditionen herauskristallisiert, in deren Genese sich sowohl das Verhältnis der Weißen untereinander, als auch das spezifische Verhältnis zwischen Weißen und ‚Nichtweißen‘ herausgebildet hatte.

Soziale Struktur

Die Bevölkerung Südafrikas wird offiziell in vier rassische Gruppen gegliedert: in Afrikaner (70,6 % der Gesamtbevölkerung), Weiße (17,2 %), Mischlinge (9,3 %) und Inder (2,9 %). Bei den Afrikanern kann man sozial-ökonomisch wiederum zwischen den städtischen, den auf den weißen Farmen und den in den sog. ‚homelands‘ (Reservaten) lebenden Afrikanern unterscheiden. Die ‚divide-et-impera-Strategie‘ der Regierung gliedert sie aber in vier ethnische Hauptgruppen und diese wiederum in eine Vielzahl von Stämmen. Burentum und britischer Kolonialismus ließen daneben einen weißen Bevölkerungsteil entstehen, dessen afrikaanssprachige Mehrheit immer noch Ressentiments gegenüber dem englischsprachigen Bevölkerungsteil empfindet und umgekehrt. Ihr gemeinsames Interesse, die weiße Suprematie zu erhalten, führte aber zu einer allmählichen Annäherung. Die Gruppe der Mischlinge, die sich weitgehend der weißen Kultur angepaßt hat und die Gruppe der Inder, die die kleinste Minorität darstellt, bilden weitere Elemente der südafrikanischen Rassenstruktur. Diese rassische Gliederung deckt sich weitgehend mit ihrer Klassenstruktur. Markantestes Merkmal dieser Struktur ist die durch die Apartheidspolitik erwirkte Spaltung der Arbeiterklasse in eine weiße ‚Arbeiteraristokratie‘ mit zahlreichen Privilegien, Vergünstigungen und sozialen Rechten einerseits und die überwältigende Mehrheit der ‚nichtweißen‘ Arbeiter andererseits. Durch die Apartheidspolitik wurde in Südafrika Rassentrennung weitgehend identisch mit Klassentrennung, nationaler Antagonismus eine Form des Klassenantagonismus, Rassenkampf Teil des Klassenkampfes.

Politik der Rassentrennung

Das Apartheidssystem läßt sich als ‚pragmatische Rassenoligarchie‘³ charakterisieren, die darauf abzielt, die ‚Nichtweißen‘ zur optimalen

² vgl. VATCHER 1965; OBERST-HUNDT 1974

³ vgl. ADAM 1969

Mehrwertproduktion heranzuziehen, und dabei einen internen Neokolonialismus mit einer extremen ökonomischen Ausbeutung und politischen Unterdrückung praktiziert, der durch die Apartheidsideologie der ‚getrennten Entwicklung‘ legitimiert und durch faschistische Methoden realisiert wird⁴. Das Konzept der ‚getrennten Entwicklung‘ sieht eine Mikro-, Meso- und Makro-Segregation vor. Während Mikro-Segregation die Trennung auf engstem Raum in allen weißen Haushalten, Farmen, Betrieben, Minen usw. bedeutet und in der sog. ‚Schilderapartheid‘ (‚Whites only‘, ‚no blacks‘) ihren äußeren Ausdruck findet, versteht man unter Meso-Segregation die geographische Trennung der Rassengruppen nach Wohngebieten (‚townships‘) und unter Makro-Segregation das politisch-staatliche Zusammenleben angeblich ethnisch homogener Nationen, d. h. eine große räumliche Trennung in weiße Gebiete und ‚homelands‘. Vor allem die Makro-Segregation soll eine Ventil-Funktion nach Innen und eine Propaganda- und Alibi-Funktion nach Außen haben⁵.

Diskriminierung der ‚Nichtweißen‘

Die Apartheidspolitik wird durch eine Fülle von Apartheidsgesetzen ermöglicht, die rassisches Vorurteil und Diskriminierung legitimieren sollen, rassische Segregation und Separation ermöglichen, extreme ökonomische Ausbeutung der natürlichen und menschlichen Ressourcen absichern und rechtlichen, administrativen und politischen Terror installieren. Folgen dieser Apartheidsgesetzgebung sind eine wirtschaftliche, soziale, rechtliche, politische und persönliche Diskriminierung der ‚Nichtweißen‘. Die wirtschaftliche Diskriminierung zeigt sich am deutlichsten an der immensen Kluft zwischen den durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommen (Weiße verdienten 1971 durchschnittlich 18mal so viel wie Afrikaner), dann aber auch an den zusätzlichen Steuerlasten der Afrikaner und vor allem am Kontraktarbeitersystem.

Diese wirtschaftliche Diskriminierung hat für die Afrikaner oft verheerende gesundheitliche Folgen, die sich in Unterernährung, häufigen Mangelkrankheiten, hoher Kindersterblichkeit und niedrigen Lebenserwartungen ausdrückt. Diese Folgen können auf Grund der ungleichen Versorgung an medizinischer Betreuung nicht gemildert werden. Eng gekoppelt mit der wirtschaftlichen Diskriminierung ist die soziale Benachteiligung der ‚Nichtweißen‘. Sie zeigt sich in der die Afrikaner benachteiligenden sozialen Fürsorge, in den Zwangsdeportationen der Afrikaner und in der Wohnsituation in den ghettoähnlichen ‚town-ships‘ oder hoffnungslos überfüllten und pauperisierten ‚homelands‘. Die rechtliche Diskriminierung der ‚Nichtweißen‘ drückt sich vor allem in der unterschiedlichen Handhabung des gleichen Rechts bei Weißen und ‚Nichtweißen‘ und in der Aufstellung von Gesetzen, die im Besonderen für ‚nichtweiße‘ Opponenten erlassen wurden, aus.

⁴ vgl. DECKE 1972

⁵ vgl. BRAUN 1973, S. 104; VAN DEN BERGHE 1960, S. 408ff; ADAM 1969, S. 64f

Dieses System gesetzlich abgesicherter rechtlicher Diskriminierung wird durch polizeiliche und geheimdienstliche Terrormaßnahmen vervollständigt. Wirtschaftliche und rechtliche Diskriminierung münden in eine weitgehende politische Diskriminierung ein. Die Aberkennung des allgemeinen Wahlrechts, Streik- und Organisationsverbot bilden die entscheidenden Mechanismen der politischen Strangulation der ‚Nichtweißen‘ und schaffen die Grundlage dafür, daß sie den „status quo“ legal nicht ändern können. Alle diese Diskriminierungen finden ihre notwendige Verlängerung in der persönlichen Diskriminierung, deren äußerliches Merkmal die ‚Schilderapartheid‘ ist. So wird in allen Bereichen eine rassische Gliederung der Chancen deutlich, sei es nun im ökonomischen, sozialen, rechtlichen, politischen, edukativen oder persönlichen Bereich. Durchgehend zeigt sich, daß die Weißen ihre Privilegien ausgebaut und die Rechte und Chancen der ‚Nichtweißen‘ beständig beschnitten haben, und dadurch eine optimale Ausbeutung der ‚nichtweißen‘ Arbeitskraft verwirklichen konnten. Apartheid realisiert also eine mögliche Form kapitalistischer Produktion, die durch die spezifische Situation in Südafrika bestimmt wird⁶.

Kirchen in Südafrika

Diese Apartheidsgesellschaft versteht sich weitgehend als ‚christlich‘, sei es nun als Apartheidsapologet oder als Apartheidsgegner. Und in der Tat: von 25 Millionen Afrikanern, Weißen, Mischlingen und Indern Südafrikas gehört ein hoher Prozentsatz einer der christlichen Kirchen an. Doch deren Zahl ist unvorstellbar groß; ihr Selbstverständnis unterscheidet sich oft in kaum überbrückbarer Weise. Ein kurzer Abriß über die verschiedenen Kirchen Südafrikas soll dies verdeutlichen.

Von den 4 Millionen Weißen sind 90 % Christen, von denen wiederum die Hälfte zu den drei calvinistischen Kirchen gezählt werden. Die ‚Nederduits Gereformeerde Kerk‘ erfaßt ca. 42 % der gesamten weißen Bevölkerung, die ‚Nederduits Hervormde Kerk‘ ca. 7 % und die ‚Gereformeerde Kerk van Suid Afrika‘ ca. 4 %. Jede dieser Kirchen verfügt über eine separate innere Struktur für jede Rassengruppe. Nach einer Zählung von 1960 gehörten den drei calvinistischen Kirchen insgesamt 52,4 % aller Weißen, 47,5 % der Mischlinge und 5,2 % der Afrikaner an⁷. Obwohl die drei calvinistischen Kirchen keine gemeinsame hierarchische Spitze haben, unterliegen sie doch einer straffen geistigen Führung, so daß der Calvinismus fast den Charakter einer Staatsreligion annimmt. Mit dieser Religion können die Afrikaner, also die afrikaans sprechenden Weißen burischer Abstammung, die Apartheid nicht nur vereinbaren, sondern sie sogar als Stütze und Rechtfertigung der Apartheid benutzen. Die calvinistischen Kirchen entwickelten eine ‚Theologie der Herrschaft‘.

⁶ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*; DERS. 1973, *Power*; DERS. 1973, *South Africa's*; DERS. 1972, *Towards*

⁷ vgl. CAWOOD 1964, S. 6

Als zweite Kategorie von Kirche gibt es in Südafrika eine Vielzahl von sog. ‚African Independent Churches‘. Sie werden auf 2000 bis 2600 geschätzt. 1960 waren 21,2 % der afrikanischen Bevölkerung Mitglieder in einer dieser äthiopistischen, zionistischen, prophetistischen und messianistischen Bewegungen und Kulte. 1972 sollen nicht weniger als 4 Millionen Afrikaner zu den ‚Independent Churches‘ gehört haben⁸. NDEBELE vertritt die Theorie, daß die Vielzahl der ‚African Independent Churches‘ darin begründet liege, daß die Afrikaner kaum Hoffnung hätten, jemals legal politisch tätig werden zu können. Somit äußere sich das Bedürfnis nach politischer Artikulation in der einzig möglichen, d. h. religiösen Form⁹. Auch CARSTENS sieht die ‚Independent Churches‘ als „eine Reaktion der unterdrückten Völker auf die kolonialen Leiden (...)“, die ihnen durch Rassismus, durch politische und kulturellen Imperialismus und in vielen Fällen durch ökonomische Ausbeutung durch die ‚christliche Zivilisation‘ aufgebürdet wurden“¹⁰.

Als Reaktion auf die Rassentrennung verkündeten die prophetischen Bewegungen Programme, die eine kulturelle und religiöse Autonomie versprachen. Neben einer Vielzahl von kleineren Bewegungen kristallisierten sich mit der Zeit zwei größere heraus: die äthiopistische und die zionistische Bewegung. Beide betonten die eigene Kultur gegenüber der herrschenden und forderten: ‚Afrika den Afrikanern‘.

Neben den calvinistischen Kirchen und den ‚African Independent Churches‘ bilden die ‚english speaking Churches‘ die dritte Kategorie, in die CARSTENS die Kirchen von Südafrika gliedert. Bei letzteren unterscheidet er wiederum zwischen pietistischen Kirchen, zu denen er die Baptistenkirche und die Pentecostalische Kirche zählt und sozial engagierte Kirchen, wie die Anglikanische, Congregationalistische, Lutherische, Methodistische, Presbyterianische und Römisch-Katholische Kirche. Die meisten pietistischen Kirchen sind wie die niederländisch-reformierten Kirchen rassistisch gegliedert und gehen von dem Grundsatz aus, daß die Kirche sich auf den religiösen Sektor beschränken und sich nicht in soziale Angelegenheiten einmischen sollte. Die sozial engagierten Kirchen unterscheiden sich von den niederländisch-reformierten Kirchen vor allem dadurch, daß sie die Apartheid prinzipiell ablehnen und daß ihre Mitgliedschaft — obwohl von Weißen kontrolliert — zum größten Teil afrikanisch ist. Es sollen aber bei den verschiedenen Kirchen immer noch unterschiedlich stark ausgeprägte Ansätze von Diskriminierungen existieren¹¹.

Calvinistische Kirchen als Apartheidsapologet

Die widersprüchliche Funktion von Kirche als Apologet der Apartheid und als Gegner der Apartheid, d. h. die Widersprüche zwischen einer

⁸ vgl. CARSTENS 1973, S. 8; KHOAPA 1973, S. 32

⁹ vgl. NDEBELE 1972, S. 23f

¹⁰ CARSTENS 1973, S. 8

¹¹ vgl. ebd., S. 9f

‚Theologie der Herrschaft‘ und einer ‚Theologie der Befreiung‘ sollen im Folgenden exemplarisch an zwei Beispielen konkretisiert werden: an den calvinistischen Kirchen, da sie nahezu den Charakter einer Staatsreligion haben, und am ‚Christian Institut of Southern Africa‘, das sich in letzter Zeit zunehmend als Apartheidsgegner profiliert hat und darum in zunehmendem Maße politisch verfolgt wird.

Es wurde bereits betont, daß sich die Herrschenden in Südafrika als Christen verstehen. Die meisten Minister der Regierung sind Mitglieder einer der reformierten Kirchen. Premierminister Vorster versteht sich als Christ und beteuert, daß seine Regierung die ‚Politik der getrennten Entwicklung‘ in christlicher Verantwortung betreibe¹². Auch sein Vorgänger Verwoerd betonte die Wichtigkeit des Christentums für sein Land: „Unser Volk ist ein christliches Volk. Das Burenvolk ist unvorstellbar, wenn es nicht fest auf diesen beiden Säulen von Staat und Kirche steht. Wenn wir in Zukunft — inmitten der gewaltigen Veränderungen, die sich ereignen, und in den schweren Stürmen, die drohen — in unserem Boot sicher sitzen, in unserem Volk verankert, aber vor allem in unserer Kirche mit ihrer besten biblischen Basis verankert . . . , dann werden Kirche und Staat Hand in Hand wiederum auch die schwere, sorgenvolle Zukunft gut gestalten“¹³.

Der südafrikanische Historiker SCHOLTZ beschäftigt sich mit der Frage nach der Bedeutung der reformierten Kirche in der Geschichte des Burenvolkes und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Unter den vielen unzivilisierten Nichtweißen, die vom Gottesdienst oder von den moralischen Gesetzen nichts gewußt haben, war es allein die Achtung vor den Weisungen der Bibel, die den Afrikaner (Buren) daran hinderte, nicht auf dasselbe Niveau wie die Nichtweißen herabzusinken und sich mit ihnen zu vermischen. Es war die Kirche, die in dieser Hinsicht die führende Rolle gespielt hat. Ohne Einfluß der Kirche, die stets auf die höheren Werte des Lebens gewiesen hat, kann die Geschichte des afrikaanschen Volkes nicht begriffen werden. Ohne Zögern kann behauptet werden, daß es in der Hauptsache der Kirche zu verdanken ist, daß das afrikaanse Volk nicht untergegangen ist“¹⁴.

Die konkrete Situation in Südafrika und die besondere Geschichte der Buren und ihrer Kirche führten zur spezifischen Interpretation der Bibel. Die besondere Aus- und Umformung biblischer Glaubenslehren kam zum Ausdruck:

1. im heilsgeschichtlichen Verständnis der Volksgeschichte,
2. in einer eigenen Interpretation des Prädestinationsdogmas,
3. in einem besonderen Verständnis der Schöpfungsgeschichte und der Anthropologie,
4. sowie in einer Lehre der Treuhänderschaft der Weißen über die Afrikaner¹⁵.

¹² vgl. GROTH 1975, S. 606

¹³ PELZER 1963, S. 237ff

¹⁴ SCHOLTZ 1955, S. 79

¹⁵ vgl. GROTH 1975, S. 606f

Diese vier theologischen Charakteristika der calvinistischen Lehre buri-scher Prägung sollen näher beleuchtet werden.

Heilsgeschichtliche Interpretation der Volksgeschichte

Der ehemalige Premierminister und reformierte Pfarrer MALAN, der den Begriff der ‚Apartheid‘ prägte, betonte 1937: „Unsere Geschichte ist keine Tragödie. Sie ist nichts anderes als das höchste Kunstwerk der Jahrhunderte. Es lag in Gottes Plan, daß wir eine neue Nation unter den Nationen der Welt sein sollten. Durch unsere ganze Geschichte hindurch wird der Plan Gottes mit unserem Volk deutlich, und wir haben das göttliche Recht, Afrikaner (Buren) zu sein. Keine Macht der Welt kann unsere Nation zunichte machen, denn Gott hat unser Volk geschaffen. So ist es für uns nicht nötig, die Frage zu stellen, was uns die Zukunft bringt¹⁶.“ So entwickelten die Buren ein eigenes spezifisches Geschichtsverständnis, einen Geschichtsmythos, eine heilsgeschichtliche Interpretation ihrer Geschichte, einen Glauben „an eine Art übernatürlicher oder mystischer Schöpfung der Burenation¹⁷.“

Von prägender Bedeutung für diese heilsgeschichtliche Interpretation ihrer Geschichte war die Zeit des ‚großen Trek‘. In diesem nach Norden führenden sechs Auswanderungszügen wollten die Buren ihre Rolle als Sklavenhalter retten, denn die Engländer hatten am Kap die Sklaverei aufgehoben. Sie führten Eroberungszüge gegen die afrikanischen Stämme, die z. T. erbitterten Widerstand leisteten. Am 16. Dezember 1838 wurde der Zulu-Häuptling DINGAAN geschlagen. Dieser Tag wird bis heute als ‚Geloftedag‘, als Gelübtetag, gefeiert. Welche Bedeutung dieser Tag heute für die Buren noch hat, wird in einer Rede des Moderators der Holländisch-Reformierten Kirche, J. D. VORSTER, am Gelübtetag 1971 deutlich: „Er (Gott), der unser Volk hier gegründet hat ... hat in der dunklen Stunde am Blutfluß ... über die Buren das sie erhaltende Wort ausgerufen: Ihr sollt leben! So ist unser Fortbestand gesichert. Gott hat uns noch niemals im Stich gelassen. Wir sind in den siebziger Jahren wieder dort, wo unsere Väter im vergangenen Jahrhundert waren¹⁸.“

Erwählungsglaube der Buren

Das Burenvolk unternahm den Eroberungszug nach Norden mit der Bibel in der einen und der Waffe in der anderen Hand. Es verstand die Kriege gegen die Afrikaner als eine Glaubenstat, um die christliche Kultur auszubreiten. Die Buren verstanden sich als ‚Israel Afrikas‘, als das neue auserwählte Volk Gottes, das die Wüstenwanderung des alten Israel Schritt für Schritt zu rekapitulieren habe.

Der heilsgeschichtliche Aspekt ist eng mit dem Erwählungsglauben verbunden. In einer Rede VERWOERDS kommt diese Erwählungsidee deutlich

¹⁶ MALAN 1964, S. 235

¹⁷ VAN JAARSVELD 1961, S. 223

¹⁸ MEYER / BEYERS NAUDÉ 1971, S. 3

zum Ausdruck. Er sagte: „Aber wir kämpfen nicht nur für unser Volk. Ich bin tief davon überzeugt, daß wir für das Fortbestehen der weißen Zivilisation kämpfen. Der Weiße ist am Südpunkt Afrikas ein Vorposten der weißen Kultur... Warum sollten vor 300 Jahren Weiße zum Südpunkt Afrikas geführt worden sein? Warum war die Hälfte des Landes unbesetzt? Warum ist das alles an uns übergeben, wenn kein Plan dahinter stände? Und ich glaube, daß wir hier für die westliche Zivilisation und für das Christentum ein Anker und Stützpunkt sein sollen... Noch niemals in der Geschichte, in jedem Fall in der Geschichte der vergangenen 2000 Jahre, war die Existenz des weißen Mannes so in Gefahr wie jetzt... Vielleicht ist das der Plan mit uns, daß wir hier an der Südspitze angesiedelt wurden..., um von hier aus als Widerstandsgruppe den Sieg zu erringen, damit alles was seit den Tagen Christi aufgebaut worden ist, erhalten bleibt zum Heil der ganzen Menschheit¹⁹.“

In den Jahren der Eroberungszüge gegen die Afrikaner spielte das calvinistische Prädestinations-Dogma eine wesentliche Rolle. Die Buren fühlten sich als das auserwählte Volk und sahen in den ‚heidnischen unzivilisierten‘ afrikanischen Stämmen die von Gott Verdammten. Sie interpretierten ihr gesellschaftliches Handeln ganz im Sinne des Alten Testaments: Sie selbst fühlten sich als Volk Israel. In der britischen Verwaltung erkannte man den Nachfolger Pharaos, der sie in Ägypten unterdrückte; im ‚großen Trek‘ sahen die Buren den Exodus in das verheißene Land, wo sie sich gegen die ‚schwarzen Kanaaiten‘ zu wehren hatten. Die Burenterminologie sprach von Transvaal, dem neuen Land, in dem Milch und Honig fließen; die Buren ernannten ‚Richter‘, die über sie regieren sollten. Einige wollten Natal ‚Neu Eden‘ nennen; der Sonntag war der ‚Tag des Sabbath‘. Ihr ‚Trek‘ war die Wanderung in die Wüste. Vor der Schlacht am Blood River gegen DINGAANS gründeten sie einen ‚Bund‘ mit Gott. Sie hofften ins Land zu gelangen, ‚das Gott ihren Vätern verheißt hatte‘ und nannten einen Fluß ‚Nil‘. Und wie auch die Israeliten im Alten Bund den Grund fanden, sich nicht mit anderen Völkern zu vermischen, so taten es auch die Buren und fühlten sich als auserwähltes Volk Gottes²⁰.

„Die Idee der Erwählung führte zu einem starken Sendungsbewußtsein. Ein Volk wollte seiner göttlichen Berufung und seiner Mission gehorsam sein, weil es sich von Europa nach der Südspitze Afrikas gesandt sah, um von dort aus die Fackel des Evangeliums und das Licht der europäischen Kultur und Zivilisation in den dunklen Kontinent hineinzutragen²¹.“ In der spezifischen südafrikanischen Situation erfuhr die calvinistische Prädestinationslehre eine besondere Umformung, die zu der Vorstellung einer ‚Gruppenprädestination‘ führte.

Zur Abgrenzung der Buren gegenüber den Afrikanern gehört nach burischer Auffassung die schöpfungsmäßig vorbestimmte Unterordnung

¹⁹ PELZER 1963, S. 192ff

²⁰ vgl. VAN JAARSVELD 1964, S. 10ff; *Afrika heute*, 1971, Dez.-H., S. 9

²¹ GROTH 1975, S. 609

der Afrikaner, da Ham als Schwarzer nun einmal zur Knechtsrolle bestimmt sei. Diese sog. ‚Ham-Theorie‘ findet ihre biblische Belegstelle in 1. Mose 9,25, wo es heißt: „Verflucht sei Kanaan und sei ein Knecht aller Knechte unter seinen Brüdern.“ Nach dieser Theorie wird Kanaan als Sohn Hams mit dem angenommenen Urvater der schwarzen Rasse identifiziert, die unter dem Fluch Noahs und damit Gottes steht. So impliziert der burische Mythos „über die dunkelhäutigen Kinder Hams zu herrschen“²².

‚Schöpfungslehre‘, ‚Theologie des Volkes‘ und ‚Lehre von der Treuhänderschaft‘

Die heilsgeschichtliche Interpretation der Volksgeschichte und die Erwählungsidee machen evident, wie stark bei den Buren Kirche und Volk aufeinander bezogen sind. Das wird erneut an der Interpretation der Schöpfungsgeschichte und der ‚Theologie des Volkes‘ deutlich.

Die Lehre von der Schöpfung hat sowohl in der calvinistischen Theologie und Kirche, wie auch im südafrikanischen Staat und seiner Rassenpolitik eine außerordentlich wichtige Funktion. Nach diesem theologischen Verständnis ist Gott ‚der große Scheider‘ (afrikaans: ‚die groot Skeidingmaker‘; englisch: ‚the Maker of Separation‘); der Akt der Trennung und Scheidung wird zum essentiellen Vorgang der Schöpfung; Gott wird zum ‚Schöpfer der Trennung‘, er wird schließlich zum ‚Gott der Apartheid‘.

Eng verknüpft mit einer solchen ‚Theologie der Schöpfungsordnung‘ ist eine ‚Theologie des Volkes‘, eine völkische Theologie, in der ‚Volk‘, ‚Nation‘ und ‚Rasse‘ eine göttliche Dignität erhalten²³. Von daher werden die Worte des südafrikanischen Theologen NICOL verständlich. Er sagt: „Die Heiligkeit der Volksexistenz als einer Schöpfung Gottes, die mit einem bestimmten Ziel geschehen ist, zwingt uns bereits dazu, diese Existenz sicherzustellen“²⁴. Ein anderer führender Theologe, KOTZÉ, stellt fest: „Mitten in der spannungsgeladenen Situation ist der Drang zur Selbstbehauptung vorherrschend und in gewisser Weise auch erlaubt. Ja, er wird sogar als göttliche Pflicht angesehen... So beschützen wir nicht nur uns selbst, sondern wir beschützen uns als Träger einer göttlichen Botschaft und der einzigen Hoffnung für die Völker Afrikas“²⁵.

So wurde in den fünfziger Jahren eine Lehre entwickelt, die für das Konzept der Apartheidspolitik bedeutsam wurde: die Lehre von der christlichen Treuhänderschaft. Der weiße Staat und die weiße calvinistische Kirche fühlen sich im Blick auf die Entwicklung der ‚Nichtweißen‘ als ‚Treuhänder‘, ‚Vormund‘ und ‚Wächter‘ (afrikaans: ‚voogd‘; englisch: ‚guardian‘, ‚trustee‘). Dementsprechend hob VERWOERD als wichtigstes Element der Politik seiner Regierungspartei hervor: „Die Partei akzeptiert

²² SCHWARZENBACH 1970, S. 24

²³ GROTH 1975, S. 610

²⁴ NICOL 1974, S. 21f

²⁵ KOTZÉ 1961, S. 148f

die christliche Treuhänderschaft der europäischen Rasse im Blick auf die nichtweißen Rassen als das grundlegende Prinzip ihrer Politik²⁶.

„Rebellen“ in den calvinistischen Kirchen

Es gab jedoch in den drei calvinistischen Kirchen auch Theologen, die skeptisch gegenüber dem bedingungslosen Engagement ihrer Kirche für die Apartheid waren. Nach dem Massaker in Sharpeville 1960, als 68 friedlich gegen die Paßgesetze demonstrierende Afrikaner von der südafrikanischen Polizei niedergeschossen wurden²⁷, wandten sich elf calvinistische Theologen durch die Veröffentlichung eines Buches gegen die Rechtfertigungstheologie der Apartheid. Das Buch hieß *„Delate Action“*, d. h. aufgeschobene Aktion, zulange aufgeschobene Aktion; damit meinten sie die Kritik an der Rechtfertigungstheologie. Das Buch entfachte eine heftige Diskussion in der Presse. Noch im gleichen Jahr wurde vom Weltkirchenrat eine Konferenz von Kirchenführern in Johannesburg einberufen. Auf dieser oekumenischen Konferenz hat man noch einmal die englisch-sprachigen und die burischen Kirchen zusammengebracht. Es wurden Resolutionen verabschiedet, die die Apartheidspolitik in Frage stellten. Premierminister VERWOERD piffte die calvinistischen Kirchen aber sofort zurück und forderte sie auf, die sog. „Rebellen“ (dazu zählten auch die Abgeordneten der Konferenz) auszuschalten. Einer ihrer Wortführer war BEYERS-NAUDÉ. Diese Kräfte versuchten zunächst mit der eigenen Kirche in der Diskussion zu bleiben; gleichzeitig bildeten sie als Konsequenz Diskussionsgruppen, in denen Weiße, Afrikaner und Mischlinge gemeinsam die Überlegungen der Konferenz weiterdiskutierten. Man gründete die Zeitschrift *„Pro Veritate“* und verstand sie als Forum, auf dem die Frage nach der theologischen Rechtfertigbarkeit der Apartheid diskutiert werden sollte. Die calvinistischen Kirchen mieden aber diese Diskussion, so daß *„Pro Veritate“* eine Zeitschrift der „Rebellen“ wurde. 1963 entstand aus dieser Arbeit ein oekumenischer Kreis von Christen: das *„Christian Institute of Southern Africa“*. BEYERS-NAUDÉ wurde Direktor des Instituts (CI), das jetzt in allen Teilen Südafrikas gemischtrassige Gruppen einrichtete. Die Burenkirchen reagierten scharf: BEYERS-NAUDÉ wurde aus dem Pfarramt entlassen; außerdem wurde eine Unvereinbarkeitsklausel erlassen, d. h.: Mitglieder der calvinistischen Kirchen durften nicht Mitglieder des CI werden. Es kam aber zu Kontakten und schließlich zur Zusammenarbeit mit Hunderten der unabhängigen Kirchen. Ziel dieser Zusammenarbeit war die Analyse der konkreten Situation in einer Apartheidsgesellschaft und die Entwicklung von gewaltfreiem Widerstand im Rahmen einer „Bekennenden Kirche“²⁸.

²⁶ PELZER 1963, S. 4

²⁷ LEE 1973, S. 170

²⁸ vgl. GROTH 1973, S. 5; GROTH 1975, S. 611f; BUTHELEZI 1974; *Christian Institute of S. A.*, o. J.

„Message to the People of South Africa“

Kritik an der Apartheidspolitik aus theologischer Perspektive formulierte die *„Message to the People of South Africa“*, die im September 1968 von der *„Theological Commission of the South African Council of Churches“* (SACC) veröffentlicht wurde. Die *„Message“* enthält eine theologische Auseinandersetzung mit der Rassenpolitik und brandmarkt die Apartheidsideologie als ‚Pseudo-Evangelium‘. Die *„Message“* geht davon aus, „daß sich aus dem Grundsatz der Rassentrennung an sich, sowie aus dem Leiden und Entbehrungen seines praktischen Vollzugs eine Struktur mit anti-christlicher Tendenz ergibt...“²⁹. Die *„Message“* stellt fest: „Getrennte Entwicklung‘ unserer Rassengruppen wird als eine Art Heilsweg für alle in Südafrika angeboten: Der Anspruch ist jedenfalls vorhanden, daß wir nur dadurch überleben könnten. Solcher Zuspruch und Anspruch kommt unweigerlich mit der wahren christlichen Botschaft in Konflikt“³⁰. Die *„Message“* gelangt darum zu der Überzeugung, „daß die Kirche alle Leute anleiten müßte, zwischen dieser Abart der christlichen Botschaft — und dem wahren und ewigen Evangelium von Jesus Christus unterscheiden zu können“³¹. Da „die Möglichkeit und Fähigkeit einer Person, das göttliche Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen“, durch die Apartheidspolitik eingeschränkt werde, unterliege „die Politik der Rassentrennung ... einem inneren Zwang, die Kirchen daran zu hindern, wirklich Kirche Christi zu sein“³². Die *„Message“* kommt zu dem Schluß, daß die Apartheidsideologie „von einem sündigen Konzept gesteuert wird“³³, somit eine Negierung zentraler Glaubensaussagen beinhalte und darum im Widerspruch zur christlichen Lehre stehe³⁴.

Spro-cas

Die *„Message“* wurde zum Ausgangspunkt für eine gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der Apartheidspolitik. Das SACC und das CI erkannten 1969, daß ein Transfer der Implikationen der *„Message“* von der theologischen Ebene auf eine politische notwendig sei und finanzierten das *„Study Project on Christianity in Apartheid Society“* (*Spro-cas*).

In sechs Kommissionen analysierten 150 Experten aus verschiedenen Disziplinen die Bereiche Wirtschaft, Bildung, Gesetzgebung, Politik, Gesellschaft und Kirche und arbeiteten an der Entwicklung einer Alternative zur Apartheidsgesellschaft. Sie wollten „einen positiven Beitrag zu einer besseren sozialen Ordnung in Südafrika leisten ..., zu einer Ordnung, die auf christlichen Grundwerten wie Gerechtigkeit und Chancengleichheit

²⁹ *South African Council of Churches* 1974, S. 85

³⁰ ebd.

³¹ ebd.

³² ebd., S. 86

³³ ebd., S. 87

³⁴ vgl. ebd.; RANDALL 1974, S. 89; ISSA-Informationsdienst Südliches Afrika 1974, Febr.-H., S. 3

für alle beruht³⁵. Dabei gingen sie davon aus, daß „die Kirche... christliche Grundsätze verkündigen und deutlich machen (muß), wo die bestehende Sozialordnung sich im Widerspruch zu ihnen befindet. Sie muß dann die Aufgabe in Angriff nehmen, die bestehende Ordnung neu zu gestalten³⁶.“ „Freiheit, Verantwortung in der Gemeinschaft, Dienst“ bildeten die drei Grundsätze einer christlichen Sozialordnung, die den Kommissionen als Maßstab bei ihrer Arbeit diente³⁷. Um der Situation in einer multireligiösen Gesellschaft gerecht zu werden, wurden auch einige Nichtchristen in die Projekte aufgenommen³⁸. In zunehmendem Maße wurden auch Afrikaner an dem Projekt beteiligt³⁹.

Während das Studienprojekt ‚*Spro-cas I*‘ die verschiedenen Bereiche der Apartheidsgesellschaft durchreflektierte, analysierte und Empfehlungen vorlegte, rief das Projekt ‚*Spro-cas II*‘ zu konkreten Aktionen auf.

Aus *Spro-cas II* gingen die ‚*Black Community Programmes*‘ als unabhängige Organisation hervor, die sich mit Projekten aus den Bereichen von Wohlfahrt, Kultur, ‚Black Theologie‘, Bildung und Literatur, ‚Black Arts‘ oder Selbsthilfeprojekten befaßten. Die Ziele der ‚*Black Community Programmes*‘ liegen darin, den ‚Nichtweißen‘ zu einer eigenen, neuen Identität zu verhelfen, ihnen ihre eigene Macht bewußt zu machen, sie zu befähigen, sich selbst zu organisieren und so ‚nichtweiße‘ Führer für die Entwicklung der ‚Black Communities‘ hervorzubringen. In diesem Sinne wollen die ‚*Black Community Programmes*‘ die Arbeit der verschiedenen ‚nichtweißen Gruppen, Organisationen und Institutionen organisieren und dadurch langsam ein Gemeinschaftsbewußtsein schaffen.

Parallel zu den ‚*Black Community Programmes*‘ wurde im Mai 1973 aus der Arbeit von *Spro-cas II* heraus ein ‚Programm für sozialen Wandel‘ initiiert, das einen Rahmen „für die Förderung und die Koordination der Bemühungen der Weißen, die auf einen Wandel hinarbeiten⁴⁰“, schaffen soll. Dieses Programm versteht sich als eine organische Weiterentwicklung des *Spro-cas* und bildet neben den ‚*Black Community Programmes*‘ und der Errichtung eines Publikations- und Kommunikationszentrums eine auch über die Projektdauer von *Spro-cas* hinausreichende Konsequenz des Projektes⁴¹.

1973 wurde das *Spro-cas* beendet. In diesen fünf Jahren⁴² erstellten die Kommissionen 234 Arbeitspapiere, Reports und Hintergrundpapiere. Außerdem veröffentlichte *Spro-cas I* zehn Publikationen, *Spro-cas II* elf und die ‚*Black Community Programmes*‘ drei Publikationen. Bis zum 1. 9. 1973 wurden insgesamt 70 000 Exemplare dieser Publikationen ver-

³⁵ *Ziele und Strategie von Spro-cas*, Mai 1969, in: RANDALL 1974, S. 89

³⁶ ebd., S. 91

³⁷ ebd., S. 92

³⁸ vgl. ebd., S. 90

³⁹ vgl. GROTH 1974, S. 10

⁴⁰ *A Programme for Social Change*, Dok. 15, in: RANDALL 1973, *A Taste*, S. 214

⁴¹ vgl. BEYERS NAUDÉ 1974, S. 1f

⁴² Eine Chronik der Arbeit des *Spro-cas* findet man in: RANDALL 1973, *A Taste*, S. 106ff

kauft. Außerdem wurden auch noch acht ‚background Papers‘, zwei ‚Discussion Papers‘, fünf ‚Study Aids‘ und acht ‚Dossiers‘ veröffentlicht. Insgesamt wurden 125 000 Publikationen verkauft⁴³. Durch diese intensive Publikationstätigkeit wollte das Projekt in einen Kommunikationsprozeß mit den Weißen in Südafrika treten, um dadurch eine Veränderung der Herrschaftsstruktur zu initiieren.

Analysen und Reformvorstellungen der Spro-cas-Kommissionen

Als erste Publikation veröffentlichte das *Spro-cas* 1970 die Papersammlung ‚*Anatomy of Apartheid*‘. In ihr wurden Arbeitspapiere der verschiedenen *Spro-cas*-Kommissionen abgedruckt. In einem Beitrag analysiert RANDALL die gegenwärtige politische Struktur in Südafrika und untersucht, welche Möglichkeiten einer Systemveränderung sie zuläßt. Da mit dem Ergebnis der Untersuchung die Arbeit von *Spro-cas* legitimiert wird, sollen die Überlegungen RANDALLS hier kurz zusammengefaßt werden.

Die Bemühungen der weißen Oligarchie, ihre Machtpositionen zu halten, die Effizienz der Polizei und der Militärmaschinerie, die Zerschlagung jeglichen organisierten ‚nichtweißen‘ Widerstandes und die Unterwerfung der afrikanischen Massen machten jeglichen Versuch jeder revolutionären Gruppe zunichte, die oligarchischen Machtstrukturen zu verändern. Darum, so folgert RANDALL, sei eine interne Revolution in absehbarer Zukunft unmöglich. Ebenso schätzt er eine Intervention von außen — abgesehen von sporadischen Guerilla-Aktivitäten — als unrealistisch ein. Ein ‚Wandel‘ (‚change‘) könne darum in naher Zukunft nur durch Veränderungen innerhalb der weißen Bevölkerungsgruppe, insbesondere durch Veränderungen innerhalb der herrschenden Regierungspartei, initiiert werden. RANDALL sieht drei Möglichkeiten, die Weißen davon zu überzeugen, daß ein ‚Wandel‘ notwendig sei: durch moralische Argumente, durch die Beschreibung einer besseren Zukunft als Folge des ‚Wandels‘ und durch die Darstellung der ernsthaften Konsequenzen, die eintreten würden, falls ein ‚Wandel‘ nicht stattfindet⁴⁴. Gerade an diesem Punkt setzt das *Spro-cas* an, hofft, die Weißen zur besseren Einsicht überzeugen zu können und muß sich damit aber auch die Kritik gefallen lassen, daß ein solcher Ansatz naiv sei, weil er darauf bassiere, daß die Herrschenden ihre Herrschaft und Privilegien freiwillig aufgeben würden.

Als erste legte 1971 die ‚*Spro-cas Education Commission*‘ ihren Report unter dem Titel ‚*Education beyond Apartheid*‘ vor. In ihm fordert die Kommission als langfristige Perspektive eine für alle Kinder obligatorische, kostenlose Primarschulbildung, eine für alle zugängliche, der Begabung und dem Alter entsprechende und ebenfalls kostenfreie Sekundarschulbildung, eine soweit wie möglich in Colleges und Universitäten stattfindende Lehrerbildung, die überall denselben Standard haben

⁴³ vgl. ebd., S. 125ff

⁴⁴ vgl. RANDALL 1970, S. 9ff

und allen freistehen soll und eine prinzipiell allen zugängliche Hochschulbildung⁴⁵.

Noch im gleichen Jahr erschien der Bericht der *'Spro-cas Social Commission'*, deren Grundlage die Analyse von SCHLEMMER bildet. Die Veränderungen, die er fordert, sollen:

- „1. ständige Verbesserungen, der wirtschaftlichen Lage für die Mehrheit der Schwarzen herbeiführen und
2. die Kluft des durchschnittlichen Lebensstandard zwischen Weiß und Schwarz schließen;
3. ständige Verbesserungen mit sich bringen für Bürgerrechte, soziale Sicherungen und Freiheit unter dem Gesetz für die Angehörigen aller Gruppen der südafrikanischen Bevölkerung;
4. zu einer Politik führen, die künftig in Südafrika die Ausbeutung und Kontrolle einer Gruppe durch die andere unmöglich macht;
5. allen Angehörigen aller Gruppen ihre Selbstachtung zurückgeben, ihren Stolz, ihre Würde und sie von den Faktoren befreien, die die Moral und das Selbstbewußtsein einzelner Angehöriger schwarzer Gruppen untergräbt; und es wird schließlich die Voraussetzungen abschaffen, die eine soziale ‚Gesundung‘ ganzer Gesellschaftsschichten verhindert, vor allem der Armen“⁴⁶.

Die Analysen der *'Spro-cas Church Commission'*, *'Spro-cas Economics Commission'*, *'Spro-cas Legal Commission'* und *'Spro-cas Political Commission'* können in diesem Rahmen nicht näher vorgestellt werden⁴⁷.

Im Abschlußbericht von *Spro-cas*, der 1973 unter dem Titel *'A Taste of Power'* erschien, faßte RANDALL die Hauptthesen des Projektes zusammen⁴⁸. Die weißen Südafrikaner müßten erkennen, bevor es zu spät sei, daß sie die politische Macht teilen müßten, das Recht der afrikanischen Arbeiter auf Koalitionsfreiheit anerkennen und der Notwendigkeit gleicher Bildungschancen, sozialer Sicherheit und eine radikale Umverteilung von Land, Wohlstand und Einkommen entsprechen müßten. Einerseits müßten die Weißen umdenken, andererseits müßte der Anstoß zu einer Veränderung von den Afrikanern ausgehen.

Als Ziele des *Spro-cas* werden genannt: Freiheit, Gleichheit, Liebe, Brüderlichkeit, Unantastbarkeit der Person, Cooperation, persönliche Verantwortlichkeit und Streben nach ‚ethischen Zielen nur durch ethische Mittel‘. Vorbedingungen für die vorgeschlagenen Alternativen sind:

1. Der politische Wandel muß gewaltfrei geschehen.
2. Die Vorschläge müssen praktikabel und unter den gegebenen Umständen operationalisierbar sein.

⁴⁵ vgl. *Spro-cas Education Commission* 1971. Zum Bildungssystem der ‚Nicht-weißen‘ in Südafrika siehe auch: GROSSE-OETRINGHAUS 1974, S. 211ff; DERS. 1976, S. 368ff

⁴⁶ SCHLEMMER, in: RANDALL 1972, *Towards*, S. 166

⁴⁷ vgl. RANDALL 1972, *Apartheid and the Church*; DERS. 1972, *Law*; DERS. 1973; *Power*; DERS. 1973, *South Africa's Political Alternatives*

⁴⁸ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*, S. 5ff

3. Welche Übergangsstufen auch immer vorgeschlagen werden, sie dürfen gegenüber keiner Rassengruppe ungerecht sein.
4. Eine effektive Partizipation aller Gruppen an der Regierung muß in den Vorschlägen für Übergangsstufen enthalten sein.
5. Politische Alternativen können nur dann akzeptabel sein, wenn sie befriedigende ökonomische Verbesserungen implizieren.

Der stark heterogenen Zusammensetzung der *Spro-cas-Kommissionen* entspricht, daß die von ihr erarbeiteten Perspektiven nicht durchgehend einheitlich sind. Ein gewisser Konsens wurde aber erzielt. So war man sich darin einig, daß sich ein ‚Wandel‘ nur gewaltfrei vollziehen dürfe. Zwar wird Gewalt nicht prinzipiell abgelehnt, so doch für Südafrika, da dort noch eine andere Möglichkeit zur Herbeiführung eines ‚Wandels‘ bestehe. Diese läge darin, die Weißen durch Argumente und moralische Appelle von der Notwendigkeit einer Veränderung zu überzeugen⁴⁹. Wie unrealistisch diese Einschätzung aber letztlich ist, zeigen die Erfahrungen, die der ‚*African National Congress*‘ (ANC) mit seiner spätestens 1960 in Sharpeville gescheiterten Strategie des Pazifismus und des gewaltfreien Widerstandes gemacht hat⁵⁰. Nach den Unruhen von Soweto 1976 beginnt das CI seine Haltung in diesem Punkt zu überdenken.

Zielperspektive des *Spro-cas* bildet ein ‚high liberalism‘, d.h. ein flexibleres, weniger repressives System⁵¹, das eine ‚offene, pluralistische Gesellschaftsordnung‘ garantiert, die durch Demokratie, soziale Gerechtigkeit und Rechtsstaatlichkeit charakterisiert wird⁵². In diesem System solle jeder ungeachtet seiner Rasse an der Demokratie partizipieren können⁵³. Diese müsse ‚Chancengleichheit‘⁵⁴ und individuelle Freiheiten garantieren⁵⁵. Das ‚bürgerliche Recht‘, das angestrebt wird⁵⁶ soll sich am Recht der ‚modernen, westlichen Gesellschaft‘ orientieren. Die ‚*Spro-cas Political Commission*‘ lehnt für ein solches gesellschaftliches Modell eine zentrale Kontrolle oder Verstaatlichung der Produktionsmittel zuungunsten der privaten Marktwirtschaft ab. Doch nur wenige Kommissionsmitglieder unterstützten eine totale und unregulierte freie Marktwirtschaft. Als Perspektive schwebt den meisten Teilnehmern eine ‚mixed economy‘ vor, die eine Balance zwischen staatlicher Kontrolle und privater Initiative garantieren soll⁵⁷. In einem solchen wirtschaftlichen System soll „die Ausbeutung und Kontrolle einer Gruppe durch die andere unmöglich“ sein⁵⁸, wobei Gruppe hier Rasse nicht aber Klasse meint. Die kapitalistische Wirtschaftsform soll also beibehalten werden, während seine gefährlichsten Auswüchse beseitigt

⁴⁹ vgl. ebd., S. 6, 12 u. 49

⁵⁰ vgl. LEE 1973; Afrika-Komitee 1976

⁵¹ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*, S. 51

⁵² vgl. ebd., S. 215

⁵³ vgl. RANDALL 1973, *South Africa's*, S. 215

⁵⁴ vgl. RANDALL 1973, *Power*, S. 14f

⁵⁵ vgl. RANDALL 1973, *South Africa's*, S. 215

⁵⁶ vgl. RANDALL 1973, *A Taste*, S. 98f

⁵⁷ vgl. RANDALL 1973, *South Africa's*, S. 218

⁵⁸ RANDALL 1973, *A Taste*, S. 87

werden sollen. ‚Wandel‘ wird vom *Spro-cas* also nicht im Sinne einer völligen Aufhebung der strukturellen Gewalt des kapitalistisch organisierten gesellschaftlichen Systems verstanden, sondern vielmehr als Reform, die darauf abzielt, den Rassencharakter nicht aber den Klassencharakter des südafrikanischen Gesellschaftssystems aufzuheben.

Bericht aus einer CI-Gruppe

Neben dieser publizistischen Tätigkeit waren für das *CI* die über das Land verstreuten Diskussionsgruppen von besonderer Bedeutung. Diese stießen aber zunehmend auf ihre eigenen und die von der Apartheidsstruktur oktroyierten Grenzen. Ein Mitarbeiter des *CI* in Kapstadt erklärte dem Verfasser, daß diese Gruppen an der Realität der Apartheid gescheitert seien, die eine echte Gemeinschaft nicht zuläßt. Er berichtet:

„In unserer Gruppe war eine Dame, die war die Ehefrau des größten Autohändlers in Kapstadt. Und die besaßen am Hang des Berges eine sehr große in einem Park gelegene Villa mit Schwimmbad usw. Von der sind wir an einem Abend eingeladen worden. Es kam eine Gruppe von vielleicht 20, unter ihnen etwa drei Schwarze, vielleicht noch vier Farbige; die meisten waren Weiße. Man kam dort an und zunächst einmal gab es Tee und Nachtessen. Die Dame hatte einen Eintopf machen lassen. Der wurde vom schwarzen Servierfräulein in entsprechender Uniform hereingetragen. Das ganze fand in einem Salon statt, in dem ein Kaminfeuer brannte. Und da kam der schwarze Boy mit einem Arm voll Holzscheite und hat die auf das Feuer gelegt. Man saß drumrum und hat seine Bibel aufgeschlagen, einen Text gelesen und dann gesagt: Was bedeutet das nun für uns in der südafrikanischen Situation als Brüder und Schwestern? Man kann sich die Diskussionen vorstellen, die es dann gab, die naiven Argumente und die naive unsensitive Haltung, die dann weiße Christen, liebe Tanten, aber halt absolut gefühllos für das, was schwarze Existenz heißt. Die sagten: Wir können doch miteinander beten, und das bleibt doch das Entscheidende. Es stellte sich heraus, daß die Schwarzen mit der Zeit einfach nicht mehr kamen und daß es auch einige gab, die nochmal kamen und sagten, warum sie ab jetzt nicht mehr kommen. Sie sagten: Wenn ich hier in diesen weißen Häusern sitze und mit den Weißen Tee trinke, kann ich sogar mal das Gefühl haben: jetzt bin ich aufgewertet worden, weil ich hier mit Weißen zusammen sein darf. Dann komme ich nachts wieder raus in mein ‚township‘, wo die Beleuchtung nicht funktioniert, wo ich in meinem Haus die Kerze anzünden muß, wo es kalt ist und wo ich das Problem habe, wie komme ich überhaupt nach Hause. Das sind Dinge, die zerreißen mich. Das frustriert mich so, daß ich den ganzen nächsten Tag vollkommen durcheinander bin. Das kann ich mir seelisch nicht mehr leisten, das noch weiter zu treiben. Es war alles so gut gemeint und es war auch so nett an diesem Abend, aber wenn sie dann nach Hause kommt, dann kommt ihr das alles hoch. Und in das schwarze ‚township‘ konnten wir nicht gehen. Dann hätten wir nämlich eine Genehmigung gebraucht, wir als Weiße. Wir hatten die Möglichkeit des Kompromisses, was wir dann auch taten, in die farbigen ‚townships‘ zu gehen und uns dort zu treffen. Aber was natürlich blieb, waren, wie die Schwarzen sagen, die ‚white attitudes‘, diese ganze Haltung der Weißen, die gar nicht mehr merken, wie ein Schwarzer fühlt. ...

Eine andere Gruppe hatte als ihren Führer einen schwarzen Schullektor und das war sozusagen ein Durchbruch, daß nicht wieder die Weißen in diesen

Gruppen dominiert haben, sondern man sensitiv genug war und daß jemand von der schwarzen Seite auch bereit war, diese Führung zu übernehmen. Nun, eines Tages kam auch dieser schwarze Mann nicht mehr zu den Abenden und man wußte nicht warum; er hatte nichts gesagt, er hatte keine Nachricht gegeben. Man fragte eine andere schwarze Frau, ihn doch einmal aufzusuchen und zu fragen, warum er nicht mehr käme. Und da kam diese schwarze Frau und sagte: Die Polizei sei bei ihm gewesen und hätte angedeutet, was ihm lieber sei, sein Posten als Schullektor oder als Führer dieser CI-Gruppe. Und daraufhin hat er dann stille die Konsequenz gezogen.

Und auf diese Weise sind einfach die Gruppen gescheitert, weil sie nicht echte Gemeinschaft werden konnten, weil die Menschen in so verschiedenen Welten leben und unter so privilegierten Bedingungen auf der einen Seite und unter so entrechteten Bedingungen auf der anderen Seite, daß es unmöglich war, da einfach ‚Community‘, einfach Gemeinschaft, zu bilden mit der Bibel in der Hand⁵⁹.

Chronik der Verfolgung

Gerade weil sich das CI — wenn auch noch so vorsichtig — für die Aufhebung der Apartheidsstrukturen einsetzt und „von vielen weißen und schwarzen Südafrikanern noch als letztes Forum für eine schwarz-weiße Verständigung über eine Überwindung des Rassismus angesehen wird, stand die Regierung von Premier Vorster ihm stets mit äußerstem Mißtrauen gegenüber⁶⁰.“ Bereits zwei Tage nach der Gründung des CI erklärte der Premierminister, daß das Institut eine größere Gefahr darstelle als jede Bedrohung von Außen⁶¹. Die Regierung fürchtet sich vor allem deswegen besonders vor christlicher Opposition, weil sich die weiße Oligarchie selbst als christliches System versteht. Kritik kirchlicher Kreise wird darum als besonders gefährlich erachtet, weil sie das christliche Selbstverständnis und damit auch die Legitimation von innen her in Frage stellt⁶².

Die Reaktionen des Staates auf die Arbeit des CI waren darum Verleumdungskampagnen, ständige Bespitzelung, Polizeiaktionen und Durchsuchungen des CI, Verbot großer Bestände des Publikationsmaterials, Verhaftungen, Verurteilungen, Bannungen und Paßentzug bei den Mitarbeitern bis hin zu offenem Terror. So wurden auch Bannverfügungen gegen Mitarbeiter der *Spro-cas*-Kommissionen erlassen, deren Beiträge somit als verboten gelten. RANDALL stellt fest, daß durch diese Bannungen und durch die Eingriffe der Polizei dem *Spro-cas* ein Schaden von mehr als 40 000 DM entstanden sei⁶³.

Bereits 1965, zwei Jahre nach der Gründung des CI, wurde ihm von der Geheimpolizei vorgeworfen, in seiner Zeitschrift ‚*Pro Veritate*‘ einen Artikel veröffentlicht zu haben, in dem ein verbotenes Buch namentlich

⁵⁹ Aufzeichnung eines Gespräches eines CI-Mitarbeiters mit dem Verf.

⁶⁰ MEUER 1975

⁶¹ vgl. *Rand Daily Mail* 19. 8. 1963

⁶² BIRLEY, in: *Vhe International Commission of Jurists* 1975, S. 14f

⁶³ GROTH 1974, S. 10

erwähnt worden war. In diesem Zusammenhang durchsuchte die Polizei die Büroräume des Instituts und das Haus BEYERS NAUDÉ's. Seitdem ris- sen die Polizeirazzien nie mehr ab. 1971 sollte das Institut seine für acht Jahre gemieteten Räume verlassen, weil ‚nichtweiße‘ Besucher des Insti- tuts die Toilette für Weiße benutzt hätten.

1972 gab Premierminister VORSTER seine Absicht bekannt, einen parla- mentarischen Sonderausschuß zu bilden, der die ‚*National Union of South African Students*‘ (NUSAS), das ‚*South African Institute of Race Relations*‘ (SAIRR), die ‚*University Christian Movement*‘ und das CI überprüfen sollte. Nachdem die Sitzungsperiode beendet war, wurde der Sonder- ausschuß in eine parlamentarische Untersuchungskommission umgewandelt, die unter dem Namen ‚*Schlebusch-Kommission*‘ und später ‚*Le Grange- Kommission*‘ bekannt wurde. Die Kompetenzen der Kommission wurden erheblich erweitert. Sie erhielt das Recht, alle Körperschaften und jede Person, die irgendwie mit den genannten Organisationen verbunden waren unter Androhung von Strafen vorzuladen und ohne Rechtsbeistand unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu verhören. Im August 1973 wurden sieben Mitarbeiter von *Spro-cas* unter Strafandrohung von der ‚*Schlebusch-Kommission*‘ vorgeladen, weigerten sich aber am 24. 9. 73 vor der Kommission auszusagen. Daraufhin wurden die Büros von *Spro-cas* mehrfach von der Polizei durchsucht und die Rechnungsbücher des CI beschlagnahmt; mehreren Mitarbeitern wurden die Pässe entzogen; eine Person erhielt einen Ausweisungsbefehl. Weitere Personen wurden vor die ‚*Schlebusch-Kommission*‘ geladen, verweigerten aber ebenfalls die Aus- sage. Am 13. 11. 1973 begann vor einem Gericht in Pretoria der Prozeß gegen BEYERS NAUDÉ, in dem ihm vorgeworfen wurde, vor der ‚*Schle- busch-Kommission*‘ die Aussage verweigert zu haben. Er wurde zu drei Monaten Haft mit Bewährung und einer Geldstrafe von 50 Rand, ersatz- weise einen Monat Haft, verurteilt. In den folgenden drei Monaten wur- den weitere Angeklagte des CI und von *Spro-cas* zu Geld- oder Haft- strafen verurteilt oder mit dem Bann belegt.

Bereits am 28. 11. 1975 wurden BEYERS NAUDÉ, VAN ZYL und RANDALL erneut wegen Vergehen gegen den ‚*Suppression of Communism Act*‘ an- geklagt. Sie sollten eine Erklärung des ehemaligen NUSAS-Präsidenten PRETORIUS, der z. Z. mit dem Bann belegt war, publiziert haben. Der Prozeß endete mit Freispruch. Am 30. 5. 1975 erklärte die ‚*Schlebusch- Kommission*‘ das CI zur ‚*affected organization*‘, womit ihm nicht nur jede Annahme von Geldern aus dem Ausland verboten, sondern auch praktisch jedwede Arbeit innerhalb Südafrikas erschwert wird, so sie nicht ohnehin aus finanziellen Gründen scheitert. Am 15. 9. 75 wurde der Assistent BEYER NAUDÉ's, KLEINSCHMIDT, von der Sicherheitspolizei verhaftet und ‚*incommunicado*‘, d. h. ohne Rechtsbeistand, Verwandtenbesuch und ärztliche Versorgung, gehalten. Außerdem wurden mehrere Mitteilungs- blätter des CI beschlagnahmt. Nachdem KLEINSCHMIDT wieder freigelassen wurde, aber eine erneute Verhaftung befürchten mußte, floh er über Botswana in die Niederlande, wo er inzwischen eine Zweigstelle des CI

aufbaute. Am 28. 10. 76 wurde BEYER NAUDÉ in ein Gefängnis in Pretoria eingeliefert, um eine einmonatige Haftstrafe anzutreten. Nach den Sommerunruhen 1976 durchsuchte die Polizei am 25. 11. 76 erneut das Gebäude des CI und verhaftete weitere kirchliche Mitarbeiter⁶⁴.

Neben den Kommunikationsschranken, die durch die eingeeengten Verkaufsmöglichkeiten, durch Paßentzüge, Post- und Telefonüberwachung usw. entstehen, den zahlreichen Bannungen, dem Verbot von Publikationen durch die Zensurbehörde und den finanziellen Schwierigkeiten, die sich aus den Bannungen und Publikationsverboten ergeben, betont RANDALL als wichtigstes Problem auch die durch permanente Repression drohende Selbstzensur. Es bleibt abzuwarten, wie lange das CI noch seine Stimme als Gewissen der Christen in Südafrika erheben kann und trotz aller innerer und äußerer Schwierigkeiten eine ‚Theologie der Befreiung‘ entwickeln kann.

Am 19. 10. 1977 ließ die südafrikanische Regierung führende Afrikaner verhaften und die 18 wichtigsten in Opposition zur Apartheid stehenden Organisationen verbieten, unter ihnen auch das *Christian Institute*. Der Direktor des Instituts, BEYERS NAUDÉ und der Leiter des Kapstädter Büros, THEO KOTZE, wurden für fünf Jahre gebannt.

LITERATUR

- ADAM, HERIBERT: *Südafrika — Soziologie einer Rassengesellschaft*. Frankfurt 1969
- Afrika Komitee: Azania: die Tage der südafrikanischen Rassisten sind gezählt.* (= Brennpunkt Afrika 5). Berlin 1976
- BEYERS NAUDÉ, C. F.: Director's report for the period August 1, 1973 to Juli 31, 1974, CI. Johannesburg 30. 8. 1974
- BEYERS NAUDÉ, C. F.: Director's report for the period August 1, 1974 to July 31, 1975, CI. Johannesburg 29. 8. 75
- BRAUN, MARKUS: *Das schwarze Johannesburg — Afrikaner im Getto*. Frankfurt 1973
- BUTHELEZI, MANA: *The significance on the Christian Institute for black South Africa* — An adress given to a Christian Institute Ralley in Cape Town 26. 10. 1974, masch. vervielf.
- CARSTENS, KENNETH, N.: *Church and Race in South African Politics*, in: *Free Southern Africa*, 1973, Mai-H.
- CAWOOD, LESLEY: *The Church and Race Relations in South Africa*. South African Institute of Race Relations. Johannesburg 1964
- Christian Institute of S. A.*: Das christliche Institut von Südafrika, o. O., o. J.
- DECKE, BETTINA: *Industrialisierung und Herrschaft in Südafrika*. Neuwied/Berlin 1972

⁶⁴ vgl. Dokumentation *epd* 1974, H. 17; ISSA-Informationsdienst Südliches Afrika 1973, H. 7/8, S. 10; BEYERS-NAUDÉ 1975; *The International Commission of Jurists* 1975; SANDER 1974; HORRELL u. a. 1975, S. 39ff

- GROSSE-OETRINGHAUS, HANS-MARTIN: *Die Realisierung der Apartheidspolitik im Erziehungssystem der nichtweißen Bevölkerungsgruppen in der Republik Südafrika*, in: ZMR, 1974, H. 3
- GROSSE-OETRINGHAUS, HANS-MARTIN: *Die Schüsse von Soweto und das südafrikanische Bildungssystem*, in: *Demokratische Erziehung* 1976, H. 4
- GROTH, SIEGFRIED: *Aktion Spro-cas* — Christlicher Widerstand gegen einen pseudo-christlichen Staat, in: *Evangelischer Pressedienst: Entwicklungspolitik*, 1974, H. 2
- GROTH, SIEGFRIED: *Einheit und Verständigung* — Die Arbeit des Christlichen Instituts Johannesburg, in: *Unsere Kirche*, Nr. 41, 14. 10. 1973
- GROTH, SIEGFRIED: *Zum Verständnis der südafrikanischen Rassenpolitik* — Christliche und historische Einflüsse, in: *Internationales Afrika Forum* 11 (1975), H. 11/12
- HORREL, MURIEL / HORNER, D. / HUDSON, J.: *A Survey of Race Relations in South Africa* 1974. SAIRR. Johannesburg 1975
- KHOAPA, B. A. (Hg.): *Black Review* 1972. Durban 1973
- KOTZÉ, J. C. G.: *Ras, Volk en Nasie in terme van die Skif*. Kapstadt 1961
- LEE, FRANZ J. T.: *Südafrika vor der Revolution?* Frankfurt/M. 1973
- MALAN, D. F.: *Glo in u volk*. Kapstad 1964
- MEUER, GERD: *Das Ärgernis Institut*, in: *Frankfurter Rundschau* 19. 9. 1975
- MEYER, R. / BEYERS NAUDÉ: *Gelofte dad: Christusfees of Baälfees?*. Johannesburg 1971
- NDEBELE, NJABULO: *Black Development*, in: BIKO, B. S. (Hg.): *Black Viewpoint*, (= Spro-cas Black Community Programmes). Durban 1972
- NICOL, W.: *'N grootste roeping*, in: CRONJÉ, G.: *Regverdige Rasse-Apartheid*. Kaapstad 1974
- OBERST-HUNDT: *Geschichte Südafrikas — Ein Überblick*, in: RUNGE, ERIKA: *Südafrika — Rassendiktatur zwischen Elend und Widerstand*. Frankfurt 1974
- 4 X *Opposition in Südafrika*, in: *Afrika heute*, 1971, Dez.-H.
- PELZER, A. N.: *Verwoerd aan die woord*. Johannesburg 1963
- RANDALL, PETER (Hg.): *Anatomy of Apartheid, Spro-cas*. Johannesburg 1970
- RANDALL, PETER (Hg.): *Apartheid and the Church* — Report of the Spro-cas Church Commission. Johannesburg 1972
- RANDALL, PETER (Hg.): *A Taste of Power* — The final, co-ordinated Spro-cas Report. Johannesburg 1973, 2. Aufl.
- RANDALL, PETER (Hg.): *Law, Justice and Society* — Report of the Spro-cas Legal Commission. Johannesburg 1972
- RANDALL, PETER (Hg.): *Power, Privilege and Poverty* — Report of the Economics Commission of the Study Project on Christianity in Apartheid Society. Johannesburg 1973, 2. Aufl.
- RANDALL, PETER (Hg.): *South Africa's Political Alternatives* — Report of the Spro-cas Political Commission. Johannesburg 1973
- RANDALL, PETER (Hg.): *Towards social Change* — Report of the Social Commission of the Study Project on Christianity in Apartheid Society. Johannesburg 1972, 2. Aufl.
- SANDER, PETER: *Das Christliche Institut von Südafrika im Januar 1974*, (Bericht des Abgesandten der EKD bei den Prozessen gegen Mitglieder des CI), MS, masch. vervielf. Berlin 7. 2. 1974
- SCHOLTZ, G. D.: *Het die Afrikaanese Volk 'n Toekoms?*. Johannesburg 1955

- SCHWARZENBACH, E. C.: *Südafrika — Stein des Anstoßes*. Zürich 1970
- South African Council of Churches: *Message to the People of South Africa*, dt. in: RANDALL, Peter (Hg.): *Südafrikas Zukunft — Christen zeigen neue Wege*. ISSA. Bonn 1974
- Spro-cas Education Commission: *Education beyond Apartheid* — Report of the Education Commission of the Study Project on Christianity in Apartheid Society. Johannesburg 1971
- The International Commission of Jurists, Geneva (Hg.): *The Trial of Beyers Naudé — Christen witness and the rule of law*. London/Johannesburg 1975
- VAN DEN BERGHE, PIERRE: *Racial Segregation in South Africa: Degrees and kinds*, in: *Cahier d'Etudes Africaines* 23 (1960), H. 6
- VAN JAARSVELD, F. A.: *The Afrikaner's Interpretation of South African History*. Cape Town 1964
- VAN JAARSVELD, F. A.: *The Awakening of Afrikaner Nationalism*. Cape Town 1961
- VATCHER, JR. W. H.: *White Laager*. London 1965

SUMMARY

In South Africa the church presens itself in contradictory ways: as a 'theology of domination' and as a 'theology of liberation'. These theologies are opposed to each other in the apartheid-society. This essay attempts to outline the development and social structure of the South African multi-racial society and to describe the policy of racial segregation, e. g. the apartheid policy with its numerous discriminations against 'non-whites'. The apartheid-society regards itself as a Christian society, be it in support of or in opposition to apartheid. After a brief survey of the different churches in South Africa both types will be exemplified: a) the first type is represented by the Calvinist churches, who are strongly influenced by the Boers and who are characterized by their belief in their status as a chosen people, their own particular interpretation of the predestination dogma and the history of creation and their attitude towards the Africans. Their attitude of superiority towards the Africans has been connected with a sense of guardianship; b) the 'Christian Institute of Southern Africa' belongs to the second type. In recent times, this institute has increasingly opposed apartheid and has therefore been persecuted more strongly.

KLEINE BEITRÄGE

WHAT IS PASTORAL ANTHROPOLOGY?

by Hermann Janssen

Many missionaries and local church leaders make attempts to study privately anthropology or to read anthropological books and magazines. They do this in order to come to a better understanding of the people and communities whom they serve as ministers. Others are even more ambitious: they want to initiate programmes of adaptation so that the Word of God and the Christian liturgy might be better understood and more fully experienced by the people.

However, after some time, many of these dedicated priests, brothers, sisters and lay leaders become frustrated with their studies and some may not touch an anthropological publication anymore for the rest of their lives. What could be the reasons for this frustration?

Well, it is surely true to say that most of the scholarly publications have not been written for missionary readers, but rather for students of anthropology or even for experts (who seem to know more and more about less and less). It is also true to point out that the anthropological terminology is rather confusing, sometimes even inconsistent. The differentiation between ethnology, ethnography, cultural anthropology, social anthropology, sociology and otherologies of the behavioral sciences is rather vague, though we cannot deny that there have been different approaches to the science of man over the past century.

On the other hand, the expectations of some private students of anthropology seem to be rather ambitious. We must become aware that anthropology is not the magic solution to all our pastoral problems, because these problems do not only deal with man as a social being but more so with man under the powerful influence of God's Word and Spirit. Furthermore, in spite of a tremendous amount of field work and careful anthropological interpretations, the real knowledge of all anthropologists combined is still very limited, since anthropology is a rather young science.

Finally, only in recent years, especially since the Second Vatican Council, relevant attempts have been made to apply anthropological findings and insights to pastoral needs and programmes. In the Decree on the Church's Missionary Activity (*Ad Gentes*) special praise is given to those "who work in universities or in scientific institutes and whose historical and scientific-religious research promotes knowledge of peoples and of religions. Thus they help the heralds of the gospel and prepare for dialogue with non-Christians." (41) This is very encouraging!

In what way can anthropology help the heralds of the Gospel? Before we try to meet this challenge, let us first listen to the views of some outstanding philosophers and poets.

The word 'anthropologos' (anthropologist) is used by the great Greek philosopher Aristotle — seemingly for the first time in history — in a rather disparaging manner. He writes in his *Nicomachean Ethics*:

"The good man is not a gossip (anthropo-logos); for he will speak neither about himself nor about another, since he cares not to be praised nor for others to be blamed; nor again is he given to praise." (Eth. Nic. IV, 3, 1125a, 5-7; in: Sir DAVID ROSS [transl.], *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London, 1963, p. 93f.)

Rather cynical is G. K. CHESTERTON, when he writes:

"It is a pity that the word Anthropology has been degraded to the study of anthropoids. It is now incurably associated with squabbles between prehistoric professors (in more senses than one) about whether a chip or stone is the tooth of a man or an ape; sometimes settled, as in that famous case, when it was found to be the tooth of a pig." (G. K. CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas*, New York, 1956, p. 160)

Finally, Okot p'Bitek, a contemporary poet from Uganda, has satirized the shallow sophistication of anthropologists and their colleagues in the following words:

"We will arrest
All the village poets,
Musicians and tribal dancers,
Put in detention
Folk-story tellers
And myth makers,
The sustainers of
Village morality.

We'll disband
The nest of court historians,
Glorifiers of the past,
We will ban
The stupid village anthem of
'Backwards ever,
Forwards never!'

To the gallows
With all the Professors
Of Anthropology
And teachers of African History.
A bonfire
We'll make of their works,
We'll destroy all the anthologies
Of African literature
And close down
All the schools
Of African Studies."

(*Song of Ocol*, Nairobi, 1970, p. 29f.)

Still, in spite of all these ancient and contemporary men of wisdom and wit, we will humbly make an attempt to apply anthropology to our pastoral needs and programmes, though, as we will see, this has its deep rooted problems.

Modern sociologists and anthropologists try again and again to define their subject. J. E. GOLDTHORPE, the author of a widely used sociology textbook, writes:

"Sociology is the scientific study of human social behaviour. It represents an attempt to apply to the study of human society the same scientific method and approach that have been so dramatically successful in yielding an understanding of the physical world. Using scientific method, men have gained an understanding of the stars, the sun, the planets; of this planet in particular; of the forms of life that inhabit it; of man as an animal, and of the social behaviour of animals of other species than our own. The quest is far from

finished, and the search for more knowledge and understanding goes on more ardently than ever in the modern world; but the achievements of science have been very great, and we now understand many things that were hidden from our ancestors."

"Why not, then, apply the same methods to understanding ourselves? For the last 150 years or so some men have done just that, have tried to turn man's scientific eye upon himself as a social being and study human social behaviour and social organization in the same spirit as others have studied physical or chemical phenomena, or the social behaviour and social organization of other animals. And though the findings may be modest and tentative compared with those of physics — and we certainly cannot claim anything as spectacular as space research — nevertheless the enterprise has yielded solid results..." (GOLDTHORPE, J. E., *An Introduction to Sociology*, Cambridge University Press, Second Edition 1974, p. 3)

This rather lengthy quotation will have to be evaluated together with the following words of the anthropologist and author of a textbook in social anthropology, LUCY MAIR. She writes:

"Anthropology means 'talking about man', as psychology means 'talking about mind'. The cliché 'I'm interested in people' and the exclamation 'Aren't foreigners extraordinary!' must have been current in some form or the other since man learnt to use language..."

Anthropology is sometimes thought of as the study which tells us 'all about man'. To those who take this view, it comprises in fact the subjects that were flourishing about the middle of the nineteenth century, when the idea of a 'science of man' first began to take shape — physical anthropology, social (cultural) anthropology, archaeology and linguistics. An alternative view is that social anthropology is a branch of sociology, and its nearest neighbours are the other social sciences." (MAIR, L., *An Introduction to Social Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 1)

These two descriptions of sociology resp. social anthropology should make a sensitive person shiver. They make man an animal or a physical-chemical phenomenon to be objectively studied or to be talked about. To be fair, we must admit that not all anthropologists take this view. Most anthropologists will take into account the biological dimension of man as well as the impact of environment on the formation of human communities; however, they will first of all see man as a social being. This means man is depending on *relationships*.

Man lives his life in a network of complicated social and religious relationships. He has to learn and to work out his relationship with his fellow men, may they be blood relatives, marriage partners, in-laws, trading partners, political enemies, ethnic strangers or members of different language groups and races.

In tribal societies it is moreover of vital importance that the living communities maintain a proper relationship with the communities of the dead or the ancestors. There are fear relationships towards evil people (e.g. witches, black magicians), evil soul spirits and autonomous evil spirits, monsters and tricksters, who constantly threaten the well-being of the community.

Finally, man and communities feel themselves, especially in times of danger and crisis, under the mysterious, often ambivalent power of occult forces or creative and regulative deities.

To maintain, strengthen or even to exploit these socio-religious relationships with individual people, communities, ancestors, spirits and divine powers, man has always to keep the channels of communication open. Communication is

established in two ways: *dialogue and interaction*. Traditional forms of dialogue are mainly: gossip, formal meetings and court hearings on the one hand, and prayers, spells and songs on the other. Interactions may take the form of co-operation in subsistence economy, exchange ceremonies and tribal warfare, but also offerings, ritual and feasts.

To summarize we can say: social anthropology deals in a systematic way with the various forms of socio-religious relationships and communications. To be able to understand these relationships and communications, the anthropologist cannot sit behind his desk or observe the behaviour of people from a cool corner, but to a certain extent he has to take part in the dialogue and interaction of the people. We may call this: *participating anthropological research*.

Surely, anthropology is more than research. The results or, better, the experiences of his research have to be compiled, interpreted and evaluated in a systematic manner. Here the scientific methods of tabulation statistics, comparison of social data, psychological and historical interpretations etc. have to be employed.

Pastoral anthropology has to be based on these principles and methods of social anthropology. However, it deals not only with the socio-religious relationships of the *homo religiosus* in tribal societies but as well with the socio-religious relationships of the *homo christianus* in these societies. Moreover, pastoral anthropology is supposed to "help the heralds of the gospel and to prepare for dialogue with non-Christians". This means we cannot be satisfied with superficial folkloristic or ethnographic collecting of customs and cultural data, so that "we may understand our people better". We have also to be aware of the colonial trap which is hidden under some missionary attempts of adaptation in the fields of catechetics, liturgy and moral theology "for the people".

Pastoral Anthropology, as I understand it, is the attempt to assist church leaders — whether expatriate or local — and the people to enter into a meaningful Christian communication, based on the systematic exploration of the socio-religious relationships and aspirations of tribal societies. Pastoral Anthropology is therefore not a magic pastoral tool but rather a catalyst for Christian and non-Christian Communities.

INTRODUCTORY READINGS:

- NIDA, E. A., *Customs and Cultures, Anthropology for Christian Missions*, Harper and Brothers, New York, 1954.
- LUZBETAK, L. J., *The Church and Cultures, An Applied Anthropolgy for Religious Workers*, Divine Word Publications, Techy, Illinois, 1963.
- LESSA, A. W. and E. V. VOGT, *Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach*, Harper & Row, 3rd. Ed., New York, 1965.
- SECRETARIATUS PRO NON-CHRISTIANS, *Religions, Fundamental Themes for a Dialogistic Understanding*, Editrice Ancora, Roma, 1970.
- SHORTER, A., *African Culture and the Christian Church, An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*, Geoffrey Chapman, London, 1973.

MITTEILUNGEN

XIV. Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte. — Die XIV. Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte findet vom 15. bis 18. Mai 1978 in Bonn statt. — Sie steht unter dem Thema „Leben und Tod im Lichte religiöser Symbolik“.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Coffele, Gianfranco, S.D.B.: *Johannes Christiaan Hoekendijk. Da una teologia della Missione ad una teologia missionaria* (= Documenta Missionalia, 11). Università Gregoriana Editrice (Roma 1976) pp. 550, L.it. 12 000,—

Fast könnte man die Tatsache allein, daß ein Theologe des romanischen Sprachraums sich so ausführlich mit einem nichtkatholischen Autor des nordischen Raumes befaßt, als Ereignis werten. Denn der 1975 verstorbene J. C. HOEKENDIJK, als „spiritus mentor“ der sog. Ökumenikalen charakterisiert (BEYERHAUS), ist in den lateinischen Ländern durchweg ein Unbekannter (73). Um so erstaunlicher ist es, wie tief der italienische Salesianer G. COFFELE in die fremde Gedankenwelt eingedrungen ist, sie ausführlich darstellt, ihren Wirkungen nachspürt und bei grundsätzlicher Zustimmung kritische Distanz doch nicht vermissen läßt. Das eigens anzumerken, halte ich für wichtig. Vf. hat nämlich persönlichen Kontakt mit H. aufgenommen und von ihm einen autobiographischen Abriß seines Lebens erhalten, der auf wenigen Seiten (18–21) prägnant aussagt, was Vf. dann weitschweifig darstellt. Vielleicht wäre es dem Anliegen der Dissertation dienlicher gewesen, wenn Vf. sich Mäßigung auferlegt hätte. Denn der Beitrag HOEKENDIJKS zur Missionstheologie ist von aktueller Bedeutung. Er selbst charakterisiert ihn als den Übergang „von einer ‚Theologie der Missionen‘ zu einer ‚missionarischen Theologie‘“ (63). Damit trifft er die gegenwärtige Wende im Missionsverständnis, die in der nachkonziliaren Zeit, über das Missionsdekret „Ad gentes“ hinausgehend, auf der Bischofssynode 1974 und in „Evangelii nuntiandi“ zum Durchbruch gekommen ist. COFFELE's Arbeit wäre deshalb zu wünschen, daß sie ein weites Echo fände und dazu beitrüge, den stets gültigen Sendungsauftrag der Kirche an die Welt bewußter zu machen. — Anzumerken ist, daß das Buch leider sehr viele Druckfehler enthält. Selbst der Name HOEKENDIJK wird anfänglich immer wieder falsch geschrieben (vgl. 28, 31, 33, 36, 37, 42...). Auch mit den Termini „Missio“ und „missionaria“ scheint die Setzerei auf dem Kriegsfuß zu stehen (s. 29, 36, 37, 44 ... 110, 113 ...).

Münster

Josef Glazik MSC

Dantine, Wilhelm: *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen?* Herder/Wien 1976; 111 S.

Die klare und kritische Information über die schwarze Theologie ist gewiß interessant, aber das Erregende in diesem Buch des Professors für Systematische Theologie an der evangelischen Fakultät der Universität Wien ist das Schlußkapitel über den provokatorischen Charakter dieser schwarzen Theologie. Es stellt sich die alternative Frage: gefährdet die spezifische Eigenständigkeit der schwarzen Theologie Kern und Substanz der christlichen Theologie, oder aber muß man nicht eher unterscheiden zwischen dem Kern des christlichen Glaubens und seiner überlieferten geschichtlichen Gestalt? Muß nicht das Christentum als geschichtliches Phänomen sich immer neu ereignen, und somit verändern? Die „weiße“ Theologie, die wir bisher als Theologie schlechthin betrachteten, wäre dann bloß eine erste „selbständige“ Theologie gewesen, die unter Inanspruchnahme ihrer eigenen Denk- und Sprachmöglichkeiten und unter Berücksichtigung der je neuen Geistesströmungen den Kern der christlichen Botschaft aufgenommen, denkerisch

verarbeitet und weitergegeben hätte bis in unsere heutige weiße Gesellschaft, ja auch bis in die heutige „schwarze“ Gesellschaft hinein. Aber mit ihrer Existenz ist bereits logischerweise ausgesagt, daß es auch andere „selbständige“ Theologien geben kann, daß sich in Zukunft „regionale“ oder „kontinentale“ Theologien und Christentümer entwickeln könnten. Um dann trotz aller Pluriformität die Einheit zu wahren, wird die Koinonia, das ökumenische Gespräch, sehr herausgefordert sein. — Was die Bischofssynode 1974 und „*Evangelii nuntiandi*“ (vor allem nn. 62—65) mit den Ideen der Ortskirchen und der Inkarnation der evangelischen Botschaft vorsichtig aussagten, wird hier konkret und konsequent auf den Bereich der Theologie angewandt.

Rom

P. Walbert Bühlmann

Elison, George: *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan.* Harvard University/Cambridge, Mass. 1973; 542 p.

Der vorliegende Band über das Ende des christlichen Jahrhunderts zu Beginn der Neuzeit besteht aus drei Teilen: 1. Der Ausdeutung der Problematik in der Annahme des Christentums und der Beschreibung der Formen der Zurückweisung des Christentums in Japan (1—254); 2. einem Übersetzungsteil, in dem vier das Christentum zurückweisende Texte aus der Zeit der Unterdrückung des Christentums vorgelegt werden: Ha-Daiusu = Zurückweisung Gottes von FABIAN FUCAN, dem bekannten japanischen Jesuiten, der nach seiner Rückkehr zum Buddhismus das Christentum aufs bitterste bekämpfte — seine Schrift hat der Arbeit den Titel „*Deus Destroyed*“ gegeben —, Kengiroku, eine Schrift des ehemaligen portugiesischen Jesuitenprovinzials FERREIRA, die dieser für die Untersuchungen der Christen abfaßte, die anonym verfaßte Kirishitan Monogatari = Geschichte des Christentums und Ha Kirishitan = Zurückweisung der Christen von SUZUKI SHŌSAN (255—389); 3. dem sehr ausführlichen Anmerkungsteil mit Bibliographie, Glossar und Register (391—542). Ziel der Arbeit ist es weniger, einen Beitrag zur christlichen Missionsgeschichte Japans zu leisten — das geschieht zweifellos auch —, sondern vielmehr jene Japan-immanenten Faktoren der japanischen Geistes- und Kulturgeschichte zu bestimmen, die ihren institutionellen Widerhall in der Tokugawa-Politik gefunden haben und zugleich zum Zusammenprall von Buddhismus und Christentum in Japan beitrugen. Dazu gehört vor allem die neo-konfuzianische Philosophie und ihre verschiedenen Interpretationen des Himmelsgebots bzw. des Himmelsweges. Hier aber zeigt es sich, daß nicht zuletzt Texte ehemaliger Christen wie die schon genannten in bislang nicht hinreichend erkannter Weise die Einschätzung des Christentums nicht nur in der damaligen, sondern auch den Folgezeiten beeinflusst haben. Vor allem das erste der zehn Gebote mußte in diesem Kontext als außerordentlich revolutionär erscheinen und zugleich als Aufruf zur Rebellion gegen die vorherrschende politische Ordnung. Für den Vf. ist es nicht zuletzt die mit der christlichen Doktrin und ihrem Wahrheitsanspruch verbundene Art und Weise der Akkommodation, die aufgrund ihrer eher äußerlich zu nennenden Annäherung an die japanische Kultur, ihre Ethik und Religiosität scheitern mußte. Sein Schlußurteil ist hart: „Streng genommen, war das Ergebnis des kulturellen Beitrags (der Jesuiten) für Japan gleich null“ (248); höchstens der revertierte Japaner FABIAN FUCAN sei zu nennen. Entsprechend versöhnlicher klingt das Urteil über das Tokugawa-Regime, das folglich auch kein „dunkles Zeitalter“ war. Man mag über das Ergebnis der Arbeit urteilen, wie man will, — man wird auf jeden Fall gut daran tun, in einer Zeit, in der in Japan auf der Suche nach der eigenen

Identität das christliche Jahrhundert neues Interesse findet (vgl. ENDO!), auch kritische Stimmen zu hören und zu prüfen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia (I, II, III). Pontificia Università Urbaniana/Roma 1976; I: XV—438; II: 686; III: 470.

In drei umfangreichen Bänden liegen die Vorträge des Internationalen Missiologischen Kongresses vom 5. — 12. 10. 1975 in Rom vor. Die Bände bestätigen leider die bereits in dieser Zeitschrift gemachten Beobachtungen (vgl. ZMR 60 [1976] 64f.): Quantität herrscht über Qualität, römische Theologie über die Offenheit für die missiologische Problematik in den 3. Welt-Ländern, Interpretation über die nüchterne Wahrnehmung der Gegebenheiten, eine retrospektive Blickrichtung über prospektive Überlegungen. So bleiben die beiden Teile des 1. Bandes über die Kultur und die nichtchristlichen Religionen weithin im Formalen stecken trotz einiger großer Namen wie CONGAR, DELHAYE, KÖNIG und RAHNER, die ihrerseits nichts vortragen, was nicht anderswo und dann zumeist ausführlicher schon gesagt wurde. Bezeichnend ist, daß im Eingangsteil der Singular „Kultur“ die Vielzahl konkreter Kulturen praktisch zudeckt und auch keine einzige nicht-christliche Religion als solche thematisiert wird. Der 2. Band bietet einen historischen Durchblick von der christlichen Antike über das Mittelalter zur Neuzeit und der Besprechung aktueller Problemstellungen. Auch hier sind die behandelten Themen jedoch eher zufällig zu nennen; es hat jedenfalls nicht den Anschein, als habe man bei der Planung des Kongresses vorweg einen Themenkatalog zusammengestellt, der dann von eingeladenen Wissenschaftlern behandelt worden wäre; vielmehr dürften eingeladene (das Einladungskonzept bleibt jedoch unklar, wenn man die vielen Namen derer zusammenstellen würde, die offensichtlich fehlen!) Autoren um einen selbst gewählten Beitrag gebeten worden sein. Der 3. Band schließlich ist regional gegliedert und bietet Beiträge über Afrika, Asien und (4!) über Lateinamerika. Hier wiederum vermißt man eine Großzahl der heute in den Erdteilen anstehenden Problemstellungen, und selbst wenn die römische Theologie bestimmten theologischen Konzeptionen und Ausrichtungen skeptisch bis ablehnend gegenübersteht, hätten Beiträge etwa zur Befreiungstheologie (auch in den Philippinen), zur Rassenfrage, zum Maoismus in den genannten Ländern und Erdteilen, zur Säkularisierung in aller Welt, zu den „neuen“ Religionen und Sekten innerhalb und außerhalb des Christentums, zum Marxismus und Sozialismus u. ä. nicht fehlen dürfen. Auch negative Abgrenzungen können einen kritisch ernstzunehmenden Beitrag bilden. Die auffallend starke Distanzierung von heute gegebenen Aufgabenstellungen deutet jedoch eher auf eine mangelnde Wachheit für die missionarische Lage heute hin, wie ja entsprechend auch eine wissenschaftstheoretische Neubesinnung völlig ausgefallen ist. Auf seine Weise ist das dreibändige Werk aber auch ein Dokument!

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Sundermeier, Theo (Ed.), *Church and Nationalism in South Africa.* Ravan Press/Johannesburg 1975. 152 p.

Im September 1974 trafen sich 70 Delegierte der größeren Kirchen und auch der verschiedenen unabhängigen Kirchen Südafrikas im Missiologischen Institut des Lutherischen Theologischen Kollegs in Mapumulo, um miteinander das Thema

„Nationalismus in Südafrika“ zu diskutieren. Nach Meinung des früheren Direktors des Instituts, der nun in einem Band bis auf drei Beiträge, die anderswo veröffentlicht wurden, die Vorträge der neuntägigen Tagung zusammen mit den Schlußergebnissen vorlegt, ist das Thema für die meisten Kirchen noch nicht sehr aufschlußreich, doch — so fährt er fort — gehört nur wenig prophetische Weitsicht dazu, um zu bemerken, daß es das bald sein wird. In der Tat hat die Frage inzwischen politisch ebenso wie für die Kirchen Südafrikas brennende Aktualität erhalten.

Das Werk zeichnet sich durch sehr nüchtern zusammengestellte Fragestellungen aus, denen die verschiedenen Referate zugeordnet waren. Die ersten Beiträge der durchweg in Südafrika tätigen Autoren beschäftigen sich mit den philosophischen Wurzeln und den soziologischen Aspekten des Nationalismus, denen dann Darstellungen des britischen Nationalismus in Südafrika und des Nationalismus der holländischen reformierten Kirchen folgen. Auf diesem Hintergrund erhebt sich die Frage nach dem Nationalismus der Farbigen, nach dem ethischen Aspekt des Nationalismus und der Rolle der Kirche in den neu aufgebrochenen nationalistischen Bewegungen.

Das Ergebnis der Tagung ist in kurzen Feststellungen zusammengefaßt: Ideen sind auf die Dauer wirkungsvoller als Gewehre. Das heutige politische System aber beruht auf einer Reihe von Irrtümern und falschen Voraussetzungen, die neubedenkt werden müssen. Änderungen auf diesem Gebiet sind überfällig. Entsprechend wird der Wunsch geäußert, daß sich die Kirchen ihrerseits aus einem extremen Konservativismus lösen. Sie können vor allem dazu beitragen, daß Modelle eines Nationalismus entstehen. Die Tagung nimmt ausdrücklich Stellung zu einer Reihe von Verbesserungen im politisch-gesellschaftlichen Bereich, die fällig sind: die gesetzliche Anerkennung der Gewerkschaften, freie, aber verpflichtende Erziehung für alle bis zu 16 Jahren, Überlegungen zur Sprache in den Schulen, die Unterscheidung von Indoktrination und Unterweisung, freie Wahl der Universität, Erlernen der einheimischen Sprachen, Aufhebung der Freiheitsbegrenzungen u. ä. Die Kirchen selbst werden schließlich aufgefordert, Maßnahmen in ihren eigenen Bereichen zu ergreifen, um der Rassentrennung entgegenzuwirken.

Auch wenn man Mahnungen der Art, wie sie auf dieser Tagung ausgesprochen wurden, inzwischen vielleicht schon zu spät kommen, so müssen sie doch als Zeugnisse dafür festgehalten werden, daß in gewissen kirchlichen Kreisen das Bewußtsein der notwendigen Verpflichtungen der Kirchen selbst vorhanden war. Man möchte nur wünschen, daß der Einsatz der Kirchen nicht unwirksam ist.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. DDr. ANTON VORBICHLER SVD, Institut für Religionswissenschaft der kath.-theol. Fakultät Wien, Schottenring 21, A-1010 Wien · Prof. Dr. TILMAN NAGEL, Orientalisches Seminar der Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 7, 5300 Bonn · Dr. WILFRIED WEBER, Bischof-Kaller-Str. 3, 6240 Königstein/Taunus · Dr. HANS SCHÖPPER, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft Universität Freiburg, Murtenstraße 262, CH-1700 Fribourg · HANS-MARTIN GROSSE-OETRINGHAUS, Diepenbrockstraße 34, 4400 Münster · Dr. HERMANN JANSSEN MSC, Wareндorfer Str. 14, 4400 Münster

DER KULT DER PACHAMAMA UND DIE AUTOCHTHONE RELIGIOSITÄT IN DEN ZENTRAL- UND NÖRDLICHEN SÜD-ANDEN

von Ana Maria Mariscotti de Görnitz

EINLEITUNG

Der Kult der Göttin Pachamama¹ nahm und nimmt in der Religiosität der ländlichen Bevölkerung in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden einen hervorragenden Platz ein, wie sich an der allgemeinen Verehrung zeigt, die Pachamama in diesem gesamten Gebiet genoß, und wie die Zähigkeit bezeugt, mit der sie die Zeiten überdauert hat. Die Göttin hatte aber nicht nur im Volksglauben eine große Bedeutung; auch die herrschenden Oberschichten in präinkaischer und inkaischer Zeit erkannten die Pachamama an und räumten ihr einen Platz in ihrem Pantheon ein, wenn auch Hypostasen einzelner ihrer Aspekte, wie z. B. des lunaren, in verselbständigter Form zeitweilig eine bedeutendere Rolle spielten. Der katholische Glaube hat Pachamama teilweise mit der Jungfrau Maria synkretisiert. Doch auch da ist die Pachamama, als einzige autochthone Gottheit, noch heute in ihrem ursprünglichen Charakter deutlich erkennbar.

Das Verbreitungsgebiet des Pachamama-Kultes, die Zentral- und nördlichen Süd-Anden, umfaßt politisch das westliche Perú und Bolivien, Nord-Chile und Nordwest-Argentinien, geographisch den Küstenstreifen, das östlich davon aufragende Gebirgskettensystem und die Puna, eine weite, sich von der peruanischen Provinz Cajamarca bis zur argentinischen Provinz Jujuy erstreckende und mehr als 3500 Meter ü. d. M. liegende Hochfläche.

Trotz des Wüstencharakters der Küste und der kalten Höhe von Puna und Kordillern entwickelte sich eine Mischwirtschaft, die die Ernährung großer Bevölkerungsgruppen sicherstellte. Ein sehr regenreicher Sommer und das Geschick, mit dem die Ureinwohner das Wasser der Quellen und Gletscherseen kanalisieren, ermöglichten sehr früh die Ausbildung einer differenzierten Landwirtschaft, die hauptsächlich auf dem Anbau von Mais, Quinoa (*Chenopodium quinoa*) und verschiedenen Kartoffelarten sowie der Zucht von Lama, Alpaka und Meerschweinchen basierte.

In diesem riesigen Areal blühten viele Kulturen, die zwar ethnisch und sprachlich voneinander verschieden waren, sich unterschiedlichen ökologischen Bedingungen anzupassen hatten und fremden Einflüssen ausgesetzt waren, trotzdem aber viele gemeinsame Kulturgüter besaßen und ein einheitliches „pattern of culture“ zeigten. Gegenwärtig bewohnt

¹ Über sie ausführlich die Verfasserin in: *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Diss. Marburg 1975 (*Indiana Beiheft* 8, Berlin 1978), aus der hier eine deutsche Zusammenfassung gegeben wird.

diesen Raum — sieht man von den städtischen Siedlungen ab — eine ländliche Bevölkerung, die als Hauptsprache Quechua bzw. Aymara spricht, rassisch nicht mehr einheitlich indianisch ist und eine interessante indianisch-spanische Mischkultur besitzt. Die Bewohner sind also genau genommen nicht (mehr) das, was man gewöhnlich als „Indio“ bezeichnet. Daher vermeidet man besser diese Bezeichnung, und das um so mehr, als sie im heutigen Sprachgebrauch eine pejorative Färbung hat.

Das Material, das über den Pachamama-Kult berichtet, ist verschiedenartig und umfangreich². Sucht man es zu sichten und darzustellen, erweist sich, daß die Quellen für eine rein historische Abhandlung nicht geeignet sind und demgemäß die phänomenologische Methode bestimmend sein muß: die Phänomene objektiv beschreiben, die ihnen eigene Form erfassen, ihren strukturellen Zusammenhang ermitteln. So erklärt sich auch der Aufbau unserer Studie. Zunächst wird (1.) die Gestalt der Pachamama beschrieben, es folgen (2.) die Kultstätten, (3.) die Kultmittel, Kulthandlungen und Kultfeste, dann (4.) die Kulddiener und abschließend (5.) die Stellung der Pachamama in den regionalen Pantheen. Auf eine gewisse historische Dimension braucht man gleichwohl nicht zu verzichten; die modernen Quellen, besonders die Ergebnisse von Feldforschungen, kann man systematisch mit den Chroniken und der älteren Literatur vergleichen und gegenseitig überprüfen. So läßt sich feststellen, ob ein Phänomen als autochthon oder als Fremdgut anzusehen ist und läßt sich in einigen Fällen untersuchen, wie sich einzelne Erscheinungen unter den Einflüssen der Inka-Herrschaft, des Christentums und der westlichen Zivilisation entwickelt haben³.

1. DIE GESTALT DER PACHAMAMA

Die Analyse der schriftlichen Quellen der Kolonialzeit zeigt, daß die andine Mutter Erde verschiedene Namen oder Appellativa hatte. Ein Name jedoch ist im gesamten Verbreitungsgebiet des andinen Mutter Erde-Kultes bekannt, der der Pachamama bzw. seiner Variante Mama-pacha. Beide Formen erscheinen in modernen Quechua-Lexika und auch als Quechuismen im heutigen Umgangs-Spanisch Perús, Boliviens und

² Es umfaßt die offiziellen Berichte, Chroniken und Wörterbücher des 16. und 17. Jahrhunderts, Reisebeschreibungen vor allem des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die ausgedehnte Fachliteratur, viele archäologische Zeugnisse, unveröffentlichtes Material aus der Sammlung des „*Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas*“ in Buenos Aires und schließlich aus eigenen Feldforschungen gewonnene Informationen.

³ In der Anm. 1 zitierten Dissertation nehmen philologische Untersuchungen einen breiten Raum ein. Sie haben in hohem Maße dazu beigetragen, innere, logische Zusammenhänge scheinbar sehr verschiedenartiger homonymer Phänomene und damit deren Verwandtschaft zu ermitteln und die Verwirrung zu beseitigen, welche die Vielfalt der funktionalen oder regionalen Bezeichnungen stiftet.

Argentinien⁴. Es ist aber unklar, ob die Bezeichnung ursprünglich aus dem Quechua oder aus dem Aymara stammt. Anhand der kolonialzeitlichen Wörterbücher und Chroniken⁵ läßt sich nur feststellen, daß sich der Name Pachamama in beiden Sprachen, die miteinander verwandt und im Gebiet des Pachamama-Kults weit verbreitet sind, findet. Er bedeutet „Mutter Erde“, zusammengesetzt aus *pacha* „Welt, Erde, Boden, Ort“ und *mama* „Mutter“.

Diese Gleichsetzung der Göttin mit der Erde ist bis heute bei der autochthonen Bevölkerung in vielen Vorstellungen und sowohl offiziellen Riten wie auch scheinbar (nämlich für uns) rein profanen Tätigkeiten des Alltags lebendig. Man stellt sich Pachamama als kleine alte Frau vor mit Kleidern aus feingesponnener Wolle der wertvollen Vicuña. Manche Leute glauben, sie trage Spindel und Wolle zum Spinnen mit sich und werde von einem schwarzen Hund⁶ und einer Schlange begleitet. Sie wohnt in der Erde, hält sich aber auch viel und gern auf hohen Bergen, Felsen und in Salinen, d. h. also an auffallenden, einprägsamen Punkten auf. Ganz besonders manifestiert sie sich der autochthonen Bevölkerung da, wo diese ihr die Opfer darbringt, an bestimmten Einzelsteinen und Steinhäufen, heiligen Stätten der Mutter Erde. Über Mobilität verfügt diese somit nicht, ist aber trotzdem als Personifikation der fruchtbaren Erde überall gegenwärtig.

Ihr mütterlicher Charakter hat zur Folge, daß die Menschen sich als ihre Kinder betrachten und sie — als die wahre, göttliche Mutter — vertrauensvoll „mamita“ nennen. KILL und andere⁷ sehen in ihr jene erste Frau und Urmutter, auf die sich ein alter Schöpfungsmythos bezieht, der der verbindliche Schöpfungsbericht an der mittleren Küste Perús gewesen zu sein scheint⁸. Vielleicht galt Pachamama auch als Mutter aller

⁴ Vgl. J. M. B. FARFÁN, *Quechuismos, Revista del Museo Nacional* 26 (1957/9), 24, 27.

⁵ Vgl. P. J. DE ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría del Piru*, ed. facs. (Buenos Aires 1910), 11; L. BERTONIO, *Vocabulario de la lengua aymara*, 2 t., ed. facs. (Leipzig 1879), 242; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo, Bibl. Autores Españoles* 91—92 (Madrid 1964), 161; J. POLO DE ONDEGARDO, *Los Errores y supersticiones de los Indios*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie I, t. 3 (Lima 1916), 3; DERS., *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie I, t. 3 (Lima 1916), 192; P. DE VILLAGOMES, *Exortaciones e Instrucción acerca de las Idolatrias de los Indios del Arzobispado de Lima*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie I, t. 12 (Lima 1919), 144.

⁶ Er gilt seit alters als Psychopompos und ist wahrscheinlich auch hier ein Attribut ihrer Rolle als Göttin der Unterwelt.

⁷ Vgl. L. KILL, *Pachamama. Die Erdgöttin in der altandinen Religion*. Diss. (Bonn 1969), 86ff.; A. KÜHNE, *Der Jaguar im Zwillingsmythos der Chiriguano und dessen Beziehungen zu anderen Stämmen der Neuen Welt*, *Archiv für Völkerkunde* 10 (1955), 44.

⁸ Kernpunkte dieses Mythos sind die magische Schwängerung der Mutter Erde durch den Sonnengott sowie Geburt und Tod ihres Sohnes, des ersten Menschenkindes, aus dessen Körperteilen die Nutzpflanzen entstehen. Die der Erde

Dinge. Aus den Berichten der Chronisten⁹ läßt sich nämlich folgern, daß sie nicht nur als die Vegetationsgöttin im allgemeinen verehrt wurde, sondern daß sich ihr mythisches Bild auch in das der verschiedenen „Mütter“ der Kulturpflanzen aufgespalten, verselbständigt hat. Im Volk war die Meinung lebendig (und wurzelte wahrscheinlich tief in der Vergangenheit), für alle Dinge gebe es eine arteigene Mutter, von der das Gedeihen jeder Art abhängt. Sicher ist, daß Pachamama Wohltäterin der Menschen auch insofern war, als sie sie verschiedene Fertigkeiten, z. B. Töpferei, Weberei und Brauen von Maisbier gelehrt haben soll.

Sie wird freilich nicht nur als gütige und fürsorgliche Patronin angesehen. Wenn die Menschen ihren Kult vernachlässigen, kann sie furchterweckend und rachedurstig einschreiten und die Säumigen mit Krankheit, Mißernte und anderen Übeln bestrafen. Ihre Ambivalenz wird hier deutlich.

Obwohl sich Pachamama zur Zeit der Chronisten das Feld noch mit anderen Göttinnen teilte¹⁰, scheinen sie alle lediglich Personifikationen der mannigfaltigen Aspekte einer großen Göttin gewesen zu sein, die ursprünglich außer Erdmutter auch Wasser- und Mondgöttin war. Diese Vermutung wird gestützt durch die außerordentliche Verbreitung und das Beharrungsvermögen des Pachamama-Kults und durch den archaischen Charakter der Vorstellungen, die noch heute mit Pachamama verbunden werden.

Uralt ist der numinose Charakter, den die einheimische Bevölkerung der Zentral- und nördlichen Süd-Anden der Kröte zuschreibt. Fragt man nach dem Grund, so führt die Beschäftigung mit den zahlreichen, aber weit zerstreuten Hinweisen, die die erhaltenen Riten, die chronikalischen und mündlichen Überlieferungen, die Mythenfragmente und viele archäologische Fundstücke geben, zu der fundierten Vermutung, daß die Kröte seit alters mit der Mutter Erde symbolisch identifiziert wurde und noch wird und von daher ihre hohe ikonographische, kultische und mythische Bedeutung besitzt¹¹.

Die Eigenart der mythischen Gestalt Pachamamas legt ihre allmähliche Vermischung mit der Jungfrau Maria in christlicher Zeit nahe. Beide Gestalten verbinden wesentliche Gemeinsamkeiten: betonte Mütterlich-

inhärente Mütterlichkeit spiegelt sich auch in dem mit anderen andinen Schöpfungsmythen verbundenen Glauben wider, die Urahnen bestimmter Sippen seien an besonderen Plätzen der Erde entsprossen.

⁹ Vgl. *Religión en Huamachuco*. Informe escrito por varios frailes agustinos en el año 1557, Pequeños grandes libr. de hist. amer. 1, 17 (Lima 1952), 94 (künftig zitiert: AGUSTINOS); ARRIAGA, l. c. 16; COBO, l. c. 215; VILLAGOMES, l. c. 149f.

¹⁰ z. B. den verschiedenen weiblichen Numina, die zusammen mit ihr in dem einzigen vollständig überlieferten vorinkaischen Regionalpantheon, dem von Huarochiri (Dep. Lima), auftreten, und den inkaischen Mamaquilla („Mutter Mond“) und Mamacocha („Mutter Meer“).

¹¹ Zum Beweis sei hier nur auf S. 85, 92 und Anm. 34 verwiesen. Die Dissertation belegt es mit mannigfachen Beispielen, die archäologischen Zeugnisse in einem gesonderten Anhang behandelnd.

keit und die Neigung, sich in zahlreiche kultbedingte örtliche Personifizierungen zu differenzieren. Die Vermischung wurde bewußt von den spanischen Missionaren gefördert. Als Resultat einer historischen Entwicklung ist die Symbiose heute so weitgehend, daß es nicht an Anrufungen fehlt, in denen der Name Marias mit dem der Kröte, die die Mutter Erde symbolisiert, verbunden ist.

2. DIE KULTSTÄTTEN

Eine derjenigen Äußerungen der alten Religiosität, die sich fast intakt bis heute erhalten haben, ist die Verehrung bestimmter Steine und Felsformationen, die man mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestattet sieht. Es handelt sich vor allem um Natursteine, die durch ihre bizarre Form oder ihre Farbe hervorstechen, ferner um Menhire, um grob behauene Felsblöcke und auch um Steinhäufen, die von Menschen aufgeschichtet wurden.

In die Reihe dieser heiligen Steine gehören die Pachamama-Steine, *mojón de Pachamama*, d. h. Markierung der Pachamama, oder auch bloß *pachamama* genannt. Wie Feldforschungen in der argentinischen Provinz Jujuy ergaben, handelt es sich dabei um weiße, etwa kopfgroße Einzelsteine von unregelmäßiger Form oder um kleine Steinhäufen, die im Innern der Häuser, innerhalb der Viehkrale, auf den Äckern und an den Quellen, die die Felder jeder Familie bewässern, aufgerichtet sind. Die Steine markieren Stätten, an welchen man die der Pachamama gewidmeten Opfergaben vergräbt, und repräsentieren zugleich, gewissermaßen als *pars pro toto*, die wohltäterische Kraft der heiligen Erde¹².

Auch in der Verehrung bestimmter Felsen findet der Pachamama-Kult seinen Ausdruck. Manche von ihnen erinnern durch ihre Form an das Symboltier der Pachamama, die Kröte. Andere sind die Stätten mythischer Geschehnisse gewesen, die man so in eine reale Landschaft versetzte.

Andere heilige Steine und Felsen befinden sich am Verlauf von Bewässerungskanälen und innerhalb von dem Kult vorbehaltenen Steinsetzungen, dem häufigsten Typ einer Kultstätte. Sie beziehen sich auf jene Kulturhéroen, denen der Bau der Bewässerungsanlagen zugeschrieben wird, bzw. sind Symbol der der Kultstätte innewohnenden Kraft oder/und dienen gewissen Numina, z. B. dem Gewittergott, als Heiligtümer.

Numinosen Charakter besitzen ebenso die *apacheta* genannten Steinhäufen, die sich an den Wegkreuzungen und auf den Paßhöhen befinden. Die Einheimischen legen und legen noch heute im Vorübergehen einen oder mehrere Steine dort nieder, um sich von der Müdigkeit zu befreien¹³.

¹² Die in Jujuy beobachtete Praxis ist im gesamten Verbreitungsgebiet des Pachamama-Kultes üblich und, wie die Chroniken zeigen (vgl. hierzu COBO, I. c. 161; POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción*, 191), Jahrhunderte alt.

¹³ Vgl. die Chroniken (z. B. ARRIAGA, I. c. 37; COBO, I. c. 203; C. DE MOLINA, *Ritos y fábulas de los Incas*, Buenos Aires 1959, 97; POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción*,

Außer solchen eliminatorischen und anderen, z.B. apotropäischen Riten (Ausspucken von Koka-Blättern) finden an den *apacheta* auch einfache religiöse Handlungen (Gebete, Darbringen kleiner Gaben) und komplexe Zeremonien statt, der Pachamama und den heute nicht mehr deutlich erkennbaren Gottheiten gewidmet, die die heiligen Berge der Umgebung bewohnen¹⁴.

Eine sehr spezifische Funktion besitzen jene Steinhaufen (aus vorwiegend weißen Steinen), die man dicht neben den Häusern oder in den Viehgehegen fast aller Gehöfte in der Puna von Jujuy und in verschiedenen Regionen Boliviens und Süd-Perús findet. Sie haben ihre besondere Bedeutung während der Feste für die Viehherden. Dann legt man, um deren Vermehrung zu fördern, Steine, die wegen ihrer Formen und Farben das Vieh der göttlichen Herren der Lama oder besonders reicher Gutsbesitzer der Nachbarschaft sinnbildlich darstellen, zu diesen Steinhaufen, vermehrt sie also. Die Feldforschungen ergaben, daß diese Steinhaufen teils an der Seite eines Pachamama-Steins stehen, teils seine Funktion übernehmen und dann beim Fest als Altar und Sitz der Herren der Lama und zugleich der Mutter Erde dienen.

Zu den auffallendsten Äußerungen des in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden einst und noch jetzt ausgeübten Naturkults gehört die Verehrung geographischer Erscheinungen. Nicht wenige werden verehrt, weil man sie mit der *pacarina*, dem Ursprungsort einer bestimmten Sippe, identifiziert oder für den Sitz der Mutter Erde hält. Besonders interessante Aspekte zeigen die Quellen- und Bergkulte. In der Puna von Jujuy erlebt man heute noch, wie jede Familie Anfang August die Quellen, die ihre Felder bewässern, aufsucht und dort Kulthandlungen vornimmt, die das Versiegen der Quellen verhindern sollen. Ähnliche Praktiken aus dem alten Perú bezeugen die Chronisten¹⁵. Daß die Quellen in der Umgebung von Cuzco zu den *ceque* gehörten, die die Stadt umgaben, geht aus COBOS Beschreibung deutlich hervor (vgl. unten S. 87f.).

189f.) und die moderne Literatur (L. GIRAULT, *Le culte des apacheta chez les Aymara de Bolivie*, *Journal de la Société des Américanistes* N. F. 47, 1958, 36; A. VIVANTE, *Las tres funciones de la apacheta*, *Revista de Antropología y Ciencias Afines* 1, 1952, 3, 37f.). Eigene Befragungen der heutigen Bewohner bestätigen dies.

¹⁴ Die *apacheta* galten in inkaischer Zeit auch als Altäre Pachacamacs, eines Hochgottes, dessen Heimat die mittlere Küste Perús ist (vgl. I. GARCILASO DE LA VEGA, *Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas*, Bibl. autores españoles 133, Madrid 1964, 48). Demnach ist die Ansicht jener Autoren, die glauben, die *apacheta* hätten ausschließlich apotropäische Funktion, aprioristisch, auf der Tendenz beruhend, alle Manifestationen der autochthonen Religiosität von einem dynamistischen oder animistischen Standpunkt aus zu interpretieren (vgl. z.B. R. KARSTEN, *Überbleibsel der Inkareligion im heutigen Peru und Bolivien*, *Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und Kolonialen Kulturwandel* N. F. 25, 1, 1939, 37f.).

¹⁵ Vgl. J. DE ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla 1590), 348; POLO DE ONDEGARDO, *Errores*, 34f.

Den als heilig betrachteten Bergen legt man verschiedene Gattungsnamen bei, die je nach Region variieren. Die Namen bezeichnen zugleich den heiligen Berg und den auf ihm wohnenden *genius loci*¹⁶. Innerhalb einer Region bilden die heiligen Berge wahrscheinlich ein besonderes System, in welchem sich die kosmologischen Vorstellungen widerspiegeln. Ein derartiges System ließ sich für die Puna von Atacama (Nord-Chile) ermitteln. Es besteht aus 27 Bergen, die rings um den Salar de Atacama liegen und für Kultzwecke in eine nördliche und südliche Gruppe geteilt sind¹⁷.

Es dürfte kein Zweifel bestehen, daß dieser Teilung eine dualistische Weltvorstellung zugrundeliegt. Sie wird bestätigt durch die Vielzahl von Riten, die die Polarität der Geschlechter betonen, durch die Art, wie die Familienoberhäupter den Kulddienern und diese den Bergen ihre Gaben darbringen, und durch manch andere Hinweise. Dank der archäologischen Forschungen der letzten Jahre¹⁸ auf mehreren hohen Bergen der Südanden ist bekannt, daß die Verehrung von wenigstens vier Bergen, die zum oben beschriebenen Atacama-System gehören, zumindest bis zur Epoche der Inka-Expansion zurückreicht. Man fand auf den Gipfeln Anbetungsstätten und typisch inkaische Gegenstände und am Weg zum Gipfel Einrichtungen, die wahrscheinlich als Unterkunft für Pilger dienten. Schließlich weist das Bergsystem von Atacama manche Entsprechungen zum *ceque*-System des inkaischen Cuzco auf.

Auch das *ceque*-System¹⁹ beruht auf einem dualen Prinzip. *Ceque* sind Reihen von Heiligtümern, bestehend aus Steinen, Felsen, Quellen und Bergen. Ausgehend vom Sonnentempel Cuzcos, erstreckten sie sich nach allen vier Himmelsrichtungen und endeten auf Bergen, die die Stadt umgeben. Die Stadt war zweigeteilt (wie es noch heute viele Dörfer Perús und Boliviens sind und wie es wahrscheinlich auch die Dörfer der Atacama-Wüste waren) in Hanan-Cuzco, „Ober-Cuzco“, und Hurín-Cuzco, „Unter-Cuzco“, und untergliedert in vier Zeremonialsektoren,

¹⁶ Die bekanntesten sind die Quechua- und Aymara-Namen *auki* „Chef, Herr, Vater“ und *apu* „Chef, Herr, Oberster Richter“, ferner das Aymara-Wort *achachila* „Großvater“.

¹⁷ Beim noch heute im Dorf Socaire gefeierten Frühlings- und Bewässerungsfest ruft man diese Berge von einem Kultplatz aus an, auf dem zwei Monolithen stehen, der eine am nördlichen, der andere am südlichen Ende des Platzes. Sie stellen zwei der Berge (oder die beiden Berggruppen?) dar. Die dörfliche Überlieferung schreibt vor, daß der Kulddiener die Berge der südlichen, sein Gehilfe die der nördlichen Gruppe anruft, mit den östlichsten Bergen beginnend, der erste in Uhrzeiger-, der zweite in Gegenrichtung. (Vgl. T. S. BARTHEL, *Ein Frühlingsfest der Atacameños*, *Zeitschrift für Ethnologie* 84, 1 [1959], 31ff.).

¹⁸ Vgl. G. LE PAIGE, *El Santuario incaico del Licancabur*, *Anales de Arqueología y Etnología* 21 (1966), 49f.; M. REBITSCH, *Santuarios indígenas en altas cumbres de la Puna de Atacama*, *Anales de Arqueología y Etnología* 21 (1966), 61ff., 68ff.

¹⁹ Darüber berichtet vor allem der Chronist COBO, l. c. 169ff. In jüngster Zeit hat es R. T. ZUIDEMA, *The ceque-system of Cuzco*, Diss. (Leiden 1964), eingehend erforscht.

die die Gliederung des Reiches in vier Provinzen wiedergaben und zugleich dazu dienten, die *ceque* zu klassifizieren. In jedem Viertel gab es neun *ceque*, die wiederum in drei Dreiergruppen zerfielen. Dieser Klassifizierung entsprachen ebensoviele Bevölkerungsgruppen, die die heiligen Stätten jeder *ceque* zu pflegen und zu verehren hatten. Die Namen der zu Ober-Cuzco gehörenden *ceque* wurden im Uhrzeigersinn aufgezählt, die der *ceque* Unter-Cuzcos in der entgegengesetzten Richtung. Ähnliche Systeme von Heiligtümern besaßen alle wichtigeren Orte des Inka-Reiches. Das *ceque*-System basiert offensichtlich auf dem dualen Grundmodell, das dem religiösen, dem kalendarischen und dem sozialen System der Zentral-Anden zugrundeliegt und präinkaischen Ursprungs ist.

3. DIE KULTMITTEL, KULTHANDLUNGEN UND KULTFESTE

Den oft nicht leicht deutbaren Quellenangaben zufolge lassen sich an besonderen Kultmitteln Amulette, Altardecken und mannigfache Kultgeräte und -stoffe unterscheiden.

Als Amulette dienen Naturgegenstände und kleine aus Stein, Ton, Metall, Wachs und anderem Material verfertigte Figuren. Sie haben die Aufgabe, die Vermehrung der Herden zu fördern oder Talisman der Nutzpflanzen oder „spirit-seat“ zu sein²⁰. Ihre Macht wird periodisch durch Salbungen, Räucherungen und Trankopfer erneuert.

Unerläßlich für jedes förmliche Ritual sind die Altardecken, auf denen das Kultgerät und die Kult- und Opfermaterien angeordnet werden. Vielfach decken sie nicht einen niedrigen Podest oder Tisch, sondern sind selbst, auf dem Boden ausgebreitet, der Altar.

Unter den Kultgefäßen befinden sich alte, traditionelle Formen, besonders der *kero*, ein für Trankopfer verwendeter Holzbecher, den man seit der Tiahuanaco-Kultur kennt, und die silbernen Schalen mit tiergestaltigen Henkeln; daneben gibt es moderne Glasflaschen jeder Art, Schüsseln und andere Industrieprodukte. Für Räucherungen verwendet man kleine Tonöfchen, aber auch einfache Tonschalen, große Scherben oder flache Steine. Bunt zusammengewürfelt ist die Reihe von Gegenständen, die man sonst noch für das Zelebrieren des Rituals benötigt: getrocknete Puma-Pfoten, einbalsamierte Wildkatzen, kleine Spiegel, durchbohrte Bronzekugeln, Schellen, prähistorische Pfeilspitzen, Meer-

²⁰ Für den ersten Zweck verwendet man Bezoarsteine und Kieselsteine, deren Form, Farbe oder Äderung an ein Haustier erinnert, auch Nachbildungen von Lama, Schafen und Stieren. Um die Kulturen zu schützen, die Fruchtbarkeit der Felder zu fördern, bewahrt man Feldfrüchte von außergewöhnlicher Größe oder Bildung auf und stellt figürliche Talismane her, z.B. das Abbild eines Ackers oder die aus der Erde auftauchende Pachamama. Früher waren Darstellungen von Maiskolben und anderen Feldfrüchten als Talismane sehr verbreitet. Die geläufigsten Formen des „spirit-seat“ sind kleine Prismen aus behauenen weißen Stein, mit geometrischen Einritzungen auf der Oberseite, oder kleine Nachbildungen eines Gehöfts.

muscheln, Glasperlen und Halbedelsteine, einzeln und auf Schnüre gezogen. Sie haben im Gegensatz zu den mit dem katholischen Glauben übernommenen Kruzifixen, Rosenkränzen und Heiligenbildern einen Symbolgehalt, der tief in den alten Glaubensvorstellungen verankert ist (z. B. symbolisiert die Bronzekugel den Blitz), und sind daher heilige Gegenstände²¹.

Bedeutsam sind auch jene Stoffe, die sich für Opfer oder für solche Riten wie Lustrationen, Beschwörungen, Sakramente und Einweihungen eignen. Sie sind teils unbelebte Materie, teils durch magische Kraft belebt²². Analysiert man die Vorstellungen, die diesen Stoffen ihren Platz im Kult geben, und die traditionellen Formen der kultischen Anwendung, ergibt sich, daß diese noch heute Regeln folgt und Symbolgehalte besitzt, die althergebracht sind, und daß sie sich in einigen Fällen mit mythischen Vorstellungen verbindet.

Unter den Kulthandlungen nimmt das Blutopfer einen besonderen Rang ein. Obwohl GARCILASO und andere Chronisten es ausdrücklich leugnen, besteht kein Zweifel, daß zur Zeit der Inka rituelle Opfer von makellosen Kindern regelmäßig stattfanden²³. Diese Opfer, *capacocha* genannt, brachte man der Erde manchenorts zur Zeit der Aussaat dar. Ein damit verwandter Brauch hält sich noch heute in einigen abgelegenen Ortschaften: zwei Parteien führen rituelle Kämpfe durch, das hierbei vergossene Blut ist Opfer an die Mutter Erde.

Menschenopfer waren freilich nur besonderen Anlässen vorbehalten. Sonst nahmen wertvolle Haustiere, Lama und Alpaka, die Stelle der Menschen ein. Sie sind auch heute noch die Opfertiere par excellence, können aber durch Schafe, seltener wohl durch Schweine ersetzt werden. Die rituelle Schlachtung (*huilancha*, *huilara*, *kuchu*) erfolgt nach alter Vorschrift noch heute durch Kehlschnitt oder Herausreißen des Herzens; das Opfertier ist dabei nach Osten ausgerichtet. Welche archaischen Vorstellungen sich damit verbinden, zeigt auch die sich anschließende Opferung des Blutes und wertvoller Eingeweideteile, das Verzehren der übrigen Teile in einem Opfermahl und das Zeremoniell, mit dem die Knochen der Erde übergeben werden. — Symbolische und pars pro toto-Opfer

²¹ Vgl. hierzu H. TSCHOPIK, *The Aymara of Chucuito, Perú, Anthropological Papers* 44, 2 (1951), 243f.

²² Zu den wertvollsten zählen seit alters Kokablätter, Tabak, verschiedene aromatische Pflanzen, Blumen, Stroh, Maiskörner und Maismehl, ferner Maisbier und andere berauschende Getränke, dann Flamingofedern, Talg, getrocknete Fötusse und gefärbte Wolle von Lama und Alpaka, außerdem pulverisierte Mineralien, Gold und Silber — heute ersetzt durch Gold- und Silberpapier —, schließlich winzige Votiv-Figürchen.

²³ So z. B. COBO, l. c. 133ff., 200f.; R. HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, *Mitología Andina, Inca* 1, 1 (1923), 41, 60ff.; MOLINA, l. c. 91ff.; POLO DE ONDEGARDO, *Errores*, 37; DERS., *Instrucción*, 193. Dagegen leugnen es GARCILASO DE LA VEGA, l. c. 53f.; M. DE ESTETE, *Relación de la conquista del Perú*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie II, t. 8 (Lima 1924), 50; *Relación anónima*, Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas, ed. por M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA (Madrid 1879), 141.

ersetzen oder ergänzen gelegentlich die Opferung von Lama, Alpaka und Schaf.

Die Einheimischen kennen den Unterschied zwischen Gabenopfer und Opfermahl. Daß dieses zugleich Speisung und Stärkung der Gottheit ist, machen ihre bildhaften Ausdrücke und Wendungen, mit denen sie die Handlung des Opfern bezeichnen, deutlich. Das Darbringen begleiten Opferformeln oder gebetsartige Anrufungen. Die der Pachamama zugedachten Trankopfer verschüttet der Kulddiener (vgl. Kap. 4) auf die Erde, die für andere Numina bestimmten versprengt er in die Richtung ihrer Wohnsitze (Berge, Quellen usw.) oder in die vier Himmelsrichtungen, wobei er immer im Osten beginnt. Ähnlich ist der Vorgang, wenn die Götter beim Rauchopfer mit dem Duft aromatischer Pflanzen angelockt oder ihnen pulverisierte Mineralien oder Koka-Blätter dargebracht werden. Die übrigen Gaben werden in besonderen Öfen verbrannt oder in Opfergruben und Quellen versenkt bzw. Höhlen oder anderen natürlichen Plätzen niedergelegt. Brand- und Gabenopfer entsprechen sicherlich, auch wenn die heutigen Praktiken das nicht immer bestätigen, der dualistischen Vorstellung von uranischen und chthonischen Gottheiten.

Das Zeremonial der zentral-andinen Völker ist reich an sakramentalen Handlungen. Sehr beliebt ist das Koka-Kauen, das während der Zeremonien alle Teilnehmer gemeinsam unter Beachtung althergebrachter Vorschriften tun, die die sakramentale Natur des Aktes betonen. Schon die Mythen-Überlieferung weist auf seine sakramentale Natur und urtümliche Verbindung mit Fruchtbarkeitsvorstellungen hin. Zu erwähnen ist ferner das rituelle Rauchen, Trinken und Essen. Während jenes die Spanier von den Antillen importiert zu haben scheinen, zählen diese zu den ureigensten Bestandteilen des autochthonen Zeremonials. Sie vollziehen sich ebenfalls in alten vorgeschriebenen Formen. Sakramentalen Charakter kann auch die geschlechtliche Vereinigung besitzen. Noch heute besteht in einigen Gegenden die Sitte, am Ende der Feste, welche Taten und mystische Vereinigung derjenigen Kulturhéroen feiern, die Stifter der Bewässerungsanlagen seien, Ehen zu schließen. Die verkleideten Brautpaare repräsentieren jene Kulturhéroen²⁴.

Vergleicht man die folkloristischen Festkalender mehrerer Provinzen Perús, Boliviens und Nordwest-Argentiniens untereinander und mit den Angaben der Chronisten über den inkaischen Festkalender und manche vorinkaischen Jahresfeste, stellt man fest, daß der jährliche Festzyklus trotz der Verbreitung und Beliebtheit, die manche katholischen Feste in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden erlangt haben, im Grunde nach wie vor vom Agrarzyklus bestimmt ist. Seinen Beginn markiert das Jahresfest zu Ehren Pachamamas am 1. August oder an den folgenden Tagen, also etwa zur Zeit der ersten Aussaat. Im Monat November,

²⁴ Die zentral-andinen Völker haben früher auch die Beichte nach eigenem alten Ritual abgelegt. Heute ist sie unseres Wissens nur noch in der Form der katholischen Kirche üblich.

wenn die größte Trockenheit herrscht, wird seit alters der Toten und Ahnen gedacht und werden jene Riten vorgenommen, die die ersten Sommer-Regen herbeirufen sollen. Mit dem Februar beginnt die Erntezeit und damit die Zeit der größten zeremoniellen Intensität.

Die Feste und Rituale²⁵ besitzen teils öffentlichen, teils privaten Charakter und haben in der Mehrzahl den Sinn, Fruchtbarkeit für Acker und Vieh herbeizurufen. So ist es nicht verwunderlich, daß Pachamama immer eine mehr oder weniger wichtige Rolle in ihnen spielt. Daß diese Feste und Rituale in einigen Gegenden ihre Effektivität bis heute bewahrt haben und nicht wie andernorts nur noch kommemorativ Funktion besitzen oder ganz mit den katholischen Festen verschmolzen sind, ist im wesentlichen auf geographische Abgeschiedenheit und Festhalten an der alten sozialen und religiösen Organisationsform der Bevölkerung zurückzuführen.

Die Aussaat-Feste, zwischen August und Dezember, umfassen die gesamte Gemeinde. Sakramentale Handlungen (Koka-Kauen, Trinken), Singen alter Hymnen und sexuelle Fruchtbarkeitsbräuche — Ausdruck symbolischer Identifikation von Ackerboden und Frau, von Landarbeit und geschlechtlicher Vereinigung — begleiten das Pflügen und Säen. Oft sorgt eine alte Frau, Pachamama personifizierend, für Verteilen und Keimen der Saat, indem sie „brütend“ auf der Erde hockt. Höhepunkt des Fests ist das Darbringen von Gaben an die Mutter Erde.

Auch die großen Ernte-Feste (*aymoray*), die im Mai stattfinden, vereinen Arbeit und Kulthandlung der blumengeschmückten Teilnehmer in symbolträchtigen Formen. Charakteristisch sind Riten, mit denen man die den Erstlingen der Ernte in besonderem Maße innewohnende Kraft (früher durch Puppen aus Stroh oder Pflanzen versinnbildlicht und als „Mütter“ verehrt) freundlich zu stimmen sucht, um „hundertfachen“ Ertrag zu erhalten. Es folgen Dankgebete und Gaben für Pachamama und andere Gottheiten. Manchenorts beschließt noch heute ein kultisches Gemeinschaftsmahl, bei dem man die geweihten Erstlinge der Ernte verpeist, das Fest.

Nach der Ernte oder zur Zeit des Karnevals hält man die Vicuña- und Hirschjagden (*chaco*) ab, heute auch mehrfach ersetzt durch Rebhuhnjagden oder durch imitierende Aufführungen mit ausgestopften Tierbälgen bzw. Tänzern in Vicuña-Fellen und mit zeremoniellen „Tötungen“ durch die Kulddiener. Die Handlung begleiten Gebet und Opfer für Pachamama und die heiligen Berge.

Zu den agrarischen Kultfesten gehören ferner die rituellen Kämpfe in Form blutiger Auseinandersetzungen zweier Parteien oder in Form unblutiger Kampfspiele. Jene beginnen nach Bittopfern an Pachamama

²⁵ Sie werden hier nur in einem knappen Überblick genannt und charakterisiert. Die Dissertation schildert sie ausführlich und ermittelt durch genaue Untersuchung und Vergleich die einzelnen Festtypen, ihre Hauptelemente, das Stereotype in der Mannigfaltigkeit der Rituale und die autochthonen und allochthonen Bestandteile.

und die heiligen Berge; man kämpft mit Schleuder und Bola, zu Pferde oder zu Fuß; die siegreiche Partei bemächtigt sich der Waffen und Pferde, Frauen und Kleidung der Besiegten und entführt sie für einige Zeit. Bis heute ist das Bewußtsein lebendig²⁶, die Äcker würden mit dem Blut der Toten und Verwundeten getränkt, „damit es ein gutes Jahr wird und es viel zu essen gibt“²⁷. Die Parteien repräsentieren die zwei Bevölkerungsgruppen (moieties oder pseudo-moieties) der zentral-andinen Gesellschaft und die mit ihnen verbundenen dualistischen Vorstellungen. Darum ist das Blutopfer auch nur dann wirksam, wenn eine bestimmte Partei gewinnt. Verbreiteter sind heute die harmloseren, doch nicht weniger alten Formen: die Kampfspiele (mit grünen Früchten als Wurfgeschossen) und verschiedenen Arten von Wettkämpfen, vor allem Wettläufe und Ringkämpfe zwischen Männern und Frauen²⁸.

Die Riten für das Vieh und seine Vermehrung werden im allgemeinen Anfang August oder zur Karnevalszeit abgehalten²⁹. Besonders die Lama-, Alpaka- und Schafzüchter feiern sie. Traditionelle Elemente dieses Hirtenfests sind Umgang ums Gehege, Besprengen des ausgeputzten Viehs mit Maisbier, Maismehl und Blumen und Räucherung mit aromatischen Pflanzen. Besonders wichtig ist die rituelle Paarung der beiden besten Jungtiere jeder Art, Sinnbild des Fortbestands der Herden, heute meist nur noch symbolisch und häufig in Anlehnung an den katholischen Hochzeitsritus vollzogen. Ihre Wirksamkeit verstärken Analogiehandlungen, z. B. der Brauch, Steinhaufen mit Steinen zu „vermehrten“ oder die Talismane der Herden mit Talg einzureiben. Den Höhepunkt bildet das rituelle Schlachten von Jungtieren und das Darbringen ihres Blutes und der besten Eingeweidestücke. Bedacht wird hierbei auch die Pachamama in ihrer Funktion als Urmutter und Fruchtbarkeitsgöttin. Bezeichnenderweise wird das Skelett des Opfertieres neben dem Steinhaufen, der als ihr „kleines Haus“ verehrt wird, feierlich bestattet.

Ebenso große Bedeutung haben die kultischen Praktiken, die Regen herbeirufen und die Bewässerung der Fluren garantieren sollen. Regenzauber übt man privat und durch öffentliche Bittprozessionen zum Heiligtum des Gewittergottes aus. Auf eine Verknüpfung mit dem Pachamama-

²⁶ Vgl. C. GORBAK, M. LISCHETTI und C. P. MUÑOZ, *Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la prov. de Kanas* (Cuzco, Perú), *Revista del Museo Nacional* 31 (1962), 286f.; J. J. VON TSCHUDI, *Reiseskizzen aus den Jahren 1838—1842* (St. Gallen 1846), Bd. 2, 358.

²⁷ Der Text einiger Lieder weist auf frühere Verbindung dieser Kämpfe mit kannibalischen Praktiken, eventuell auch mit Kopfjagd hin. Es gibt Anhaltspunkte, daß sie eine Initiationsprobe für die jungen Männer darstellten.

²⁸ Die von A. D. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Studien zur Kulturkunde 9 (Stuttgart 1948) und anderen Anhängern der kulturhistorischen Schule vertretene Meinung, diese Kämpfe und Kampfspiele seien Überbleibsel eines altpflanzerischen Weltbildes, besitzt u. E. lediglich hypothetischen Charakter. Die Dissertation geht hierauf ausführlich ein.

²⁹ Neuerdings erfolgt hierbei auch die Markierung („señalada“) der Tiere.

Kult weist dabei die Verwendung von lebendigen oder nachgebildeten Kröten bzw. Fröschen³⁰.

Der Rolle des Wassers entsprechend begleitet überall da, wo sich Bewässerungsanlagen befinden, ihre jährliche Reinigung und Instandsetzung ein reiches und kompliziertes Ritual. Die gesamte Gemeinde nimmt lebhaft daran teil. Wie in keinem anderen kommt bei diesem Fest die Zweiteilung der Siedlungen und das damit verbundene Dualsystem zum Ausdruck³¹. Den religiösen Höhepunkt bildet die Prozession der Gemeindevertreter oder bloß der Kulddiener zu den heiligen Steinen, die die mythischen Gründer des jeweiligen Bewässerungssystems verkörpern. Die Kulddiener vollziehen hier esoterische Zeremonien zu Ehren der Kulturhéroen, der heiligen Berge und der Mutter Erde.

Im Mittelpunkt steht die Erdgöttin bei dem ihr gewidmeten Jahresfest, das man heute noch an vielen Orten am 1. August feiert. Die Familien besprengen frühmorgens ihre Häuser, Herden und Felder mit Maisbier und nehmen Rauchopfer vor. Später geben sie ebendort „der Erde zu essen“. Nach einem ausgiebigen Festschmaus wiederholen sie das Opfer am Pachamama-Stein bei den Quellen, die ihre Felder bewässern. Mit Trankopfern und Hüpf tänzen suchen sie das Sprudeln der Quellen besonders zu fördern.

Die Berichte der Chronisten lassen das hohe Alter des Fests der Mutter Erde erkennen. Zur Zeit der Conquista wurde es im Hinterland von Lima als *chaicasna* begangen³². In Cuzco feierten die Inka im August die *citua*, ein uraltes und weit verbreitetes Fest, das sie in modifizierter Form in den inkaischen Festkalender übernommen hatten. Es hatte den Charakter eines Neujahrsfestes und auch sonst mit dem heute noch gefeierten Pachamamafest Wesentliches gemein³³. Bedeutsame Teile von diesem flossen vielerorts in das von den Spaniern eingeführte Karnevalsfest ein, das bezeichnenderweise meist seinen Höhepunkt in einem

³⁰ So fängt man am Titicaca-See unter Leitung des Kulddieners Frösche, bringt sie zum Heiligtum des Gewittergottes, hebt nach Opfer und Regenbitten in Liedern das Kommen der Frösche aus dem See hervor und setzt sie dann der heißen Sonne aus — zweifellos damit die Frösche mit ihrem Quaken den Durst der Erde verdeutlichen und den Bitten der Menschen Nachdruck verleihen (vgl. TSCHOPIK, I. c. 277ff.).

³¹ Vgl. BARTHEL, I. c. 30ff.; W. P. MITCHELL, *The system of power in Quinua: A community of the Central Peruvian Highlands*, University of Pittsburgh, Ph. D. (1972) Mikrofilm, 53ff., 207ff.; S. PALOMINO FLORES, *La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina*, *Revista del Museo Nacional* 37 (1971), 236ff.

³² Vgl. H. TRIMBORN und A. KELM, *Francisco de Avila*, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas 8, hrsg. v. Ibero-Amerikanischen Institut (Berlin 1967), 284ff.

³³ z. B. die Unheil abwehrenden Riten, den Gang zu den für Stadt und Umland wichtigen Quellen und die Opfer an Erde und Mond (vgl. COBO, I. c. 217ff.; MOLINA, I. c. 44ff.).

großen Opfer an Pachamama findet³⁴. Die strukturelle Ähnlichkeit der Kulte ebenso wie die Bemühungen der katholischen Kirche haben schließlich dazu geführt, daß die Marienfeste allmählich die natürliche Fortsetzung des Pachamamafestes wurden. Es ist deshalb nur zu verständlich, wenn die beliebtesten Marienfeste in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden Mariae Himmelfahrt und Lichtmeß sind, jene also, die fast in denselben Tagen begangen werden wie die großen Feiern für die Mutter Erde.

4. DIE KULTDIENER

Einen fruchtbaren Ansatz für die Behandlung des Problems Kultdiener liefern die Beobachtungen TSCHOPIKS³⁵ über die *paqo* („Medizinmänner“) von Chucuito am Titicacasee (Süd-Perú). Danach muß man sie zusammen mit den anderen Klassen von Medizinmännern Chucuitos betrachten und sich vor Augen halten, daß Religion, Magie und Medizin im Denken der Einheimischen nicht gesonderte Kategorien darstellen.

Die *paqo*, so stellte TSCHOPIK fest, können wahrsagen und Krankheiten heilen — wie andere Medizinmänner auch —, haben aber — was sie über alle ihre „Kollegen“ hinaushebt — als einzige die Fähigkeit, sich mit übernatürlichen Wesen in Verbindung zu setzen, sie zu konsultieren und zum Eingreifen zu bewegen; sie heilen auch nur die Krankheiten, die jene übernatürlichen Wesen verursacht haben. Allein die *paqo* üben priesterliche Funktionen aus. Ihr Name scheint auf die rote Kleidung zurückzugehen, die sie bei zeremoniellen Anlässen vorzugsweise tragen. Er bedeutet soviel wie „rote, blonde, braun/trübe Sache“, auch speziell „roter Mann“³⁶. TSCHOPIKS Feldforschungen ergaben ferner, daß die Klassen *paqo* und *laiqa*, eine Art schwarzer Magier, zwar in Theorie und Sprache unterschieden werden, daß ein *paqo* aber zugleich auch *laiqa* sein kann.

Sichtet man, gestützt auf TSCHOPIK und unter Berücksichtigung der Ergebnisse jüngster Feldforschungen, alles Material über die Medizinmänner, erweist sich, daß es im gesamten Raum der Zentral- und nördlichen Süd-Anden Medizinmänner gab und heute noch gibt, deren Status dem der *paqo* von Chucuito nahekommt oder gar entspricht, deren Titel aber, indem sie bestimmte Funktionen und Aspekte des *paqo*-Status zum Ausdruck bringen, häufig genug andere sind³⁷.

³⁴ Die Einwohner Oruros (Bolivien) halten das Opfer außerhalb der Stadt an einer Stelle ab, die sie „El Sapo“, „die Kröte“, nennen, weil sich dort — bis in unser Jahrhundert — ein uralter, krötenförmiger heiliger Stein befand und die Pachamama dort außerordentlich starke lebenspendende Kräfte konzentrierte.

³⁵ Vgl. TSCHOPIK, I. c. 219ff.

³⁶ So A. RICARDO, *Vocabulario y phrasis en la Lengua General de los indios del Perú llamada Quichua*, 5. Aufl. hrsg. von G. E. RISCO (Lima 1951), 67 unter „Paco“.

³⁷ Dazu gehören z. B. das Aymara-Wort *loq'tiri*, „Opfernder“, und die Quechua-Wörter *yachayniyok*, „Wissender“, *sunkuyuj*, etwa „Verstand, Urteilsvermögen Besitzender“, *wachik*, „Wahrsager“(?).

Bei Berufung und Initiation dieser Medizinmänner mit *pago*-Status ist die Erwählung bedeutsam, die durch das Eintreten von bestimmten Naturerscheinungen sichtbar wird³⁸. Die Erwählten nehmen Prüfungen auf sich: sie fasten, ziehen sich in die Einsamkeit zurück, unternehmen ekstatische Reisen mit Hilfe der *apu* oder *auki*, die Berggeister und zugleich Hilfsgeister der *pago* sind, als solche die Bezeichnung *suyaq*, „Wartender“, tragen und die Gestalt verschiedener Raubvögel annehmen, wenn die *pago* sie rufen. Aus einigen Angaben läßt sich schließen, daß jeder *pago* bis zu sechs *suyaq* besitzen kann und einige *suyaq* möglicherweise die Geister verstorbener *pago* sind.

Die eben erwähnte rituelle Ekstase befähigt die *pago*, sich in Vögel zu verwandeln und zum Totenreich zu fliegen. Sie erlangen ihre ekstatischen Erfahrungen teils durch Prädisposition, teils durch die Einnahme von Halluzinogenen, die die Seele „befreien“ und die Gabe verleihen, mit der Gottheit zu sprechen, sehr scharf zu sehen (Makropsie), über weit entfernte Geschehnisse zu berichten, den Fundort gestohlener Sachen anzugeben, sich geflügelt zu fühlen (Parästhesie)³⁹. Als Halluzinogene dienten *chicha* (Maisbier), gemischt mit dem Saft der *villca*-Pflanze (verschiedentlich als *Anadenanthera colubrina* gedeutet), und Schnupftabak, hergestellt aus Tabakblättern und Pflanzen der Gattung *Datura*⁴⁰.

Das Dargelegte macht deutlich, daß der *pago*-Stand gewisse schamanistische Züge aufweist: Art der Berufung und Initiation, Besitz ornithomorpher Hilfsgeister, rituelle Ekstase und Fähigkeit zur ekstatischen Jen-seitsfahrt. Diese ist im Schamanismus mit der Anschauung verknüpft, das Universum bestehe aus drei oder mehr kosmischen Regionen, die übereinanderlügen und durch einen als Mittelachse dienenden Welt-Baum oder Welt-Berg miteinander verbunden seien. Die kosmische Konzeption spiegelt sich im Mikrokosmos wider, der den Menschen umgibt, und ist

³⁸ Die Quellen berichten, der Auserwählte werde unmittelbar hintereinander von zwei oder drei Blitzen getroffen, die Getroffenen würden damit sukzessive getötet, zerstückelt und wiederbelebt. Nach anderer, ebenfalls alter Auffassung gibt es für diese Klasse Medizinmänner vorbestimmte Individuen, nämlich den Zwilling, Siebenmonatskinder, Menschen mit Hasenscharte oder anderen angeborenen Fehlern, bei Gewitter unter freiem Himmel Geborene und die Nachkommen durch Blitzschlag Getöteter. Der innere Zusammenhang wird deutlich und bedeutsam, wenn man bedenkt, daß sie alle als „Söhne des Blitzes“ bzw. „Söhne des Donners“ betrachtet wurden und noch heute vielfach werden und daß Blitz und Donner die markantesten Attribute des Gewittergottes sind.

³⁹ Den Chronisten zufolge florierte diese Gruppe von Medizinmännern, „die durch die Luft fliegen und in kurzer Zeit weite Strecken zurücklegen“ können, noch zur Zeit der Inka neben deren eigenem, offiziellem Priestertum in den Provinzen außerordentlich, und zwar so stark, daß die Inka sie dulden mußten. (Vgl. ACOSTA, I. c. 372; COBO, I. c. 231; POLO DE ONDEGARDO, *Errorres*, 29f.).

⁴⁰ Die archäologischen Funde beweisen den uralten Kultbrauch des Schnupfens. In großer Zahl hat man im Titicaca-Becken und in Nord-Chile Schnupftäfelchen und -röhrchen gefunden, die typologisch vor allem den Kulturen von Tiahuanaco und Atacama angehören und vielfach mit Darstellungen von Raubvögeln und Opferszenen dekoriert sind.

Voraussetzung für ein charakteristisches Ritual. Daß die Vorgänger der heutigen *paqo* und mit ihnen die zentral-andinen Völker einst in ähnlichen kosmologischen Vorstellungen lebten, belegen u. a. Quechua- und Aymara-Bezeichnungen für die Weltsphären, ferner Mythen, in denen die Idee des kosmischen Baumes und kosmischen Berges erkennbar ist, und in Chroniken überlieferte Kultpraktiken, die Überbleibsel eines typisch schamanistischen Rituals sein dürften.

Der angehende *paqo* lernt unter Anleitung und Schutz des erfahrenen Meisters während einer nicht genau festgelegten Zeitdauer, aber doch in institutionalisierter Form, wie jene Termini beweisen, die den Lehrlings-Status kennzeichnen. Die Lehrzeit endet mit der Weihezereemonie⁴¹.

Zweifellos gab es früher eine zeremonielle Kleidung. Geschichtliche Quellen und archäologische Funde beweisen es, etwa Schnupftäfelchen mit Darstellungen eines Opferpriesters mit Puma-Maske und Kondor-Flügeln. Bei bestimmten Ritualen bilden noch heute Wildkatzenfelle und Kondor-Flügel Teile der Tracht. Möglicherweise sind auch die Ozelotponchos und Ponchos und Mützen aus roter Wolle, die die *paqo* von Chucuito noch gegenwärtig tragen, Relikte einer umfangreicheren Amtskleidung. Zu ihren Attributen gehören u. a. Bergkristalle, Bronzekugeln (*kaxya*, „Blitz“, genannt und vermutlich Denkzeichen ihrer Berufung, Symbol ihrer Kraft) und Steintalismane (*khuya*, „heiliger Gegenstand“), nach Ansicht der *paqo* Weihegeschenke eines Hilfsgeistes.

Das Erscheinungsbild des *paqo* hat sich im Laufe der Zeit in Richtung einer stärkeren Aktivität in der inoffiziellen und privaten Sphäre gewandelt, während früher ohne Zweifel die priesterliche Funktion mehr im Mittelpunkt seiner Tätigkeit stand. Die Quellen⁴² bezeugen — mit mancherlei regionalen Unterschieden im einzelnen — übereinstimmend, daß es ein institutionalisiertes Priestertum gab und gibt. Sie bezeugen auch, daß die *paqo* diese offizielle dörfliche Priesterschaft, hierarchisch gegliedert, bildeten und bilden — neben und trotz Katholizismus. Sie vertreten die Gesamtgemeinde, eine Hälfte davon oder lediglich einen einzelnen *ayllu* (etwa = Clan, Sippe; Lokalgruppe) bei den örtlichen Festen und sind die Mittler zwischen Menschen und autochthonen Gottheiten. In Puquio⁴³ z. B. besitzt jeder der vier *ayllu* seine eigenen drei Kulddiener: Der *hatun auki* (= Hauptauki) repräsentiert als Oberpriester seinen *ayllu* vor den *auki*, den Berggeistern, und ist zugleich deren Personifizierung (was im Titel Ausdruck findet); er besitzt seine eigenen rituellen Gesänge. Sein Stellvertreter ist der *sullka auki* (= Unterauki), der die Nachfolge antritt, sobald jener Zeichen von Altersschwäche

⁴¹ Sie unterscheidet sich heutzutage u. W. nicht von der üblichen Séance, während sie ehemals von Proben, darunter zeremoniellem Wettlauf und Nachtwache, begleitet wurde.

⁴² Vgl. die Chronisten ARRIAGA, I. c. 17f.; COBO, I. c. 224f.; VILLAGOMES, I. c. 151f. Ferner J. M. ARGUEDAS, *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, *Revista del Museo Nacional* 25 (1956), 226f.; BARTHEL, I. c. 28f.; TRIMBORN und KELM, I. c. 271ff.

⁴³ Vgl. ARGUEDAS, I. c. 226f.

erkennen läßt. Von beiden sowie von zivilen Funktionären zugewählt und zur Nachfolge bestimmt ist ihr Gehilfe, der *pongo del wamañi*, d. h. Diener oder Pförtner der *wamañi* oder *auki* genannten Berggeister.

5. DIE STELLUNG DER PACHAMAMA IN DEN REGIONALEN PANTHEEN

Abschließend sei auf die anderen allgemein verehrten Numina des zentralandinen Raumes, ihren Wirkungskreis, ihre Beziehungen zur Mutter Erde und die Position, die sie alle in den regionalen Pantheen innehaben, eingegangen. Die Quellen aus dem 16. und beginnenden 17. Jahrhundert⁴⁴ beschreiben die in Huarochiri, Recuay, Huamachuco und anderen Provinzen des zentralen und nördlichen Perú noch lebendigen polytheistischen Systeme aus vorinkaischer Zeit. Sie ermöglichen durch ihre Mythen-Überlieferung, die Gestalten der heute noch verehrten Götter klarer zu erkennen, als die infolge der Christianisierung verblaßten Traditionen der Gegenwart allein es gestatten. Sie erlauben auch den Nachweis, daß die regionalen Pantheen ähnlich strukturiert waren und aus einer begrenzten Anzahl von „Ressort“-Gottheiten (denselben, die gegenwärtig noch verehrt werden) bestanden, die örtlich freilich den Typ in spezieller Weise variierten.

Zunächst sind die Hoch- und Schöpfergötter Viracocha und Pachacamac zu nennen. Zur Zeit der Conquista war Viracocha der höchste Gott im inkaischen Pantheon und genoß Verehrung vom Titicaca-Becken bis in das Hinterland von Lima. Herkunft und Deutung seines Namens sind umstritten⁴⁵. Weitgehend einig⁴⁶ ist sich die Forschung darin, daß es sich um einen alten Schöpfergott aus dem bolivianischen Altiplano handelt und sein Kult sich schon vor der Inka-Herrschaft ausbreitete. Die Mythen, die die Chronisten sammelten, lassen Viracocha, selbst unerschaffen, als Schöpfer aller Dinge und zugleich als Kulturbringer erscheinen, der in Gestalt eines bärtigen Alten über die Erde wanderte. Pachacamacs Kult entstand in Lurín, einem Tal nahe Lima, und dürfte ebenfalls noch vor der Inka-Zeit an der gesamten zentral-peruanischen Küste Verbreitung gefunden haben. Seine Gestalt weist Züge eines mit Meer und Mond in Verbindung stehenden Schöpfergottes auf. Die Inka nahmen ihn in das offizielle Pantheon auf, führten seinen Kult im ganzen Reich ein und gaben ihm den Quechua-Namen Pachacamac, was soviel wie „Erderschaffer“ oder „Weltbeseeler“ bedeutet.

Einige Mythen erzählen von der geschlechtlichen Vereinigung Viracochas und Pachacamacs mit der Mutter Erde bzw. ihren funktionsverschiedenen Erscheinungsformen oder lokalen Personifikationen. Diese

⁴⁴ Vgl. AGUSTINOS, I. c. 65ff.; HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, I. c.; TRIMBORN und KELM, I. c. 230ff.

⁴⁵ Vgl. J. H. ROWE, *The Origins of Creator Worship among the Incas, Culture in History*, hrsg. v. S. DIAMOND (New York 1960), 415ff.; TRIMBORN und KELM, I. c. 231.

⁴⁶ Vgl. F. G. Y. PEASE, *En torno al culto solar incaico, Humanidades* 1 (1967), 20ff.; TRIMBORN und KELM, I. c. 232, 249f.

Heilige Hochzeit mit den Hochgöttern ist ein bedeutsamer Vorgang: von ihm hängt die Wirksamkeit der Mutter Erde ab⁴⁷. Die Mythologie kennt auch das Motiv der Hierogamie von inkaischem Sonnengott und Mutter Erde. Es findet sich beispielsweise in dem oben S. 83 erwähnten alten Schöpfungsmythos. In verschiedenen Gegenden Boliviens, Nordwest-Argentiniens und Nord-Chiles sind Überlieferungen noch lebendig, die Pachamama mit einem farblosen Ehegatten namens Pachatata, „Vater Erde“, in Verbindung bringen. Obwohl er als alter Mann geschildert wird, der im Schoß der Erde oder in bestimmten Bergen mit Pachamama zusammen lebt, handelt es sich sehr wahrscheinlich um einen Hochgott, den freilich die ländliche Bevölkerung, indem sie die Erdmutter verehrte, „degradierte“ und halb in Vergessenheit geraten ließ. Das bestätigen Überlieferungen, die im Osten Boliviens Pachatata noch jetzt mit Viracocha, Pachacamac und dem Sonnengott gleichsetzen.

In anderen mythischen Episoden erscheint die Erdmutter als Tochter der Hochgötter. Haben diese Erzählungen auch nicht den Symbolgehalt, den das Mythologem der Hochzeit von Himmel und Erde besitzt, so zeigen sie doch auch, daß Pachamama nur jenen Hochgöttern nachgeordnet ist.

Bedeutsam ist auch der Gewittergott. Er galt als Stifter des *paqo*-Berufs. Nach der Conquista verschmolz er vielfach mit dem Apostel Jakobus, dem „Donnersohn“. Noch heute sind seinem Kult Heiligtümer geweiht. Man kennt vom Hinterland Limas und anderen mittel-peruanischen Regionen die Namen verschiedener Gewittergötter, z. B. Pariacaca, Apo Catequil, Lliviác (Libiac). Sie sind Fruchtbarkeitsgötter sehr komplexer Gestalt mit der Gabe, Blitz und Donner, Regen, Hagel und Schnee zu senden. Sie können einzelne dieser Wettererscheinungen oder auch alle insgesamt verkörpern, können sich in Falken und andere Raubvögel verwandeln und personifizieren ebenso jene Kräfte, die den höchsten Berggipfeln der jeweiligen Region innewohnen sollen. Den überlieferten Mythen zufolge sind sie Numina mit so deutlichen Merkmalen von Kulturheroen und Heilbringern, daß man annehmen möchte, sie seien erst nachträglich zu Göttern erhoben worden⁴⁸.

Innerhalb der regionalen Pantheen stellen die Gewittergötter, obwohl sie von einem höchsten Gott und Schöpfer abstammen und diesem untergeordnet sind, die wichtigsten männlichen Gottheiten dar und stehen demgemäß im Mittelpunkt des religiösen Lebens. Grund dafür dürfte die Tatsache sein, daß man in den Gewittergöttern die Erzeuger der Stammväter jener Bevölkerungsgruppen sah, welche sich nicht für Einheimische, sondern für in weit zurückliegender Zeit Eingewanderte, für die sieg-

⁴⁷ Im alten Huarochirí standen deshalb bei ihrem Jahresfest Tänze, die die mystische Hochzeit kultisch wiederholten, im Mittelpunkt des Zeremonials; es wurde an und nahe den die Göttin und ihren siegreichen Liebhaber symbolisch darstellenden Felsen abgehalten.

⁴⁸ Bezüglich Pariacaca vgl. TRIMBORN und KELM, I. c. 236ff.

reichen Eroberer hielten und als „Söhne des Blitzes“ im Kult das männliche, übergeordnete Prinzip darstellten⁴⁹.

Erhöhtes Interesse erhalten die Quellen durch jene Angaben, aus denen sich die Stellung der Mutter Erde in diesen regionalen Pantheen der Prä-Inkazeit ermitteln läßt. Zusammengefaßt zeigen sie, daß die Mutter Erde Schwester des Gewittergottes und mythische Vorfahrin jener Bevölkerungsgruppen war, die sich als die Ureinwohner, als Nachkommen jener an den *pacarina* (vgl. S. 86) der Erde entsprossenen Urahnen betrachteten und im Kult das weibliche, untergeordnete Prinzip symbolisch vertraten. So erweisen sich Gewittergott und Erdmutter als gleichrangige und polare Gottheiten.

In enger Verbindung mit ihnen stehen die mythischen Gründer der Bewässerungsanlagen. Mythen und Legenden schildern Heldenweg und segensreiche Tätigkeit dieser Kulturbringer: Begegnung von Heros und Heroine, Stiftung der Bewässerungsanlage — welche er auf ihr Verlangen hin baut —, mystische Hochzeit, Eigenschaft als Herr und Mutter bestimmter Quellen und Seen und schließliche Verwandlung in Stein. Jeder von ihnen repräsentierte offensichtlich einen *ayllu* (etwa „Sippe“) in einer der erwähnten beiden Bevölkerungsgruppen, er dem Gewittergott, sie der Mutter Erde beigeordnet.

Untergeordneten Ranges sind ebenfalls die Herren der Lama und anderen Vieharten. Wie andere Götter verkörpern auch sie die bestimmten Bergen immanente Kraft. Sie hausen den Legenden zufolge auf dem Gipfel oder im Innern dieser Berge, zusammen mit ihrem Vieh, und sind die übernatürlichen Stifter der Rituale für die Vermehrung der Herden. Die Untersuchung der Quellen ergibt, daß sich ihr Kult aus zwei verschiedenen Vorstellungen herzuleiten scheint, dem früher in Perú sehr verbreiteten Glauben an ein Gestirn, das Ebenbild, Erhalter und himmlischer Herr der Lama sei, und dem mit dem Pachamama-Kult eng verbundenen Glauben an chthonische Herren bzw. Herrinnen der Lama, die gemeinsam mit dem ersten Lama aus der Erde hervorgegangen seien. Seit der Conquista sind diese Numina vielfach, aber nicht generell mit katholischen Heiligen verschmolzen⁵⁰. Da, wo sie neben diesen noch heute lebendig sind, hält man sie für die Herren des autochthonen, die christlichen Heiligen dagegen für die Patrone des nicht-autochthonen Viehs.

⁴⁹ Vgl. A. M. MARISCOTTI, *Die Stellung des Gewittergottes in den regionalen Pantheen der Zentralanden*, *Baessler-Archiv* N. F. 18 (1970), 427—435.

⁵⁰ z. B. mit den Evangelisten Markus und Lukas als Herren der Rinder, mit Johannes dem Täufer als Herrn der Lämmer. An seinem Fest, das mit dem inkaischen Sonnenfest zusammenfällt (24. 6.), erfolgen an vielen Orten die Vieh-Markierungen und traditionellen Riten zur Vermehrung der Haustiere (vgl. E. MOROTE BEST, *La fiesta de San Juan el Bautista*, *Archivos Peruanos de Folklore* 1, 1, 1955, 160—199; J. ROEL PINEDA, *Creencias y Prácticas Religiosas en la Prov. de Chumbivilcas*, *Historia y Cultura*, Lima 1966, 29).

SUMMARY

This study is an examination into the religiosity of the rural population in the Central and northern South Andes. The main point of consideration is the cult of the earth goddess, Pachamama, who is worshipped in this region even today. This paper investigates the various dimensions of her depiction in both myth and cult. On the one hand she is represented as a motherly earth and vegetation goddess, a benefactress of mankind, but on the other she is sometimes seen to possess lunar and demonic traits. These personifications and functions are of course regionally diversified. There is much to be said for the supposition that the toad had been identified with her symbolically even in the pre-Inca period. Ever since the advent of Christianity the Pachamama cult has become gradually assimilated with the Marian cult.

Further subjects of consideration are: the holy places i.e., places where the gods are worshipped, the instruments of worship and the sacramental acts, the yearly cycle of feasts, determined by the agricultural cycle, and the ritual officiants who exhibit shamanistic characteristics and form the village priesthood in many places even today, but who have of course been pushed back into the unofficial and private sphere. Finally, besides Pachamama, the paper also deals with the many still widely worshipped numina, their sphere of influence, their relationship to the earth mother and their position in the various local pantheons.

It is shown how far the old religiosity has been preserved despite Christianization and increasing acculturation. Although this has led to the growth of numerous mixed cults, the long coexistence of Catholicism and autochthonous religion has not affected their ancient religious structures based upon a dualistic world-view.

DIE «PERSONLICHKEIT ÄGYPTENS»: DAS MODERNE ÄGYPTEN AUF DER SUCHE NACH SEINER KULTURELLEN IDENTITÄT

von Ulrich Haarmann

Wenn der Europäer unserer Tage von Ägypten hört, drängen sich in sein Bewußtsein gemeinhin nur die beiden Endpunkte der Geschichte des Landes am Unterlauf des Nils, die Zeit der Pharaonen und die Gegenwart¹.

Altägypten, eine der ersten und gewiß die glanzvollste Hochkultur der Alten Welt, ist durch das Wirken Josephs und Mosis und die Flucht der Heiligen Familie im biblischen Welt- und Geschichtsbild fest verankert. Seit der Antike ist das Ägypten der Pharaonen ein Gegenstand, der das Denken, die Literatur und die Kunst Europas nachhaltig und kontinuierlich beeinflußt hat. Das Reich der Pyramiden, Obeliken und Hieroglyphen verkörperte dem Abendländer bis in das 18. und frühe 19. Jahrhundert hinein ein irrationales, magisches Gegenbild zur aufgeklärten, klassischen Welt des griechisch-römischen Altertums.

Die Entzifferung der Hieroglyphen zu Beginn des 19. Jahrhunderts und die Begründung der wissenschaftlichen Ägyptologie in Europa entzauberten das Ägypten der Talismane und Traumbücher. Mit welchem Interesse aber nahm das europäische Publikum an den Entdeckungen dieser neuen Wissenschaft teil! Das gelehrte und populäre Schrifttum zur Geschichte, Sprache, Religion, Archäologie und Kunst der alten Ägypter schwoll an und befruchtete andere Wissenszweige. Eine Folge und zugleich der Höhepunkt dieser Ägyptenbegeisterung der westlichen Öffentlichkeit war, vor fünfzig Jahren, die sensationelle Entdeckung des unversehrten prachtvollen Grabes des Pharaos TUT-ENCH-AMUN.

Mit dem Untergang des Neuen Reiches, dem Einfall der Perser, dem Zug ALEXANDERS DES GROSSEN nach Ägypten, spätestens aber mit dem dramatischen Tod der Ptolemäerkönigin KLEOPATRA versank Ägypten kurz vor der Zeitenwende für den modernen Betrachter ins Dunkel der Geschichte.

Erst die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart erregten wieder das Interesse an diesem Land. Im Zweiten Weltkrieg standen sich britische und deutsche Truppen auf ägyptischem Boden gegenüber. 1952 wurde das korrupte Regime König FÄRŪQS beseitigt, ein Jahr später die Republik ausgerufen und 1956, in der internationalen Suezkrise, die Fremdherrschaft der Engländer endgültig abgeschüttelt. Für die ägyptischen Nationalisten war dieses Ereignis nicht zuletzt deshalb so bedeutsam, weil jetzt zum ersten Mal seit dem pharaonischen Neuen Reich, also

¹ Dieser Aufsatz ist die gekürzte Fassung eines am 8. März 1976 im Südwestfunk mit dem Titel 'Die geistige Physiognomie Ägyptens' gehaltenen Vortrags. Meiner Frau Maria Haarmann, deren Dissertation sich mit der Bewegung des 'Pharaonismus' in Ägypten befaßt, verdanke ich zahlreiche maßgebliche Anregungen.

seit dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrtausends, Ägypten wieder von Ägyptern regiert wurde und nicht von Äthiopiern und Libyern, Persern und Griechen, Römern und Arabern, Kurden und Türken, Tscherkessen und Albanern, Franzosen oder Briten. Heute ist Ägypten, die Arabische Republik Ägypten, ein moderner Staat, eine unangefochtene, wenn auch vielen unbequeme Führungsmacht der arabischen und der Dritten Welt mitten im Krisengebiet des Nahen Ostens.

So ausschließlich ist unser zeitgenössisches Bild von diesen beiden äußersten Polen der ägyptischen Geschichte bestimmt, daß immer wieder in unzulässiger Manier Begriffe der ältesten, pharaonischen Vergangenheit Ägyptens aktualisiert auf die Gegenwart des Landes übertragen werden. Mehr als einmal haben westliche Journalisten in einem die historische Entwicklung pervertierenden Schlagwort von Präsident NASSER als dem „roten Pharao“ gesprochen. Aber gerade die zwei vergessenen Jahrtausende ägyptischer Geschichte zwischen dem Tode KLEOPATRAS und der politischen und wirtschaftlichen Emanzipation Ägyptens nach dem Zweiten Weltkrieg prägen das Land in seiner heutigen Gestalt und das Bewußtsein seiner Menschen. Mit dem christlichen, vor allem aber mit dem islamischen Ägypten müssen wir uns darum befassen, wollen wir den Schlüssel finden zu dem Ägyptenbild, das die heutigen Ägypter selbst in sich tragen.



Ausgehend von Alexandria wurde Ägypten schon früh zum Christentum bekehrt. Das ägyptische Mönchtum verbreitete die christliche Doktrin in der breiten Masse des Volkes und schuf die Grundlagen einer tiefverwurzelten christlichen Frömmigkeit und der koptischen religiösen und profanen Literatur. Aus spätantiken und altägyptischen Elementen formte sich die koptische Kunst.

Die wichtigste Zäsur in der Geschichte des mittelalterlichen Ägypten war die Eroberung des Landes — bis dahin eine Provinz des oströmischen Reiches — durch die Araber in der Mitte des siebten Jahrhunderts nach Christus. Im Jahre 632 war der Prophet MOHAMMED gestorben, der der Bevölkerung der arabischen Halbinsel die politische Einheit und den Islam gebracht hatte. Bereits sieben Jahre später drangen die arabisch-muslimischen Nomadenheere in Ägypten ein und unterwarfen nach kurzem Kampf das Land. Erstaunlich groß war die Bereitschaft der Kopten Ägyptens, sich mit den neuen muslimischen Machthabern zu arrangieren, denen der Ruf religiöser Toleranz vorauselte. Nach islamischer Doktrin genießen Christen und Juden als Anhänger eines, wenn auch im nachhinein verfälschten rigorosen Monotheismus und als Inhaber einer Offenbarungsschrift, nämlich des Alten und des Neuen Testaments, den ausdrücklichen Schutz der muslimischen Gemeinde. Der koptischen Bauernschaft beließen die arabischen Eroberer gegen Zahlung einer Grundsteuer und einer Nichtmuslimen vorbehaltenen Kopfsteuer das bebaute Land.

Kaum jemals waren die Christen des Landes systematischen Verfolgungen ausgesetzt. Die rechtliche, soziale und vor allem die wirtschaftliche Schlechterstellung der Kopten förderte jedoch die Bekehrung zur Religion der privilegierten arabisch-islamischen Oberschicht. So war bereits gegen Ende des 9. Jahrhunderts, also 250 Jahre nach der arabischen Eroberung, die überwiegende Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung muslimisch geworden. Heute ist nur noch in Kairo und in Oberägypten der koptische Bevölkerungsanteil beachtlich. Es sei aber hervorgehoben, daß namentlich in den vergangenen hundert Jahren diese koptische Minderheit einen hervorragenden Beitrag zum geistigen Leben Ägyptens geleistet hat.

Mit der Sprache der arabischen Eroberer übernahm ganz Ägypten, sei es nun muslimischen oder christlichen Bekenntnisses, auch deren Kultur. Diese aber ist ganz und gar von der Religion des Islam geprägt. Heute ist Ägypten unbestritten ein Bestandteil der islamischen Welt und ihrer charakteristischen Zivilisation.



Was geschah nun in Ägypten in diesen knapp anderthalb Jahrtausenden islamischer Geschichte, die Land und Leuten heute das Gesicht geben?

Zweihundert Jahre lang wurde Ägypten als Provinz von Gouverneuren und Finanzbeamten der Kalifen verwaltet, der Nachfolger Mohammeds in der politischen und geistlichen Leitung der islamischen Gemeinde. In der Mitte des 9. Jahrhunderts gewann das Land unter einem türkischen Statthalter, IBN TŪLŪN, seine politische und wirtschaftliche Autonomie zurück. Die prosperierende Herrschaft IBN TŪLŪNS ist für die ägyptischen Nationalisten ein besonders wichtiges positives Ereignis: Damals begann die eigenständige, aus heutiger Sicht „nationale“ Geschichte Ägyptens in islamischer Zeit.

Im zehnten Jahrhundert, unter den ismailitischen Fatimiden, stieg Ägypten zur Großmacht auf. 969 wurde Kairo gegründet und als Zentrum der fatimidischen religiösen und politischen Propaganda die al-Azhar-Moschee errichtet. Heute ist diese Hochschule das geistliche Zentrum der orthodoxen islamischen Welt, vor allem aber ein maßgeblicher Faktor, und zwar Sprachrohr und Widerpart, in der Gesellschafts- und Religionspolitik des modernen Ägypten. Auch Jerusalem, das im Jahre 1099 von dem ersten Kreuzzugsheer unter dem Jubel der westlichen Christenheit erobert wurde, gehörte zum ägyptischen Fatimidenreich. Die Geschichte der Kreuzzüge blieb aufs engste mit den Geschicken Ägyptens verwoben; Ägypten war die zentrale Bastion muslimischen Widerstandes gegen die fränkischen Invasoren. Von Ägypten aus, das zur islamischen Orthodoxie zurückgekehrt war, begann die Rückgewinnung des Heiligen Landes durch die Muslime. Ihr Führer war der kurdische Sultan SALADIN, der von Freund und Feind wegen seiner Frömmigkeit und seiner Unbestechlichkeit gepriesene Gegner der Kaiser und Könige Europas im Dritten Kreuzzug.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert stieg Ägypten zur alleinigen Vormacht des islamischen Vorderen Orients auf. Die Heere

DSCHINGIS KHANS, hatten Bagdad, die ehrwürdige Hauptstadt des alten Kalifenreiches, eingenommen und verheert. Die damaligen Herren Ägyptens, die türkischstämmigen Mamluken, vermochten als erste den für unbesiegbar gehaltenen heidnischen Mongolen zu widerstehen und damit den orthodoxen Islam arabischer Prägung vor dem Untergang zu bewahren. Ägypten, zu dem, wie so oft in seiner Geschichte, auch Syrien gehörte, ging jetzt einer zwei Jahrhunderte währenden Epoche inneren und äußeren Friedens entgegen; die islamisch-arabische Kultur des Mittelalters erlebte ein reiches silbernes Zeitalter.

Im Jahre 1517 eroberten die Osmanen Kairo. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war Ägypten eine vom fernen Istanbul aus verwaltete Provinz eines mächtigen Imperiums.

Aus der Perspektive der Ägypter von heute erscheinen diese 250 Jahre als ein schwarzes Kapitel in der Geschichte des Landes. Fremdherrschaft und politisches Chaos im Inneren, Seuchen und Hungersnöte, wirtschaftlicher und kultureller Verfall setzen diese Periode in düsteren Kontrast zu der glanzvollen Mamlukenzeit.



Die 1000jährige Geschichte Ägyptens im islamischen Mittelalter hat dem modernen Ägypten seine geistigen Grundlagen, vor allem seine Sprache und seine religiöse Kultur beschert und prägt unverändert bis zum heutigen Tag das Gesicht des Landes.

War die arabische Eroberung im Jahre 639 aus unserer heutigen Sicht die erste wichtige Zäsur in der ägyptischen Geschichte, so war die zweite einschneidende Wende der Einbruch des Westens.

Die Konfrontation Ägyptens mit Europa und die Durchdringung des Landes mit westlicher Technik, westlicher Zivilisation und westlichen Ideologien hat sich über anderthalb Jahrhunderte erstreckt und hält unvermindert bis zur Gegenwart an. Diese schicksalhafte Entwicklung begann — wir können es genau datieren — am 1. Juli 1798 mit der Landung NAPOLEONS in Ägypten. NAPOLEONS Offiziere, Bürokraten, Ingenieure und Gelehrte trugen den europäischen Fortschritt mitten nach Ägypten hinein, das westlichem Einfluß bis dahin verschlossen geblieben war.

Wenn auch die Franzosen nur drei Jahre am Nil herrschten und ihre Besatzung keine sichtbaren Spuren hinterließ — nach ihrem Abzug kehrten mit englischer Hilfe die alten Herren des Landes, die Osmanen, an die Macht zurück —, so war doch der Prozeß der Europäisierung von nun an nicht mehr rückgängig zu machen.

Das traditionelle Bild, das sich Ägypter und Muslime ganz allgemein seit Jahrhunderten von Europa gemacht hatten, war zerschlagen worden. Europa war plötzlich nicht mehr eine uninteressante barbarische Region am Nordrande der zivilisierten Welt, nicht mehr der militärisch und vor allem kulturell weit unterlegene Kontrahent der islamischen Gemeinschaft, als der es wenigstens seit der Kreuzzugsepoche in der kollektiven Erinnerung der Muslime seinen Platz innehatte. Eben dieses Europa hatte

nun gewaltsam die Initiative an sich gerissen, war in islamische Lande eingedrungen und hatte dank seiner militärischen, technischen und wissenschaftlichen Überlegenheit Ägypten im Handstreich nehmen können. Das Geschichtsbild der Muslime geriet ins Wanken. War doch das Christentum, und damit der christliche Westen, nach islamischen Vorstellungen notwendig dem Islam unterlegen, der als höchste, letzte und endgültige Stufe göttlicher Offenbarung dieses Christentum überwunden hatte.



Noch vermochte diese Begegnung mit Europa die Ägypter nicht in ihrem Selbstbewußtsein zu erschüttern. Dazu waren die Voraussetzungen erst später gegeben, als zu der technisch-wissenschaftlichen Durchdringung die politische Unterjochung und die wirtschaftliche Ausbeutung des eigenen Landes durch den Westen hinzutraten.

Die ersten Reaktionen Ägyptens auf die Europäisierung reichten von Indifferenz bis zu glühender Begeisterung. Eine Schlüsselrolle in dieser Entwicklung kam dem neuen Herrscher MUHAMMAD 'ALĪ zu. Er begründete die Dynastie, deren Vertreter sich ab dem Jahre 1867 Khediven nannten und bis 1952 an der Macht blieben. MUHAMMAD 'ALĪ öffnete als erster dem westlichen Einfluß in Ägypten Tür und Tor. Sein Ziel war es, mit Hilfe westlicher Technik, vor allem westlicher Militärtechnik und Militärorganisation, seine Herrschaft über Ägypten zu konsolidieren und dem Einfluß des Osmanensultans allmählich zu entziehen. Unterstützt durch zahlreiche Experten aus vielen Ländern Europas baute er in kurzer Zeit nicht nur ein schlagkräftiges Heer auf, sondern er schuf auch eine leistungsfähige Zivilverwaltung und eine eindrucksvolle Industrie, die im Staatsmonopol betrieben wurde. Auch die ägyptische Landwirtschaft wurde von Grund auf modernisiert.

Die Reformen MUHAMMAD 'ALĪs sind untrennbar mit dem Namen Scheich TAHTĀWĪS verknüpft, eines der bedeutendsten Vertreter der ägyptischen Geistesgeschichte. Sein Andenken wird heute hochgeehrt; er gilt als der geistige Wegbereiter des modernen Ägypten. Scheich TAHTĀWĪ war verantwortlich für den Aufbau eines säkularen Erziehungssystems in Ägypten, dessen Aufgaben schon bald über die Ausbildung von Kadetten und Offizieren hinausgingen und das für mehrere orientalische Länder später zum Modell werden sollte. Besonders tat sich TAHTĀWĪ als Übersetzer europäischer Lehrbücher ins Arabische hervor.

Als Mentor und geistlicher Berater der ersten großen Studentengruppe, die MUHAMMAD 'ALĪ nach Europa entsandte, gelangte er 1826 nach Paris, der geistigen Metropole des Kontinents. Fünf Jahre lang lebte er in Frankreich, studierte er mit gleicher Gründlichkeit die Ausstattung der Pariser Ballsäle und Tavernen, die politischen Institutionen Frankreichs vor und nach der Julirevolution von 1830 und die Werke der französischen Arabisten. Seine Erinnerungen hat er in einem denkwürdigen Reisebericht niedergelegt, der dem ägyptischen Publikum Sachverhalte europäischen Lebens um das Jahr 1830 nahebringen sollte. Sein Leitgedanke

ist die Überzeugung, daß es sich sein Land nicht länger leisten könne, die Errungenschaften des Westens zu ignorieren — unbeschadet der Wahrheit und Überlegenheit des Islams gegenüber dem Christentum und vor allem gegenüber den in Europa grassierenden deistischen und freidenkerischen Irrlehren, die er immer wieder als Teufelswerk anprangert.

Der optimistische Glaube Scheich TAḤṭāwīs an die Integration westlicher Wissenschaft und Technik in eine kaum veränderte intakte islamische Gesellschaftsordnung wurde ab den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts in Frage gestellt, als sich der Druck der europäischen Mächte auf die Politik und die Wirtschaft Ägyptens verstärkte. Die Europäisierung Ägyptens im weitesten Sinne war begleitet von der Unterwerfung durch dieses selbe beneidete und imitierte Europa. Als MUḤAMMAD 'ALĪs Monopole und Schutzzölle den englischen Waren die ägyptischen Märkte verschlossen, erzwangen die Briten die Preisgabe dieser Politik. Mit der wirtschaftlichen Knebelung ging die politische Bevormundung und schließlich Vergewaltigung einher.

Als MUḤAMMAD 'ALĪ Syrien und Arabien, traditionelle Felder ägyptischer Expansion, seinem Reiche eingliederte und er schließlich die Kernlande des geschwächten Osmanischen Reiches, des „kranken Mannes am Bosphorus“, selbst angriff, sprengte er das sorgsam gehütete Gleichgewicht der orientalischen Mächte. In beklemmender Eintracht zwangen ihn im Jahre 1840 England, Rußland, Österreich und das Osmanische Reich, seine Eroberungen wieder preiszugeben.



Allmählich wurde jetzt das Bewußtsein der Ägypter für den hohen Preis geweckt, den das Land für die Europäisierung und den technischen Fortschritt zu zahlen hatte. Die Enttäuschung mußte in Ägypten besonders groß sein, da sich seine Elite blind dem europäischen Einfluß verschrieben hatte.

Bei der Rezeption europäischer Gedanken und europäischer Wissenschaft in Ägypten kam Christen eine besondere Bedeutung zu, und zwar sowohl den einheimischen Kopten als auch syrischen und libanesischen Christen, die sich in Ägypten niedergelassen hatten; dort fanden sie — im Gegensatz zu ihrer Heimat, die direkter osmanischer Gewalt unterstand — ein Klima religiöser Toleranz und geistiger Bewegungsfreiheit vor. Diese Einwanderer, deren Vorfahren schon seit langem in engem Kontakt zu Europa standen, konzentrierten sich in Alexandria und Kairo. Beide christlichen Gruppen machten sich aus religiöser Solidarität, vor allem aber mit dem Gespür für die neuen Machtverhältnisse, voller Eifer die Errungenschaften ihrer fortschrittlichen europäischen Glaubensgenossen zu eigen.

Der europäische Zugriff verstärkte sich von Jahr zu Jahr. Unter dem Khediven Ismā'īl, der sich 1867 von der Hohen Pforte die faktische Unabhängigkeit erkaufte, wurde eine verhängnisvolle Prestigepolitik betrieben. Die außenpolitischen Unternehmungen überstiegen die Leistungskraft des Landes. Ägyptische Heere drangen in den Sudan ein. Unter

ungeheuren Opfern an Menschen und Ressourcen wurde der strategisch wichtige Suezkanal gebaut, der 1869 in Gegenwart gekrönter Häupter Europas mit unbeschreiblichem Pomp eröffnet wurde. War der Suezkanal für Europa eine Großtat westlicher Technologie und westlichen Pioniergeistes, so brachte er Ägypten entgegen europäischer Propaganda durchaus keinen Segen, sondern ein wirtschaftliches und politisches Desaster.

Die hohe Verschuldung des Landes bei den europäischen Gläubigermächten beschleunigte die politische und militärische Intervention des Westens. ISMÄ'IL wurde auf Betreiben der Großmächte zur Abdankung gezwungen. Als sich die ägyptische Armee, in der jetzt auch Ägypter, Fellachen, also nicht mehr nur Türken und Tscherkessen zu hohen Kommandos aufgestiegen waren, 1878 mit der Losung „Ägypten den Ägyptern“ gegen den übermächtigen europäischen Einfluß im Lande erhob, griffen England und Frankreich ein. Die Briten bombardierten Alexandria und schlugen die ägyptische Armee. Der ägyptische Oberkommandierende und Held des Aufstandes, 'URÄBİ PAŞA, wurde nach Ceylon in die Verbannung geschickt. 1882 schließlich wurde Ägypten von den Engländern besetzt.

Die faktische politische und militärische Gewalt im Lande lag von nun an bei der englischen Besatzungsmacht, ungeachtet der auf dem Papier weiterbestehenden staatsrechtlichen Zugehörigkeit Ägyptens zum Osmanischen Reich. Der Khedive, der Souverän des Landes, hatte sich den Vorstellungen des britischen Generalgouverneurs zu beugen, wollte er auf dem Thron bleiben. Das ständische Parlament hatte nur beratende Vollmachten, wurde jedoch allmählich zu einem wichtigen Forum patriotischer Forderungen, die sich gegen die englische Besatzungsmacht und die ihr hörige Regierung richteten.



Nationalistische Ideen waren spätestens mit dem Aufstand 'URÄBİ PAŞAS in den Jahren 1878 bis 1882 auch in Ägypten virulent geworden. Die Verbreitung des ägyptischen Nationalismus und seine Verankerung im Bewußtsein der Ägypter selbst aber ist unlösbar mit dem Namen MUŞTAFÄ KÄMİL verknüpft. Der Jurist MUŞTAFÄ KÄMİL, ein Muslim, versuchte, ohne eigentliches theoretisches Fundament, in Wort und Schrift emphatisch seinen Landsleuten die neue Idee des ägyptischen Vaterlandes und der ägyptischen Nation nahezubringen.

Fremden Eindringlingen, so lehre die Geschichte, drohe in Ägypten, dem ‚Köcher Gottes‘ und der ‚Mutter der Welt‘, Schmach und Untergang. Auch die britischen Imperialisten habe Gott nach Ägypten gelockt, um ihnen — so meint MUŞTAFÄ KÄMİL voller Zuversicht — das Verderben zu bereiten. ANTHONY EDENS Suezabenteuer im Jahre 1956 kommt uns in den Sinn, wenn wir den fünfzig Jahre älteren Text von MUŞTAFÄ KÄMİL hören: „Sobald gewaltige Reiche, die in vergangenen Zeiten zu Macht und Größe gelangt waren, in Ägypten eindringen und sich seiner bemächtigen, ereile sie die Altersschwäche (*haram*) und sie wurden an den

Ufern des Nilstroms begraben. Deshalb sagen manche Historiker: „Wenn es für eine Macht an der Zeit ist zu verschwinden, dringt sie in Ägypten ein und tyrannisiert dessen Bevölkerung.“² Welch große Rolle die glanzvolle pharaonische Vergangenheit in der Apologetik der ägyptischen Nationalisten spielte — man spricht von der Bewegung des „Pharaonismus“ — erkennen wir aus den an die Hyksos, die Perser und andere Fremdvölker erinnernden Rückblenden in eine Vergangenheit, in der Ägypten eine Weltmacht war, deren Kultur und Zivilisation ihresgleichen auf der ganzen Erde nicht kannte.

Die von Muṣṭafā Kāmil verbreiteten Begriffe „Nation“ und „Vaterland“ im Sinne der französischen Revolution oder des deutschen Idealismus waren einem Ägypter, der in der islamischen Gedankenwelt aufwuchs, fremd. Die islamische Staatslehre kennt nicht den Begriff einer partikularen Staatsbürgerschaft, nur die überregionale und übernationale Gemeinde der Gläubigen. Muṣṭafā Kāmil forderte ein unabhängiges Ägypten ohne fremde Herren, das freilich in einem „realpolitischen Treueverhältnis“³ dem Osmanischen Reich, der Schutzmacht des Islams und seiner Anhänger, verbunden bleiben müsse. Der Islam aber symbolisierte für Muṣṭafā Kāmil den vom christlichen Westen herausgeforderten und bedrohten Orient. Spätere ägyptische Nationalisten haben die Bindungen an das Osmanische Reich preisgegeben und ein Ägypten gefordert, dem die ungeteilte Loyalität all seiner Bewohner gebühre, seien sie nun autochthone Ägypter oder aber türkischer oder europäischer Abkunft. Durch vielfältige Initiativen verlied Muṣṭafā Kāmil seinen nationalen Forderungen sichtbaren Nachdruck. Mit Hilfe einheimischer Mäzene richtete er private Schulen ein, die dem Zugriff der britischen Besatzungsmacht entzogen blieben. Hier konnten Jungen und vor allem auch Mädchen in der neuen patriotischen Gesinnung erzogen werden. In der Tageszeitung „*Die Standarte*“ gab er der Nationalbewegung ein einflußreiches, den Engländern äußerst mißliebiges Sprachrohr. Die Presse, dies sei hier erwähnt, wurde zum Träger des ägyptischen Nationalismus schlechthin. Als Muṣṭafā Kāmil 1907 im Alter von nur 33 Jahren starb, zeigte sich an der überwältigenden Teilnahme der ägyptischen Bevölkerung, in welcher kurzer Zeit die von ihm propagierten neuen Ideale Wurzel geschlagen hatten.



Bis 1914, als das Osmanische Reich auf deutscher Seite gegen England in den Krieg eintrat, blieb Ägypten nominell unter osmanischer Hoheit, dann wurde es auch offiziell zum britischen Protektorat erklärt. Ein Wendepunkt in der Geschichte der britischen Besatzung war das Jahr 1907. Damals wurden nach einem Zwischenfall im Nildelta, in den britische Offiziere verwickelt waren, mehrere Ägypter von den Engländern

² FRITZ STEPPAT, „Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmil“, *Welt des Islams* N. S. IV (1956), S. 265.

³ STEPPAT, a.a.O. S. 287.

drakonisch bestraft. Die landesweite Empörung zwang den im Lande verhaßten britischen Hochkommissar Lord CROMER zum Rücktritt. Einen zweiten, größeren Erfolg brachte das Jahr 1922. Unter Führung SA'D ZAĞLÜLS hatte eine ägyptische Abordnung (*wafd*) zuerst in London, dann 1919 auf der Pariser Friedenskonferenz bei den dort versammelten Mächten vergeblich um die internationale Anerkennung des Anspruchs des Landes auf die Unabhängigkeit gerungen. Nach dem Scheitern der Verhandlungen kam es zu heftigen Unruhen — es wird in Ägypten heute gerne von einer ‚Revolution‘ gesprochen —, die die britische Regierung schließlich zwangen, dem Lande formal die Unabhängigkeit zuzugestehen.

An der militärischen Besetzung des Landes änderte sich vorerst nichts. Die Privilegien Englands und der anderen Europäer, die die Handlungsfreiheit und die Würde Ägyptens am meisten beeinträchtigten, konnten bis zur Revolution im Jahre 1952 nur langsam beschnitten werden, oft gegen den Widerstand des Herrschers, der sich seit 1923 König von Ägypten nannte.

Die ägyptische Innenpolitik wurde vom Ende des 1. Weltkriegs bis zur Revolution im Jahre 1952 von der Wafd-Partei, der Partei SA'D ZAĞLÜLS dominiert; in ihr waren alle Bevölkerungsschichten vertreten, Kopten und Muslime stritten gemeinsam. Ihren Untergang führte die ursprünglich streng konstitutionalistisch-demokratisch gesinnte Wafd-Partei schließlich selbst herbei, als sie nach 1949 mit dem korrupten König und den Engländern paktierte und vor den unerträglichen sozialen Spannungen im Lande die Augen verschloß; erst 1978 hat sich der ‚Neue Wafd‘ mit ungewisser Zukunft neu konstituiert.

Eine internationalistisch orientierte Linke hat sich in Ägypten erst nach dem 2. Weltkrieg etablieren können. Einen wenn auch geringen Einfluß auf die öffentliche Meinung und die Politik Ägyptens haben diese Marxisten aber erst unter NASSER im Rahmen und in den Schranken des von ihm promulgierten „ägyptischen“ bzw. „arabischen“ Sozialismus spielen können.

Von sehr viel größerem Gewicht waren die wirtschaftlich starken konservativen Strömungen, die sich nach dem Jahre 1930 in Parteien formierten. Auf die radikal islamisch, nationalistisch und antienglisch eingestellten Muslim-Brüder werden wir noch zurückkommen. Die Partei des „Jungen Ägyptens“ begann vor dem 2. Weltkrieg als radikal nationalistische Phalange; 1949 erschien sie neu auf der politischen Bühne als „sozialistische Partei“ mit der Forderung nach einer demokratischen Republik, einer neutralen Außenpolitik und einer Bodenreform. Als die Partei 1952 verboten wurde, gingen viele ihrer Mitglieder in den Untergrund und schlossen sich den diversen kommunistischen Gruppen an.

Die Instabilität der Programme und das ständige Wechseln der politischen Positionen charakterisiert die Geschichte der ägyptischen Parteien seit ihren ersten Anfängen. Auch die von NASSER 1962 ins Leben gerufene, heute per Verordnung in drei Blöcke geteilte ägyptische Staatspartei, die „Arabische Sozialistische Union“, bildet hier keine Ausnahme. Es ist un-

verkennbar, wie labil die politischen Verhältnisse, aber vor allem auch, wie labil die ideologischen Fundamente der ägyptischen Elite in den Jahrzehnten nach dem Zusammenbruch der alten, von Europa noch unbeeinflussten Ordnung waren und sind.



Das traumatische Erlebnis der Unterjochung Ägyptens durch den wirtschaftlich, politisch, aber auch kulturell anscheinend übermächtigen Westen hat Ägypten in eine Identitätskrise gestürzt, die das „geistige Gesicht“ des Landes zutiefst geprägt hat. Auch heute noch, nach dem Umsturz der von NASSER geführten Freien Offiziere im Jahre 1952/53, nach der Erlangung der politischen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit im Gefolge der Suezkrise des Jahres 1956 und schließlich nach dem für das Selbstgefühl des ägyptischen Volkes kaum zu überschätzenden Erfolg im Oktoberkrieg 1973 ist diese Identitätskrise noch immer nicht ganz überstanden.

Die Unbefangenheit des feudalen, noch ganz dem islamischen Mittelalter verhafteten Weltbildes aus der Zeit vor Napoleons Feldzug, aber auch der Optimismus der ersten Modernisten aus der Ägide MUHAMMAD 'ALIs gegenüber Europa waren verloren gegangen. Es folgten die wirtschaftliche und politische Ohnmacht unter der Herrschaft eben dieser Europäer. Dem in seinem Selbstbewußtsein gebrochenen Ägypter stellte sich ab dem Jahr 1882, seit dem gescheiterten Aufstand 'URĀBĪ PAŠAS, die Frage nach dem geistigen Überleben im Widerstreit mit dem übermächtigen westlichen Einfluß.

Der Widerstand konnte nicht mehr mit den Waffen der eigenen Tradition allein geführt werden. Die Verwestlichung war unwiderruflich erfolgt und hatte bereits das ganze geistige Leben umgeprägt. Mit einem bereits weitgehend europäisierten Bewußtsein galt es, die Würde der eigenen Geschichte und der eigenen Kultur nachzuweisen und zu verteidigen und um die politische und wirtschaftliche Emanzipation von dem übermächtigen Westen zu kämpfen.

Mit welchem Erbe konnten sich die Ägypter identifizieren? War es der Islam, die Religion der überwältigenden Mehrheit, der Ägypten zu einem integralen Bestandteil der muslimischen Weltgemeinschaft machte? Oder war es die Zugehörigkeit zur arabischen Welt, in der Ägypten die politische und auch die kulturelle Führungsrolle übernommen hatte? Erst in der jüngsten Vergangenheit wird ja Ägypten im arabischen Lager von wirtschaftlich stärkeren oder ideologisch radikaleren Bruderstaaten, wie Sa'ūdi-Arabien bzw. Libyen oder Algerien, diese Führungsrolle streitig gemacht. Schließlich, welche Wertigkeit hat die Zugehörigkeit Ägyptens zu Afrika, auf die Präsident NASSER immer wieder hinwies, nicht zuletzt, um seinen Führungsanspruch in der Dritten Welt zu stärken?



Unter dem Einfluß des aus Europa ins islamische Ägypten verpflanzten Nationalismus gewannen in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg vor allem

diejenigen Gehör, die auf die spezifische, unverwechselbare Eigenart Ägyptens und seiner Bewohner hinwiesen. Diese „Persönlichkeit“ Ägyptens, das Gesicht Ägyptens, habe sich durch die Jahrtausende nicht gewandelt. Es sei von der Geographie und den Naturgesetzen, vom Rhythmus der Sonne und des lebensspendenden Nils bestimmt, losgelöst von allem menschlichen Zutun, und im Fellachen verkörpert, der seit undenklichen Zeiten geduldig, heiter, gütig und schicksalsergeben lebe, denke und leide. Darüber hinaus sei Ägypten das Land des Ausgleichs und der Versöhnung extremer Gegensätze.

Wie in so vielen anderen, vom Westen und seinem Einfluß überrannten Kulturen wurden auch in Ägypten aus dem Geist einer ohnmächtigen Apologetik heraus Kulturtheorien entwickelt, die die Überlegenheit oder wenigstens die Gleichwertigkeit des eigenen Landes gegenüber dem Westen nachweisen sollten, wenn schon nicht militärisch, politisch oder wirtschaftlich, so doch kulturell und vor allem moralisch.

Lebe denn nicht in Ägypten die Kultur weiter, mit der die Menschheitskultur begann und aus der einst Griechenland, die gepriesene Wiege der Philosophie und Europas, erste wesentliche Impulse empfang, auch wenn diese Anregungen in das Gewand der Magie gekleidet waren? Sei denn nicht die seit Jahrtausenden gleichgebliebene Spiritualität Ägyptens, die heilige Scheu vor dem Unbekannten und die um so größere Schöpferkraft bei der künstlerischen Nachahmung der den Menschen umgebenden realen Welt, sei diese bewahrende, nichtspekulative Lebensweise nicht durchaus dem von Europa in Anspruch genommenen prometeischen Forscherdrang ebenbürtig, der die wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften Griechenlands und des modernen Europas möglich gemacht habe? Das wohl eindrucksvollste pharaonistische Plädoyer für die Großartigkeit und Unnachahmlichkeit der ‚Persönlichkeit Ägyptens‘ unserer Tage ist ḤUSAIN FAUZĪS „*Ägyptischer Sindbad*“ (Kairo 1961).

Während die Pharaonisten den glanzvollen Beitrag Altägyptens zur Kulturgeschichte der Menschheit in die Gegenwart projizierten, bemühten sich die mit ihnen eng verbundenen Regionalisten mit subtilen Mitteln darum, die historisch vollauf gerechtfertigte Sonderstellung Ägyptens auch in islamischer Zeit darzutun. Der bedeutendste Vertreter dieser Schule, AMĪN AL-ḤŪLĪ, versuchte gelehrt und feinsinnig, die Individualität und die nach seiner Meinung unerreicht hohe Qualität des Beitrags Ägyptens zur arabischen Literatur des Mittelalters und der Neuzeit aus der Beschaffenheit der Umwelt herzuleiten. Die besondere literarische Begabung der Ägypter sei naturgegeben und bedürfe keiner theoretisch-ästhetischen Unterweisung und Schulung. Ägypten stelle ein ausgewogenes natürliches Milieu dar, dessen Einfluß auf das künstlerische Leben seit dem Altertum bekannt sei. Für die Araber, die nach Ägypten kamen, sei es schlechthin das Paradies auf Erden gewesen.

Ein koptischer Denker, MIRRĪT BUṬRUS ĠĀLĪ, verdichtete kurz vor dem zweiten Weltkrieg die vielen Versuche, Ägyptens mannigfaltige Eigenart zu definieren, symbolisch in den Namen des Landes, in das Wort

„Ägypten“. Dieser Begriff sei für jeden Ägypter das höchste Kriterium des Patriotismus und der nationalen Würde.

Tāhā ḤUSAIN, der wohl berühmteste zeitgenössische Denker und Autor Ägyptens und der arabischen Welt überhaupt, der voller Hochachtung „Lehrmeister der arabischen Literatur“ titulierte, beschrieb in seinem 1936 erschienenen programmatischen Werk *„Die Zukunft der Kultur in Ägypten“* das Land als integrales Glied der mittelmeeischen Kultur-gemeinschaft, die Ägypten — gebend und nehmend — von der Frühzeit der Menschheitsgeschichte bis zur Gegenwart mit Europa, also mit dem antiken Griechenland und mit dem modernen Westen verbinde. Auch er huldigte der Vorstellung von der ungebrochenen Kontinuität ägyptischer Kultur und Geschichte.

Der Topos von der „Persönlichkeit Ägyptens“, dessen Formulierung auf den liberalen Gelehrten Luṭfī AS-SAYYID zurückgeht, hat in der Tat bis zum heutigen Tag nichts von seiner Zugkraft eingebüßt. Selbst ägyptische Marxisten haben dieses Schlagwort anscheinend selbstverständlich übernommen. Einer von ihnen, der Literaturkritiker MAHMŪD AMĪN AL-‘ĀLIM, forderte in einem engagierten Aufsatz *„Über die ägyptische Kultur“* im Jahre 1955 die Befreiung der, wie er sagt, „Persönlichkeit unserer ägyptischen Kultur“ von der Okkupation durch den westlichen Imperialismus⁴.

Vor wenigen Jahren erschien wiederum ein Werk mit dem Titel *„Die Persönlichkeit Ägyptens“* und wurde zum Bestseller⁵. Richtete sich aber das Insistieren auf der ägyptischen Identität in der Generation vor dem 2. Weltkrieg vor allem gegen die fremden Herren, Türken oder Briten, so hat die Renaissance dieser Ideologie in jüngster Zeit eine andere Grundlage, nämlich die von NASSER forcierte politische Einschmelzung Ägyptens in die arabische Welt. Erst seit 1973 führt Ägypten in seinem Staatsnamen wieder das so wichtige Wort „Ägypten“. Zuvor hieß es, auch nach dem Abfall Syriens im Jahre 1961, „Vereinigte Arabische Republik“.

Allenthalben sind in den letzten Jahren behutsame Schritte zurück zu der Betonung des ägyptischen Charakters des Landes zu beobachten. NASSER wurde 1970 noch in einer glanzvollen klassizistischen Moschee, der unbekannte Soldat des Oktoberkrieges des Jahres 1973 in einem den Pyramiden nachempfundenen Monument beigesetzt, das an die pharaonistische Baukunst der zwanziger Jahre erinnert.

Präsident SADAT fordert in unseren Tagen immer wieder emphatisch die Rückkehr der entfremdeten Bevölkerung zu den „Sitten des Dorfes“ (*aḥlāq al-qarya*), zu der ländlichen unbescholtenen Moral und Lebensweise der Fellachen, aus der Ägypten seit Menschengedenken seine Kraft geschöpft habe.



Besonders aktiv in den Reihen der Anhänger eines partikular-ägyptischen Nationalismus waren die Kopten. Sie sahen in sich die Urein-

⁴ Zitiert bei A. ABDEL-MALEK, *Anthologie de la littérature arabe. Les Essais*. Paris 1965. S. 404.

⁵ GAMĀL ḤAMDĀN, *Ṣaḥṣīyat Miṣr. Dirāsa fī ‘abqariyat al-makān*. Kairo 1970.

wohner Ägyptens und die Träger der geschichtlichen Kontinuität des Landes. Darum sträubten sie sich gegen die, wie sie meinten, Gefährdung der Identität ihrer Heimat in dem größeren Rahmen eines arabischen Vaterlandes. Ohne die Fesseln des theokratischen Weltbildes ihrer muslimischen Landsleute standen sie der Idee des radikal säkularistischen Nationalismus europäischer Prägung besonders aufgeschlossen gegenüber. Die Entfremdung von der eigenen Kirche, nicht zuletzt durch das Wirken konkurrierender christlicher Missionsschulen, begünstigte das säkularistische Denken in koptischen Kreisen. Ihr bedeutendster Vertreter war der Kritiker, Journalist und Politiker SALĀMA Mūsā. Dieser fruchtbare und eigenwillige Denker bekannte sich zum Sozialismus der Fabian Society, trat unerschrocken für die Evolutionstheorie ein, gründete 1920 die erste sozialistische Partei Ägyptens und schuf in der „Neuen Zeitschrift“ (*al-Mağalla al-ğadida*) ein vielbeachtetes Organ seiner pharaonistischen und seiner säkularistischen Ideen.



Die Einbettung des ägyptischen Nationalismus in den größeren Rahmen des arabischen Nationalismus war zu Beginn unseres Jahrhunderts durchaus nicht für alle politischen Denker des Landes selbstverständlich, auch wenn niemand die Zugehörigkeit Ägyptens zur arabischen Welt, zu ihrer Geschichte und ihrer islamischen Kultur jemals ernsthaft in Frage stellen konnte. Doch zu lange hatte Ägypten eine politische und kulturelle Sonderrolle in der arabischen Welt gespielt.

Nach 1930, nach der Enttäuschung über die europäischen Mächte, die nicht bereit waren, die ägyptische Unabhängigkeitsbewegung zu unterstützen, und nicht zuletzt als Folge der Weltwirtschaftskrise, rückten die meisten ägyptischen Intellektuellen vom westlich beeinflussten Ägyptenbild wieder ab und wandten sich verstärkt der arabisch-islamischen Identität Ägyptens zu. Leben und Botschaft des Propheten Mohammed und die glanzvolle Frühzeit der islamischen Geschichte bis zum Ende der großen Eroberungen wurden zum bevorzugten Gegenstand der Literaten, und zwar auch in ehemals pharaonistischen Kreisen. Die Versuche, die absolute Verbindlichkeit der klassischen arabischen Sprache, der Sprache Gottes im Koran, zugunsten des lokalen ägyptischen Dialekts in Frage zu stellen, kamen jetzt zu einem abrupten Ende.

Das Gedankengut des arabischen Nationalismus breitete sich immer weiter aus. 1945 wurde als erste gesamtarabische politische Institution in Kairo die Arabische Liga gegründet, in der Ägypter von Anbeginn eine maßgebliche Rolle übernahmen. Die in Ägypten verbreitete These von der arabischen Einheit in nationaler Vielfalt wurde von Präsident NASSER nach der Suezkrise durch die These von der einen, unteilbaren arabischen Nation abgelöst. Kurze Zeit schien diese Idee Wirklichkeit zu werden. 1958 schlossen sich, wenn auch nur auf kurze Zeit, Ägypten und Syrien unter dem Jubel aller arabischen Nationalisten zur Vereinigten Arabischen Republik zusammen. Die Gründung eines jüdischen Staates auf arabischem Boden trug maßgeblich zur Festigung eines einheit-

lichen arabischen Nationalbewußtseins bei, über die von Türken, Engländern und Franzosen dem arabischen Volk aufgezwungenen künstlichen Grenzen hinweg.

Die gegenwärtige Führung betont wieder stärker die Individualität Ägyptens im Verband der arabischen Welt, nicht zuletzt, um sich den Umklammerungen des militant panarabischen und panislamischen Nachbarn Libyen zu entziehen.



Der Garant und die geistige Basis der arabischen Identität Ägyptens sind die arabische Sprache und die arabische Literatur des Landes.

Zu der Erneuerungsbewegung der arabischen Sprache und Literatur im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hat Ägypten neben Syrien den wichtigsten Beitrag geleistet. Einen der führenden Köpfe dieser sogenannten arabischen Renaissance, in deren Reihen sich auch sehr viele Christen befanden, haben wir in dem Frankreichreisenden Scheich TAḤṭāwī bereits kennengelernt.

Unter dem Einfluß des zeitgenössischen europäischen Denkens, der Aufklärung, aber auch der Romantik, entdeckten die arabischen Intellektuellen im osmanischen Reich, zunächst ausgehend von Syrien, um 1850 die eigene arabische kulturelle Vergangenheit neu. Unterstützt durch die westliche Orientalistik edierten und verbreiteten diese arabischen Humanisten die Anthologien der berühmten Dichter des Mittelalters und die großen Werke der arabischen Geschichtsschreibung und Wissenschaften. Voller Stolz nahm auch das ägyptische Publikum diese glanzvolle Tradition in arabischer Sprache auf und sicherte ihr eine weite Verbreitung. Die Staatsdruckerei in Bulak bei Kairo, die vizekönigliche Bibliothek mit ihren deutschen Direktoren, die gelehrten Gesellschaften, die ehrwürdige Azhar-Universität, vor allem aber die nach europäischem Vorbild neuerrichtete Universität von Kairo wurden zu regen Pflegestätten des nationalen arabischen Erbes.

In den Jahren bis 1930 erwarb sich Ägypten in den Geisteswissenschaften, vor allem aber in der arabischen modernen Literatur, seine unangefochtene Führungsstellung. Moderne arabische Literatur, moderner arabischer Film, das hieß und heißt auch heute noch weitgehend: Ägyptische Literatur und ägyptischer Film.

In der zeitgenössischen ägyptischen Literatur mischen sich klassisch-arabische und moderne europäische Elemente. Die Poesie hatte es besonders schwer, sich von dem Wortschatz, den rhetorischen Figuren und den Reim- und Strophenschemata der mittelalterlichen, durch zahlreiche große Namen geheiligten arabischen Verstradition zu emanzipieren. Die großen Dichter Ägyptens in der Zeit vor dem 2. Weltkrieg blieben diesen formalen Konventionen treu; in ihren Themen und Ideen bemühten sie sich aber um Aktualität. AHMAD ŠAUQĪ, der höfische Dichter des ägyptischen Nationalismus, besang in der klassischen Sprache sowohl die gewaltigen Denkmäler ägyptischer Vorzeit als auch den vom Volke bejubelten Abschied Lord CROMERS aus Ägypten. Der sensible Lyriker ḤĀFĪZ IBRĀHĪM,

der als der „Dichter des Nils“ gepriesen wurde, hat sich den drängenden Problemen der Zeit zugewandt. Eines seiner berühmtesten Gedichte ist eine Elegie auf den Tod SA'D ZAĞLÜLS. Sein soziales Engagement spiegelt sich in der Übersetzung von VICTOR HUGOS berühmtem gesellschaftskritischen Roman „*Les Misérables*“.

Die soziale Frage, das drängende Unbehagen, die Verzweiflung über Rückständigkeit, Elend und Unrecht in der ägyptischen Gesellschaft beherrschen die moderne ägyptische Prosa. Formal bot die klassische arabische Literatur in der Prosa keine anerkannten Vorlagen. Hier übernahmen die ägyptischen Autoren fast ausnahmslos die Gattungen der europäischen Literatur, den Roman, die Novelle, die Erzählung und als völlig neue Form das Drama, und zwar in ihrer zeitgenössischen realistischen und naturalistischen Ausrichtung.

Der Meister der modernen ägyptischen Erzählung ist MAHMÜD TAIMÜR, Sproß einer der angesehensten Gelehrten- und Literatenfamilien des Landes. In einer ungekünstelten Sprache und Komposition schuf er Charakterbilder aus dem kleinbürgerlichen und ländlichen Milieu Ägyptens. Er bekannte sich zu seinem Anliegen, durch die literarisch-ästhetische Gestaltung der Nöte und Zwänge der Elendsten der ägyptischen Gesellschaft dem Leser die Augen für die Mißstände im Lande zu öffnen.

Besonders eindrucksvoll ist die Entwicklung des modernen ägyptischen Romans. Die Tradition dieses Genres in Ägypten geht auf den gesellschaftskritischen Roman „*Zainab*“ des als Literat, Kritiker und politischer Denker gleichermaßen bedeutenden MUHAMMAD ĤUSAIN HAIKAL zurück. Dieses technisch noch unausgereifte Werk entstand 1914 in Frankreich und trägt die Spuren des zeitgenössischen französischen psychologischen Romans. Die Handlung, die unglückliche Liebesgeschichte eines jungen Mädchens aus dem Dorf, gemahnt an Effi Briest. Mit psychologischen Erklärungen und Exkursen über die Natur und das bäuerliche Leben Ägyptens greift der Autor unablässig in das Geschehen ein. Seine Helden leiden unter den überkommenen Sitten, denen der einzelne rigoros untersteht und die es in der Ära der Erneuerung Ägyptens zu reformieren gelte.

Zum Besten der zeitgenössischen Romanliteratur wohl auf der ganzen Welt gehören die Romane von NAĞIB MAĤFUZ. Er schildert in epischer Breite das kleinbürgerliche städtische Leben Kairo. Als sein bedeutendstes Werk gilt die sogenannte Trilogie, in der er den gesellschaftlichen Wandel zwischen den beiden Weltkriegen darstellt. Seine ausgefeilte Sprache ist nach der sozialen und geographischen Herkunft des Sprechers fein differenziert.

Genannt sei schließlich aus der Fülle ägyptischer Romanschriftsteller unserer Tage der Dramatiker und Romancier 'ABD AR-RAĤMĀN AŞ-ŞARQĀWĪ. Er prangert in seinem Roman „*Die Erde*“, der auch die Vorlage zu dem erfolgreichsten Film in arabischer Sprache abgab, die Ausbeutung der ägyptischen Landbevölkerung durch die Großgrundbesitzer, oft mit Duldung oder gar Unterstützung der staatlichen Beamten, unerbittlich an.

Das ägyptische Theater ist eine noch junge Kunstform, erfreut sich aber trotz der Zensurbestimmungen als Kunst- und Volkstheater großer Popularität. Die Kreativität, die nonkonformistische Experimentierfreude und die Vielseitigkeit der Sujets verheißen dem jungen ägyptischen Theater eine große Zukunft.

Das ägyptische Drama ist eng mit dem Namen TAUFİQ AL-HAKİMS verknüpft, der vor allem unter dem Einfluß der antiken Tragödie, IBSENS und des symbolistischen Theaters MAURICE MAETERLINCKS steht und ungewöhnlich produktiv ist. In seinen neueren Stücken dominieren psychologische Motive. Auch NAĞİB MAHFUZ hat sich gerade in seinen jüngsten Werken der Bühne zugewandt.



War die ruhmreiche Vergangenheit des pharaonischen Altägypten eine Quelle des Stolzes und ein Mittel, die gegenwärtige Unterwerfung des Landes durch Europa psychologisch zu kompensieren, so gilt dies in noch höherem Maße für den Islam. Hat nicht der Islam das antike Kulturgut bewahrt, bereichert und unversehrt Europa übergeben, das daraus die Impulse zur Renaissance und zur Geburt der Neuzeit empfing? Empfängt darum nicht die islamische Welt mit Ägypten als ihrem Zentrum von Europa nur zurück, was ihm rechtens gehört, und zwar seit alter Zeit?

Der prominenteste unter den zahlreichen liberalen Modernisten Ägyptens, die sich nach der Enttäuschung durch den Westen in den Jahren zwischen 1919 und 1930 von ihren Idealen Rationalismus, Säkularismus und Verwestlichung abwandten und sich dem Islam als der maßgeblichen geistigen Kraft im Leben Ägyptens verschrieben, war der Journalist und Literat AL-'AQQĀD, der 1964 verstarb. Er lehnte in seinen späteren Jahren vehement die aus Europa importierten Gedanken als materialistisch und dem Orient wesensfremd ab.

AL-'AQQĀD hat ein üppiges Tableau der Kulturschuld Europas gegenüber dem Islam gezeichnet. Er wehrt sich gegen den von westlicher Seite erhobenen Vorwurf, die arabische Philosophie des Mittelalters, durch deren Vermittlung wichtige Werke des Aristotelismus nach Europa zurückkehrten, sei unoriginell; durch die intensive mystische Durchdringung habe sie vielmehr das antike Erbe umgewandelt und ihm überhaupt erst die Kraft verliehen, Europa aus dem mittelalterlichen Schlaf zu wecken.

'AQQĀD geht aber noch einen Schritt weiter. Er postuliert die direkte Abhängigkeit von Fortschritt, Demokratie und Freiheit in Europa vom Islam. Es sei kein Zufall, argumentiert er, daß sich erst nach der Begegnung der abendländischen Christen mit dem Islam in Spanien und im Heiligen Land während der Kreuzzüge die europäische Theologie in der Scholastik emanzipiert habe und die Macht des dem Islam so fremden Priestertums erschüttert worden sei. Es sei kein Zufall, daß die kirchliche Reformbewegung in Europa gerade in Deutschland und in England begann, also in Ländern, deren Könige und Fürsten während der Kreuzzüge im Orient waren. Damals sei von den Herrschern der erste Schritt zur Trennung von Religion und Staat getan worden und diese Reform

durch die Könige sei die Voraussetzung für die vom Volke getragene Revolution gewesen, die später folgte, maß sich doch die Freiheit, die die Völker von ihren Herrschern verlangten, an der Freiheit der Könige von der Geistlichkeit⁶.



Aus der Begegnung der islamischen Traditionalisten mit dem Westen entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Bewegung des sogenannten islamischen Modernismus.

Der aus Persien stammende Reformler GAMĀL AD-DĪN AL-AFGĀNĪ, ein überzeugter Rationalist, und sein Schüler und engster Gefährte, der Ägypter MUHAMMAD 'ABDUH, bemühten sich darum, die Vereinbarkeit des Islams mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften nachzuweisen. Sie sahen den einzigen Weg zur unausweichlichen Reform der islamischen Gesellschaft in der Reinigung der religiösen Lehre und Praxis von schädlichen ‚Neuerungen‘, die sich im Laufe vieler Jahrhunderte um den ursprünglichen, heilen Kern des Islams gelegt hätten. Die Frühzeit wurde von ihnen historisch verklärt. Ihre Hauptforderung war es, die kreative Vernunft des Menschen neben den kanonischen Lehrmeinungen bei der Interpretation der islamischen Quellen als legitim und gleichberechtigt anzuerkennen. Sie sannten über einen modernen Staat nach, „der den unabdingbaren islamischen Normen Rechnung trug, nach außen unabhängig war und einen angemessenen Platz in der Gesellschaft der Völker fand“⁷. 'ABDUH, ein aktiver ägyptischer Nationalist, sah in seiner Heimat Ägyptens besonders günstige Chancen für eine religiöse Erneuerung und Dynamisierung des Islams.

Wenn diese rationalistische Reformtheologie heute in Ägypten dominiert, so ist dies nicht zuletzt das Verdienst eines dritten, nämlich des 1935 verstorbenen RAŠĪD RĪDĀ, eines Schülers 'ABDUHS. Sein Anliegen war es, die Kluft zwischen den modernistischen Theologen und der jeglicher Reform abholden traditionalistischen Orthodoxie zu überbrücken. In der Tat hat dieses Bündnis zwischen Orthodoxie und Modernisten die vergangenen fünfzig Jahre Bestand gehabt. Noch immer sieht die überwiegende Mehrheit der muslimischen Bevölkerung Ägyptens in ihrer Religion den entscheidenden Kulturträger, obwohl auch in diesen Kreisen die Säkularisierung mit geschichtlicher Notwendigkeit unaufhaltsam an Boden gewinnt.

Das am erbittertsten umkämpfte Feld in der Auseinandersetzung zwischen den Säkularisten und ihren konservativ-religiösen Opponenten ist das Erziehungs- und Unterrichtswesen sowie die Rolle der Frau.

Wenn sich heute Ägypten einer international angesehenen Elite weiblicher Gelehrter, Publizisten und Schriftsteller rühmen kann und seinen islamischen Bruderländern, die Türkei ausgenommen, auf diesem Gebiet weit vorausgeeilt ist, so ist dies nicht zuletzt das Verdienst QĀSIM AMINS, der 1899 in seinem damals Aufsehen erregenden Buch *„Die Befreiung der*

⁶ Zitiert bei ABDEL-MALEK, a.a.O. S. 177.

Frau“ für die Frauenbildung eintrat, und sei es auch nur, damit sie in der Lage seien, ihre Söhne zu würdigen Gliedern der ägyptischen Gesellschaft zu erziehen.

Eine besonders heftig zwischen den Säkularisten und den diversen religiösen Parteien umstrittene Institution war und ist bis zur Gegenwart die berühmte Azhar-Universität mit ihrer großen Ausstrahlungskraft innerhalb und außerhalb Ägyptens. Bis ins 19. Jahrhundert hinein war sie eine Hochburg der streng traditionalistischen Orthodoxie. Aber auch in diesem Jahrhundert traten die Azhar-Gelehrten mit all ihrem Prestige den vielfältigen Bestrebungen entgegen, das ägyptische Leben zu säkularisieren. So verlor 1925 der angesehene Richter und Schriftsteller ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ auf ihr Drängen seinen akademischen Titel und sein öffentliches Amt, weil er der durch die Jahrhunderte geheiligten Institution des Kalifats, die in diesen Jahren auch formal erlosch, jegliche religiöse und historische Legitimation absprach und damit, so mußte es den jeglicher Reform widerstrebenden Theologen erscheinen, zur Apostasie vom Islam schlechthin aufrief.

Erst NASSER gelang es, die Azhar in das staatliche Erziehungs- und Universitätssystem einzugliedern. Wenn sie auch jetzt im Dienste des neuen Regimes und seines politischen Programms stand, so konnte sie doch ihre führende Stellung als höchste Instanz in religiösen Fragen verteidigen. Die Azhar-Professoren der Nasser-Ära wurden zu Interpreten des ‚ägyptischen‘ und später des ‚arabischen‘ Sozialismus und bemühten sich um die Harmonisierung der Begriffe Islam und Sozialismus. Heute hat die Azhar diese Positionen geräumt und ist wieder zum Sprachrohr der fundamentalistisch-religiösen Partei im Lande geworden.

Die Diskussion um die Vereinbarkeit und historische Zusammengehörigkeit des Sozialismus in all seinen Schattierungen mit der islamischen Lehre ist bezeichnend für den Streit zwischen den Säkularisten und dem religiösen Lager. Den Anstoß gaben die Modernisten mit ihrer Methode, nicht nur die Erkenntnisse der modernen exakten Wissenschaften, sondern auch den gesellschaftlichen Fortschritt der jüngsten Vergangenheit aus dem 1400 Jahre zuvor offenbarten Koran und der Tradition vom Leben des Propheten zu beweisen. Der bereits genannte marxistische Roman- und Theaterschriftsteller ‘ABD AR-RAHMĀN AŠ-ŠARQĀWĪ brachte mit seinem Buch „*Muhammad, der Prophet der Freiheit*“, einer Analyse der islamischen Frühgeschichte nach den Prinzipien des historischen Materialismus, bereits 1962 die Diskussion um den sozialistischen Charakter des Urislams und seiner Gebote in Gang, den es in unserer Zeit mit neuem Leben zu erfüllen gelte. Allen Anfeindungen aus dem Lager der fundamentalistischen Theologen, die in diesen Thesen eine unhaltbare Aktualisierung und Manipulierung des geheiligten frühislamischen Geschichtsbildes erblickten, zum Trotz bemüht sich ŠARQĀWĪ weiterhin um

⁷ H. BUSSE, „Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (19./20. Jahrhundert)“, *Saeculum* 26 (1975), S. 164.

die Verbindung des Bekenntnisses zum Islam mit einer marxistischen Weltanschauung.



Das religiöse Lager im modernen Ägypten ist alles andere als monolithisch. Die volkstümliche Mystik, die bis in unser Jahrhundert hinein das religiöse Leben der Massen bestimmte, hat an Einfluß verloren; freilich erleben die Bruderschaften seit dem Tode NASSERS namentlich in intellektuellen Kreisen eine gewisse Renaissance. Das Oberhaupt der ägyptischen mystischen Orden genießt in der Öffentlichkeit ein hohes Ansehen.

Innerhalb des religiösen Lagers sind die schärfsten Gegner dieser mystischen Bruderschaften die militanten Muslim-Brüder. Sie stehen auf dem rechten Flügel der modernistischen Bewegung und sind stark von puritanisch-fundamentalistischem Gedankengut geprägt. Die straff organisierten und geführten Muslim-Brüder profitieren von dem Niedergang der politischen Parteien und von dem antiwestlichen Kulturpessimismus der vormals begeisterten Wortführer des Liberalismus und des ägyptischen Nationalismus. Nach 1952 kooperierten sie kurze Zeit mit dem neuen republikanischen Regime, dann wurden ihre Aktivitäten bis in die jüngste Vergangenheit hinein unterdrückt.

Am meisten Gewicht hat heutzutage die gemäßigte modernistische Religiosität. Einer ihrer einflußreichsten und volkstümlichsten Vertreter ist der Arzt und Schriftsteller MUṢṬAFĀ MAHMŪD, der in einer zugleich rationalistischen und allgemeinverständlichen Darlegung der Grundlehren des Islams ein Bollwerk gegen die Flut des Atheismus und Materialismus aufbauen will.

Er bringt das im Koran verheißene endzeitliche Erscheinen der Völker von Gog und Magog in einer politisch brisanten Deutung mit der ungeheueren Menschenmasse des heutigen China in Zusammenhang. Er deduziert die moderne Traum- und Tiefenpsychologie, vor allem die ADLERsche These von der Abhängigkeit des Individuums von der ihm entgegengebrachten Anerkennung, aus dem Koran und verteidigt mit dogmatischer Unerbittlichkeit die reine Liebe, die mit der Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nichts gemein habe und sich nur in der ehelichen Gemeinschaft verwirklichen lasse.

Von gelehrter Seite wurde MUṢṬAFĀ MAHMŪD Unwissenschaftlichkeit vorgeworfen und der Rat gegeben, den Umgang mit dem Heiligen Buch den Berufenen zu überlassen. Der enorme Erfolg in der Öffentlichkeit hat ihn jedoch ermutigt, unbeirrt auf diesem Weg weiterzugehen. Jeden Dienstag nimmt er im ägyptischen Fernsehen vor einem Millionenpublikum zu drängenden Alltagsfragen Stellung und präsentiert eine Antwort aus der religiösen Literatur.

Auf wissenschaftlichem Niveau bemühen sich die Theologen unserer Tage um das gleiche Ziel, die Abwehr des Materialismus und die Rechtfertigung der islamischen Glaubenslehre. Ihr Sprecher ist die Philologin

und Theologin 'A'İŞA 'ABD AR-RAHMÂN, die Witwe des früher genannten Ideologen des ägyptischen Regionalismus AMİN AL-HÜLİ⁸.

Diese gelehrte und zugleich tief religiöse Frau vertritt einen religiös begründeten tiefverwurzelten Fortschrittsglauben. Sie entwirft eine Theorie „des islamischen Menschenbildes“, „der islamischen Persönlichkeit“. Der Islam, die abschließende und notwendig höchste göttliche Offenbarung, porträtiert in ihren Augen den vollendeten, freien und gleichen Menschen, der durch das Erkennen des absolut einen Gottes die ihm gewährten Möglichkeiten zu seiner Entfaltung und zu seinem Glück erfährt.



Wir wollen unseren Überblick mit einem kurzen Blick auf den Mann beschließen, der das moderne Ägypten, und zwar nicht nur seine Politik und seine Gesellschaftsordnung, sondern auch sein geistiges Gesicht, nachhaltig geprägt hat, NASSER.

Seit geraumer Zeit wird in der ägyptischen Öffentlichkeit heftig um die historische Leistung NASSERS gestritten, dem Ägypten die Lösung aus kolonialer Abhängigkeit und die Demokratisierung seiner Gesellschaft verdankt. Wie aber läßt sich dieser unleugbare Fortschritt mit der Knebelung von Kritikern dieses Regimes, der Beibehaltung polizeistaatlicher Methoden und der Gleichschaltung der Medien vereinbaren, ganz abgesehen von außenpolitischen Abenteuern?

Die Diskussion steht in Zusammenhang mit der von Präsident SADAT eingeleiteten Politik der Öffnung und Liberalisierung, d. h. der innen- und wirtschaftspolitischen Neuorientierung des Landes. SADAT vertritt die These von der Kontinuität der revolutionären Entwicklung seit 1952, die gerade durch die Korrektur negativer Erscheinungen aus der NASSER-Ära gesichert werden solle. Von rechter Seite, vor allem von unmittelbaren Opfern der NASSER-Zeit, wurden schwere Vorwürfe gegen den verstorbenen Präsidenten erhoben; die ägyptische Linke, die in den Anfangsjahren der Republik heftig gegen die „Militärgesellschaft“ und das „bonapartistisch-autokratische“ Regime NASSERS polemisiert hatte, sah sich nun plötzlich in der Rolle des Verteidigers der gesellschaftlichen Errungenschaften, die mit dem Namen NASSERS verbunden sind.

Eine vielbeachtete Mittlerstellung nahm der Theaterschriftsteller TAUFIQ AL-ḤAKİM ein. In seinem Buch „Die Wiederkehr des Bewußtseins“ (*'audat al-wa'y*) erweist er NASSER als dem Baumeister des modernen Ägypten seine persönliche Reverenz, klagt ihn freilich an, durch seine Zwangsmaßnahmen die Fundamente des wohlgebauten Hauses untergraben zu haben⁹. Kurze Zeit nach Erscheinen des Buches, dem wegen des Ansehens des Autors breiteste Publizität gewiß war, replizierten die

⁸ Zu ihrem Oeuvre s. I. J. BOULLATA, „Modern Qur'an Exegesis. A Study of Bint al-Shāṭi's Method“, *Mustin World* 64 (1974), S. 103—113.

⁹ Beirut 1974. — S. auch die Studie von QADRİ AL-QAL'AGİ, *Ma'a Taufiq al-Ḥakīm min 'audat ar-rūḥ ilā 'audat al-wa'y*. Beirut 1974.

marxistischen Verteidiger NASSERS unter dem Titel „Das verlorene Bewußtsein“ (*al-wa'y al-mafqūd*)¹⁰. Für sie ist NASSER der Befreier der Massen geblieben, der mit seiner ab 1962 vertretenen Politik des wissenschaftlichen Sozialismus dem Land den richtigen Weg gewiesen habe.

Eines macht dieser Streit deutlich. Die Akzente in der geistigen Auseinandersetzung in Ägypten haben sich seit dem Beginn unseres Jahrhunderts verschoben. Das Anliegen, dessen sich die Literaten des Landes schon seit zwei Generationen angenommen haben, nämlich die Beseitigung des Unrechts im Lande und die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit, hat die Sorge um das Profil Ägyptens und seine Emanzipierung vom europäischen Vorbild und Unterdrücker abgelöst.

SUMMARY

The two forgotten millenia in the history of Egypt between the end of the Pharaohs and the eventful last few decades gave the country its intrinsic features. In the 7th century the Arab conquerors of Egypt not only brought their language to the Nile (Coptic has been virtually extinct ever since the Middle Ages) but also their Islamic culture which is inseparably connected with Arabic. This culture encompassed all Egyptians, also those who did not embrace Islam. The second major turning point in the modern history of Egypt was the onslaught of the west after Napoleon's expedition of 1798. The Egyptians suffered the economic, political and cultural subjugation, and humiliation, at the hands of the western powers. This traumatic experience precipitated the country into a severe crisis of identity which has left its traces on the 'spiritual countenance' of Egypt. Only in the recent past, after the revolution of 1952, the concern about cultural survival gave way to the more important question how the desparate majority of the people can be freed from economic misery and social injustice.

Which element in the Egyptian national heritage and character was apt to help the demoralized Egyptians in their spiritual controversy with the paramount West? Was it Islam? It integrated Egypt into the universal Community of Believers. Was it Arabdom? In the Arab world Egypt had for centuries and decades been the leading political and cultural force. Only today this rank is being contested by other Arab nations with superior economic power or stronger ideological stands. In the time after World War I many Egyptian intellectuals, particularly Copts, who were imbued with the Western idea of nationalism pointed at the specific and unique 'personality' (*shakhṣiyya*) of Egypt. For them Egypt's physiognomy had not changed over the centuries, ever since world civilization began in Old Egypt, from where Greece and Europe received their first and decisive cultural stimulus. In the view of these 'Pharaonists' Egypt is ruled by her geography and the laws of nature, by the rhythm of the sun and the Nile. Egypt manifests herself in the eternal morality, hilarity and endurance of the Egyptian *fallāḥin*.

¹⁰ So MUHAMMAD 'AUDA.

The majority of today's Egyptians still regard Islam as the main constituent of their culture, in spite of the progressing secularization of their society. The idea of Islamic socialism proves an important link between religious traditionalists and modernists. The Coptic minority remained free of the fetters of the rigidly theocratic doctrines of Islam. They were therefore particularly susceptible to westernization and played a prominent part in the intellectual history of Egypt in the 19th and 20th centuries.

DIE BEDEUTUNG DER BEFINDLICHKEIT FÜR DEN CHRISTLICHEN GLAUBEN*

von Peter Henke

„Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der Befindlichkeit und im Verstehen“¹. Aus seinem Zusammenhang herausgerissen muß der Satz erst selbst erläutert werden, bevor er unser Thema erhellen kann. Das ‚Da‘, von dem HEIDEGGER spricht, ist die Erschlossenheit der menschlichen Existenz, also entfernt verwandt mit dem, was wir im vorwissenschaftlich-akademischen Sprachgebrauch heute gern als ‚Bewußtsein‘ bezeichnen. Dieses Bewußtsein — oder vielleicht doch besser gleich richtig gesprochen: diese Erschlossenheit der menschlichen Existenz leitet HEIDEGGER nicht aus einem einzigen Ursprung her, sondern die Erschlossenheit wird gleichursprünglich durch die Befindlichkeit und das Verstehen konstituiert. Ein drittes Element, die ‚Rede‘, können wir dieses Mal auslassen. Die Rede ist eine für Befindlichkeit und Verstehen gemeinsame Bestimmtheit, ‚Artikulation ihrer Verständlichkeit‘, wie HEIDEGGER in „*Sein und Zeit*“ (S. 161) sagt. — Weil die Erschlossenheit der menschlichen Existenz gleichursprünglich durch Befindlichkeit und Verstehen konstituiert wird, sollten wir — und das ist das Ziel unserer Vorlesung — zunächst wenigstens einen ersten Versuch wagen, für die Erschlossenheit des Daseins auch die Befindlichkeit wieder in den Blick zu bekommen. Wer „Glauben und Verstehen“ sagt, der sollte auch „Glauben und Befindlichkeit“ sagen, und zwar nicht als Alternative, sondern beides gleichursprünglich: denn der christliche Glaube denkt nicht nur, sondern er ist auch schon immer gestimmt.

Durch die Epoche in der Theologiegeschichte nach dem ersten Weltkrieg ist die Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit und Verstehen in der Theologie stark abgeblendet, wenn nicht gar völlig vergessen worden. Befindlichkeit hat es nämlich mit ‚Gefühl‘ zu tun, also mit dem, was ungefähr zur selben Zeit als wissenschaftlicher Gegenstand, als Thema der Psychologie, aus der Philosophie in die Medizin auswanderte. Wenn wir heute auf die Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit und Verstehen für den christlichen Glauben wieder aufmerksam machen wollen, dann gilt es zunächst die größten Mißverständnisse abzuwehren. Dazu müssen wir unser Vorverständnis klären, und zwar in drei Schritten: zuerst wollen wir uns die Situation kurz vergegenwärtigen, in der es zum Bruch zwischen Befindlichkeit und Verstehen kam. Wir hören dazu einige Hinweise von RUDOLF BULTMANN aus seiner Rezension des BARTHschen Römerbriefs. BULTMANN verweist dort KARL BARTH auf ihren gemeinsamen Lehrer WILHELM HERRMANN. Bevor wir BULTMANNs Hinweis folgen und versuchen, unsere Fragen an WILHELM HERRMANN auszuarbeiten, müssen wir die Begrifflichkeit klären, mit der wir HERRMANN

* Antrittsvorlesung, gehalten am 13. Februar 1976 in Marburg

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972¹² (1927), S. 133

befragen wollen. Wir greifen auf einige Analysen MARTIN HEIDEGGERS zurück.

Erst wenn wir die damalige Situation, die Begrifflichkeit und unsere Fragestellung geklärt haben, können wir W. HERRMANNs Texte befragen, um mit ihrer Hilfe unsere heutige Situation etwas durchsichtiger werden zu lassen.

Die Epoche nach dem ersten Weltkrieg, der Beginn der dialektischen Theologie, wird durch KARL BARTHs ‚Römerbrief‘ markiert. K. BARTH hat damals einen Kampf begonnen, der bei vielen als eine Art von Befreiungskrieg der Theologie empfunden wurde. R. BULTMANN fragt deshalb in seiner Rezension der zweiten Auflage des ‚Römerbriefs‘: „Und gegen welche Front kämpft Barth? Gegen die psychologisierende, historisierende Auffassung der Religion, die nicht nur in der historischen (sog. liberalen) Theologie eine Rolle spielt oder gespielt hat, sondern in der Theologie und dem modernen Geistesleben überhaupt. Er kämpft gegen allen ‚Erlebnis‘-Kult (wobei ‚Erlebnis‘ als psychisches Faktum oder psychischer Akt verstanden ist), gegen jede Auffassung, die in der Religion ein interessantes Kulturphänomen sieht, die die Religion im Zusammenhang des seelisch-geschichtlichen Lebens verstehen will. Er kämpft auch gegen allerlei Anderes; aber jener Kampf gibt seinem Buch das eigentliche Gepräge“².

RUDOLF BULTMANN folgt KARL BARTH, wenn es darum geht, den Glauben gegen Mystik, Pantheismus und dergleichen abzugrenzen. Auch daß der Glaube ein Wunder sei, bejaht BULTMANN. Aber wenn K. BARTH Glauben und Bewußtsein radikal trennen will, muß BULTMANN widersprechen: „Meine Rechtfertigung aber und mein Glaube sind nicht irgendwelche pseudojenseitige Gegebenheiten, sondern mein Glaube ist eine Bestimmtheit meines Bewußtseins“³. — Seltsamerweise grenzt BARTH den Logos des Glaubens gegen den theoretischen und praktischen Logos gerade nicht ab, so daß BULTMANN in den BARTHschen Aussagen den Begriff ‚Glaube‘ zum Beispiel durch den Ausdruck ‚wissenschaftliche Erkenntnis‘ ersetzen kann, ohne das der neue Satz dadurch unwahr würde. BULTMANN kann deshalb feststellen, daß KARL BARTH hinter seiner erklärten Absicht zurückbleibt: „... die Welt- und Menschenauffassung sub specie des dialektischen Gegensatzes von Nein und Ja droht in die Transzendentalphilosophie umzuschlagen. An diesem Punkt hatte WILHELM HERRMANN schärfer gesehen“⁴.

In der Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ betont BULTMANN mit BARTH gegen HERRMANN das Wunder des Glaubens, hält aber mit HERRMANN dennoch an der Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ fest, vor der KARL BARTH — so BULTMANN — ausweicht. BULTMANN genügt es nicht, daß man „von der Unterwerfung unter das ‚Objektive‘ redet“⁵. Denn: „Sowie

² *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, München 1966² (Theologische Bücherei Bd 17, S. 119f)

³ aaO 132

⁴ aaO 134

⁵ aaO 135

man aus der Rede vom ‚Objektiven‘ Kapitel schlagen will für Dogmen alter oder neuer Provenienz, macht man den Glauben zum Werk und Gott zum Götzen und entleert in Wahrheit den Charakter des Objektiven“⁶. — Wenige Zeilen weiter heißt es dann: „Die Frage: Wie komme ich zum Glauben? bleibt also. Und hier — wie jetzt auch nicht selten geschieht — mit dem Geheimnis der Prädestination zu antworten, ist ein Ausweichen oder eine Frivolität“⁷. Die Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ ist für BULTMANN nur so zu beantworten, „daß man zeigt, was Glauben bedeutet. Denn indem der Sinn dessen, was Glauben heißt, klar gemacht wird, ist der Glaube vor jeder Mißdeutung als psychischer Prozeß geschützt, ist jede ‚Methode‘ abgeschnitten. Es wird klar, daß das Sich-beugen-können ein Sich-beugen-müssen ist, und daß dem Menschen, der in dieser Frage: Wie kommen ich zum Glauben? hineingeworfen ist, nichts weiter geantwortet werden kann, als daß er sich besinne, ob und wo in seinem Leben er der Wirklichkeit begegnet, der er sich schlechthin beugen kann — beugen muß“⁸. Aber: „Jene Wirklichkeit kann nie ‚anschaulich‘ gemacht werden, und die Entscheidung hat jeder Mensch für sich zu fällen. Andre können ihm nur helfen, indem sie versuchen zu sagen, was Glauben bedeutet“⁹. — Das Thema „Glauben und Verstehen“ ist damit angeschlagen. Aber ist deshalb der ‚Weg zum Glauben‘ aufgewiesen? — Wenn BULTMANN sagt: „... so gewiß Gott nicht die Symbolisierung subjektiver ‚Erlebnisse‘, sondern das Objektive ist, so gewiß kann das ‚Objektive‘ nur dann die Wirklichkeit sein, vor der ich mich beuge, wenn sie für mich Wirklichkeit wird, was sie ja nur dann und gerade dann wird, wenn sie mein altes Ich — den anschaulichen Menschen — vernichtet, tötet“¹⁰. — Wenn BULTMANN so mit Recht das „für mich“ der göttlichen Wirklichkeit betont, werden wir über das Verstehen des Glaubens hinauszugehen haben, um den ganzen Horizont für die Erschlossenheit der menschlichen Existenz auch im Glauben zurückzugewinnen.

Wenn wir von Befindlichkeit sprechen und deshalb auch von Stimmung oder Gefühl, besteht die Gefahr, in der Befindlichkeit einen möglichen Gegenstand für die Psychologie zu vermuten. Die Befindlichkeit ist aber als Existenzial ein Ausdruck der HEIDEGGERSchen Existenzanalyse, die HEIDEGGER in „*Sein und Zeit*“ noch als ‚Fundamentalontologie‘ verstand, das heißt, als eine mögliche Grundlegung für andere Ontologien. Die Psychologie könnte auf der Fundamentalontologie aufbauen, aber nicht von sich aus die Fundamentalontologie begründen. Näheres findet sich in „*Sein und Zeit*“ im ersten Kapitel, besonders im § 10.

Der für unseren Zweck, die Klärung der Befindlichkeit, wichtigste Text in „*Sein und Zeit*“ ist der § 29 auf den Seiten 134 bis 140¹¹. Wir wer-

⁶ ebd

⁷ aaO 135

⁸ aaO 136

⁹ aaO 136

¹⁰ aaO 135

¹¹ Alle nicht näher bestimmten Zahlen gelten bis auf weiteres für „*Sein und Zeit*“.

den uns auf einen sehr knappen Ausschnitt der HEIDEGGERSchen Phänomenanalyse beschränken.

Nun zu HEIDEGGER selbst. Er beginnt mit einer Abgrenzung: „Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichs-te: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen“ (134). HEIDEGGER setzt ein bei der alltäglichen Erfahrung von Stimmungen, die jedem von uns vertraut ist, und hält als erste Beobachtung fest: „Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist“ (134). Die Stimmung ist also eine ursprüngliche Seinsart des Daseins, des Menschen, die ontologisch neben Wollen und Erkennen steht, wenn auch manchmal Wollen und Erkennen in den Vordergrund treten, ja womöglich das Wollen ausdrücklich gegen Stimmungen angeht. Aber gerade auch dann ist das Wollen von einer Gegenstimmung bestimmt; denn in der Stimmung ist das Dasein „ihm selbst vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite hinaus erschlossen“ (136).

Die Befindlichkeit ist kein Seelenzustand. Sie ist auch kein Reflexionsprodukt, sondern sie überfällt uns. Aber nicht nur uns als isoliertes Ich-Ding, sondern mit uns zugleich unsere Welt, unsere Mitmenschen. Was HEIDEGGER damit sagen will, kennen Sie alle. Wenn ein Examen hinter uns liegt, und wir noch frisch genug sind, um aufatmen zu können, dann verwandelt die Stimmung, hier ist es die Freude, unsere Welt samt Mitmenschen und eigener Existenz. Die Erschlossenheit der je eigenen Welt wird durch die Stimmung, die Befindlichkeit, mit konstituiert.

HEIDEGGER entfaltet hier eine für uns entscheidend wichtige Struktur der Befindlichkeit: die Weltoffenheit des menschlichen Daseins. Der alltägliche Umgang mit den Dingen, die wir in die Hand nehmen und wieder hinlegen, ohne uns dabei etwas zu denken — wer achtet schon auf den Kugelschreiber, den er in der Hand hält, wenn sich gerade der nächste Gedanke aufdrängt? — dieser alltägliche Umgang mit unseren Werkzeugen zum Beispiel hat dennoch den Charakter des ‚Betroffen-werdens‘. Das zeigt sich spätestens, wenn im entscheidenden Augenblick der Kugelschreiber versagt. Die Möglichkeit, betroffen zu werden, angegangen zu werden, also unsere — wie HEIDEGGER sagt: — „Angänglichkeit“ gründet in der Befindlichkeit (vgl. 137). HEIDEGGER kann deshalb zusammenfassend sagen: „In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann. Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen“ (137f).

Die bloßen Stimmungen, die Befindlichkeit, das ist also der Horizont, in dem unsere je eigene Welt erschlossen ist. Vor allem Verstehen und Reflektieren liegt hier der primäre Zugang. Ein Zugang jedoch, der nicht als eine Art Zugbrücke mißverstanden werden darf, die vom Ich zur

Welt hinuntergelassen werden kann oder hochgezogen bleibt, sondern vielmehr ein Licht, in dem uns die Welt und wir selbst immer schon unmittelbar und in ständig wechselnder Farbe erscheint. Bald grau, bald rosig.

Wir haben absichtlich von der je eigenen Welt gesprochen, denn zunächst und zumeist ist die „Welt“ als je eigene Welt erschlossen. Die objektivierte Welt der Wissenschaft ist ein Abstraktionsprodukt. Die Welt der Naturwissenschaften zum Beispiel ist deshalb gegenüber der je eigenen Welt des Menschen sekundär. Diese scheinbare Umkehrung dessen, was man sich so vorstellt, wird jedem klar, der sich daran erinnert, wieviele Jahrhunderte lang die tüchtigsten Gelehrten zu kämpfen hatten, bis diese Abstraktion zustande kommen konnte. Der Theologe muß sich aber wie der Philosoph davor hüten, die nachweisbare Wirklichkeit für ursprünglich oder gar für allein wirklich zu halten.

Wir können hier die Auslegung der Befindlichkeit bei MARTIN HEIDEGGER nicht weiter verfolgen. Nur soviel noch: als eine Grundbefindlichkeit erweist sich die Angst. In ihr wird der Mensch vereinzelt. Das menschliche Dasein wird als das je eigene aufgedeckt (vgl. § 40). Von dort gewinnt HEIDEGGER auch seine Auslegung des Gewissens, die das herkömmliche Gewissensverständnis vertieft. — Mit dem Begriff der Befindlichkeit sind wir also auf eine Spur gesetzt, die uns bis in das innerste, eigenste Zentrum des Menschen führt, ohne die Welt und den Mitmenschen auszugrenzen. Es ist vielmehr umgekehrt: Gerade in dem Zentrum der Person stehen auch die je eigene Welt samt dem Mitmenschen auf dem Spiel.

Schon anhand einer so mangelhaften Skizze läßt es sich abschätzen, was es für die Theologie bedeuten muß, wenn die Befindlichkeit — das Gefühl, die Stimmung — der Psychologie preisgegeben wird, die sich dann als eine Art Naturwissenschaft um Erklärungen bemüht, die möglichst objektiv und nachweisbar ausfallen sollen. Noch dichter wird der Zugang zur Befindlichkeit verstellt, wenn man gar die Methoden und Ergebnisse der Psychologie in die Theologie einführt, um das theologische Reden etwas wirklichkeitsnäher und relevanter zu machen. Der Beginn einer solchen Fehlentwicklung wird dort zu suchen sein, wo die Theologie sich als Wissenschaft analog den Naturwissenschaften verstehen will und sich auch etwas Objektives beschafft, um in den Hallen der Akademie standesgemäß auftreten zu können.

Es brächte uns nicht viel weiter, wollten wir KARL BARTH wegen seines Redens vom Objektiven und wegen seiner Polemik gegen das Gefühl auf die Anklagebank setzen. Folgen wir lieber dem Wink, den BULTMANN gab, als er den Glauben nicht vom Bewußtsein trennen und als Antwort auf die Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ die Prädestination nicht gelten lassen wollte, sondern auf WILHELM HERRMANN verwies. — Wir versuchen bei WILHELM HERRMANN ein Glaubensverständnis aufzudecken, das der Erschlossenheit der menschlichen Existenz unverkürzt entspricht, also gerade auch die Bedeutung der Befindlichkeit für den christlichen Glauben im Blick hatte.

Unser nächstes Ziel ist es jetzt, W. HERRMANN auf die Bedeutung der Befindlichkeit für den ‚Weg zum Glauben‘ zu befragen. Wir müssen zuerst die Voraussetzungen wenigstens grob skizzieren, die bei W. HERRMANN für eine solche Auslegung zu beachten sind. Das ist vor allem eine: HERRMANN unterscheidet zwischen zwei Arten von Wirklichkeit, einer nachweisbaren und einer erlebbaren Wirklichkeit. Die erlebbare Wirklichkeit ist als geschichtliche Wirklichkeit zugleich der Horizont für die Offenbarung Gottes, die in Jesus Christus geschieht. Der ‚Weg zum Glauben‘ führt bei HERRMANN also zu Christus hin.

Beginnen wir mit der Abgrenzung der erlebbaren Wirklichkeit von der nachweisbaren Wirklichkeit. „Die Wirklichkeit, auf deren vollkommene Erkenntnis die Wissenschaft gerichtet ist, nennen wir nachweisbar; die Wirklichkeit, die nur für den einzelnen vorhanden ist, nennen wir erlebbar“¹². Unter nachweisbarer Wirklichkeit ist also die Wirklichkeit zu verstehen, „die das menschliche Bewußtsein in allen Individuen in derselben Weise erzeugt“ (187). Die erlebbare Wirklichkeit ist nun aber kein besonderer Bezirk in oder gar neben der nachweisbaren Wirklichkeit, sondern es ist die Welt, „die das Erzeugnis unseres eigenen lebendigen Bewußtseins ist“ (ibid), die Wirklichkeit, „die jedes menschliche Individuum für sich allein hat“ (187). Die erlebbare Welt ist die je eigene Welt des Menschen, die ganze Welt, wie sie jeweils einem einzelnen Menschen begegnet, es ist die ‚individuell durchlebte wirkliche Welt‘, wie HERRMANN auch sagen kann (vgl. 188).

Für uns, in deren Denken so etwas wie eine individuelle Wirklichkeit meist abgeblendet ist und die sich eine je eigene Welt nur noch als den Horizont vorstellen können, der von der Reichweite unserer Ellenbogen bestimmt ist — für uns mag der Ausdruck „je eigene Welt“ wie ein Freiraum erscheinen, in dem unsere Willkür souverän herrscht. Nicht so bei W. HERRMANN. ‚Je eigene Welt‘ meint gerade im Gegenteil die sittliche Wirklichkeit; denn Sittlichkeit setzt die innere Selbständigkeit voraus: „Nur sofern sein Tun der reine Ausdruck des von ihm selbst Gewollten ist, ist es sittlich“ (272). Der Gegenstand des Wollens ist die Gemeinschaft: „Wir sehen nichts weiter ein, als daß das ewige Ziel unseres Wirkens das sein soll, was überall entstehen muß, wo Menschen derselben unbedingten Forderung sich frei unterwerfen. Das ist ohne Zweifel die Gemeinschaft“ (274). W. HERRMANN kann deshalb auch beide Wirklichkeiten durch die jeweiligen Gesetze unterscheiden, die in den Wirklichkeiten gelten: „Die Wirklichkeit der Natur beruht auf dem Naturgesetz; die Wirklichkeit der Geschichte beruht auf dem Sittengesetz. Das Naturgesetz erzwingt seine Anerkennung von jedem nicht irrsinnigen Menschen; das Sittengesetz fordert seine Anerkennung von dem freien Willen. In der Natur zu leben ist das Selbstverständliche; in der Geschichte zu leben ist unsere Aufgabe“ (143; kursiv hervorgehoben).

¹² 249; alle nicht näher bestimmten Zahlen gelten jetzt für WILHELM HERRMANN, *Schriften zur Grundlegung der Theologie* Teil 1, München 1966 (Theologische Bücherei Bd 36).

Der Verschiedenartigkeit der beiden Wirklichkeiten entsprechen die Weisen der Wirklichkeitserkenntnis. Die Naturerkenntnis war damals — 1888 — noch eine klare Sache: „Auch in schwierigen Fällen wird alsdann durch das Experiment und durch die unausweichliche Logik mathematischer Beweisführung die Erkenntnis des Wirklichen erzwungen“ (142). Davon grenzt HERRMANN die ‚Erkenntnis des geschichtlich Wirklichen‘ ab: „Eine Person verstehe ich nur, soweit ich mich selbst in ihr inneres Leben versetzen kann. Die Geschichte der Menschheit, die Entwicklung der Geschichte verstehen wir nur dann, wenn wir mit unserem eignen Willen für die Gedanken eintreten, an deren Recht sich die Menschen zu einem geschichtlichen Leben aufrichten. Ohne die sittlichen Überzeugungen, in deren Besitze wir selbst an der menschlichen Gesellschaft als Mitwirkende teilnehmen, würden wir diese Gesellschaft in ihrer eigentümlichen Wirklichkeit, in ihrer Geschichte, überhaupt nicht wahrnehmen“ (142f). — Der Gedanke, daß nur ein gemeinsamer Lebenszusammenhang das Verstehen ermöglicht, ist uns seit BULTMANN vertraut. Rätselhaft klingt dagegen die andere Formulierung, nämlich für Gedanken einzutreten, ‚an deren Recht sich die Menschen zu einem geschichtlichen Leben aufrichten‘, um Geschichte verstehen zu können. Gerade hier zeigt sich die besondere Art und Weise der Erkenntnis geschichtlicher Wirklichkeit als je eigener Erkenntnis. Es genügt hier nicht, etwas zur Kenntnis zu nehmen, auswendig zu lernen und richtig wiedergeben zu können, sondern hier ist von einer Erkenntnis die Rede, die es nur für den gibt, der für sie aktiv eintritt. Diese Art von Verstehen ist ein sittlicher Akt. Es ist Verstehen als Verantwortung. Eine so gewonnene — oder muß man nicht besser sagen: gewagte und errungene, oft dann gerade auch zugefallene, geschenkte Erkenntnis, das ist nun wirklich je eigene Erkenntnis und diese Erkenntnis darf man, wie HERRMANN es tut, auch als ‚Erlebnis‘ bezeichnen. WILHELM HERRMANN nennt die je eigene Erkenntnis auch ‚Tatsache‘, um ihren unerschütterlichen Wirklichkeitscharakter zu betonen und die je eigene Erkenntnis so auf eine Stufe mit den Tatsachenerkenntnissen der nachweisbaren Wirklichkeit zu stellen. Entscheidend ist aber der je eigene Charakter dieser Erkenntnis, ihr individuell-sittlicher, also verantwortlicher Charakter.

Der gleiche Erkenntnismodus, den HERRMANN auf die Erkenntnis der Geschichte, also die erlebbare Wirklichkeit, anwendet, gilt für die Erkenntnis der Offenbarung. Wir folgen jetzt dem Gang eines HERRMANNschen Aufsatzes — es ist „*Der Begriff der Offenbarung*“, den HERRMANN 1887 in Gießen gehalten hat —, um die Bedeutung der je eigenen Erkenntnis für die Offenbarung in den Blick zu bekommen.

Gleich in den ersten Zeilen distanziert sich HERRMANN von der üblichen Manier — auch der Systematiker — eine theologische Frage ‚historisch‘ zu erörtern, wenn er sagt: „Ich erbitte mir vielmehr Aufmerksamkeit für die Darlegung eines Streites, in dem wir alle stehen, ich meine den Kampf des Glaubens in uns selbst“ (123). HERRMANN verweist uns hier an unsere eigenen Erfahrungen. Was wir auslegen sollen, ist kein ehrwürdiger

Codex, sondern unsere eigene Existenz. Sie ist die für jeden erfahrbare je eigene Wirklichkeit.

Im Blick auf die Auslegung der Offenbarung begegnet uns hier das gleiche Prädikat, das HERRMANN für die Art und Weise der geschichtlichen Erkenntnis verwendet hatte (vgl. 143). Von den Gegenständen religiöser Begriffe und ihrer Erkenntnis heißt es: „Denn als das, was sie wirklich sind, stehen diese Gegenstände nur dann vor uns, wenn sich unser Inneres an ihnen aufrichtet“ (123). Das Erkennen ist ein ‚sich an etwas aufrichten‘, also ein Vorgang, bei dem Vollzug der Existenz und Vollzug der Erkenntnis zusammenfallen. Für die Erkenntnis der Offenbarung gilt dann: „Wollen wir sehen, was die Offenbarung ist, so müssen wir darauf achten, wie die Offenbarung uns gewiß wird und uns hilft“ (ibid). Wohlgemerkt: das Was der Offenbarung wird nicht am Was ihrer Wirkung erkannt, also gerade nicht an ihrem Erfolg, daß sie nun gewiß macht oder daß sie uns hilft, sondern daran, wie sie uns gewiß macht und wie sie uns hilft.

Um den Vorrang des Wie vor dem Was zu verstehen, müssen wir darauf achten, wo die Offenbarung erkannt werden muß. „... den Kampf der Anfechtung in uns selbst müssen wir ansehen, wenn wir wissen wollen, was die Offenbarung ist“ (124). HERRMANN betont ausdrücklich, daß ein bequemes Schriftstudium keine Erkenntnis der Offenbarung eröffnen kann. — Nach unseren wiederholten Hinweisen auf die — mit HEIDEGGER gesprochen: ‚Jemeinigkeit‘ all dieser Phänomene wird es vielleicht nicht mehr ganz so überraschen, aber schon gar nicht banal klingen, wenn HERRMANN sagt: „Das Wesen der Anfechtung aber besteht darin, daß wir uns unglücklich fühlen“ (124). Der Ort, das Wo für die Erkenntnis der Offenbarung, ist primär erschlossen in der Befindlichkeit. Für die Erkenntnis der Offenbarung in der Theologie gilt also, was HEIDEGGER für alle Erkenntnis aufgewiesen hatte: „Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen“¹³. Wer bei W. HERRMANN die Beschreibung der Anfechtung liest, wird nur durch HERRMANNs größere Beredsamkeit davor bewahrt, den Text vierzig Jahre später zu datieren.

Zum allgemeinen Phänomen der ‚Anfechtung durch die Not‘, wie HERRMANN zusammenfassend sagen kann, tritt für den Christen „die Anfechtung durch das innere Selbstgericht der Schuld“ (124). Die Doppelstruktur der Anfechtung, nämlich Not und Schuld, ist zu beachten, weil ihr eine doppelte Hilfe durch die Offenbarung entsprechen wird.

Die Hilfe in der doppelten Not der Anfechtung ist die Offenbarung. „Denn dadurch wäre die Welt und wir selbst für uns verändert. Wir hätten nicht nur einen Zuwachs an Kenntnissen bekommen, sondern eine neue Art, alle Dinge zu sehen, einen neuen Sinn und Mut. Was das an uns bewirkt, das ist Offenbarung“ (124f). Die Offenbarung verwandelt die je eigene Welt des Menschen und so den Menschen selbst. Sie bringt ihn erlebbar in ein neues Wesen.

¹³ *Sein und Zeit* 138

Der Inhalt der Offenbarung ist Gott. Aber: „Die Offenbarung des Allmächtigen erleben wir in dem Moment, wo wir uns mit tiefer Freude unter seine Macht beugen. Gott offenbart sich uns, indem er uns zwingt, ihm ganz und gar zu vertrauen“ (128). Bloße Mitteilungen über Gott helfen uns nicht. Alles hängt daran, „wie die Offenbarung uns gewiß wird und uns hilft“, hatte uns W. HERRMANN gleich zu Beginn eingeschärft. Hier spricht HERRMANN von dem Zwang zum völligen Vertrauen, der aus der Freude entspringt, also aus der ‚wunderbaren Tatsache‘, „daß Gott in den Herzensgrund einer gequälten Kreatur eine Freude legen kann, die durch keine Last erstickt wird“ (129). Jetzt kann W. HERRMANN auch eine erste zusammenfassende Bestimmung des Begriffs der Offenbarung geben: „Offenbarung ist dem Christen die Selbstoffenbarung Gottes, d. h. die Tatsache, daß Gott ihn durch einen unwidersprechlichen Erweis seiner allmächtigen Liebe überwältigt und aus einem unglücklichen zu einem fröhlichen und getrosten Menschen macht“ (129).

W. HERRMANN sieht natürlich, daß er bisher den entscheidenden Schritt der Offenbarung zum Menschen nicht genannt, also gerade noch nicht gesagt hat, „wie wir denn an solche Offenbarung kommen“ (130). Bisher steht alles auf dem Menschen und seiner Befindlichkeit. Jetzt verweist uns HERRMANN in unsere alltägliche Welt, um die Offenbarung „als ein unleugbares Element unserer Welt“ (131) zu finden. Er fährt fort: „Es ist die geschichtliche Erscheinung Jesu, die ebenso zu unserer eigenen Wirklichkeit gehört wie der Rock, den wir anziehen und das Haus, das wir bewohnen“ (ibid). Aber nicht die äußere Welt, die nachweisbare Wirklichkeit, ist der Horizont für die Offenbarung, sondern die je eigene Wirklichkeit, das innere Leben des Menschen. Deshalb spitzt sich die Frage nach der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus auf die Forderung zu, „daß Christus ein Element unseres inneren Lebens wird, wie er ein Element unseres äußeren Lebens bereits ist“ (133). Die je eigene Welt des Menschen als Horizont der Offenbarung muß Jesus Christus in sich aufnehmen können.

Und Jesus wird zu einem ‚Element unseres inneren Lebens‘ einfach dadurch, „daß der in der Anfechtung kämpfende Mensch Jesum Christum als etwas Wirkliches wahrnimmt“ (133). HERRMANN beschreibt die Anfechtung als Stimmung. Sie entspringt den Eindrücken, die in Not und Schuld auf uns wirken. Wenn uns die Welt als Macht des Unheils erscheint, also teuflisch, und wenn uns die Welt durch eigene Schuld verwirkt zu sein scheint, dann läßt sich diese Finsternis auf Jesus nicht ausdehnen. Die ‚Erscheinung Jesu‘ als Element der äußeren Welt erhebt gegen unsere Sicht der Welt begründeten Einspruch, gerade auch gegen unsere Selbstverurteilung.

Wenn es um die Gestimmtheit der je eigenen Welt geht, helfen keine Lehren, sondern nur das, was als etwas Erlebbares begegnet, eine unleugbare Tatsache, „die ohne alle Lehre über sie durch die bloße Macht ihres Inhalts uns zur Gewißheit bringen, daß es einen Gott gibt, und daß dieser Gott in ihr sich uns zuwendet“ (134). Diese Tatsache, durch die Gott sich uns gegenwärtig erlebbar zuwendet, ist die ‚Erscheinung Jesu‘,

„die als ein in der Welt wirkliches Faktum uns berührt, sei es durch die Evangelien, sei es durch das christliche Leben erlöster Menschen um uns her“ (ibid). Ein schwieriger, ein verschlüsselter Gedanke! Die ‚Erscheinung Jesu‘, die uns berührt, sei deshalb zunächst als eine noch unbekannte Größe, als das, was jetzt ausgelegt werden muß, hervorgehoben. Klar ist daran bis jetzt nur, daß die ‚Erscheinung Jesu‘ durch die Evangelien oder durch das ‚christliche Leben erlöster Menschen um uns her‘ uns berühren kann tamquam per instrumenta.

Von der Erscheinung selbst ist ihr Inhalt zu unterscheiden. Er ist es, der uns das Vertrauen abgewinnt, wenn uns etwas überhaupt Vertrauen abgewinnen kann. Der Inhalt läßt sich nicht in Vorstellungen erschöpfen. „Viel reicher als alles, was wir uns in bestimmten Vorstellung als Gründe unseres Vertrauens zu ihm vergegenwärtigen mögen, bleibt der Inhalt des Bildes, das er seiner Umgebung eingeprägt hat“ (135). Die Evangelien bieten uns nur die Abdrücke, die Jesu Erscheinung in seiner Umgebung hinterlassen hat. Die Vielfalt der Spuren faßt W. HERRMANN in zwei Tatsachen zusammen: „Jesus enthüllt uns das Gute und macht den Anspruch, daß er das Gute in der Welt wirklich mache, das ist das eine. Das zweite ist dies: Er lebt in ungetrübter Zuversicht zu der Liebe eines Gottes, den er als die heilige Macht des Guten erkannt hat“ (135).

Noch redet HERRMANN im Bereich der äußeren Welt. Die Erscheinung Jesu, das überlieferte Bild, sein Inhalt — all das liegt noch im Bereich der nachweisbaren, äußeren Wirklichkeit unseres Lebens. HERRMANN sagt ausdrücklich in einem anderen Aufsatz¹⁴ von der Überlieferung: „Wir sollen die Worte so benutzen, wie sie auch ein rechter Historiker benutzt, daß wir uns ein Bild gewinnen von diesen Menschen und ihr Inneres kennenlernen.“ — Um das überlieferte Bild Jesu so einfach und klar wie irgend möglich hervortreten zu lassen, formt HERRMANN aus der Szene des letzten Abendmahls ein Vermächtnis Jesu für die Jünger, nämlich, „daß alle Menschen nach ihm in dem Rückblick auf seine Person die Erkenntnis finden würden, daß durch seinen Tod ihnen der neue Bund der Gnade und Vergebung beschafft sei“ (136). Dieses von HERRMANN komponierte Vermächtnis Jesu ist das Vermächtnis des Kreuzes.

Hier liegt nun der Punkt, an dem die Erscheinung Jesu als Element unseres äußeren Lebens zu einem Element unseres inneren Lebens werden kann. Vor dem Kreuz geht es einfach darum, „ob wir an dem Wirklichen vorübergehen oder ob wir vor ihm stehenbleiben wollen“ (136). Und hier ist nun auch der Zeitpunkt, an dem die Erscheinung Jesu, in unser inneres Leben eintreten kann. Wenn wir vor dem Gekreuzigten stehenbleiben, dann wird es geschehen, „daß wir ihn entweder hassen müssen, weil er die Macht, welche der Sünde tödlich feind ist, über den Horizont der Menschheit heraufführt; oder wir müssen ihn lieben und ihm vertrauen“ (136). — Warum eine so leidenschaftliche Alternative? — Warum nicht nur ein indigniertes Wegschauen oder eine Würdigung dieses hohen Menschentums? — Weil der, der vor dem Gekreuzigten

¹⁴ vgl. Band II der in Anm. 12 (s. o.) genannten Ausgabe, München 1967, S. 165.

steht, überhaupt erst vor dem Gekreuzigten steht, wenn er sich im Gekreuzigten wiedererkennt, das heißt: wenn Christus uns unsere Schuld und unseren eigenen Tod widerspiegelt. Darin das blanke Nein sinnloser Verstrickung zu sehen, das ist die eine mögliche Reaktion. Oder aber die Erkenntnis, daß er sich nicht davongestohlen, sondern an seinem Kreuz — wie HERRMANN es ausdrückt: ‚die selbständig schöpferische Liebe‘, eben das Gute, enthüllt hat¹⁵, ja, daß Jesus die ‚selbständig schöpferische Liebe‘ in der äußeren Welt als erlebbares Faktum wirklich gemacht hat. — Ob das Kreuz, wenn wir vor ihm stehenbleiben, für uns zur Offenbarung der Liebe Gottes wird oder ob es die Grund- und Ziellosigkeit der menschlichen Existenz unverstellbar aufdeckt, das beginnt sich uns in der Befindlichkeit zu erschließen und kommt dann auch mehr oder weniger zur Klarheit im Verstehen.

Wenn man WILHELM HERRMANN'S Aufsätze liest und nicht die Befindlichkeit als den eigentlichen Übergang von der ‚äußeren‘ zur ‚inneren‘ Welt sieht, dann gewinnt man leicht den Eindruck, als ließe HERRMANN seinen Leser am entscheidenden Punkte im Stich. Wir sollten aber gesehen haben, daß er uns gerade nicht im Stich, sondern — allein läßt. Genauer: uns zu uns selbst zurückruft. Nicht in eine Innerlichkeit. Schon gar nicht in eine Gefühligkeit, sondern aus der Zerstreuung in die Konzentration, wie sie zum Beispiel ‚durch eine zusammenhängende berufsmäßige Arbeit‘ erzwungen wird: „Diese Konzentration ist eine geistige Vorstufe der Selbstbesinnung, die allein in der Andacht voll erreicht wird. Wer nicht arbeiten kann, wird auch nicht beten können. Je mehr aber die Arbeit den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, desto näher steht sie dem religiösen Erlebnis. Das ist vor allem da der Fall, wo der Mensch mit klarem Gewissen seine Arbeit als einen Bestandteil seiner sittlichen Aufgabe erfäßt“ (192). Es geht um die Sammlung des ganzen Menschen. Deshalb ist der ‚Weg zum Glauben‘ nicht nur ein Weg des Verstehens, aber erst recht nicht nur ein Weg der Empfindsamkeit, sondern ein Weg des ganzen Menschen in voller Erschlossenheit, also gleichursprünglich in Verstehen und Befindlichkeit.

SUMMARY

This lecture discusses an aspect of the problem how to understand Christian faith. If we compare the analysis of understanding given by M. HEIDEGGER with the way of understanding in German protestant theology since 1918, we can see that the theologians did not mind the emotional element of understanding. But this emotional element is always the very beginning of understanding at all. — In the second part of our lecture an outstanding theologian of the time before 1918 — WILHELM HERRMANN — will lead the way to faith as a way of understanding both by intellect and by emotion.

¹⁵ vgl. 239 mit 135.

KLEINE BEITRÄGE

DER LOTOS IN DER WÜSTE

Der Aufbruch der Religionswissenschaft in Australien

von John May

Wenn es so etwas wie ‚säkularisierte Gesellschaften‘ tatsächlich gibt, dann ist Australien ein denkbar gutes Beispiel dafür. Wie ein Beobachter einmal nur halb scherzhaft sagte, wenn man an einem der herrlichen Strände in der Sonne liegt, verlieren religiöse und politische Auseinandersetzungen ihre Schärfe, und im Kampf um die Eroberung eines Kontinentes, das die Fläche der USA ohne Alaska hat und hauptsächlich aus Steinwüste besteht, blieb wenig Zeit für metaphysische Betrachtung übrig, zumal Naturschönheit nach europäischem Geschmack kaum vorhanden ist. Hinzu kommt der Zeitpunkt, in dem die ehemaligen britischen Strafkolonien zu Staaten des ‚Commonwealth of Australia‘ föderiert wurden: 1900, der Höhepunkt des ‚Säkularismus‘ im wissenschaftsgläubigen, zum Materialismus neigenden fin de siècle im Mutterland Großbritannien.

Wie das übrige Europa war auch die junge Kolonie am anderen Ende der Welt der end- und fruchtlosen Auseinandersetzungen religiöser Denominationen überdrüssig. Die meisten aufgeklärten Gouverneure und Politiker waren entweder Agnostiker oder gaben sich zumindest in der Öffentlichkeit mit der Harmonisierung von Glauben und Vernunft in der anglikanischen Staatskirche zufrieden. Die presbyterianischen, methodistischen, kongregationalistischen, baptistischen und sonstigen ‚Nonkonformisten‘ wurden wohlwollend toleriert, solange sie die Grenzen religiösen Eifers nicht überschritten; die hauptsächlich aus Irland über den Umweg englischer Gefängnisse stammenden Katholiken wurden als der Hort des Unwissens und des Aberglaubens verachtet. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die von Juristen in ihrem kaum verständlichen Fachjargon ausgetüftelte Verfassung auf striktester weltanschaulicher Neutralität unter schärfster Trennung von Staat und Kirche beruht. Die Losung hieß: „Free, secular and compulsory education for all!“ — doch selbsterhaltene Konfessionsschulen wurden zugelassen, eine Möglichkeit, die vor allem die Katholiken voll ausnutzten.

An den Universitäten wurden Jura und Medizin, vor allem aber die Naturwissenschaften gepflegt, was mitunter zu internationaler Anerkennung führte. Während die Geisteswissenschaften das englische Vorbild reproduzierten und verlegen nach ‚einheimischer‘ Geschichte und Literatur suchten, herrschte besonders in den philosophischen Abteilungen kompromißloser logischer Empirismus nach Art des Wiener Kreises und des jungen WITTGENSTEIN (obwohl der Australier SAMUEL ALEXANDER einer der kühnsten idealistischen Denker überhaupt war). Von Religion durfte die Rede in dieser Umgebung nicht einmal aufkommen, es sei denn im Zusammenhang der Untersuchungen eines FRASER, TYLOR oder MALINKOWSKI, und der bloße Begriff ‚Theologie‘ war das gemeinste Schimpfwort, das einem akademischen Widersacher entgegengeschleudert werden konnte.

Es ist keineswegs als Schmähung des Liberalismus der Aufklärung und der großzügigen Toleranz britischer Institutionen gemeint, wenn ich diesen allgegenwärtigen Positivismus, diese Ideologie der pragmatischen Materialisten, die die Australier in den ersten Jahrzehnten ihrer Geschichte waren, als geistige ‚Wüste‘ kennzeichne, in der sich das Erscheinen des zarten ‚Lotos‘ Religionswissenschaft

in den letzten fünf bis zehn Jahren um so erstaunlicher ausnimmt. Aus diesem steinernen universitären Boden schießen geradezu die religionswissenschaftlichen Abteilungen, getragen von spürbarem Interesse seitens der Studenten und unterstützt auf unerwartete Weise durch Einzelwissenschaftler der verschiedensten Fakultäten. Zwar ist der Widerstand vor allem der Philosophen mancherorts noch groß, und die geisteswissenschaftlichen Fakultäten nehmen den Neuling nur zurückhaltend auf, aber anlässlich einer Heimatreise im März 1977 konnte ich gutgehende Abteilungen in Brisbane und Adelaide und vielversprechende Anfänge in Melbourne und Sydney aus erster Hand beobachten.

1. Die Suche nach Identität und das Interesse an Religion

Über die Gründe dieser neuen Entwicklung kann man nur mutmaßen. Mit Sicherheit spielt die Lockerung der Bande mit England eine Rolle, seitdem die Ausweitung des Zweiten Weltkriegs im Pazifik die riesige Entfernung zum Mutterland noch einmal vor Augen führte und die Aufgabe einer britischen Präsenz in Südost-Asien sowie der EG-Beitritt eine Neuorientierung Englands zu Europa hin herbeiführten. Doch die USA, die Retter vor der japanischen Bedrohung im letzten Kriegsjahr, erweisen sich als überraschend fremde, ebenfalls ferne und schwer vorausberechenbare Alternative. Dieses wachsende Bewußtsein des Alleinseins als kleiner europäischer Außenposten jenseits Asiens hat zu einer tiefen Verunsicherung geführt, die sich bei der älteren Generation in einem plötzlichen Interesse an der eigenen Geschichte — sowohl kollektiv wie individuell — zeigt, während bei der Jugend die verhängnisvollen Symptome steigenden Drogengebrauchs und Zuflucht bei den neureligiösen Sekten auftreten.

Doch diese Identitätskrise der jungen Nation wird von noch tieferen Quellen gespeist. Die eine ist eine weit zurückgehende, hartnäckige Angst vor Asien. Sie wurde geschaffen, als tausende emsiger aber schweigsamer Chinesen sich am Goldrausch Mitte des 19. Jahrhunderts beteiligten, bis sie den Weißen zu unheimlich wurden und unter Gewaltandrohung gehen mußten. Sie wurde verstärkt, als die Japaner im Zweiten Weltkrieg ganz Südost-Asien eroberten mit dem erklärten Ziel, Australien mit seinen unerschöpflichen Bodenschätzen und seinem unbegrenzten Wohnraum einzunehmen, ein Ziel, das sie mit militärischen Mitteln knapp verfehlten (Bomben fielen auf Darwin im äußersten Norden und U-Boote wurden im Hafen von Sydney aufgefangen, aber die japanische Kriegsmaschine hatte sich bereits überdehnt) und heute auf wirtschaftlichem Wege nachholen: ihre Autos und Elektroerzeugnisse überfluten den Markt, und ohne ihre Verträge und Kapitalbeteiligung ist die Ausbeutung der Rohstoffreserven der Westküste nicht denkbar. Was dazwischen liegt — die islamischen Kulturen Pakistans oder Indonesiens, die buddhistischen Sri Lankas oder Thailands — ist den Australiern, abgesehen von Kriegerinnerungen oder Touristenvergnügen, schlicht und einfach ein Rätsel, meist uninteressant, höchstens unheimlich. Die unglückselige Beteiligung am Vietnamkrieg und die tastenden Annäherungsversuche an die Volksrepublik China ließen diese Orientierungslosigkeit ins öffentliche Bewußtsein und ins politische Leben treten, was die Unsicherheit noch vertieft. Aber für die wenigen, die ernsthaft über die Zukunft nachdenken, ist dies zugleich Aufgabe und Herausforderung.

Die zweite Quelle der australischen Identitätskrise ist die erfolgreich verdrängte Erinnerung an die Beinahe-Ausrottung der schwarzen Ureinwohner des Kontinents, die wie alles andere, was dort lebt, eine Species für sich darstellen ohne nachweisbare Beziehung zu irgendeiner anderen Menschenart. Die Komplexität dieser auf strengstem Totemismus und auf Ehrfurcht vor den Alten, den

Ahnen und dem Stammesgebiet beruhenden Gesellschaft mit ihren schönen und hochgeistlichen Mythen ist Ethnologen und Religionswissenschaftlern hinreichend bekannt. Wer sie kennt, sieht sofort ein, daß die bloße Berührung mit der aggressiven, welterobernden Zivilisation der britischen Eindringlinge ihren alsbaldigen Zusammenbruch bedeutete. Zwar waren die maßgeblichen Offiziere und Geistlichen der ersten Gefangenensiedlungen vom Idealismus der Aufklärung erfüllt, aber unter der gnadenlosen Sonne im Existenzkampf mit dem trockenen Land wurden die brodelnden Ressentiments der gelangweilten Soldaten und ihrer rebellischen Sträflinge sehr bald an den total mißverstandenen, den Gewehren hilflos ausgelieferten Schwarzen ausgelassen. Sie wurden gejagt wie Tiere zum Sport; auf der Insel Tasmanien wurden sie ganz ausgerottet; heute verkümmern die letzten hundertfünfzig- bis hunderachtzigtausend — meist Mischlinge — am Rande der weißen Gesellschaft, die von ihnen — abgesehen von der Agitation einer ‚Black-Power-Bewegung‘ nach amerikanischem Vorbild — keine Notiz zu nehmen braucht. Wer die Schönheit ihrer Überlieferung und die Würde ihrer Lebensweise entdeckt hat und sie als Billigstarbeitskräfte auf den riesigen ‚cattle stations‘ des Zentrums oder als Subproletariat im verfaulten Kern von Sydney vorkommen sieht, der empfindet die Wiedergewinnung der Selbstachtung dieses Volkes als eine moralische Herausforderung.

Bis diese großen Themen — die Begegnung mit Asien und die Wiedergutmachung der Schändung der Ureinwohner — in die Universitäten dringen konnten, mußte freilich einiges im ‚christlichen‘ Überbau der weißen Gesellschaft zu- rechtgerückt werden. Zwei Vorbedingungen mußten erfüllt werden, ehe die Religionswissenschaft diese Aufgabe in Angriff nehmen konnte. Die erste war der Durchbruch ökumenischer Gesinnung und die Beseitigung der gröbsten Formen des interkonfessionellen Kleinkampfes aus dem öffentlichen Leben. Daß dieser Zustand weitgehend erreicht ist, zeigt die Begründung des Beschlusses des Staatsparlaments zu Melbourne vom 5. Dezember 1972, der die Errichtung eines Zusammenschlusses theologischer Studienhäuser verschiedener Konfessionen und katholischen Orden zu einer der Universität angegliederten Fakultät mit Promotionsrecht ermöglichte: die Gefahr der Einführung religiöser Streitigkeiten in die Universität, die zur Ablehnung einer solchen Fakultät im Jahre 1910 geführt hatte, sei gebannt¹.

Die Herren der Jahrhundertwende hatten auch angezweifelt, ob die Theologie überhaupt als Wissenschaft im Fächerkanon der Universität anzusehen sei. In der Tat war die zweite Vorbedingung, die die Religionswissenschaft erfüllen mußte, ihre Ausweisung als seriöse akademische Beschäftigung, was unter den oben geschilderten atmosphärischen Bedingungen keine Selbstverständlichkeit war. Dankenswerterweise wird das Fach von kompetenten und international anerkannten Hochschullehrern vertreten, teils Exilaustraliern, die ein Dasein ohne Hoffnung auf Rückkehr in die Heimat in den USA fristeten, bis die Wende plötzlich eintrat, teils Engländern, die an die ruhmreiche religionswissenschaftliche Tradition ihres Landes anknüpfen. Die Qualität der bisher angebotenen Kurse und der ersten Veröffentlichungen hat viel dazu beigetragen, den Argwohn der Philosophen und Historiker, der Psychologen und Soziologen, die ein Trojanisches Pferd konfessioneller Propaganda vermuteten, zu beschwichtigen. Hinzu

¹ S. JOHN SCULLION SJ, *The Newly Constituted Melbourne College of Divinity*, in: *Compass Theology Review* 7 (1973) 29–30. Zwei protestantische und zwei katholische ‚consortia‘ ehemaliger Prediger- bzw. Priesterseminare sind an die Fakultät als „associated teaching institutions“ angegliedert; siehe *The Melbourne College of Divinity Handbook*, Part II: Bachelor of Theology, 1976, 14–15.

kommt die Sicherung eines ‚Abnehmermarktes‘ für Studenten der Religionswissenschaft in der Form eines Schulfaches ‚Religiöse Erziehung‘, das in einigen Bundesstaaten neben den bisher üblichen konfessionellen Unterricht unter Mitarbeit der Kirchen tritt.

Diese einleitenden Bemerkungen waren notwendig, um die nun zu berichtenden Einzelentwicklungen richtig einordnen zu können. Für europäische oder amerikanische Verhältnisse mögen sie sich bescheiden ausnehmen, aber die einzigartige geopolitische Situation Australiens verleiht ihnen eine besondere Bedeutung².

II. Die Entwicklungen im einzelnen

Die *University of Queensland*, schön gelegen an einer Biegung des Brisbane-Flusses mitten in der gleichnamigen Hauptstadt des nordöstlichen Bundesstaates mit tropischem Klima, bildet in mehreren Hinsichten eine erfreuliche Ausnahme. Dies ist den über Jahrzehnte hin unauffällig gepflegten ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen und ihrem daraus erfolgenden guten Verhältnis zur Universität zu verdanken. So haben nicht nur der anglikanische, sondern auch der katholische Erzbischof von Brisbane das Recht, im Senat der Universität zu sitzen, und schon 1938 wurden ‚Biblische Studien‘ als Teil des ‚Arts Degree‘ angeboten, was 1953 zum Diplom und Bakkalaureat in ‚Divinity Studies‘ ausgeweitet wurde. So besaß Brisbane die einzige Fakultät Australiens, an der Katholiken scholastische Philosophie und Theologie studieren konnten, ein Angebot, das in Einzelfällen gemeinsam mit Mitgliedern anderer Denominationen in Anspruch genommen wurde. Es ist allerdings bezeichnend für die an australischen Universitäten herrschende Geisteshaltung, daß dieses von den Kirchen getragene Programm 1973 vom Senat in Frage gestellt wurde. Eine lange, spannungsvolle Sitzung des Professorenrates beschloß mit knappster Mehrheit, das ‚Bachelor of Divinity‘-Programm auslaufen zu lassen und durch ein ‚Department of Religious Studies‘ in der ‚Faculty of Arts‘ zu ersetzen. Dank der langjährigen Vorarbeit waren die Betroffenen auf diesen Beschluß vorbereitet, und obwohl mehrere Geistliche, die bisher ihre Lehrdienste auf Teilzeitbasis angeboten hatten, nicht mehr verwendet werden konnten, trugen auch sie zur Errichtung der neuen Abteilung bei. Heute verfügt Rev. ERIC PYLE, ein in Wissenschaftstheorie und Religionsphilosophie ausgebildeter englischer Kongregationalist mit langjähriger Erfahrung innerhalb und außerhalb der Universität, über die am besten ausgestattete religionswissenschaftliche Abteilung Australiens. Stolz weist sie auf die stärkste Zuwachsrate der gesamten geisteswissenschaftlichen Fakultät hin,

² Das unentbehrliche Arbeitsinstrument für einen Überblick über die gegenwärtige Lage der Religionswissenschaft in Australien ist bereitgestellt worden von VICTOR C. HAYES, *A Guide to Religion Studies in Australia*, Adelaide: Australian Association for the Study of Religions 1975, der zum erstenmal alles, was unter dieser oder anderer Bezeichnung an Universitäten und Pädagogischen Hochschulen angeboten wird, beschreibend und zusammenhängend darstellt. Im folgenden werde ich auch Unterlagen zu Kursmaterial und Studienplanung von den einzelnen Abteilungen zugrundelegen. Die in vielen Punkten ähnliche Geschichte der Entwicklung der Religionswissenschaft in den USA mit reichlichen Literaturangaben und Beiträgen zu ihrer heutigen Problematik gegenüber der Theologie und den übrigen Geisteswissenschaften findet man im Sammelband, hrsg. von PAUL RAMSEY und JOHN F. WILSON, *The Study of Religion in Colleges and Universities*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970.

und ihre Studentenzahl von annähernd 250 hat Abteilungen wie Philosophie und Französisch bereits überflügelt.

Das Lehrangebot ist breitgefächert, pädagogisch gut durchdacht und flexibel gestaltet. Ein erster Lehrbereich, betreut von E. PYLE, umfaßt phänomenologische und vergleichende religionswissenschaftliche Methodologie. Im zweiten werden von den Lektoren IAN GILLMAN und ARVIND SHARMA sowohl die jüdisch-christliche wie die hinduistisch-buddhistische Tradition dargestellt (ein Judaist soll noch berufen werden), während im dritten Bereich PETER CARNLEY (mit Hilfe eines ebenfalls zu berufenden Religionssoziologen oder -psychologen) die Problematik der Religion in heutigen Gesellschaften behandelt. Promotionen in allen drei Bereichen sind möglich, aber die normalen Studiengänge sollen die Voraussetzungen für Promotionen auch in Übersee schaffen. Dank einer größeren Auswahlmöglichkeit können aber auch Kandidaten für das Amt in den verschiedenen Kirchen ihr Theologiestudium ergänzen oder ganz absolvieren. Der Calvinist IAN GILLMAN berichtete mir mit Stolz, wie er an mehreren Priesterweihen und Primizen ‚seiner‘ Studenten teilgenommen hat!

Weist Brisbane die in akademischer Hinsicht fortgeschrittenste religionswissenschaftliche Abteilung auf, so ist Adelaide, die ruhige, manchmal fast europäisch anmutende Hauptstadt des Staates South Australia, das Zentrum organisatorischer Initiativen. Von hier ging der Impuls zur Gründung der *Australian Association for the Study of Religions*³ aus, die bald auf den ganzen südpazifischen Raum einschließlich Neuseeland ausgeweitet werden soll. Dabei hat die University of Adelaide die Errichtung eines religionswissenschaftlichen Lehrstuhls mit typisch australischer Zurückhaltung bisher abgelehnt. Die lebendige Entwicklung findet vielmehr an den zahlreichen *Colleges of Advanced Education* (Pädagogischen Hochschulen) in der Stadt und Umgebung statt. Ihren Rückhalt hat sie im Lehrplan für das Fach ‚Religiöse Erziehung‘, das das bundesstaatliche Erziehungsministerium im Einvernehmen mit den Kirchen an den Primar- und Sekundarschulen nach und nach einführt. Der Ausschuß, der aus Vertretern des Ministeriums, der Lehrer und der Kirchen gebildet wurde, hat das Kunststück fertiggebracht, einen Lehrplan zu befürworten, der sowohl die vertiefte menschliche Reifung der Schüler, ihr Informationsbedürfnis gegenüber fremden Religionen, die jüngsten pädagogischen Methoden (etwa ‚team teaching‘ und freie Kursgestaltung) und auch noch die von den Kirchen formulierten ‚Grundsätze des christlichen Glaubens‘ berücksichtigt.³ Das durchaus interessante pädagogische Experiment, das daraus resultierte, unternimmt den Versuch, Kindern von den ersten bis zu den letzten Schuljahren ein Gefühl für die Bedeutung religiöser Sinnfragen im Blick auf ihre Persönlichkeitsentwicklung und Lebensführung im Laufe einer fortschreitenden Unterweisung in den verschiedensten Glaubensweisen zu vermitteln.

Die Lehrer, die diese Pläne in die Tat umsetzen sollen, werden an mehreren *Colleges of Advanced Education* (CAE's) ausgebildet. Am Adelaide CAE, das in einem Hochhaus am Rande des Universitätsgeländes untergebracht ist, entwickelt NORMAN HABEL, ein australischer Lutheraner und alttestamentlicher Exegete mit mehrjähriger Lehrtätigkeit in Amerika, mit Assistenz von BASIL MOORE, dessen Sammlung von Aufsätzen aus der *„Schwarzen Theologie“* Südafrikas in diesem Land verboten wurde, ehrgeizige Pläne. Auf der Kerneinheit *„Mythus, Ritus und Magie“* aufbauend, in der eine Kombination von Textexegese, Dis-

³ Siehe den Bericht des Ausschusses, *Religious Education in State Schools*, Sept. 1973, und dessen versuchsweise Verwirklichung im *Religious Education Syllabus*, Years 1—12 (Second Draft), Education Department of South Australia, 1975.

kussion und Erfahrung (z. B. Friedhofs- oder Gottesdienstbesuch) zur Einführung in religiöse Vorstellungswelten verhelfen soll, werden weitere Einheiten über die biblischen und asiatischen Religionen, aber auch über diejenigen der australischen und melanesischen Eingeborenenvölker und (eine wahre Neuentdeckung!) die ‚australische Volksreligion‘ sowie zeitgenössische Protestreligionen, den christlich-marxistischen Dialog und die Befreiungstheologie angeboten. Diplom- und Graduiertenstudiengänge sind in Planung. Am *Sturt CAE* auf dem Gelände der Flinders University, schön gelegen zwischen Gebirge und Meer im Süden der Stadt, baut VICTOR HAYES, ein australischer Methodist, der ebenfalls in Amerika Religionswissenschaft gelehrt hat, ein ähnliches Programm auf mit Hilfe von Lehraufträgen an Teilzeitlektoren. Die Kurse verbinden Seminar- und Vorlesungsform und sehen Islamstudien mit Betonung der Beziehungen zwischen Religion, Kunst und Moral vor. Im Osten der Stadt, am *Murray Park CAE*, baut PHILIP ALMOND, ein junger australischer Philosoph, zusammen mit GREGORY BAILEY als Tutor ein Programm auf, das philosophische und philologische Zugänge zu religiösen Phänomenen bietet. Im Norden schließlich, am *Salisbury CAE*, lehrt ROBERT CROTTY, ein in Rom und Jerusalem ausgebildeter katholischer Exeget, im Rahmen der Abteilung für Geschichte umfassende Einführungen in die wichtigsten Weltreligionen sowie wissenschaftstheoretische Grundlegungen aus den Bereichen der Wissenssoziologie und der Philosophie.

Aus anderen Städten kann höchstens nur noch von Zukunftsplänen berichtet werden. In Melbourne, der etwas eintönigen Zweieinhalbmillionenstadt, die sowohl Hauptstadt des Staates Victoria wie Finanzmetropole des Landes ist, hat M. J. CHARLESWORTH, Reader in Philosophy an der University of Melbourne und einer der führenden katholischen Laienintellektuellen, ein *Interdepartmental Seminar in Religious Studies* organisiert. Themen sind ‚Religiöse Erfahrung‘ (1974), ‚Religion und Säkularismus‘ (1975) und ‚Sakrale Welten — eine Untersuchung zur Religion in Australien‘ (1976) gewesen. Keine eigenständige Abteilung war vorgesehen, sondern es handelte sich um interdisziplinäre Veranstaltungen unter Beteiligung interessierter Hochschullehrer aus verschiedenen Fachbereichen. Ab 1977 ist CHARLESWORTH Dekan der geisteswissenschaftlichen Fakultät an der neugegründeten *Deakin University* bei Geelong, einer kleineren Stadt, die wie Melbourne an der Port Phillip Bay liegt. Hier hat er vor, eine religionswissenschaftliche Abteilung aufzubauen. Auch in Victoria ist ein von der Regierung beauftragter Bericht unter Mitarbeit von CHARLESWORTH erstellt worden, der die Einführung des Faches ‚Religiöse Erziehung‘ an den Schulen empfiehlt, aber seit Einbruch der Wirtschaftskrise und der darauffolgenden Sparmaßnahmen ist nichts weiteres unternommen worden. Trotzdem hat die *La Trobe University*, eine Neugründung am Rande der Großstadt, JOHN PAINTER von Südafrika in sein Heimatland zurückberufen und mit der Errichtung einer religionswissenschaftlichen Abteilung beauftragt. Bis dahin hatten PAUL RULE (Geschichte) und IAN KESARCODI-WATSON (Philosophie) das religionswissenschaftliche Programm im Rahmen dieser zwei Fachbereiche mit innovatorischen Lehrveranstaltungen zur indischen Philosophie und Geschichte bestritten (KESARCODI-WATSON ist zum Hinduismus übergetreten).

Auch in Sydney ist ein Anfang gemacht worden. Als erster Lehrstuhlinhaber ist ERIC SHARPE von der Universität Lancaster (England) berufen worden, und ab 1977 versucht er — zunächst in Fühlungnahme mit den am Campus der University of Sydney ansässigen methodistischen und presbyterianischen Colleges — den Grundstein eines religionswissenschaftlichen Programms zu legen. Er hofft, die in den kirchlichen Einrichtungen laufenden Theologiestudien, die nur auf ‚privater‘ Basis angeboten werden dürfen, in die Religionswissenschaft als Teil

der Geisteswissenschaften an der Faculty of Arts zu integrieren. Sein besonderes Interesse gilt der christlichen Missionsgeschichte in Afrika und Asien, und er visiert ein ‚Zentrum für interkulturelle Studien‘ für den ganzen südpazifischen Raum an. Da die ökumenische Situation in Sydney sehr ungünstig ist, wird die Zusammenarbeit mit einigen Kirchen nicht leicht sein, und in dieser weltoffenen Stadt von drei Millionen gibt es erstaunlicherweise auch sonst wenige Ressourcen, auf die er zurückgreifen kann. Aber seine bloße Anwesenheit in einer Universität, die früher die Hochburg militanter Antireligiosität war, ist ein hoffnungsvolles Zeichen.

Es ist jedoch vorläufig das letzte, von dem berichtet werden kann, denn Überlegungen in Perth (Western Australia) und eine gescheiterte Berufung an der Australian National University in Canberra (Hauptstadt des Landes im Australischen Capitel Territory zwischen Sydney und Melbourne) haben zu nichts geführt. Doch an vielen anderen Universitäten und Pädagogischen Hochschulen hat VICTOR HAYES in seinem religionswissenschaftlichen ‚Führer‘ ein breitgefächertes Angebot ausfindig gemacht, das unter Kursbezeichnungen wie Geschichte, Orientalistik, Philosophie, Psychologie oder Literatur läuft und das Potential zukünftiger Entwicklungen darstellt.

III. Die noch anstehenden Probleme

So vielversprechend sie ist, diese Entwicklung hat auch ihre problematische Seite, und zum Abschluß möchte ich kurz darauf eingehen.

In wissenschaftsorganisatorischer Hinsicht fällt ins Auge, daß alle Hochschullehrer, die am Aufbau der Religionswissenschaft in Australien beteiligt sind, von der Lehre voll in Anspruch genommen werden. Für die an Pädagogischen Hochschulen Tätigen vor allem ist eigenständige Forschung kaum möglich. Hinzu kommt die räumliche Isolierung der Religionswissenschaftler voneinander. Die Studentenzahlen steigen, doch nur in den unteren Semestern, wo man historische Information auf breiter Basis erwartet; Graduierte, mit denen man die weitergehenden Fragen besprechen könnte, sind selten. Dies sind die Motive, die zur Gründung der ‚*Australian Association for the Study of Religions*‘ führten⁴. Vielleicht kann diese Gesellschaft die einseitige Lehrbelastung der Mitglieder auf lange Sicht ausgleichen, indem sie zur Forschung anregt, die nicht nur das in Europa oder Amerika Erreichte weitergibt, sondern die spezifischen Probleme des südpazifischen Raumes anpackt.

Dies führt unmittelbar zur inhaltlichen Charakteristik der neuen Forschungsgemeinschaft. Da in den Australien umgebenden Ländern alle wichtigen Weltreligionen vertreten sind, ist ein Lehrangebot auf dieser Grundlage zunächst einmal problemgerecht. Doch die Ebenbürtigkeit der Weltreligionen mit europäischen Traditionen birgt die Gefahr, daß die Riten der südpazifischen Völker, angefangen mit den australischen Ureinwohnern, die nur der anthropologischen

⁴ Trotz der erwähnten Schwierigkeiten ist die erste Veröffentlichung der Association 1977 erschienen. — Ein Vortrag, den ich auf Einladung von NORMAN HABEL und PHILIP ALMOND beim Treffen der Mitglieder aus Adelaide am 25. März 1977 halten durfte zum Thema: „*The Religious Construction of Meaning. Christianity and Buddhism as „Problem-Solvers“*“, wurde von HAYES darin aufgenommen. Für diese Ehre und für die Freundschaft und das Interesse, die mir auf jeder Station meiner Reise entgegengebracht wurden, möchte ich an dieser Stelle herzlich danken. Die Kosten meiner Forschungsreise innerhalb des Landes hat die Westfälische Wilhelms-Universität Münster großzügig ersetzt.

Forschung zugänglich sind, an den Rand geschoben werden. Forscher wie W. E. H. STANNER, A. P. ELKIN und T. G. H. STREHLOW haben in jahrzehntelanger Arbeit unter den Eingeborenen die Grundlage gelegt; vor allem in Adelaide, Canberra und Brisbane besteht die Möglichkeit, viel mehr in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit den dortigen anthropologischen Abteilungen zu unternehmen⁵.

Am schwerwiegendsten scheinen mir jedoch die ungelösten methodologischen Probleme, die den Aufbruch der Religionswissenschaft in Australien belasten. Um es auf eine knappe Formel zu bringen: die Zulassungsbedingung der Universitäten heißt ‚Neutralität‘; der Gegenzug der Religionswissenschaftler heißt ‚Phänomenologie‘. Nun ist die in der Verfassung und in der britischen Tradition verankerte Forderung nach weltanschaulicher Neutralität im australischen Zusammenhang selber beinahe weltanschaulich. Selbstverständlich ist bei der Einrichtung des Schulfaches ‚Religiöse Erziehung‘ die Bekehrungsabsicht in irgendeiner religiösen Richtung — auch der christlichen — fehl am Platz. Ebenso selbstverständlich ist das Gebot wissenschaftlicher Methode, sich Vorurteilen und Wertungen zu enthalten⁶. Doch die immer noch tief verwurzelte Feindseligkeit der — vor allem philosophischen — akademischen Umgebung gegenüber jeglicher Beschäftigung mit Religion führt manchmal dazu, daß man es nicht wagt, auf die Voraussetzungen für die Stellung der Wahrheitsfrage im religiösen Bereich überhaupt einzugehen. Die Tendenz, die eigene Tätigkeit als ‚Phänomenologie‘ zu kennzeichnen, bietet kaum eine Lösung. Dieser Begriff hat zwar den taktischen Vorteil, daß der durchschnittliche Historiker oder Philosoph an der angelsächsischen Universität sich wenig darunter vorstellen kann, aber bei allem Respekt vor HUSSELS ungeheurer Anstrengung ist es in der Tat schwer, anzugeben, was der von ihm bereitgestellte Riesenapparat für einen Unterschied ausmacht, wenn man eingedenk der oben erwähnten Grundsätze der Aufklärung an die Arbeit geht. Es ist dann klar, daß diese Arbeit in erster Linie historisch sein wird (das ist akzeptabel); es ist auch denkbar, daß etwa Systematisierungen der Ergebnisse nach strukturalistischer Methode möglich werden (das ist interessant, obwohl auch hier die Gefahr eines Mißverhältnisses zwischen Aufwand und Ertrag besteht); aber es bleiben noch philosophische Fragen, vor allem solche, die mit der Stellung der Wahrheitsfrage im Bereich religiösen Sinnes zusammenhängen (und das ist kontrovers, weil hier Grundoptionen moderner angelsächsischer Philosophie in Frage gestellt werden müssen)⁷. Hier darf die

⁵ Auch internationale Zusammenarbeit scheint geboten. So ist Neuseeland besonders günstig situiert, um die Inselvölker des Pazifik zu erforschen; dort besteht schon eine ähnliche religionswissenschaftliche Gesellschaft, die Beziehungen zur australischen unterhält und hoffentlich mit ihr verschmolzen wird zur *South Pacific Association for the Study of Religions*. Südafrika bietet eine weitere Herausforderung. JOHN PAINTER hat mir erzählt, daß er dort unter seinen Studenten Katholiken, Anglikaner, Calvinisten, Juden, Muslims, Hindus und Anhänger verschiedener afrikanischer Stammesreligionen hatte. BASIL MOORE, obwohl des Landes verwiesen, hat gute Beziehungen zu Vertretern der schwarzen Befreiungstheologie.

⁶ So heißt es z. B. in der Handreichung der religionswissenschaftlichen Abteilung des *Adelaide CAE*: „Religion units involve the study of religious phenomena on their own terms. No judgements are passed on the truth value of any religion, tribal or universal.“

⁷ ROBERT CROTTY, *„Religious Studies in a Tertiary Secular Institution“*, Salisbury CAE Occasional Paper No. 12, March 1976, hat diese methodologischen Probleme im Blick auf die australische Situation untersucht. Er greift sowohl auf

Religionswissenschaft nicht ausweichen, etwa aus Angst vor ‚Indoktrinierung‘; bei aller Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie darf sie sich nicht ihre Methodologie von den Positivisten vorschreiben lassen. So viel wir von ihnen gelernt haben, sie sind nur noch eine historische Größe — bald auch in Australien.

Es gehört zur Eigenart der australischen Situation schließlich, daß in ihr die Religionswissenschaft eine ökumenische Dimension bewahren oder vielleicht erst schaffen muß. Trotz Trennung von Kirche und Staat ist der Umgang mit den Kirchen auch für die Universitäten heikel. Positiv gewendet heißt das, daß der ökumenische Fortschritt die atmosphärischen Voraussetzungen für den Aufbruch der Religionswissenschaft in Australien überhaupt geschaffen hat. Die meisten Hochschullehrer haben als Theologen angefangen; mehrere sind Geistliche ihrer Kirchen. Doch auch diese Situation bietet eine nicht zu übersehende Möglichkeit: die der methodologischen und inhaltlichen Auseinandersetzung mit dieser eigentümlich europäischen Schöpfung, der christlichen Theologie⁸. Vielleicht bergen gerade die philosophischen Probleme, die mit der Erforschung der Religion im australischen Kontext zusammenhängen, die immer noch ausstehende rationale Basis für eine christliche Ökumene, die über die Aufarbeitung konfessioneller Unterschiede hinaus einer gegenseitigen Befruchtung religiöser Traditionen vernünftige Gestalt geben könnte⁹. Dies ist Zukunftsmusik, aber was ihm an Vergangenheit mangelt, macht Australien an Zukunft mehr als wett.

SUMMARY

Australia, until now a thoroughly ‚secular‘ country in which religion was associated with inter-denominational strife and hence excluded from the universities, has in the last five years produced a number of vigorous Departments of Religious Studies in several Colleges of Advanced Education and at two universities. An „*Australian Association for the Study of Religions*“ has recently published a selection of papers delivered at its inaugural national conference. The widespread interest in religion and religions from which this development draws its nourishment seems to arise out of a partly unconscious crisis of identity affecting this young nation which has to reorientate itself away from distant England and towards its Asian neighbours. Problems of organisation and metho-

HUSSERL wie auch auf die moderne Wissenschaftstheorie und Wissenssoziologie zurück und zeigt, daß volle methodologische Vielfalt keine ‚Indoktrinierung‘ bedeuten muß. Siehe auch die Aufsätze von ARTHUR C. MCGILL und JAMES M. GUSTAFSON in: RAMSEY und WILSON, *The Study of Religion in Colleges and Universities*.

⁸ Originelle Ansätze dazu gibt der an der Temple University (Philadelphia, USA) lehrende Australier T. PATRICK BURKE, *Theology as Part of the Study of the Phenomenon of Religion*, in: ders., M. FRIEDMANN und S. LAEUCHLI, *Searching in the Syntax of Things. Experiments in the Study of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1972) 29—68.

⁹ Seit PAUL TILlich ist der einzige deutsche Theologe, der in dieser Richtung ein brauchbares Angebot macht, WOLFHART PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M. 1973, mit seinem allerdings problematischen Abriß einer ‚wissenschaftlichen‘ Theologie der Religionen.

dology still remain to be solved, as well as those concerning content (e.g. the inclusion of the Aborigines) and the ecumenical implications for Christian theology, but the unique geopolitical situation of Australia could make this development very significant for European students of religion in the future.

Australian Essays in World Religions, Edited and with an Introduction by VICTOR C. HAYES (Adelaide: Australian Association for the Study of Religions, 1977); erhältlich bei: AASR, Sturt College of Advanced Education, Bedford Park, South Australia 5042.)

GERSHOM SCHOLEM 80 JAHRE ALT:
EIN LEBEN FÜR DIE ERFORSCHUNG DER JÜDISCHEN MYSTIK

von Ulrich Vollmer

„Die Philologie einer mystischen Disziplin wie der Kabbala hat etwas Ironisches an sich.“ — Mit dieser These beginnt GERSHOM SCHOLEM seine kurze Abhandlung *„Zehn unhistorische Sätze über Kabbala“*¹, in der er — konzis und knapp, aber scharfsinnig und sprachlich brillant — unter anderem die methodologischen Probleme anschnidet, die eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Mystik generell und mit der *Kabbala* im besonderen impliziert. Diese Probleme stellen sich auf zwei Ebenen dar. Zum einen ist Mystik wesentlich Erleben, und die im erlebnishaften Akt geschaute Wahrheit kann schwerlich vermittelt, sondern nur je und je im aktuellen Vollzug realisiert werden; zum anderen gibt es aber Vermittlung der erlebten Wirklichkeit im Bereich der Mystik, gibt es vor allem in der *Kabbala* Weitergabe der geschauten Wahrheit in Form einer umfangreichen Literatur, die einer philologisch-historischen Forschung offensteht. Die Aporie liegt nun in der Frage, inwieweit überhaupt auf der dem forschenden Zugriff zugänglichen Dimension der literarischen Weitergabe das Wesentliche der mystischen Wahrheit, „etwas vom Gesetz der Sache selbst“ — wie SCHOLEM formuliert —, greifbar wird und ob nicht vielmehr gerade hier der Zugang zum Wesen von vornherein verstellt ist. Dies ist die eigenartige Situation des Wissenschaftlers, der sich in seiner Arbeit mit dem Phänomen der Mystik beschäftigt, und dadurch — so folgert SCHOLEM — „behält die Hoffnung, von der diese Arbeit lebt, etwas Ironisches, das von ihr nicht abgelöst werden kann“.

Unbeschadet dieses wissenschaftstheoretischen Vorbehalts und dieser methodologischen Problematik hat sich GERSHOM SCHOLEM schon von seiner Studienzeit an der Erforschung der jüdischen Mystik gewidmet und ist heute ohne jeden Zweifel die anerkannte Autorität auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Analyse der *Kabbala*². Am 5. Dezember 1897 in Berlin geboren und im Milieu einer assimilierten deutsch-jüdischen Familie aufgewachsen, öffnete er sich bereits als Gymnasiast dem Gedankengut des Zionismus und schloß sich der zionistischen Jugendbewegung „Jung-Juda“ an. 1915 begann er sein Studium an der Universität Berlin in den Fächern Mathematik und Philosophie; 1917—18 studierte er in Jena, 1918—19 in Bern und von 1919 an in München. Seine zunehmende Beschäftigung mit der eigenen, jüdischen Tradition — zunächst noch neben den ursprünglich gewählten Fächern gleichsam privat betrieben — hatte im Laufe seiner Studienzeit zu einer Verlagerung der Interessen geführt: an die Stelle der Mathematik war das Studium der hebräischen Sprache und der jüdischen

¹ G. SCHOLEM: *Judaica III*. Frankfurt 1973. S. 264—271. Das einleitende und die beiden folgenden Zitate a.a.O., S. 264.

² Zur Biographie und wissenschaftlichen Würdigung vgl. M. B. MARTIN: Art. *Scholem*. In: *The Mc Graw-Hill Encyclopedia of World Biography*. Vol. 9 (1973). S. 455f; H. WEINER: 9 1/2 *Mystics. The Kabbala Today*. New York u. a. 1969. S. 52—81; R. J. Z. WERBLOWSKY: Art. *Scholem, Gershom Gerhard*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14 (1971). Sp. 991f. — Autobiographisch relevante Passagen finden sich auch in G. SCHOLEM: *Walter Benjamin*. In: DERS.: *Judaica II*. Frankfurt 1970. S. 193—227; DERS.: *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt 1975; DERS.: *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Frankfurt 1977.

Literatur- und Religionsgeschichte getreten. GERSHOM SCHOLEM schloß seine Studien 1922 in München mit der Promotion zum Dr. phil. ab; seine Dissertation war eine umfangreich kommentierte Übersetzung des kabbalistischen *Sepher ha-Bahir*. 1923 übersiedelte er nach Palästina. Hier arbeitete er zunächst bis 1927 als Bibliothekar an der Bibliothek der Hebräischen Universität in Jerusalem. Bereits von 1925 an lehrte er an der Hebräischen Universität, wo er dann 1933 den Lehrstuhl für jüdische Mystik übernahm und bis 1965 innehatte.

SCHOLEMS internationale Reputation wird deutlich einmal durch seine Tätigkeit als Gastprofessor an verschiedenen Hochschulen der USA. In den Jahren 1938 und 1949 lehrte er am Jewish Institute of Religion in New York, 1956–57 an der Brown University in Providence (R. I.), 1966 am Hebrew Union College in Cincinnati und 1975 an der Boston University. Außerdem ist SCHOLEM Mitglied einer ganzen Reihe von wissenschaftlichen Akademien, so der British Academy, der American Academy of Arts and Sciences, der American Academy for Jewish Research, der Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Niederländischen Akademie der Wissenschaften. Von 1962 bis 1968 war er Vizepräsident, von 1968 bis 1974 Präsident der Israel Academy of Sciences and Humanities. Schließlich sind noch die zahlreichen Preise und Ehrungen anzuführen, durch die sein wissenschaftliches Werk bisher gewürdigt wurde, etwa der Israel State Prize (1958), der Rothschild Prize (1962), die Ehrendoktorwürde der Universität Zürich (1968), der Reuchlin-Preis der Stadt Pforzheim (1969) und der Literatur-Preis der Bayerischen Akademie der Künste (1974).

Eine in der Festschrift zu SCHOLEMS 70. Geburtstag veröffentlichte Bibliographie seines Schrifttums führt bis zum Jahr 1967 über 500 Titel an³. Neben philologischen Spezialuntersuchungen und kurzen Beschreibungen bislang unbekannter und von SCHOLEM entdeckter Manuskripte stehen Textausgaben, bibliographische Arbeiten, grundlegende Monographien zu Geschichte und Gedankenwelt der *Kabbala* und zahlreiche Abhandlungen zu einzelnen Phänomenen und Problemkomplexen der jüdischen Mystik, wie er sie gerade auch in den Vorträgen auf den Eranos-Tagungen in Ascona, zu deren regelmäßigen Teilnehmern er seit dem Zweiten Weltkrieg zählt, angeschnitten hat⁴.

Was nun die Textausgaben betrifft, so erschien SCHOLEMS Münchener Dissertation von 1922, die Übersetzung und Kommentierung des *Sepher ha-Bahir*, ein Jahr später und liegt inzwischen in einem reprographischen Nachdruck vor⁵. Auch seine Übersetzung aus dem *Sohar-Traktat Sitre Tora* (*Sohar*, Band I, Blatt

³ F. SCHOLEM: *Bibliography of the Published Writings of Gershom G. Scholem*. In: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday*. Jerusalem 1967. S. 199–235 [der hebräischen Seitenzählung].

⁴ Außer den in der *Scholem-Bibliographie* von 1967 aufgeführten Titeln sind inzwischen veröffentlicht: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. In: *ErJb* 1968 (Bd. 37). S. 9–44; *Three Types of Jewish Piety*. In: *ErJb* 1969 (Bd. 38). S. 331–348; *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. In: *ErJb* 1970 (Bd. 39). S. 243–299; *Die Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik*. In: *ErJb* 1972 (Bd. 41). S. 1–49; *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*. In: *ErJb* 1974 (Bd. 43). S. 1–50. — Einige dieser Aufsätze sind auch erschienen in G. SCHOLEM: *Judaica III*. Frankfurt 1973.

⁵ *Das Buch Bahir*. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe von GERHARD [sic!] SCHOLEM. Leipzig 1923 (*Qabbala*. Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik. Bd. I). — Repogr. Nachdruck Darmstadt 1970.

15a—22a) ist wieder in einer Neuausgabe zugänglich⁶. Von seinen bibliographischen Arbeiten ist vor allem seine „*Bibliographia Kabbalistica*“ zu nennen, die — 1927 veröffentlicht — minutiös und umfassend, z. T. auch kommentierend, die Sekundärliteratur zur *Kabbala* anführt, von den ersten Anfängen der zunächst noch theologisch bestimmten Auseinandersetzung mit der jüdischen Mystik bei JOHANNES REUCHLIN bis in die Zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts⁷.

SCHOLEMS wohl bekannteste Monographie über die *Kabbala*, sein Werk „*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*“⁸, basiert weitgehend auf seinen Vorlesungen am Jewish Institute of Religion von 1938. Hier bietet der Autor zugleich einen großangelegten und detaillierten Überblick über die Geschichte der *Kabbala*; beginnend mit der Merkaba-Mystik und der jüdischen Gnosis, spannt sich der weite Bogen über den Chassidismus im mittelalterlichen Deutschland, über ABRAHAM ABULAFIA und die *Kabbala* im Spanien des 13. Jhdts., über MOSES DE LEON und den *Sohar* über ISAAK LURIA und die kabbalistische Bewegung des 16. Jhdts. mit ihrem neuen Zentrum in Safed bis hin zu SABBATAI ZWI und schließlich zum polnischen Chassidismus des 18. Jhdts. Zwei besondere Epochen aus der Geschichte der jüdischen Mystik bilden den Gegenstand spezieller Monographien.

In seiner Studie „*Ursprung und Anfänge der Kabbala*“⁹ beschäftigt sich SCHOLEM mit der Zeit zwischen 1150 und 1250, mit dem Auftauchen des *Sepher ha-Bahir* und den ersten Kabbalisten in der Provence und in Spanien. SABBATAI ZWI, den tragisch-bizarren messianischen Präkandidaten aus dem 17. Jhd., und die von ihm entfachte Bewegung des *Sabbatianismus* behandelt SCHOLEM in einem umfangreichen Werk, das bisher allerdings nur im hebräischen Original¹⁰ und in englischer Übersetzung¹¹ vorliegt. Die Aufsatzsammlungen „*Zur Kabbala und ihrer Symbolik*“¹² und „*Über einige Grundbegriffe des Judentums*“¹³ enthalten zum großen Teil SCHOLEMS Vorträge auf den Eranos-Tagungen, während die Studie „*Von der mystischen Gestalt der Gottheit*“¹⁴ verschiedene Grundbegriffe aus der kabbalistischen Vorstellungswelt systematisch abhandelt. Sowohl eine historische Darstellung der Entwicklung der *Kabbala* als auch eine systematische Beschreibung grundlegender Lehren und Anschauungen der jüdischen Mystik

⁶ *Die Geheimnisse der Schöpfung*. Ein Kapitel aus dem *Sohar*. Berlin 1934 (Schocken-Bücherei. Bd. 40). — *Die Geheimnisse der Schöpfung*. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche *Sohar*. Frankfurt 1971 (Insel-Bücherei. Nr. 949).

⁷ *Bibliographia Kabbalistica*. Leipzig 1927 (*Kabbala*. Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik. Bd. II).

⁸ Zunächst englisch unter dem Titel: *Major Trends of Jewish Mysticism*. New York 1941. — Deutsche Ausgabe (nach der 3. Aufl. der englischen Fassung) Zürich 1957; Neuausgabe Frankfurt 1967.

⁹ Berlin 1962 (*Studia Judaica*. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums. Bd. III).

¹⁰ *Shabbetai Zevi we-ha-tenu'ah ha-shabbeta'it bi-jemei chayyaw* [„*Sabbatai Zwi und die sabbatianische Bewegung zu seinen Lebzeiten*“]. 2 Bände. Tel Aviv 1957.

¹¹ *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626—1676*. London 1973 (The Littman Library of Jewish Civilisation).

¹² Zürich 1960. — Neuausgabe Frankfurt 1973 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 13).

¹³ Frankfurt 1970 (Edition Suhrkamp. 414).

¹⁴ Zürich 1962. — Neuausgabe Frankfurt 1973.

¹⁵ A.a.O. Vol. 10 (1971). Sp. 489—653.

findet man in SCHOLEMS umfangreichen Artikel „*Kabbalah*“ in der *Encyclopaedia Judaica*¹⁵, der inzwischen auch — überarbeitet und um weitere Abhandlungen ergänzt — in Buchform erschienen ist¹⁶.

Will man GERSHOM SCHOLEMS wissenschaftliches Werk auch nur annähernd würdigen, so muß man es in die Geschichte der geistigen Auseinandersetzung mit der *Kabbala* einordnen, in jenes oft unsachliche, von persönlichen Vorurteilen und auch mangelnden Kenntnissen gefärbte Pro und Contra, das lange Zeit die Beschäftigung mit der jüdischen Mystik charakterisierte¹⁷. Rationalistischer Voreingenommenheit blieb ebenso der Zugang zu einem adäquaten Kennen und Verstehen der *Kabbala* versperrt wie romantischer Schwärmerei. So war für HEINRICH GRÄTZ, den großen jüdischen Historiker des vergangenen Jahrhunderts, die *Kabbala* nur „Geistesdusel“ und „Afterlehre“¹⁸; für andere hingegen, etwa für ELIPHAS LÉVI¹⁹ und PAPUS²⁰, ja — mit Einschränkungen — selbst für ARTHUR EDWARD WAITE²¹, war sie geradezu ein Teil ihrer eigenen, theosophischen Weltanschauung, dem man sich meist aus dem vermeintlichen Gefühl der Kongenialität heraus und ohne sonderliche Rücksicht auf die historischen Fakten widmete. Ansätze zu sachbezogener Forschung und methodisch exakter Arbeit aber blieben im 19. Jhdt. vereinzelt²².

Im Blick auf diese durch die Forschungsgeschichte bedingte Ausgangslage besteht SCHOLEMS Verdienst zunächst einmal darin, die *Kabbala* in ihrer weitverzweigten Geschichte und schwer zugänglichen Gedankenwelt unbelastet durch weltanschauliche Wertmaßstäbe und persönliche Präjudizien aufgefaßt und gedeutet zu haben, gedeutet näherhin als ein historisches und damit letztlich legitimes und nicht zu vernachlässigendes Phänomen der jüdischen Religions- und Geistesgeschichte. Zum anderen ist es sein unbestreitbarer Verdienst, in seiner Forschungsarbeit jene von ihm wiederholt skizzierte²³ Spannung zwischen historisch-philologischer Kleinarbeit auf der einen Seite, die nur das einzelne Faktum in seinem engeren geschichtlichen Zusammenhang untersucht, und geistesgeschichtlich-philosophischer Intention auf der anderen Seite, die erst den einordnenden Überblick verschafft und damit ein adäquates Verstehen ermöglicht, in einer positiven Synthese gelöst zu haben. Somit eröffnet sein durch gediegene historische und philologische Arbeit fundiertes und durch umfassende systematische Betrachtung abgerundetes Werk einen Zugang zum faszinierenden Phänomen der jüdischen Mystik — ein Zugang allerdings, der seine Begrenzung in der eingangs erörterten Grundstruktur des mystischen Erlebens überhaupt findet.

¹⁵ *Kabbalah*. Jerusalem 1974 (Library of Jewish Knowledge).

¹⁷ Zur Forschungsgeschichte vgl. G. SCHOLEM: Art. *Kabbalah*. In: *EJ*. Vol. 10 (1971). Sp. 646—649; DERS.: *Judaica III*. Frankfurt 1973. S. 247—263 („Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart“).

¹⁸ Die beiden Begriffe bei H. GRÄTZ: *Geschichte der Juden*. 3. Aufl. Bd. 8. Leipzig 1890. S. 247.

¹⁹ E. LÉVI [i.e. A. L. CONSTANT]: *Philosophie occulte*. Nouv. éd. Paris 1894.

²⁰ PAPUS [i.e. G. ENCAUSE]: *Die Kabbala*. Neuausg. Ulm 1962.

²¹ A. E. WAITE: *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*. London 1902.

²² Etwa bei A. FRANCK: *La Kabbale*. Paris 1842. — Deutsche Ausgabe: *Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer*. Leipzig 1844; D. H. JOEL: *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie*. Leipzig 1849.

²³ *Bibliographia Kabbalistica*. Leipzig 1927. S. XII; *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich 1957. S. IXf.

Wie es wohl für GERSHOM SCHOLEMS Persönlichkeit charakteristisch ist, daß die mit dieser Grundstruktur gegebene Beschränkung aus seiner Sicht den Zug des Ironischen annimmt, so hat er auch nur mit ironischem Vorbehalt einmal gesprächsweise von seiner Motivation zum Studium der *Kabbala* berichtet. In HERBERT WEINERS Wiedergabe lautet SCHOLEMS Bericht wie folgt:

„In any case, my decision to study Jewish mysticism came the day I visited the home of a famous German rabbi, a person with reputation for scholarship in the Kabbala — I shall not mention his name. Seeing on his shelf some mystical texts with intriguing titles, I had, with all the enthusiasm of youth, asked the rabbi about them. ‚*Dieses quatsch*, this junk!‘ the rabbi had laughed at me. ‚I should waste time reading nonsense like that?‘ It was then, ... that I decided here was a field in which I could make an impression. If this man can become an authority without reading the text, then what might I become if I actually read the books?“²⁴

²⁴ H. WEINER, op. cit. Anm. 2, S. 54f (Hervorhebung im Original); vgl. hierzu auch G. SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem*. Frankfurt 1977, 190.

BERICHTE

KONTEXTUELLE THEOLOGIE —

Neue theologische Zeitschriften aus dem Jahr 1977.

von Hans Frings

Die Gründung der Vereinigung der Theologen der Dritten Welt, 1976 in Dar-Es-Salaam beschlossen, signalisiert deutlich die wachsende theologische Aktivität in den Kirchen der südlichen Hemisphäre. Die Deklaration von Dar-Es-Salaam macht gleichzeitig deutlich, daß es dabei nicht (mehr) um eine, wie auch immer begründete „Adaptation“ oder „Indigenisierung“ (westlicher) universalen Theologie geht, sondern um Formulierung der heutigen Glaubenserfahrung unter Berücksichtigung des jeweiligen sozio-kulturellen Kontextes der glaubenden Gemeinde. Obwohl diese Perspektive allen Theologen gemeinsam, also universal sein sollte, hat es den Anschein, als ob sie zur Zeit überwiegend für die Theologie der Jungen Kirchen Berücksichtigung finde, wie es auch die faktische Verwendung des Begriffes „kontextuelle Theologie“ suggeriert.

Im folgenden sollen Zeitschriften und Jahrbücher vorgestellt werden, die 1977 neu erschienen sind und im Dienst der theologischen Artikulation der Jungen Kirchen stehen. Träger dieser Zeitschriften sind meist theologische Fakultäten oder Priesterseminare in der Dritten Welt, die damit gleichzeitig versuchen, in die theologische Diskussion einzutreten. An dieser Stelle soll erwähnt werden, daß diese Dialogansätze zum Teil auf ganz banale materielle Schwierigkeiten stoßen, und daß es eine echte Hilfe bedeuten würde, wenn möglichst viele theologische Institutionen auch in Europa diese Zeitschriften bestellen oder im Austausch gegen eigene Publikationen beziehen würden. Andererseits muß man, wie N.-P. MORITZEN, fragen, auf welche Weise europäische akademische Theologie gesprächsfähig bleiben und aktiv mitarbeiten kann, wenn die Beiträge und Anfragen aus der Dritten Welt so weitgehend überhört werden, wie das bislang üblich ist¹.

REVUE AFRICAINE DE THEOLOGIE

Die „*Revue Africaine de Théologie*“ erscheint seit 1977 als halbjährliche Publikation der Katholischen Theologischen Fakultät in Kinshasa².

Sie versteht sich als ein Organ der theologischen Reflexion, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil (*Ad Gentes*, Nr. 22) für jedes große sozio-kulturelle Territorium gefordert worden ist. Die Fakultät in Kinshasa, die 1977 bereits auf ihr 20jähriges Bestehen zurückblickt, kann sich rühmen, als erste die Frage einer „afrikanischen Theologie“ gestellt und ausführlich diskutiert zu haben³. Die jetzt gegründete Zeitschrift will den Professoren der Fakultät in Kinshasa und allen anderen Forschern an Institutionen oder in der direkten

¹ NIELS-PETER MORITZEN, Kirche und Theologie in der Dritten Welt. Zum Verständnis einer Herausforderung, in: *Zeitschrift für Mission*, Jhg. III, Heft 4, 1977, S. 227—236.

² *Revue Africaine de Théologie*. — Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa — B. P. 1534, Kinshasa/Limete, Rép. du Zaïre (Jahresabonnement 8 US\$, bei Luftpostzustellung 10 US\$), Heft Nr. 1, April 1977.

³ Literatur dazu siehe Fußnote (38) in Heft Nr. 1, April 1977, S. 26.

Seelsorge die Möglichkeit geben, ihre Forschungsergebnisse bekannt zu machen. Gleichzeitig wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß Forscher aus anderen Teilen der Welt sich mit Beiträgen beteiligen werden.

Die Zeitschrift folgt in ihrem Aufbau dem Schema:

- a) Artikel über spezifisch afrikanische Fragen und Themen allgemeinerer Art, die aber möglichst auch einen Bezug zur Aktion der afrikanischen Kirche haben sollen;
- b) Buch-Rezensionen;
- c) eine vollständige periodische Bibliographie afrikanischer theologischer und religiöser Publikationen.

Die Zeitschrift erscheint in französischer Sprache. Beiträge in afrikanischen Sprachen sind zu erwarten in dem Maße, wie Theologie sich direkt in diesen Sprachen vollzieht (vgl. unten).

Heft 1 wird mit einem Artikel von N. KONDE, Dekan der Theologischen Fakultät, eröffnet: *Die Theologie im Dienst der Kirchen Afrikas*⁴. Da dieser Artikel (hoffentlich) als programmatisch für die Redaktion der Zeitschrift und auch für Forschung und Lehre an der Fakultät verstanden werden kann, sei er ausführlich dargestellt.

Theologie wird als Wissenschaft im Dienst der Evangelisierung verstanden. Ein besseres Verständnis der christlichen Quellen soll ermöglichen, daß die Evangelisierung den historischen und sozio-kulturellen Gegebenheiten Aufmerksamkeit schenkt. Theologie ist Wissenschaft im Dienst der Kirche, d. h. sie kann nur im Hinhören auf die Gemeinde, im ständigen Kontakt mit ihr, in gewisser Hinsicht als „Amt“ verstanden werden.

KONDE stellt zwei wesentliche Anforderungen an die Theologie im Dienst der Kirchen Afrikas: ein kritisches Studium der christlichen Quellen und ein kritisches Studium des afrikanischen Milieus.

Als christliche Quellen werden die Schrift und die Zeugnisse der Dogmen- und Kirchengeschichte erfaßt. Der Autor wehrt sich gegen die früher erhobene Forderung⁵, daß afrikanische Theologie wesentlich nur darin bestehen könne, die afrikanischen Religionen und Kultur zu erforschen und an die christliche Botschaft, so wie sie schon in den Handbüchern der westlichen Theologie vorliege, anzunähern. Er erhebt dagegen die Forderung nach einem direkten Zugang zu den hebräischen und griechischen Quellen des Glaubens und verweist auf die größere Nähe des Afrikaners zur biblischen Mentalität⁶.

Der Autor setzt sich noch mit einem weiteren Versuch einer a priori-Einengung afrikanischer Theologie auseinander. Es geht um die mehr oder weniger deutlich von afrikanischer Seite erhobene Forderung, die westliche christliche Tradition auszuklammern und sich nur auf die Bibel zu beziehen. Er lehnt diese Position aus verschiedenen Gründen ab: sei es, da die heutige Kirche in Afrika durch die Missionierung aus dem Westen entstanden und somit auch durch deren Theologie mitbedingt ist; sei es wegen der Verständigung zwischen den Kirchen; sei es auch nur, um die eigene westliche Konditionierung selbst im Verständnis der Schrift zu erkennen. Zur Stützung der Forderung nach einer Rückkehr des afrikanischen Theologen zu den Quellen zeigt KONDE in einem Überblick die Geschichte und Konditionierung des Schriftverständnisses im judenchristlichen Milieu, in der hellenistischen Welt und im Mittelalter.

⁴ NTEDIKA KONDE, *La Théologie au Service des Eglises d'Afrique*, S. 5—30.

⁵ Referenzen dazu in Fußnote (3) und (4), S. 7.

⁶ Referenz dazu in Fußnote (6), S. 9.

Die kritische Studie des afrikanischen Milieus müßte erfassen:

1. das traditionelle Milieu (wegen des weitgehenden Mangels an schriftlichen Dokumenten kann ein Bezug auf afro-amerikanische Quellen sinnvoll sein, z. B. Traditionen und Riten afrikanischen Ursprungs in Lateinamerika), unter Einbeziehung der islamischen Traditionen in Ost- und Westafrika südlich der Sahara;
2. die Evangelisierung durch die Missionare — hier bietet sich die Fakultät in Kinshasa an, die alten Missionskatechismen zu erforschen, um zu klären, inwieweit sie reine Übersetzungen der europäischen Katechismen waren, oder ob es ihnen gelungen war, einzelne Begriffe der Landessprachen zu christianisieren⁷;
3. die unabhängigen afrikanischen Kirchen — sie informieren über die religiösen Bedürfnisse des Afrikaners, trotz ihrer Treue zu den biblischen Quellen und der unbedingten Ablehnung bestimmter Inhalte und Praktiken des ancestralen Glaubens entsprechen sie weitgehend der lokalen Kultur.

Zusammenfassend erhebt KONDE die Forderung nach einer aktuellen dynamischen Theologie — den Wert einer Theologie der λόγοι σπερματικοί, deren Bedeutung für das Leben des Afrikaners de facto im Schwinden ist, leugnet er; er fordert den afrikanischen Theologen auf, sich dessen bewußt zu werden, daß er bereits „verfremdet“ (aliéné) ist, und daß er versuchen muß, dem in seiner Arbeit Rechnung zu tragen; und er versucht, einer möglichen Entmutigung des afrikanischen Theologen angesichts einer vermeintlichen „universalen“ Theologie vorzubeugen mit dem Hinweis darauf, daß die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters niemals ein solches Ideal gehabt hätten, sondern allenfalls gegen ihren Willen dazu beigetragen hätten. Ziel der Theologen kann nicht ein universelles System sein, sondern Dienst an den Menschen. Wichtiger erscheint ihm eine neue theologische Sprache, die auch für andere verständlich ist, und diese Sprache wird pluralistisch sein, so wie die Theologie selbst in ihrem notwendigen Bezug auf andere Wissenschaften pluralistisch sein muß. Darüber hinaus wird der afrikanische Theologe aber auch, wegen des Zusammenhangs zwischen Sprache und Denken, zunehmend in afrikanischen Sprachen arbeiten (müssen), wenn die Forderung einer Theologie für die afrikanischen Kirchen erfüllt werden soll.

Der Artikel verdient deshalb Beachtung, weil er nach vielen Diskussionen über das „Ob“ einer afrikanischen Theologie mehr die inhaltlichen Anforderungen und Möglichkeiten zu strukturieren versucht.

M. PASINYA behandelt in einem Artikel „*Antiochien, Wiege der Völkerkirche?*“ *Apg 11, 19–26*⁸, auf dem Hintergrund der Frage nach der Heilsuniversalität, lukanische Herkunft und redaktionelle Finalität der zitierten Stelle, deren latente Aussage nach den Ergebnissen des Autors ist: Gott will das Heil der Völker. Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte betrachtet er als zwei Teile eines Werkes, dessen gemeinsame Theologie ist: Gott zeigt sich, weil er alle Menschen retten will.

Der Artikel von J. SEYNAEVE, „*Die Schriftzitationen in Johannes 19, 36–37: ein Beweis zugunsten der Typologie des Osterlammes?*“⁹, versucht, die Referenzen dieser Zitationen zu bestimmen (vermutlich schon aus dem Gebrauch der

⁷ Verweis auf zwei bereits vorliegende Einzelstudien in Fußnote (32), S. 20.

⁸ MONSENGWO PASINYA, *Antioche, Berceau de l'Eglise des Gentils?* Act. 11, 19–26, S. 31–61.

⁹ JAAK SEYNAEVE, *Les citations scripturaires en Jn., 19, 36–37: une preuve en faveur de la typologie de l'Agneau pascal?*, S. 63–76.

ersten Gemeinden entnommen) und zu klären, inwieweit sie zugunsten der Osterlamm-Typologie beansprucht werden dürfen (der Autor stellt die Notwendigkeit dieser Typologie, um den Sinn der beiden Zitationen zu erfassen, in Frage).

A. J. SMET widmet einen langen Artikel der Person und dem Werk von Père PLACIDE TEMPELS¹⁰. Das Werk von TEMPELS, besonders sein Buch „*Die Bantu-Philosophie*“¹¹, kann als Anfang der afrikanischen philosophischen Tradition betrachtet werden, auch wenn es sehr schnell kritische Gegner gefunden hat.

Der letzte Beitrag ist ein Bericht von M. NGINDU¹², wie alle Vorgenannten Professor an der Theologischen Fakultät in Kinshasa, über das Treffen der Theologen der Dritten Welt in Dar-Es-Salaam, vom 5. — 12. August 1976. Der Autor, selbst Teilnehmer an diesem Treffen, zeichnet die Leitgedanken der Vorbereitung und der Tagung, und gibt damit sachliche Hilfestellung für ein möglichst objektives Verständnis der dort verabschiedeten Deklaration.

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES AFRICAINES und REVUE DU CERCLE PHILOSOPHIQUE DE KINSHASA

Die ‚Abteilung für Philosophie und Afrikanische Religionen‘ an der Theologischen Fakultät Kinshasa zeichnet für zwei neue Titel verantwortlich, die gleichfalls — zumindest in der jeweiligen ersten Ausgabe — sehr stark von der Perspektive der Kontextualisierung geprägt sind.

„*Recherches Philosophiques Africaines*“¹³ ist der Titel einer Sammlung, deren weitere formale wie inhaltliche Gestaltung abgewartet werden muß. Im Vorwort des Herausgebers wird die Nähe zu in Afrika erscheinenden philosophischen Zeitschriften betont.

Band 1 enthält unter dem Titel „*Die Afrikanische Philosophie*“¹⁴ die Acta der ersten Philosophischen Woche, die unter dem gleichen Thema vom 29. 3. — 2. 4. 1976 in Kinshasa stattgefunden hat.

Die Titel der wichtigsten Beiträge sind: Was ist Philosophie? — Was ist „afrikanische Philosophie“? — Geschichte der afrikanischen Philosophie. Probleme und Methode. — Methoden und Ausgangspunkt in der afrikanischen Philosophie. Authentizität und Befreiung. — Die Humanwissenschaften. Annäherung an zwei Probleme. (Das Forschungsobjekt und der Forscher selbst). — Philosophie der Kunst in Schwarzafrika. — Philosophie und Animismus.

Die Beiträge schließen zum Teil an Fragen an, die durch die schon genannte Diskussion an der Fakultät über die „afrikanische Theologie“ aufgeworfen wurden.

La Revue du Cercle Philosophique de Kinshasa, einer Vereinigung der Studenten der Philosophischen Abteilung, erscheint gleichfalls unter der Verantwortung dieser Abteilung. Das erste Heft steht unter dem Titel „*Afrika und Philosophie*“¹⁵. Die Zeitschrift, wohl für ein halbjährliches Erscheinen vorgesehen,

¹⁰ A.-J. SMET, Le Père Placide Tempels et son oeuvre publiée, S. 77—128.

¹¹ In deutscher Sprache bei W. Rothe Verlag, Heidelberg, 1956.

¹² NGINDU MUSHETE, Une étape: la première rencontre de Théologiens du Tiers-Monde, S. 129—135.

¹³ *Recherches Philosophiques Africaines*. Etudes publiées par le Département de Philosophie et Religions Africaines. B. P. 1534, Kinshasa/Limete, Rép. du Zaïre.

¹⁴ *La Philosophie Africaine*. Actes de la 1ère Semaine Philosophique de Kinshasa, Kinshasa 1977.

¹⁵ *Revue du Cercle Philosophique de Kinshasa* (CEPHIK), Nr. 1, Janvier—Juillet 1977: Afrique et Philosophie.

will vor allem Studenten die Möglichkeit von Publikationen bieten und zum Dialog zwischen den Afrikanern beitragen. Sie wird Artikel in afrikanischen Sprachen aufnehmen. Die Beiträge im ersten Heft sind ausnahmslos in französischer Sprache verfaßt und behandeln folgende Themen: Bemerkungen über die afrikanische Philosophie — Die Problematik der Sprache in der afrikanischen Philosophie: von „Babel“ bis „Pfingsten“ — Von der „Langeweile“ oder der „Mühsal zu existieren“ — Für ein vernünftiges sexuelles Verhalten in der dialektischen Beziehung Mann-Frau. Fundamentale Orientierung — Das Verständnis von Mann und Frau bei den Luba-Kasai.

INDIAN THEOLOGICAL STUDIES

Seit März 1977 erscheinen die „*Indian Theological Studies*“¹⁶ als Nachfolger der 1974 eingestellten „*Indian Ecclesiastical Studies*“. Herausgeber ist das Päpstliche Theologische Institut St. Peter in Bangalore, seit 1976 theologische Fakultät mit dem Schwerpunkt Missionswissenschaft und Pastoraltheologie.

Der Herausgeber stellt die Frage nach der Rechtfertigung einer neuen, wenn gleich alten Zeitschrift angesichts der Tatsache, daß es schon mehrere theologische Zeitschriften in Indien gibt¹⁷. Die „*Indian Theological Studies*“ sollen ein Forum sein für theologische Forschung „in Indien oder mit Bezug auf Indien“. Es wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß auf diesem Wege auch außerhalb des Landes davon Kenntnis genommen wird, was die Kirche Indiens zur theologischen Entwicklung der Gesamtkirche beizutragen hat.

Die Zeitschrift erscheint alle drei Monate; in Fortsetzung zu den „*Ecclesiastical Studies*“ wird der erste Jahrgang als Vol. XIV gezählt. Die Beiträge sind in englischer Sprache verfaßt. Neben Artikeln gibt es eine (unregelmäßige) Sparte: „Neuigkeiten und Kommentare“. Die zahlreichen Buchrezensionen informieren überwiegend über indische Publikationen. Inzwischen liegen die ersten drei Hefte des Jahres 1977 vor¹⁸, die hier zusammenfassend dargestellt werden sollen.

Der erste Beitrag von Erzbischof D. S. LOURDUSAMY steckt die Dimensionen des Ausbildungsprogrammes an der neuen Fakultät ab¹⁹, das die Herausgeber gleichzeitig als Orientierung für ihre Zeitschrift sehen. Danach soll die theologische Arbeit an der Fakultät wissenschaftlich sein, sie soll im Dienst der Evangelisierung und der pastoralen Erneuerung stehen, sie soll dem ökumenischen Kontext und dem Dialog zwischen den Religionen Rechnung tragen, sie soll schließlich aktiv zum Prozeß der Inkulturation des Evangeliums und der Indigenisierung der Kirche beitragen.

Die Terminologie, die mehr noch den früheren Adaptations-Vorstellungen entlehnt scheint, dürfte sich durch den häufigen Bezug des Autors auf Dokumente aus der Vorbereitungsphase der neuen Fakultät (ab 1963) erklären. In der Sache werden Aufgaben genannt, die der Perspektive kontextueller Theologie entsprechen: ... in einer eigenständigen Weise im Glauben die konkrete christliche Erfahrung im indischen Kontext, innerhalb des indischen kulturellen und religiö-

¹⁶ *Indian Theological Studies*, St. Peter's Pontifical Institute of Theology, Bangalore — 560 055, India (Bezugspreis für Abonnenten außerhalb Afrikas und Asiens 4 US\$ pro Jahr).

¹⁷ VIDYAJYOTI, JEEVADHARA, *Indian Journal of Theology* — für Theologie allgemein; *Word and Worship* — für Liturgie; *BIBLE BHASYAM* — für Bibelfragen; *DHARMA* — für Religionswissenschaft.

¹⁸ Vol. XIV, March 1977, Nr. 1; June 1977, Nr. 2; September 1977, Nr. 3.

¹⁹ D. S. LOURDUSAMY, A Programme for Theological Education, Heft 1, S. 9—21.

sen Universums, reflektieren, um so indische Forschungen zu fördern und besonders, um eine indische Theologie zu entwickeln und auf diese Weise einen genuinen und eigenständigen Beitrag zur Gesamtkirche zu leisten...²⁰. Es ist erfreulich, daß der Autor, gleichzeitig Sekretär der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, in diesem Zusammenhang dem Eindruck eines Verbots der Suche nach indischen Formen des Glaubens durch (nicht genannte, aber doch wohl römische) höhere Instanzen klar widerspricht: „Indigenisierung ist ein unleugbarer Teil des Erneuerungsprogramms von Vatican II“²¹.

Die Hefte 2 und 3 haben thematische Schwerpunkte: ‚Die Ämter in der Kirche‘ und ‚Gebet und Mystik‘.

Die Diskussion um die Ämterstruktur in der asiatischen Kirche fand ihren vorläufigen Höhepunkt in einem Kolloquium, das vom 27. Februar bis 5. März 1977 von der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) in Hongkong durchgeführt worden ist. M. VELLANICKAL, einer der indischen Teilnehmer an diesem Kolloquium, gibt eine erste Information über die Arbeitsthemen, u. a. Verschiedenheit der Ämter, christliche Basiskgemeinden, Leadership, Frauen im Amt²². Die intensive Vorbereitung der indischen Kirche auf dieses Kolloquium erfolgte im Rahmen der bereits angelaufenen Diskussion um das Amt unter dem Einfluß der spezifisch indischen Situation reicher (ausreichender?) Berufe und einer bereits oft beschworenen Klerikalisierung der indischen Kirche. Ein Forschungsseminar und eine anschließende Pastoralkonsultation in den ersten zwei Juni-Wochen 1976 führten zu einer Meinungsbildung auf nationaler Ebene. Zwei Beiträge informieren über den Verlauf der beiden Veranstaltungen²³ und über die theologische und pastorale Bedeutung der dort gefaßten Beschlüsse²⁴. Diese Artikel können sicher nicht die vollständige Dokumentation über diesen Meinungsbildungsprozeß ersetzen, die bereits länger gedruckt vorliegt²⁵.

Daß in jedem der bisherigen Hefte Fragen des Gebetes, der Betrachtung oder der Mystik behandelt werden, zeigt, daß dem Einfluß des religiösen indischen Kontextes Rechnung getragen wird. Hier sei hingewiesen auf den Beitrag von R. PANIKKAR²⁶ über die innere Beziehung von Wahrheitssuche und Kontemplation auf dem Hintergrund der vedischen Erfahrung, den Artikel von MOTI LAL PANDIT²⁷ über die Mystische Theologie des Johannes vom Kreuz, oder auf den Text von S. SEVANAND²⁸ über die christliche Gestaltung der indischen kontemplativen Lebensform des Sannyasa.

Über Veränderungen in der Einstellung zum Gebet, über Exerzitien, charismatische Bewegung und ‚Gebetsseminare‘ in Indien in den Jahren 1972–1977 berichtet X. IRUDAYARAJ²⁹ unter der Kategorie Bulletin, unter der möglichst

²⁰ Heft 1, S. 16.

²¹ Heft 1, S. 17.

²² MATHEW VELLANICKAL, *New Ministries for the Church in Asia: Pan-Asian Colloquium*, Heft 2, S. 166–170.

²³ L. LEGRAND, *Research on Ministries in India*, Heft 2, S. 133–143.

²⁴ MICHEL NAVANT, *Ministries: Musing on a Seminar*, Heft 2, S. 144–165.

²⁵ D. S. AMALORPAVADASS (Ed.), *Ministries in the Church in India. Research Seminar and Pastoral Consultation*, C.B.C.I. Centre, New Delhi, 1976.

²⁶ R. PANIKKAR, *Samdhyā the Vedic Prayer*, Heft 1, S. 22–38.

²⁷ MOTI LAL PANDIT, *God and the World in the Mystical Theology of St. John of the Cross*, Heft 2, S. 171–180.

²⁸ SWAMI SEVANAND SJ, *Christian Sannyasa*, Heft 3, S. 264–288.

²⁹ XAVIER IRUDAYARAJ SJ, *The Prayer Movement in India (1972–1977)*, Heft 3, S. 289–308.

regelmäßig ein Überblick über ein bestimmtes Thema gegeben werden soll. In Heft 1 überbrückt J. DUPUIS³⁰ mit seinem Überblick über die theologische Entwicklung in Indien von 1971 bis 1976 gleichzeitig den Zeitraum zwischen Einstellung der ‚*Indian Ecclesiastical Studies*‘ und dem Start der ‚*Indian Theological Studies*‘.

THEOLOGY ANNUAL

Die Theologische Abteilung des Priesterseminars in Hongkong ist 1977 erstmals mit einem Theologischen Jahrbuch³¹ an die Öffentlichkeit getreten. Es enthält Artikel in chinesischer und in englischer Sprache, von Professoren und Studenten des Seminars verfaßt. Die Auswahl der Beiträge soll unter dem Gesichtspunkt der Universalität der Kirche erfolgen: ‚fragen, was andere anderswo denken und wie in Hongkong die christlichen Quellen besser erfaßt werden können‘. Es sollen keine Probleme importiert werden, die für die Christen als Minderheit in Asien ohne Bedeutung sind. Zielvorstellung ist nicht eine einfache Übersetzung oder Adaptation, sondern eine ‚Inkarnation des Geistes‘³².

Die sechs englisch-sprachigen Beiträge sind mehr praktischer Art und beziehen sich z. T. ausdrücklich auf Hongkong: Hilfestellung für die Wahl einer englischen und einer chinesischen Bibelausgabe³³, Wiedergabe einer Radiodiskussion über das zwischen der anglikanischen und der römischen Kirche im Januar 1977 vereinbarte Dokument ‚Autorität in der Kirche‘³⁴, ein Bericht über die katechetische Entwicklung in Hongkong³⁵ und, als Dokumentation, der endgültige Textentwurf für die Neufassung der kirchlichen Gesetzgebung über die Ehe (CIC 242—361)³⁶.

Aus der Arbeit der theologischen Abteilung stammt der Artikel von L. M. FREDIGOTTI³⁷ über den Begriff der Geschichtlichkeit, weitgehend eine Auseinandersetzung mit R. BULTMANN. Schließlich ist da noch der erfreuliche Beitrag von JOHN TONG³⁸ über die Freude, der interessante Beziehungen zwischen verschiedenen eschatologischen Perspektiven, zwischen verschiedenen Aspekten der Freude und verschiedenen kulturellen Wegen auf der Suche nach der Freude aufzeigt.

OCCASIONAL BULLETIN OF MISSIONARY RESEARCH

Wegen des unmittelbaren thematischen Zusammenhangs wird hier noch eine neue Zeitschrift aus den USA vorgestellt. Das ‚*Occasional Bulletin of Missionary Research*‘ erscheint seit 1977³⁹ als Nachfolger des bis dahin von der ‚*Missionary*

³⁰ J. DUPUIS SJ, Five Years of Theological Reflection in India, Heft 1, S. 91—114.

³¹ *Theology Annual*, 1, 1977, Ed. by Theology Division, Holy Spirit Seminary College, 6, Welfare Road, Aberdeen, Hongkong (Bezugspreis 1 US\$).

³² Nachwort des Herausgebers.

³³ BERNARD J. SHIELDS SJ, Which Bible? Some hints on choosing an English and Chinese Bible, S. 90—100.

³⁴ BERNARD J. SHIELDS SJ, A Pope for the Anglicans? A Hong Kong View, S. 115—120.

³⁵ MARY LOUISE MARTIN MM, Catechetical Trends in Hong Kong, S. 121—124.

³⁶ A Final Draft of the Proposed New Canon Law on Marriage, S. 125—151.

³⁷ LANFRANCO M. FREDIGOTTI SDB, The Meaning of Historicity, S. 73—89.

³⁸ JOHN TONG, Joy from a Theological Viewpoint, S. 101—114.

³⁹ *Occasional Bulletin of Missionary Research*. A quarterly publication of the Overseas Ministries Study Center (P. O. Box 2057, Ventnor, New Jersey 08 406), Vol. 1, No. 1, January, 1977 (Bezugspreis pro Jahr 6 US\$).

Research Library“ in New York herausgegebenen „*Occasional Bulletin*“. Neben Artikeln und Dokumentationen liegt das Schwergewicht der von G. H. ANDERSON redigierten Zeitschrift bei der sehr reichen bibliographischen Information. Obwohl der Herausgeber Mission im weiten Sinne als „*Mission in sechs Kontinenten*“ versteht, will er mit der Zeitschrift doch speziell „ein Forum für Christen der Dritten Welt schaffen, um Entwicklungen missionswissenschaftlicher Bedeutung in ihren Ländern zu diskutieren und einen Dialog mit den Christen Nordamerikas und Europas zu führen“. Dieses Ziel dürfte zwar in den bisher vorliegenden Nummern, angesichts der Überzahl westlicher oder im Westen tätiger Autoren, noch nicht realisiert sein, es ändert aber nichts am informativen Wert dieser Zeitschrift für jeden an der Missionswissenschaft Interessierten.

Abschließend sei auf eine für 1978 angekündigte Zeitschrift hingewiesen: *Gospel in Context*⁴⁰ wird angeboten als „eine neue Quartalsschrift über Weltmission und kirchliche Erneuerung“, nach Kenntnis des Herausgebers die erste missionswissenschaftliche Zeitschrift, die sich ausschließlich mit Kontextualisierung beschäftigt. Für die Redaktion wird CHARLES R. TABER verantwortlich zeichnen.

Es bleibt abzuwarten, wie weit diese beiden Publikationen nicht nur über die Jungen Kirchen in der Dritten Welt, sondern auch mit ihnen arbeiten werden, so daß es zu einem echten theologischen Dialog kommt.

⁴⁰ *Gospel in Context*. Published by Partnership in Mission (1564 Edge Hill Rd., Abington Pa. USA 19 001).

BESPRECHUNGEN

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Beidler, William: *The Vision of Self in Early Vedānta*. Motilal Banarsidass/Delhi-Patna-Varanasi 1975; XII + (X) + 266 S.

Der Vf. untersucht in minutiöser Kleinarbeit die Bedeutungsfelder des „Selbst“ in den *Upanishaden* und der *Bhagavadgita*. Als Generalraster dient ihm dabei die Vorstellung vom Selbst als „*Puruṣa*“ (S. 16ff), „*Ātman*“ (S. 44ff) und „*Brahman*“ (S. 65ff). Es gelingt ihm so, vier Bedeutungsfelder zu eruieren: das egozentrische Selbst (S. 104f), das universale Selbst (= Pantheismus; S. 105f), das absolute Selbst (= Monismus; S. 106f) und das inklusive Selbst (S. 108ff). Diesen vier Gruppen (vgl. auch S. 233), die übrigens durchaus nebeneinander im selben Text auftreten können, ordnet der Vf. als entsprechende Bereiche Theologie, Kosmologie, Psychologie und Mystik (vgl. S. 258) zu. Diese Zuordnung jedoch bedarf sicher einer eigenen künftigen Diskussion.

Insgesamt darf man feststellen, daß die seriös gearbeitete Studie nicht nur für die Erhellung der Religionsgeschichte des frühen Hinduismus, sondern gleichfalls für die Erforschung der Anfänge des Buddhismus sehr wertvoll ist.

Hannover

Peter Antes

Bergen, L. F. M. van: *Licht op het leven van religieuzen. Sannyasa-Dipika*. Thoben Offset/Nijmegen 1975; 408 S.

Der Autor will mit dieser theol. Dissertation von Nimwegen einen Beitrag zum besseren Verstehen zwischen Christentum und Hinduismus leisten. Religiöses Leben ist für ihn „heimlose Existenz“ (9ff), zu deren Beschreibung ihm GOLDAMMERS Charakterisierung als „Paradox der organisierten Ausnahme“ (vgl. 21ff) den Schlüssel liefert. Methodisch bedient er sich dabei jenes Verfahrens, das GOLDAMMER „Morphologie“ (vgl. 15ff) nennt.

Nachdem der Autor einige Strukturelemente, die für Indien typisch sind, vorgestellt hat (45ff), beschreibt er im jeweiligen religiösen Kontext die „heimlose Existenz“ nach dem *Manudharmaśāstra* (69ff, bes. 83ff), dem *Buddhismus* (93ff, bes. 103ff), dem *Jinismus* (113ff, bes. 121ff) sowie einigen Reformbewegungen (*Saṅkara* 131ff, bes. 139ff; *Madhva* 147ff, bes. 155ff; *Basava* 160ff, bes. 167ff; *Kabir* 173ff, bes. 179ff; *Ramakrishna Bewegung* 183ff, bes. 193ff). Ein kurzer Rückblick (203ff) läßt die „heimlose Existenz“ als „Kontrastruktur“ (208f) innerhalb der indischen Gesellschaft erscheinen. Danach referiert der Autor christliche Experimente heimloser Existenz in Indien und zwar sowohl katholische (217ff) als auch protestantische (220f u. 224ff). Um aber in ein echtes Gespräch zwischen Christentum und Hinduismus einzutreten, bedarf es eines theologischen Kriteriums. „Die obengenannte Definition ‚das Paradox der organisierten Ausnahme‘ wird: filiale Existenz in der Nachfolge von Jesus Christus auf dessen Weg der Selbstentäußerung zur Verherrlichung... Der indische Heimlose betont die Verbannung durch seine heimlose Existenz; der christliche Religiöse hat durch sein Leben zu zeigen und gelegentlich auszusagen, daß dieser Weg nur möglich ist in der Nachfolge von Jesus Christus“ (so die Zusammenfassung in deutscher Sprache S. 301f; dies ausführlicher 268ff, bes. 274ff).

Im indologischen Teil der Arbeit (69–201) geht die Information, soweit ich sehen kann, nirgends über BAREAU, GONDA und KLOSTERMAIER hinaus, die dem Autor im übrigen auch dort Autorität sind, wo sie selbst keinerlei Belege anführen (Dies gilt für KLOSTERMAIERS „*Hinduismus*“-Buch nahezu grundsätzlich!).

Mit Belegen aus indischen Quellen bzw. deren Übersetzungen geht der Autor auffallend sparsam um, dafür verweist er umso ausführlicher auf religionsphänomenologische Studien. Bezweifelt man als Leser einzelne Aussagen, so kann man sie infolge fehlender oder nur sehr allgemeiner Belege kaum verifizieren. Wie großzügig der Autor mit Belegen umgeht, zeigt exemplarisch S. 48 vorletzte Zeile. Zweifel kamen mir z. B. bei der kosmischen Deutung von *ahimsā* (46 obere Hälfte), bei der nicht näher begründeten Ablehnung europäischer Theorien über die Entstehung der *varṇa* (59) und bei der Kennzeichnung der Unterschiede zwischen großem und kleinem Fahrzeug (108).

Der Bericht über die christlichen Experimente (213–245) stellt in dieser Form eine solide und neue Sichtung dessen dar, was ansonsten nur sehr vereinzelt und meist mit Blick auf nur ein Experiment in der Literatur anzutreffen ist. Dieser Teil der Arbeit wird für jeden, der sich mit der „Indinisierung“ des Christentums beschäftigt, unverzichtbar sein.

S. 52 beschreibt der Autor eine Anzahl von Begriffen, die — untereinander nicht austauschbar! — zur Beschreibung „indischer Heiliger“ dienen. Den Beweis dafür, daß man sie alle unter diesem westlichen Sammelbegriff (ein entsprechender Sanskrit- oder Pali-Terminus ist mir nicht bekannt!) zusammenfassen darf, bleibt der Autor schuldig. Und damit komme ich zur Gesamtkonzeption dieser Arbeit. Da meine Zurückhaltung gegenüber klassischer religionsphänomenologischen Erkenntnissen bekannt ist, will ich nur so viel sagen: durch die starke Akzentuierung der „heimlosen Existenz“ besteht die Gefahr, spirituelle (vgl. 36) und religionsphänomenologische Aussagen (vgl. 29, 37 u. ö.) zu machen, die die „Kontrastruktur“ deshalb überzeichnen, weil sie die Gesamtstruktur nicht mehr sehen.

Was schließlich das theologische Kriterium der filialen Existenz angeht, so fällt auf, daß heimlose und filiale Existenz formale Kriterien sind und insofern durchaus Korrelate sein können. Irgendwann aber muß die Begegnung über das Formale hinaus zum Inhaltlichen führen. Es ist zu hoffen, daß das vorliegende Buch uns dem etwas näher bringt.

Hannover

Peter Antes

Biezais, Haralds (ed.): *New Religions*. Based on Papers at the Symposium on New Religions held at Åbo on the 1st-3rd of September 1974 (= Scripta Instituti Donneriani Aboensis). Almqvist & Wiksell/Uppsala 1975; 223 p.

Angeichts des inzwischen auch in unseren Breiten in einer größeren Öffentlichkeit zu findenden Begriffs „neue Religionen“, „Jugendreligionen“ u. ä. erhalten die Ergebnisse und Überlegungen des Åboer Symposiums 1974 neue Aktualität. Bereits die Vorüberlegungen zur Thematik zeigen denn auch, wie problematisch die Terminologie ist, da das „neu“ je nach Standort theologischer oder religionswissenschaftlicher Art anders interpretiert wird. Hg. selbst gibt drei Tendenzen an, je nachdem, ob die neuen Bewegungen eher neutral als unter gewissen sozialen Bedingungen entstandene Kulte angesprochen werden oder vom christlichen Standpunkt aus als messianistische, prophetische, chiliasmatische, millenaristische u. ä. Bewegungen gesehen werden oder ob sie — unabhängig von christlicher Einordnung — in ihrer Tendenz, zu ursprünglichen religiösen und mythischen Vorstellungen zurückzukehren, als nativistische, revivalistische u. ä. Bewegungen ausgedeutet werden. Verbunden ist mit der terminologischen Diskussion eine Diskussion um die Motive, die zur Entstehung dieser Bewegungen führen, die dann ihrerseits verdeutlicht, wie sehr die Problematik der neuen

Religionen nach Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaftsgebieten, vor allem der Soziologie, ruft und nach Präzisierung ihrer Untersuchungsmethoden verlangt. Die weiteren 15 Beiträge, die offensichtlich alle auf skandinavische Autoren zurückgehen, deren Ort und Arbeitsfeld jedoch leider nicht genannt werden, sind bis auf den schon genannten deutschen Eingangsartikel des Hg. und eine Beitragskurzfassung am Ende alle in englischer Sprache verfaßt. Sie spiegeln zumeist bereits in ihren Ansätzen das Interpretationsmodell bzw. den wissenschaftstheoretischen Zugang wider und nennen zugleich das jeweilige geographische Materialfeld. In der Regel handelt es sich um Fallstudien bzw. Überlegungen zu bestimmten ausgegliederten Phänomenen und Bewegungen (vgl. u. a. in Asien den Millenarismus in Indien, Avatāra und Śakti in der indischen Hindu-Renaissance, den Maoismus als neue religiöse Bewegung, die bei uns mehr unter der Bezeichnung „Moon-Sekte“ bekannte koreanische Tong-il-Bewegung, in Nordamerika den Peyote-Kult, aber auch z. T. christlich inspirierte Bewegungen in Europa). Daneben gibt es einige Arbeiten, die bewußt einen bestimmten Gesichtspunkt hervorheben, unter dem Phänomene betrachtet werden, die Psychologie oder Soziologie der Religion, das Prophetische u. ä. Sicherlich ist das Feld neuer Religiosität breiter als hier vorgestellt, doch lenkt der Band zu Recht auf Entwicklungen, die in der Religionswissenschaft stärkere Beachtung verdienen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Borsig, Margarete von: *Leben aus der Lotosblüte. Nichiren Shōnin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotos-Gesetz, Prophet der Gegenwart.* Ein Beitrag zu den Beziehungen zwischen ostasiatischer und westlicher Geistigkeit und zum Verständnis des modernen Japan. Mit Vorwort v. Karlfried Graf Dürckheim und Einführung v. Werner Kohler sowie v. Manfred von Borsig. Aum/Freiburg 1976; 526 S.

Dieser umfangreichen Arbeit, die als Dissertation in München vorgelegen hat, kommt das Verdienst zu, die letzte bedeutende Gründergestalt des mittelalterlich-japanischen Buddhismus erstmals ausführlich in deutscher Sprache vorgestellt und drei grundlegende Schriften NICHIRENS erstmals in deutscher Sprache zugänglich gemacht zu haben. Damit wird das Spektrum des bis in die Gegenwart hinein wirksamen japanischen Buddhismus insofern vervollständigt, als neben *Zen-* und *Amida-Buddhismus* mit dem *Nichiren-Buddhismus* jene Gestalt des Buddhismus erscheint, die in den modernen volksnahen Bewegungen der *Risshōkōseikai* und der *Sōkagakkai* weiterwirkt und so in Japan selbst eine wenigstens ebenso große Rolle spielt wie die in unseren Breiten bekannteren Buddhismusformen. Die Eigentümlichkeit der Nichirenbewegung besteht von ihrer Gründergestalt NICHIREN (1222—1282) her vor allem darin, daß das eigene Land Japan in eigentümlicher Weise in die buddhistische Weltsendung einbezogen wird, da die endzeitliche Verkündigung hier ihren besonderen Ausgangspunkt besitzt. Für die Japaner ist die einzigartige Verknüpfung NICHIRENS mit Japan schon in seinem Namen sichtbar: „*Nichiren*“ weist nicht nur auf das Lotossutra hin, sondern im „*Nichi-*“ (= Sonne = 1. Hälfte von „*Nippon*“ = Japan) auch auf Japan. Abgesehen von den Fragen buddhistischer Adaptation, verleiht schließlich die eschatologische Komponente dieser Form des Buddhismus im Hinblick auf das eschatologisch-heilsgeschichtliche Verständnis des Christentum eine eigentümliche Brisanz. Die kurz umrissene Umschreibung der Bedeutsamkeit NICHIRENS erläutert die Wichtigkeit der Thematik.

Im 1. Teil ihres Werkes will Vf. drei Fragen nachgehen: „1. Welches ist die wahre Lehre Buddhas inmitten der Schulenzahl? Diese Frage ist verknüpft mit

der Frage nach der Wahrheit an sich. Beide Fragen stellt auch der Mönch Nichiren in seiner Zeit selbst... 2. Welche Bedeutung hat das Wort ‚ewig‘ als Attribut zu Buddhas Śākyamuni? ... 3. ... Wie sieht die ‚Gründergestalt‘ aus und welches ist seine Lehre?“ (37). Damit hat Vf. leider ohne Not sich ein Arbeitsprogramm aufgebürdet, das sie selbst in einem so umfangreichen Werk wie dem vorgelegten nicht bewältigen konnte. Beantwortet wird vorwiegend denn auch die 3. Frage. Die 1. Frage kann in ihrer ungeschützten Weite nicht allein im Blick auf NICHIREN beantwortet werden zumal der Nichirenismus nur einen kleinen, dazu relativ späten und regional beschränkten Ausschnitt der Buddhismusgeschichte bildet. Die Beantwortung der 2. Frage nach der Bedeutung des „ewigen“ Buddha von einem vorwissenschaftlichen christlichen Ewigkeitsverständnis (vgl. 185ff) als Maßstab her ist gleichfalls wissenschaftsmethodisch abzulehnen. Die Stärke des Werkes liegt denn auch im Deskriptiven bzw. in der Bereitstellung des umfangreichen Materials, nicht im Philosophisch-Spekulativen bzw. in den Aussagen zum Dialog zwischen Christentum und Buddhismus.

Bei aller Anerkennung der vorliegenden Arbeit, die offensichtlich ohne Japanaufenthalt und, wenn nicht alles täuscht, ohne Kontakt mit Vertretern des klassischen *Nichiren-Buddhismus* verfaßt ist und sich folglich weithin an literarische Quellen hält (die Verfasser der Rahmenworte sind ja leider auch keine Autoritäten auf diesem Gebiet, so daß in ihren Beiträgen keine Weiterführung erblickt werden kann), muß doch im Hinblick auf eine zu erhoffende Fortsetzung an der Nichirenarbeit auf einiges hingewiesen werden: Die Einordnung der Nichirengestalt in den Gesamt Ablauf der japanischen Religionsgeschichte ließe sich präzisieren (vgl. dazu schon allein die verschiedenen von Vf. zwar genannten, aber kaum ausgewerteten Standardwerke über die japanische Religionsgeschichte). Die unzureichende Einordnung in den Gesamtrahmen führt einmal dahin, daß die Bedeutung NICHIRENS im Vergleich zu den anderen großen Gestalten des Mittelalters wie DÖGEN und SHINRAN im Anschluß an SÖDERBLOM, der seinerseits z. B. DÖGEN nicht kennt, eher überschätzt wird (vgl. auch S. 20 KOHLER: „größte religiöse Gestalt Japans“ als Widerhall von SÖDERBLOM, S. 31 zitiert: „die mächtigste religiöse Persönlichkeit in Japan“). Sodann aber wird die Bedeutsamkeit des *Nichiren-Buddhismus* für Japan selbst nicht voll erfaßt; es hätte aber die japanozentrisch-universalistische Ausrichtung der neueren *Nichiren-Bewegungen* gerade von der historischen Gestalt her ihre Begründung finden können (vgl. dazu z. B. die Ausführungen der „*Kaidan*“-Problematik [S. 136ff.], die in ihrer Hintergründigkeit nicht erkannt wird).

Sehr viel Mühe hat sich Vf. mit der Übersetzung dreier *Nichirentexte* und einem Kapitel des *Lotossutra* (Kap. XVI) nach einer chinesischen Version gegeben, die alle zugleich sehr ausführlich kommentiert sind. Auf kleinere Beobachtungen zu diesen Texten kann in diesem Zusammenhang verzichtet werden.

Trotz der von mir gemachten Ausstellungen kann das Werk für die nächste Zeit ein Standardwerk zur Gestalt des NICHIREN genannt werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. ANA MARIA MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Weintrautstraße 35, 3550 Marburg/Lahn · Prof. Dr. ULRICH HAARMANN, Orientalisches Seminar der Universität Freiburg, Belfortstr. 7800 Freiburg · Dr. PETER HENKE, Ockershäuser Allee 5, 3550 Marburg/Lahn · Dr. JOHN MAY, Kirchstraße 47, 4400 Münster · ULRICH VOLLMER, Rotterdamer Str. 19, 5000 Köln · HANS FRINGS, Schloßparkstr. 13/15, 5100 Aachen

DAS HEIL DER WELT

Überlegungen zum Ausgangspunkt einer Theologie der Mission

von Thomas Kramm

Eine systematische Theologie der Mission kann sich nicht damit begnügen, die Sendung der Kirche vom Auftrag Jesu und dem Selbstverständnis der Urgemeinde her aufzuzeigen. Eine theologische Begründung der Mission muß hinter die Vielfalt der historisch-kritisch erhebbaren Fakten missionarischer Bezeugung des Christuskerygmas zurückfragen nach dem einen Grund der Mission, der Heilsmitteilung Gottes in Jesus Christus. Dabei ist nicht nur die Frage nach dem Wie der Heilsmitteilung zu stellen, sondern vorrangig die Frage nach dem Was (wenngleich beide Aspekte in Jesus Christus eine untrennbare Einheit darstellen). Mit diesem Ziel hat in jüngster Zeit in der Missionstheologie die Erörterung des christlichen Heilsverständnisses breiteren Raum gefunden. Ein Kennzeichen dieser neuen, fundamentalen Rolle des Heilsbegriffs wurde der Ausdruck „umfassendes Heil“.¹

„Umfassendes Heil“ bezeichnet sowohl die Universalität der Heilsbedeutung Jesu Christi, als auch damit zugleich die Einheit des Heils in ihm. Der Glaube an Christus als an den einen Heilsmittler weist das geschichtlich-konkrete Heilshandeln des Menschen aus als Teilhabe am eschatologischen Heil der Welt. Dieses Verhältnis zu verdeutlichen ist das Anliegen der Erklärung der Internationalen Theologenkommission „*Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil.*“ Das Dokument, das sich in der gegenwärtigen Diskussion als Gesprächsbeitrag versteht, bemüht sich um die Darlegung „der Zusammengehörigkeit und Differenz im Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil“.²

Die Darlegungen der Theologenkommission bedürfen einer Vertiefung der systematisch-theologischen Begründung für die Einheit des Heils gerade in der Differenz seiner geschichtlich-vorläufigen Verwirklichung und seiner eschatologischen Fülle. Eine solche Begründung ist theologisch zu leisten in der Entfaltung der Grundaussagen des Glaubens selbst. Es

¹ Hingewiesen sei nur auf die neuesten Beiträge: BLASER, KLAUSPETER, *Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit*, Frankfurt 1978; WALDENFELS, HANS, Mission als Vermittlung von umfassendem Heil, in: ZMR 61 (1977), 241—255; *Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil*, Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission im Oktober 1976 in Rom — Deutsche Fassung, in: KARL LEHMANN u. a., *Theologie der Befreiung* (Sammlung Horizonte, Neue Folge 10) Einsiedeln 1977, 173—195; SCHÜRMANN, HEINZ, *Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen*. Hermeneutische Anmerkungen zur Relevanz biblischer Aussagen, in: KARL LEHMANN u. a., aaO. 45—78

² aaO. 189.

kann dabei deutlich gemacht werden, daß die heute verbreitete Redeweise vom „umfassenden Heil“ strenggenommen tautologisch ist, da das christlich mit Heil Gemeinte immer schon von seinem Grund her im umfassenden Sinne verstanden werden muß — oder nicht wirklich als christliches (d. h. von Christus her kommendes) Heil verstanden wird.

Die theologische Explikation des Heilsbegriffs gehört zu den fundamentalen Vorfragen der Missionstheologie. Das geschichtliche Heilsereignis in Jesus Christus als dem irreversiblen Höhepunkt der Selbstmitteilung Gottes an die Welt gibt von sich aus die grundsätzlich inkarnatorische Struktur der Gnadenmitteilung zu erkennen. Auch als universales Angebot bleibt das Heil als das Heil des Menschen an die Menschwerdung gebunden, ist gerade als das Heil Christi geschichtlich-konkretes Heil. Wenn alles Heil von Christus ausgeht, dann ist die Menschwerdung des Logos Möglichkeitsbedingung für die geschichtliche Konkretion von Heil überhaupt, und die Möglichkeit geschichtlich-vorläufiger Realisation des Heils ist Bedingung für die Mission der Kirche. Hier — beim inkarnationstheologisch zu begründenden Welt- und Geschichtsbezug des Heils als einem konstitutiven Moment des Heils selbst — hat die Missions-theologie anzusetzen.

In einem ersten Schritt ist aus der theologischen Bestimmung der Welt als Schöpfung deren intentionale Heilsbestimmung aufzuzeigen. Von der Inkarnation her kann dann im zweiten Zugang die Möglichkeit geschichtlich-vorläufiger Heilsverwirklichung und die Einheit allen Heils in Jesus Christus dargelegt werden. Schließlich stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von gegenwärtiger Heilerfahrung und eschatologischer Heilerwartung.

1. DIE WELT ALS SCHÖPFUNG GOTTES

Welt ist theologisch zu bestimmen als Schöpfung Gottes. Aus freiem Entschluß setzt Gott die Welt in totaler Abhängigkeit von sich selbst und konstituiert sie darin zugleich in ihrer Eigenständigkeit. Gott wendet sich im Schöpfungsgeschehen der geschaffenen Wirklichkeit zu und bezieht sie auf sich, nimmt die Welt an in dem, worin sie von ihm als dem sie konstituierenden Grund verschieden ist: in ihrer Weltlichkeit. Welt steht in ihrer Weltlichkeit darum nicht nur in Differenz zu ihrem Schöpfer, sondern zugleich in seinshafter Verwiesenheit auf ihn als auf ihre eigene Bestimmung. Welt übersteigt sich in der Annahme ihrer Weltlichkeit selbst in Richtung auf ihre Heilsbestimmung. Vom Begriff der Schöpfung her ist Welt darum hinsichtlich ihres Ursprungs und ihres Zieles nur als Einheit zu verstehen. In ihrem Ursprung ist sie noch nicht am Ziel, aber prinzipiell auf ihr Ziel hin ausgerichtet. Als auf ihr Heil in Gott hin finalisierte Werde-Welt steht sie als ganze in Offenheit auf ihre eschatologische Vollendung hin.³

³ „Offenheit“ ist hier nicht zu verstehen als grundsätzliche Unentscheidbarkeit

Der Glaube an die Heilsbestimmung der Welt kann weder als Argument dienen für eine in die totalitäre Ideologie führende eindimensionale Interpretation von Geschichte als solcher⁴, noch läßt sich das Heil als dem geschichtlichen Menschen als solchem unzugänglich und ersthin nachträglich vermittelt denken⁵. Das dem Menschen zugesagte Heil wäre nicht die Erfüllung des Menschen, beträfe es ihn nicht in seinem eigenen Menschsein, es wäre aber ebensowenig seine Erfüllung, überstiege es nicht die Summe der denkbaren (und um so mehr der realisierbaren) partikulären Heilsgestalten auf eine ganz neue Qualität des Menschseins hin. Die Unterscheidung zwischen „menschlich machbarem Heil“ und dem „Heil Gottes“ ist also nicht primär vom Faktum der Sünde her zu verstehen, die — bloß faktisch — der Realisation der gewußten und an sich realisierbaren Endgültigkeit des Heils widerstreitet. Die Unterscheidung hat ihren Grund vielmehr — auch abgesehen von der Sünde — in der Kreatürlichkeit des Menschen, der als Geschöpf seine Vollendung nur vom Schöpfer erwarten kann, aber auch erwarten darf, weil Gott nicht zu denken ist ohne seine Herrschaft und ohne seine Treue zu seinem Schöpfungswerk.

Ist somit theologisch gesehen die Unterscheidung von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf der Grund für die Unterscheidung von menschlichem Wohl und göttlichem Heil, so wird deutlich, daß Wohl und Heil gerade in dieser Unterschiedenheit eine Einheit darstellen. So wie die Welt theologisch nicht denkbar ist ohne Gott, so ist auch das welthaft geschichtlich-konkrete Heil nicht ohne Gott zu denken. Überhaupt ist ein „rein menschliches Heilsschaffen“ ein Widerspruch in sich, da sich im Heilsschaffen des Menschen seine geschöpfliche Verwiesenheit auf sein Heil in Gott Ausdruck verschafft, und da alles, was dem Menschen an Heilsverwirklichung möglich ist — wenn auch nur in geschichtlicher Vorläufigkeit — nur durch Gottes heilschaffendes Dabeisein möglich ist.

Vom „Heil der Welt“ kann also theologisch immer nur im umfassenden Sinne die Rede sein: Es ist das Heil dieser Welt selbst, das Gott will, um dessentwillen Welt (Schöpfung) ist. Das immanente Streben der Welt nach Heil ist darum intentional ausgerichtet auf ihre transzendente Vollendung und jede geschichtlich-vorläufige Heilsverwirk-

des Ausgangs, als Ungerichtetheit, durch nichts bedingte unbegrenzte Möglichkeit und Leere. „Offenheit“ bezeichnet vielmehr die der Welt in ihrer Unabgeschlossenheit zukommende Verwandlungsfähigkeit in Richtung auf ihre eigene Bestimmung.

⁴ Ideologisch zu nennen wäre die Aufhebung der Dialektik von Heil und Unheil in der Geschichte in eine reine „Heilsgeschichte“.

⁵ „Nachträgliche Heilsvermittlung“ würde bedeuten, daß zwei voneinander verschiedene Begriffe aufeinander bezogen werden, die je für sich auch ohne Bezug auf den anderen denkbar wären.

lichung ist zugleich Zeichen und Mittel der Verwirklichung des endgültigen Heils der Welt selbst.⁶

Die im Akt der Schöpfung selbst eingestiftete Ausrichtung der Welt als ganzer auf ihr endgültiges Heil hin ist die Möglichkeitsbedingung für partielle, geschichtlich-vorläufige Heilsverwirklichung (die dann aber auch immer schon Verwirklichung des Heils Christi ist), wie umgekehrt ohne die Möglichkeit welthafter Heilsverwirklichung Heil nicht als „Heil der Welt“ gedacht werden könnte. Da aber nun vom Schöpfungsglauben her die Welt in ihrer Heilsbestimmung erkannt werden kann⁷, impliziert bereits dieser Glaubenssatz, daß das immanente Streben der Welt nach Vollendung erst in der transzendenten Vollendung seine Erfüllung findet und daß Welt theologisch nicht als „reine Immanenz“ zu bestimmen ist. Die Welt wäre nicht im Vollsinn des Wortes als Schöpfung erkannt, wollte man sie als ein überflüssiges Mittel zur Erreichung einer weltlos gedachten „rein transzendenten“ Vollendung betrachten.

2. DAS HEIL DER WELT IN JESUS CHRISTUS

Offenbarungstheologisch ist die faktische Schöpfung von der Inkarnation her zu verstehen als von vornherein auf die göttliche Selbstmitteilung hin entworfen. Gott will sich in Freiheit dem Menschen mitteilen und diese Mitteilung hat ihren Höhepunkt in der Menschwerdung Gottes selbst. Einerseits ist vom freien Entschluß Gottes zur Selbstmitteilung an den geschichtlichen Menschen aus gedacht dann auch ein geschichtlich-reales Selbstangebot Gottes notwendig, denn ohne die geschichtliche Konkretheit des Heils in Jesu Christus wäre Gottes Heilsangebot dem Menschen weder annehmbar noch überhaupt denkbar; andererseits muß diese geschichtlich-konkrete, welthafte Heilsmitteilung auch Mitteilung der Wirklichkeit Gottes selbst sein, weil die Welt ihr Heil nur in Gott selbst finden kann, und weil Gott nur dadurch das die Welt als Welt innerlich betreffende Heil sein kann, daß er sich selbst in seiner eigenen Wirklichkeit der Welt als ihr Heil mitteilt.

Im christologischen Dogma von Chalcedon ist die göttliche und menschliche Wirklichkeit in Jesus Christus in Einheit ausgesagt: „Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Mensch-

⁶ Zur Beschreibung dieses Sachverhalts kann die Kategorie des Sakramentalen herangezogen werden. Die Sakramente sind Zeichen der realen Anwesenheit der Heilsgnade Gottes in der Welt. Von daher lassen sich nicht nur die Verkündigung als Sakrament des Wortes und die besonderen Zeichen des Heils als Kultsakramente beschreiben, sondern sakramentale Zeichen werden überall dort gesetzt, wo der Welt Heil geschieht, wo ein Beitrag zur Humanisierung, zu Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit geleistet wird.

⁷ Auch Israel begreift den Schöpfer-Gott ganz von der geschichtlichen Erfahrung seiner Bundestreue her.

heit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch..., wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach.“ (DS 301, 7NR 252) Darum ist Christus der irreversible Höhepunkt der Selbstmitteilung Gottes, weil sich in ihm Gott selbst mitteilt. Deshalb muß wie an Gott, so auch an Jesus geglaubt werden (*credere in Jesum Christum*), denn Gottes Selbstmitteilung in ihm ist nicht bloß gnostische Kundgabe göttlicher Wahrheiten (und die missionarische Verkündigung keine gnostische Offenbarungsrede), sondern dieser Jesus ist die Wahrheit Gottes selbst.

Die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus ist der Grund für die Einheit des Heils in ihm. In Jesus Christus ist der Welt das Heil geschichtlich-real eingestiftet, nicht als erst nachträglich gewolltes Heil, d. h. nicht als bloße Ankunft eines an sich weltlosen Heils in heillosen Welt, und auch nicht in bloß dem Schein nach welthafter Gestalt, sondern als die Wirklichkeit des der Welt vom Ursprung her zugeordneten Heils, das ganz welthafte und eben darin zugleich ganz göttliche Heil ist. Die in Jesus Christus auf einmalige Weise verwirklichte Einheit der Welt mit Gott gibt zu erkennen, daß die Welt von vorneherein auf ihre Einheit mit Gott hin entworfen ist. Aus dieser Perspektive der Einheit von Schöpfungs- und Heilsordnung läßt sich dann die in Jesus Christus verwirklichte hypostatische Union verstehen als „der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“⁸ in ihrem Verhältnis zu Gott. Wäre nämlich die welthafte Gegenwart Gottes in Jesus Christus nicht eine — wenn auch gnadenhaft geschenkte — Möglichkeit der Welt selbst, dann könnte „Menschwerdung Gottes“ nicht einmal gedacht, also auch nicht geglaubt werden. Andererseits wäre ohne die geschichtlich-konkrete Selbstmitteilung Gottes an die menschliche Wirklichkeit Jesu Christi und die menschlich freie Annahme dieser Selbstmitteilung durch ihn das „Heil der Welt“ eine leere, unerfüllte Möglichkeit der Welt geblieben, weil das „Heil der Welt“, d. h. die Selbstmitteilung Gottes an die Welt, als inneres Moment dieser Selbstmitteilung auch deren Annahme einschließt. Sie ist erst dann wirklich Selbstmitteilung, wenn sie als mitgeteilte auch angenommen wird. Darum ist Christus der absolute Heilsbringer, Heiland der Welt, Ursakrament der göttlichen Heilsgegenwart.

Wird also im Glauben an Christus bekannt, daß alles Heil von ihm her möglich und auf ihn hin ausgerichtet ist, dann gibt es kein Heil an Christus vorbei. In Christus offenbart sich Gott als die eigentliche Bestimmung des Menschen, und wo immer der Mensch sich ausrichtet auf die Erfüllung seines Menschseins, da richtet er sich aus auf den Gott, der sich in Jesus Christus dem Menschen unüberbietbar mitgeteilt hat. Diese Einsicht des Glaubens in die prinzipielle Offenheit der Welt auf Gott hin ist der Grund für den christlichen Heilsoptimismus, der die eigentliche Be-

⁸ RAHNER, KARL, Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Schriften zur Theologie* IV, 137—155, 142.

freierung aus dem Geschenk des Glaubens ist. Der Christ bekennt im Glauben an die Menschwerdung Gottes, daß jeder Mensch — auch wo er unverschuldet der Offenbarung in Christus fernsteht — in der Annahme und Verwirklichung seines Menschseins (und worin anders sollte er sein Heil finden) das Heil Jesu Christi annimmt⁹, weil eben die Offenbarung nicht mystagogische Einweihung ist, sondern das Heilsgeschehen in Jesus Christus, auf das jeder Mensch im Vollzug seines Menschseins real bezogen ist.

3. HEILSGEGENWART UND HEILSHOFFNUNG

Das der Welt in Christus vermittelte Heil ist bereits jetzt eine für die menschlichen Verhältnisse und die Gestaltung der Welt relevante Größe und zwar deshalb, weil die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus nicht nur die Sichtbarkeit Gottes in der Welt ist, sondern auch zu erkennen gibt, was Mensch und Welt ihrer inneren Bestimmung nach wirklich sind. Das ist im Glauben an die Inkarnation zum Ausdruck gebracht, die ja nicht als beliebige Weise der Selbstdarbietung Gottes aufgefaßt werden kann, sondern die vielmehr — weil Selbstentäußerung Gottes — deshalb auch streng als Äußerung Gottes über diejenige Wirklichkeit verstanden werden muß, die — als von Gott verschiedene — gerade wird, wenn Gott sich selbst ins Nichtgöttliche hinein entäußern will: die Wirklichkeit des Menschen. Gott „erschafft die menschliche Wirklichkeit, indem er sie selbst als die seine annimmt“.¹⁰ In der göttlichen Annahme der Menschennatur erweist sich die Wirklichkeit des Menschen als das welthafte Anderssein Gottes selbst. Christus ist ja nicht nur wahrer Gott, an dem sich die Wahrheit Gottes, sondern auch wahrer Mensch, an dem sich die Wahrheit des Menschen ablesen läßt.

Ist so an der Person Jesu Christi, seinem Wort und seinem Verhalten, grundsätzlich die Gestalt des Heils der Welt zu erkennen, so weist insbesondere sein Leiden hin auf die Bedrohung des Heils durch die Sünde, seine Auferweckung aber auf Gottes endgültigen Sieg. Nur durch das Hoffnungszeichen der Auferweckung hindurch erweist sich das Kreuz als das Ja Gottes zur Welt in letzter Radikalität. Gott, der sich in Christus für das Heil der Welt verbürgt, der in ihm seine Herrschaft und seine Treue erweist, nimmt in Christus selbst den Tod auf sich und durch-

⁹ Wo der Mensch schuldhaft — d. h. auch: wider besseres Wissen — die Wirklichkeit des Heils in Christus ablehnt, da lehnt er implizit sich selber ab in seiner Bestimmung auf das Heil hin. Wohingegen der Mensch ohne schuldhaftes Ablehnung, aber in Unkenntnis der Wirklichkeit Christi, sich selbst in seinem Menschsein und damit auch in seiner Kreatürlichkeit annimmt, da nimmt er sich an in seiner Heilsbestimmung und in seiner Hinordnung auf Christus.

¹⁰ RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 220.

bricht dessen scheinbare Endgültigkeit. Wie der Tod Jesu anzeigt, daß in der Welt alles Heilstreben des Menschen an der Todesgrenze zerbricht, so verheißt doch seine Auferweckung ihre künftige unbedrohte, grenzenlose Heilsgestalt.

Beides gehört somit zum Glauben an Jesus Christus: der bis zum letzten gehende Einsatz für die konkrete Verwirklichung des Heils der Welt im Wissen um die alles relativierende Grenze des Todes und der Sünde, wie auch die Hoffnung auf die endgültige Annahme der Welt zum Heil durch alles Scheitern hindurch. Beide Aspekte bedingen einander. Ohne die eschatologische Heilerwartung wäre nichts in der Welt zu heilen. Was sollte auch dem Menschen heil sein, wenn schließlich alles der Vernichtung ausgeliefert bliebe? Aber auch umgekehrt wäre ohne konkrete Heilerfahrung keine Heilshoffnung möglich, denn wenn das, was wir erhoffen, in nichts dem entspricht, was wir erleben, bleibt für das Leben selbst keine Hoffnung und unser Hoffen wäre in Wahrheit gegen unser Leben gerichtet.

Die Einheit konkreter — wenn auch vorläufiger — Heilsschaffung im Leben der Menschen mit der verheißenden Vollendungsgestalt dieser Welt soll mit dem Ausdruck „umfassendes Heil“ bezeichnet werden. Es kann deshalb nicht noch einmal begrifflich unterschieden werden innerhalb dieses Ausdrucks zwischen einem „relativ umfassenden Heil“ und einem „absolut umfassenden Heil“.¹¹ Gerade die innere Verwiesenheit einer relativen Heilswirklichkeit auf ihre absolute Vollendungsgestalt hin rechtfertigt ja erst die übergreifende Perspektive, die mit der Rede vom „umfassenden Heil“ eröffnet ist.

Die eschatologische Heilsverheißung ist der (einzig hinreichende und notwendige) Grund für die Möglichkeit innerweltlicher Heilsverwirklichung. H. SCHÜRMANN hebt in seiner Untersuchung zur Relevanz biblischer Aussagen für die Gestalt des innerweltlichen Heils hervor, daß die eschatologischen Heilszeichen im Handeln Jesu nicht bloß auf die endzeitliche Vollendung verweisen, sondern in eben diesem Verweis zugleich paradigmatische Bedeutung haben für das Welthandeln der Menschen. Das Neue Testament bietet zwar keine „Heilsprogramme“, aber durchaus verwertbare Verhaltensmodelle. Das verbindende Element sieht SCHÜRMANN in der Zuwendung der Liebe Gottes. Die Liebe ist darum auch das Kriterium für alles Heilshandeln an der Welt. „Die Liebe läßt sich nur auf Weisen der Wirksamkeit ein..., die einerseits vertikal den Transzendenzbezug des Menschen, die andererseits horizontal der Wir-Raum in der Welt... offenhalten.“¹² Es ist aber nicht nur aufzuzeigen, daß von der eschatologischen Erwartung Impulse ausgehen für welthaftes Heilshandeln, sondern daß auch umgekehrt keine

¹¹ Diese Unterscheidung trifft H. WALDENFELS (aaO. 249) zur Aufrechterhaltung der Differenz zwischen der Möglichkeit geschichtlicher Heilsverwirklichung und dem eschatologisch-verheißenen Heil.

¹² SCHÜRMANN, aaO. 71.

Tat der Liebe denkbar ist, die den Menschen nicht als solche auch öffnet für die Wirklichkeit Gottes. Die Einheit von Gottesliebe in der Nächstenliebe und Nächstenliebe in der Gottesliebe ist kein moralisches Postulat, sondern eine Gegebenheit des Glaubens an das fleischgewordene Wort. Die Einheit von vertikaler und horizontaler Ausrichtung der personalen Liebe ist notwendig gegeben, wenn — wie der Glaube kennt — Gott selbst die Liebe ist (1 Joh 4,16).

Den Heilsauftrag für die Welt wahrnehmen heißt darum immer: Das Heil der Welt, Gott, für die Welt erhoffen. Diese positive Einstellung zu allem menschlichen Bemühen um Heilsverwirklichung ist das, was der Glaube uns ermöglicht und uns abverlangt.

Was ist nun mit diesen Überlegungen für eine Theologie der Mission gewonnen? Mission gründet in der Heilsbestimmung der Welt in Jesus Christus, sie begründet sich nicht — bloß positivistisch — von einem universalen Anspruch, sondern von einer universalen Wirklichkeit her. Weil das Heil Christi umfassendes, den Menschen immer schon betreffendes Heil ist, ist es auch in allen Heilsbestrebungen des Menschen anwesend. Diese grundsätzliche Ausrichtung allen menschlichen Strebens nach Heil auf die Endgültigkeit des Heils in Gott ist die Möglichkeitsbedingung für das Ankommen der Botschaft vom Heiland der Welt.

Die Welt bedarf aber der geschichtlich-konkreten Vermittlung des ihr von Anbeginn zugedachten Heils. Diese Aussage steht nicht im Widerspruch zur behaupteten Universalität, so wenig wie die geschichtliche Konkretheit und wahre Menschheit Jesu Christi seiner umfassenden Heilsbedeutung widerspricht. Dies wäre in Weiterführung der hier vorgetragenen Überlegungen aufzuzeigen in einer theologischen Reflexion auf die Kategorie der Sakramentalität, auf das Verständnis Jesu Christi als dem Ursakrament und auf die sakramentale Funktion der Kirche.

Mission steht im Dienst der geschichtlich-konkreten Vermittlung des Heils und ist deshalb auch als geschichtlich-konkretes Heilshandeln beschreibbar. Der Einsatz der Christen für eine Welt nach dem Bild Gottes, für Liebe, Frieden und Freiheit, ist darum immer auch Vollzug der Mission selbst.

Der hier gewählte missionstheologische Ausgangspunkt wäre in Richtung einer inkarnationstheologisch verantworteten und zugleich für die missionarische Praxis relevanten Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt fortzuführen.

SUMMARY

Proceeding from the implications of a theological understanding of world as creation and of the theology of incarnation as the irreversible summit of the self-expression of God, this article intends a fundamental foundation of the Christian meaning of salvation. By examining the term „comprehensive salvation“ the author obtains criteria to form a theology of mission.

MISSION UND DIE ZEICHEN DER ZEIT*

von Bernward H. Willeke

Wenn wir in diesem Jubiläumsjahr der Stadt Paderborn, wo wir der Geschichtswerdung dieser Stadt, der großen Reichsversammlung KARLS DES GROSSEN und der ersten fränkischen Bischofssynode auf sächsischem Boden vor 1200 Jahren gedenken, ist es mehr als bloß ein einfallsreicher Gedanke, auch das Thema Mission zur Sprache zu bringen. Denn das Jahr 777 ist ein entscheidendes Datum der Missionsgeschichte. Es war im Jahr 777, daß man hier in Paderborn die großzügige Missionierung des gesamten Sachsenlandes, also eines großen Teils des nördlichen Deutschlands, beschloß und bereits Tausende taufte. Paderborn wurde, wie es der Historiker KARL HAUCK ausdrückt, zum „Zentrum von Karls Sachsenmission“¹.

Nach klaren Plänen wurde mit Hilfe von Missionaren aus Fulda, seit 780 besonders mit Hilfe aus dem Bistum Würzburg der christliche Glaube verbreitet, die Menschen zur Taufe geführt und an vielen Stellen Kirchen und Gemeinden gegründet. Paderborn war aber nicht nur der Ausgangspunkt für die Glaubensverbreitung in der näheren Umgebung. In der Folgezeit gingen von hier aus immer wieder Missionare in noch heidnische Gebiete, besonders in die Länder des deutschen und slawischen Ostens. Die Paderborner Bischöfe haben das Missionswerk in vielfältiger Weise unterstützt. Bekannt ist die wohltätige Stiftung FERDINAND VON FÜRSTENBERGS, jenes Bischofs des ausgehenden 17. Jahrhunderts, der zugleich Apostolischer Vikar der nordischen Länder war, zum Besten der Missionen in Ostasien². Bis in unsere Zeit arbeiten apostolisch gesinnte Männer und Frauen aus dem Raum Paderborn in vielen Teilen der Welt, um für die Wahrheit und Kraft des Evangeliums Zeugnis zu geben.

Die Missionsgeschichte der Paderborner Kirche, so groß und erhebend sie ist, hat bisher wohl noch nicht jene wissenschaftliche Erforschung und Darstellung erfahren, die sie verdiente. Doch soll darüber an diesem Abend nicht die Rede sein. Vielmehr soll, eingedenk einer ruhmreichen Tradition, unsere Aufmerksamkeit der Gegenwart und der nahen Zukunft gelten. Jubiläen sind stets eine gute Gelegenheit, neue Einsicht und Ermutigung zur Bewältigung der Gegenwartsaufgaben zu gewinnen.

* Festvortrag gehalten zur Eröffnung der St.-Libori-Festwoche in Paderborn am 22. Juli 1977.

¹ KARL HAUCK: „Paderborn, das Zentrum von Karls Sachsenmission 777“, in: *Adel und Kirche, Tellenbrock zum 65. Geburtstag*, 1969, 92—140; ders.: „Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 4 (1970) 138—172.

² OTTO MAAS OFM: „Die Stiftung Ferdinand von Fürstenbergs zum Besten der ostasiatischen Missionen“, in: *Theologie und Glaube* 25 (Paderborn 1933) 701—710.

Heute ist unsere Kirche nicht mehr eine europäische Kirche, sondern eine Weltkirche, auf der ganzen Welt verbreitet. In den vergangenen 150 Jahren haben wir von Europa aus mit erstaunlichem Einsatz missioniert und, um den Missiologen WALBERT BÜHLMANN zu zitieren, Erfolge über Erfolge gehabt³.

In unserem Jahrhundert ist die Kirche selbst in den entlegensten Teilen der Welt eingepflanzt und somit zum ersten Mal wirklich zur Weltkirche geworden. — Aber wenn noch ein JOHN MOTT auf der berühmten Missionskonferenz zu Edinburgh 1910 von der Christianisierung der Welt in unserer Generation schwärmte, so ist doch manches anders gelaufen, als er erwartete. Heute hört man allenthalben, daß die Mission, und zwar nicht nur die katholische Mission, in eine Krise geraten sei, und wir müssen ernüchtert feststellen, daß der Missionselan, der noch die Generation unserer Väter beseelte, weithin geschwunden ist. Die Gemeinsame Synode der Deutschen Bistümer sprach vom Unbehagen an der Mission und der Notwendigkeit einer Neuorientierung⁴. Wir stehen vor einem ähnlichen Problem, wie die Bischöfe und Äbte in Paderborn im Jahr 777. Wir fühlen den Auftrag Christi und seine unerbittliche Dringlichkeit, und suchen nach passenden Mitteln und Wegen, in der heutigen Welt das Evangelium sinnvoll und wirkungsvoll zu verkündigen.

Wenn wir heute zusammengekommen sind, um das Thema „*Mission und die Zeichen der Zeit*“ zu bedenken, so geht es genau um dieses Anliegen. Wir erleben heute, daß der Mission in vielen Teilen der Welt die Tore der freien Verkündigung verschlossen werden, ja, wir hören von Beobachtern der Weltszene, wie RICHARD SHAULL, JOSÉ COMBLIN und anderen, daß sie Sorge haben um das Überleben jener jungen Kirchen, die mit unserer Hilfe gebaut wurden, „daß etwas schief gelaufen ist“ und daß wir in eine neue Phase der Missionsgeschichte eintreten, wo wir ganz neue Orientierungen brauchen⁵. So stellt sich die Frage: Gibt es für die Weltmission Zeichen der Zeit, die uns zu neuen Orientierungen verhelfen können? Wir wollen dieser Frage ein wenig nachgehen und sie in drei Unterfragen aufteilen: Wo steht die Weltmission heute? Gibt es Zeichen der Zeit, die uns neue Wege weisen? Was muß die Mission der Zukunft beachten?

I. Wo steht die Weltmission heute?

Auf der letzten Bischofssynode in Rom im Spätherbst 1974 haben Delegierte aus aller Welt versucht, sich über die Lage der Glaubensverbrei-

³ WALBERT BÜHLMANN OFMCap: *Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche* (Freiburg 1974) 107.

⁴ *Missionarischer Dienst an der Welt*. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Heftreihe Synodenbeschlüsse Nr. 14 (Bonn 1975) 5 u. 8.

⁵ B. H. WILLEKE: „Kirchenbildende Aufgaben der Apostolatsträger in der Mission“, in: *Verbum SVD* 13 (Rom 1972) 86—99, bes. 90.

tung in der Welt Klarheit zu verschaffen⁶. Hier ist es schwer, in wenigen Sätzen die ungemein komplexe Situation zu umreißen. Ohne Zweifel existiert die Kirche in den verschiedenen Teilen der Welt, hier mehr, dort weniger. Gut steht es mit der äußeren Organisation der Kirche. Überall haben wir einheimische Bischöfe, Erzbischöfe und Kardinäle. Aber die Basis ist durchgehend schlecht versorgt. Von Ausnahmen abgesehen, reicht die Zahl der Priester für die Massen der Gläubigen nicht mehr aus und die Zahl der Priesteramtskandidaten ist gewiß nicht ermutigend. Größeren Zuwachs erfährt die Kirche eigentlich nur in Schwarzafrika, wo sie noch jährlich um Millionen wächst, dank der vielen Katechisten und Laienhelfer. An vielen Orten hat die Zahl der Konversionen nachgelassen; beängstigend ist die Lage für manche hochindustrialisierte Länder des Westens, aber auch des Ostens. Japan ist ein typisches Beispiel. In anderen, und nicht nur in islamischen Ländern, wird jede öffentliche Mission unterbunden; und in Ländern des militanten atheistischen Kommunismus sind die Kirchen in großer Not, wenn nicht, wie in Nordkorea und China, vernichtet. Und die Gefahr des areligiösen Kommunismus ist keineswegs gebannt, wie die Entwicklung vieler afrikanischer Staaten beweist. Besorgniserregend ist in manchen Teilen der Welt die wachsende Konkurrenz alter und vor allem neuer nicht-christlicher Religionen und die Abwanderung katholischer Massen in pseudochristliche Bewegungen. Der explosionsartige Bevölkerungszuwachs, gerade in den Ländern der Dritten Welt, läßt den nicht-christlichen Anteil derart anwachsen, daß das Christentum zusehens in eine Diasporasituation gedrängt wird.

Viele der jungen Missionskirchen, die personal- und finanzmäßig nicht in der Lage sind, diesen Gefahren zu begegnen, stehen demgegenüber wehrlos da. Vielerorts arbeitet man noch mit traditionellen Methoden, ja wie manche Beobachter meinen, „mit stumpf gewordenen Waffen“⁷. Das Missionsdenken, von dem sich noch ein Großteil dieser Kirchen leiten läßt, ist traditionell und vorkonziliar und entspricht etwa den Lehren über Mission, die vor 20 bis 30 Jahren der sonst verdienstvolle THOMAS OHM vorgetragen hat⁸.

Sicherlich ist es notwendig, Jünger zu machen, Menschen zu Christus zu führen und Gemeinden zu gründen. Aber ist das heute noch genug? Heutige Theologen sehen das als eine Verkürzung des Evangeliums an. Sie meinen, daß solche Missionstheologie und die entsprechende Praxis die Kirche dazu geführt hat, allzusehr auf ihre eigenen Interessen zu schauen. Ihr sei der im Evangelium geforderte Weltbezug verloren ge-

⁶ Dossier Synode des Evêques 1974: „L'Évangélisation du monde contemporain“, in: *Pro Mundi Vita Note speciale* 33 (Brüssel 1974) 1, ebenso: Le Synode romain des Evêques sur l'évangélisation (27 septembre — 27 octobre 1974) — Essay d'évaluation. *Note Speciale* 36 (Brüssel 1975).

⁷ Vgl. B. Willeke, a.a.O.

⁸ THOMAS OHM OSB: *Machet zu Jünger alle Völker*, Theorie der Mission (Freiburg 1962).

gangen, und sie habe sich so in die Isolierung treiben lassen⁹. Diese Entwicklung erkannte vor 15 Jahren Papst JOHANNES XXIII., der damals das Zweite Vatikanische Konzil zusammenrief, um die Kirche, in einer neuen apostolischen Schau, wieder der Welt zu öffnen, und der in seiner Sozialenzyklika „*Pacem in Terris*“ dazu aufrief, die Zeichen der Zeit zu erkennen und die Mission der Kirche in neuem Lichte zu sehen¹⁰.

Die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen wurde eine wichtige Aufgabe des Konzils, eine eigene Unterkommission befaßte sich mit dieser Frage, immer wieder wurde darüber gesprochen und besonders die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ ist eine Frucht dieser Überlegungen¹¹. Aber auch in den Jahren nach dem Konzil wurde immer neu nach den Zeichen der Zeit gefragt. Wie gesagt, auf der III. römischen Bischofssynode im September/Okttober 1974, wo es um die Evangelisierung der heutigen Welt ging, standen die Zeichen der Zeit wiederum im Mittelpunkt der Beratungen¹². Die große Frage ist, was sind die Zeichen der Zeit, aus denen wir erkennen können, was heute die Sendung der Kirche in der Welt ist.

II. Was sind die Zeichen der Zeit?

Es wäre vermessen zu glauben, in der uns zugemessenen Zeit eine erschöpfende Antwort geben zu können. Es gibt in der Gegenwart vielerlei, was als Zeichen der Zeit gedeutet werden könnte. So deutet z. B. Papst PAUL VI. in seinem Lehrschreiben „*Evangelii Nuntiandi*“ (8. Dez. 1975), (wo er die Ergebnisse der genannten Bischofssynode noch einmal zusammenfaßt), das Verlangen nach Echtheit und den Realitätssinn der heutigen Jugend als ein Zeichen der Zeit¹³. Die Zeichen der Zeit haben unterschiedliche Bedeutung für den einzelnen Christen, für eine Ortskirche und für die ganze Christenheit. Dazu sind sie als Zeichen nicht eindeutig und bedürfen der Interpretation aus höherer Warte. Die Bischofssynode war überzeugt, daß sie nur aus tief gelebtem christlichem Glauben richtig zu deuten seien.

Hier wollen wir vier Erscheinungen, die weltweit sind und für das Missionswerk der Kirche von großer Tragweite erscheinen, näher ins Auge fassen: das Mündigwerden der Völker der Welt, der Kampf um Befreiung und Entwicklung, die zunehmende Säkularisierung der Länder

⁹ LUDWIG RÜTTI: *Zur Theologie der Mission. Kritische Analyse und neue Orientierung* (München-Mainz 1972).

¹⁰ Joh. XXIII: Litt. Encycl. „*Pacem in Terris*“. AAS 46 (1954), deutsch: Über den Frieden unter allen Völkern (Luzern 1963) 14, 21, 30, 34.

¹¹ Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“. Kommentare, in: *LThK Konzilsdokumente* III (Freiburg 1968) 255–260 und öfter.

¹² Vgl. Note 6.

¹³ HORST RZEPKOWSKI SVD: *Der Welt verpflichtet*. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens *Evangelii Nuntiandi* (St. Augustin 1976) 89.

und die Sehnsucht nach neuen spirituellen Werten. Wir müssen uns auf diese vier beschränken, obwohl noch andere Erscheinungen erwähnt werden könnten.

1. Das Mündigwerden der Völker der Welt

KENNETH SCOTT LATOURETTE, der große amerikanische Missionshistoriker, hat das vergangene Jahrhundert bis 1914 das große Jahrhundert der Weltmission genannt¹⁴. In diesem Jahrhundert wurden wohl mehr Menschen dem Christentum zugeführt als in allen vorhergehenden Jahrhunderten. Doch geschah das in großem Maße unter dem Schutz und im Interesse der führenden Kolonialmächte des Abendlandes. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich dann die politische Weltkarte schnell und grundlegend verändert. Die Kolonialgebiete in Afrika, Asien und Ozeanien erkämpften sich die nationale Freiheit und wurden selbständige Staaten. Heute haben sie im internationalen Leben ein eigenes Gewicht und bilden in den Vereinten Nationen bereits die Mehrheit. Waren sie damals die Menschen zweiter Ordnung, die Ungebildeten und kulturell Verachteten, so haben sie, trotz wirtschaftlicher Not und Unterentwicklung, eigene Erziehungssysteme aufgebaut, neue Formen nationalen Zusammenlebens entwickelt und ein Selbstbewußtsein gewonnen, das sie eifersüchtig über ihre eigenen kulturellen Werte wachen läßt. Diese Staaten, noch auf dem Wege zur endgültigen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Freiheit und Unabhängigkeit, sind außerordentlich allergisch gegen jede Form von Neo-Kolonialismus. Das Land, das sich am meisten gegen jede Form der Abhängigkeit wehrte und sich gänzlich auf die eigene Kraft verließ, ist das Riesenland China, das heute den Respekt der ganzen Welt erheischt und als Modell für viele aufstrebende Entwicklungsländer gilt. Der Kampf um die Unabhängigkeit ist keineswegs zu Ende. Heute geht es um die wirtschaftliche Unabhängigkeit, um eine größere Gleichberechtigung aller Bürger, auch der Frau, um mehr Gleichheit und Menschlichkeit. Das Ziel ist wiederum mehr Mündigkeit und Freiheit, in einer Welt, die eins und allen gemeinsam geworden ist.

Dieses Phänomen des Mündigwerdens der Völker der Dritten Welt muß als ein mahnendes Zeichen der Zeit gewertet werden, das nicht übersehen werden darf. Es ist sicherlich nicht eindeutig, und vieles in der Entwicklung der Völker entspricht nicht den christlichen Vorstellungen. Aber es mahnt uns, daß wir die neue Selbständigkeit und Mündigkeit auch im Missionsdienst sehr ernst nehmen müssen. Diese jungen Völker nehmen es nicht mehr hin, wenn Formen, die in einem christlichen Europa gewachsen sind, ohne weiteres in die Missionsländer übertragen werden. Was indisches, chinesisches oder afrikanisches Christentum ist, wollen diese Länder letztlich selber entscheiden, und sie sollten es auch entscheiden, sofern nur die Reinheit des Evangeliums erhalten bleibt.

¹⁴ K. S. LATOURETTE: *A History of the Expansion of Christianity*. Vols. V u. VI: *The Great Century* (New York 1943—44).

2. Der Kampf um Befreiung und Entwicklung

Ein zweites Phänomen, das weltweit zu erkennen ist, ist der Kampf um Befreiung von ungerechten Herrschaftsformen und um die Möglichkeit menschlicher Entwicklung. Als nach 1945 die Kolonialvölker ihre politische Unabhängigkeit erhielten, zeigte sich bald eine andere, nicht weniger schmerzliche Abhängigkeit, nämlich die wirtschaftliche. Es ist hier nicht nötig, mit Zahlen aufzuwarten; es genügt, den berühmten PEARSON-REPORT zu zitieren, der aufzeigt, daß innerhalb von zehn Jahren gönnerhafter Entwicklungspolitik die Völker der Dritten Welt in noch größere Verschuldung geraten sind als vorher¹⁵. Die Schuld liegt allerdings nicht nur bei den Industrienationen. Die Armut ist mancherorts noch schlimmer geworden. Wie der indische Kapuziner CHERUPALLIKAT am Beispiel seines eigenen Landes aufzeigt, ist es nicht nur die Habsucht der ausländischen Geldgeber oder die Ungunst des Bodens und des Klimas oder der Mangel an Bodenschätzen, sondern weithin auch die rückständige Mentalität, die die Menschen am Fortschritt hindert¹⁶. Trotzdem besteht heute in der Dritten Welt eine große Sehnsucht nach einem menschenwürdigen Leben, die durch die modernen Medien, das Beispiel reicher Touristen und besonders durch aufreizende Propaganda täglich gesteigert wird.

Dieses heute so intensive Streben nach Befreiung von den Übeln dieser Welt ist für die Christenheit ein Zeichen, das zur Tat ruft. Sicherlich sind nicht alle Wege dieser Befreiung mit christlichen Grundsätzen zu vereinbaren. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß die Befreiung des Menschen, und zwar die integrale Befreiung, die des Individuums von seinen leiblichen und seelischen Nöten und die der Gemeinschaft von ungerechten Strukturen zum Sendungsauftrag der Kirche gehört, wie es Papst PAUL VI. in *Populorum Progressio* verkündet und noch in *Evangelii Nuntiandi* bekräftigt hat¹⁷. Menschliche Befreiung ist ein Teil jenes umfassenden Heiles, das uns Christus verdient und versprochen hat.

3. Die weltweit wachsende Säkularisierung

Als drittes Phänomen, das ich als Zeichen der Zeit sehe, muß die weltweit wachsende Säkularisierung genannt werden. Sie ist schon öfters, auch von deutschen Theologen, beschrieben und besprochen worden¹⁸ und die letzte Bischofssynode erkannte sie als eine Erscheinung, die für

¹⁵ KLAUS LEFRINGHAUSEN — FRIEDRICH MERZ: *Das Zweite Entwicklungsjahrzehnt 1970—1980*. Der Pearson-Report und seine Konsequenzen (Wuppertal 1970).

¹⁶ JUSTINIAN CHERUPALLIKAT OFMCap: *Witness Potential of Evangelical Poverty in India* (Immensee 1975) 73—95.

¹⁷ *Die Entwicklungszyklika Papst Paul VI. Populorum Progressio* (Freiburg 1967) 170; *Evangelii Nuntiandi*, in: RZEPKOWSKI, *Der Welt verpflichtet*, 47.

¹⁸ HANS WALDENFELS SJ: „Religion und Christentum und der Säkularisierungsprozeß in Asien“, in: *ZMR* 58 (Münster 1974) 81—112.

unsere Zeit geradezu charakteristisch ist¹⁹. Die Welt wird weltlicher, eine Stadt ohne Gott, wie es bei HARVEY COX heißt, wo alle Formen lebendiger Frömmigkeit aus der Öffentlichkeit verschwinden und Religion nicht mehr von Interesse ist²⁰. Nun hat die Säkularisierung auch einen positiven Aspekt, der in dem bemerkenswerten Buch von AREND VAN LEEUWEN „*Christentum und Weltgeschichte*“²¹ zum Ausdruck kommt. Das Buch zeigt, wie gerade im jüdisch-christlichen Gottesglauben der Grund für jene Entwicklung liegt, die die Welt langsam ihres sakralen Nimbus entkleidet, Gott als letzthin gültige Macht anerkennt, aber auch die Welt ihr Eigensein hat. Somit hat die Welt, auch Wissenschaft und Kultur, ihre Eigengesetzlichkeit, die die Kirche ausdrücklich respektiert²².

Auf der letzten Bischofssynode sprachen die Väter jedoch vornehmlich von jener Säkularisierung, die oft genug zur Ideologie der Säkularismus wird, die Gott aus dem menschlichen Leben ausschließt, sich dem Materialismus verschreibt und so den letzten Sinn des Daseins verdunkelt. Diese führt zum Atheismus, der heute besorgniserregend auf der ganzen Welt zunimmt²³. Atheismus und Säkularismus werden heute durch die liberal-humanistischen Ideen wie auch durch den antireligiösen Marxismus verbreitet. Wir finden sie heute nicht nur in Europa und Amerika, sondern auch in Ländern Asiens und der übrigen Welt. Sie sind zu finden selbst in den religiös durchtränkten Ländern Indiens und Afrikas. Sogar islamische Gebiete sind nicht davon ausgenommen. In den letzten Jahren haben Völker der Dritten Welt den Marxismus als Regierungssystem übernommen und die Religion offiziell aus dem öffentlichen Leben verbannt. Neben Sowjetrußland und dem Ostblock haben sich Nordkorea, Vietnam, Kongo-Brazzaville, Äthiopien und Mozambik, um nur einige aufzuzählen, dieser Säkularisierung ausgeliefert. Besonders ist aber das kommunistische China zu nennen, das eine Säkularisierung in einem Ausmaß erlebt hat, daß dort heute jede Spur lebendiger Religion aus der Öffentlichkeit verschwunden ist. Die römische Synode hat sorgfältig diese neuartigen Erscheinungen geprüft und nach den tieferen Ursachen gefragt.

Im Grunde ist Säkularisierung, Marxismus und Atheismus die Suche des modernen Menschen nach einer besseren Selbstverwirklichung, nach dem wahren Menschentum. Der Vorwurf eines KARL MARX, daß die Religion den Menschen in die Entfremdung treibe, ist zwar grundsätzlich nicht haltbar, aber wie kürzlich der polnische Kardinal WOJTYLA in Mainz erneut darlegte, in der Geschichte nicht immer ohne Grund gewesen. Denn zu oft wurde Religion mißbraucht, um den geknechteten Menschen auf

¹⁹ RZEPKOWSKI, 65.

²⁰ HARVEY COX: *Stadt ohne Gott* (Berlin-Stuttgart 1966).

²¹ AREND VAN LEEUWEN: *Christentum in der Weltgeschichte*. Das Heil und die Säkularisation (Stuttgart-Berlin 1966).

²² Vgl. „Gaudium et Spes“, *LThK*, Konzilsdokumente, Vol. III, 385—389.

²³ RZEPKOWSKI 65.

ein jenseitiges Glück zu vertrösten und sich selbst zu entfremden. Der Mensch von heute will wirklich Mensch sein können, — und wo ihm die Religion hindernd im Wege steht, will er es ohne Gott, nur mit seinem eigenen Denken und eigener Arbeit, versuchen²⁴.

Wir sind überzeugt, daß ein solcher Versuch erfolglos sein wird. Doch stehen wir vor der Frage, wie wir 840 Millionen Chinesen und Abermillionen anderer Menschen davon überzeugen können, daß sie an Gott glauben und trotzdem freie Menschen sein können. Das ist ein Missionsproblem erster Ordnung. Die weltweit wachsende Säkularisierung und der zunehmende Atheismus sind für uns Christen ein Zeichen, das eine gewaltige Herausforderung bedeutet, daß wir neue Wege suchen müssen, um den Gottesglauben in der Welt zu erhalten und ihm wieder zum Durchbruch zu verhelfen. Eines ist sicher, Gott will weder Entfremdung noch Versklavung, vielmehr will er, daß alle Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes gelangen. Wir dürfen diese Entwicklung nicht aus dem Auge verlieren.

4. Die Sehnsucht nach neuen geistigen Werten

Neben diese großen Bewegungen unserer Zeit ist nun eine vierte getreten, die für die Mission besonders bedeutsam ist. Das ist der überraschende Aufbruch religiöser Erneuerungsbewegungen, der in der ganzen Welt eine neue Sehnsucht nach zeitgemäßen geistigen Werten offenbart²⁵.

Hierzulande reden wir nicht nur von Jugendlichen, die ihren Trost in der Krishna-Bewegung eines SWAMI PRABHUPADA, in der Vereinigungskirche von SAN MYUNG MUN, bei den Kindern Gottes, in der Transzendentalen Meditation und im Zazen suchen, sondern selbst von denen, die in den Himalaya ziehen, um dort ungekannte geistliche Erfahrungen zu machen²⁶. Diese Bewegungen sind keineswegs auf Amerika und Europa beschränkt. So haben wir in Lateinamerika (neben einer weit verbreiteten christlichen Pfingstbewegung) den Spiritismus des Umbanda und ähnlicher Religionen²⁷, die ihre Mitglieder nach Millionen zählen und denen selbst hochgebildete Personen beitreten. Im westlichen Afrika gibt es die Aladura-Kirchen, in denen volksnahe Feiern mit Tanz und Gesang eine große Rolle spielen²⁸, und im Osten die vielen halbchristlichen Geist-

²⁴ Kardinal KAROL WOJTYLA, „Person: Ich und Gemeinschaft“, in: *Rheinischer Merkur*, 1. Juli 1977, 21.

²⁵ WALTER J. HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum* (Wuppertal 1969).

²⁶ HANS-DIETHER REIMER: „Die neuen Jugendreligionen, ein beunruhigendes Zeichen der Zeit“, in *HK* 31 (1977) 259—265.

²⁷ WILFRIED WEBER: „Der Umbandakult als außerchristliche Erneuerungsbewegung“, in: *ZMR* 60 (1976) 91—109.

²⁸ PATRICK O'NEILL: „The Independent Churches of Nigeria. What are the reasons for their broad appeal?“, in: *Worldmission* 28 (New York 1977) 18—23.

kirchen, zu denen auch Katholiken abwandern, weil sie dem afrikanischen religiösen Bedürfnis entgegenkommen²⁹. In Vietnam wurde die Kao-dai-Religion, ebenfalls mit stark spiritistischem Einschlag, bekannt²⁹; in Ozeanien gibt es die Kargo-Kulte, und in Japan seit dem letzten Kriege Hunderte von sogenannten Neu-Religionen, die Tenri-kyo, die Rishoko-seikai und wie sie alle heißen, die Millionen von Japaner in ihren Bann ziehen, während das Christentum immer eine kleine Minderheit geblieben ist³⁰.

Die Erneuerungsreligionen sind deshalb so populär, weil sie sich intensiv dem modernen Menschen und seiner Not widmen, und zugleich eine gewaltige missionarische Stoßkraft entwickeln. Darum machte die Weltkonferenz christlicher Missiologen in Frankfurt im Juli 1974 diese Erneuerungsbewegungen zu ihrem Hauptthema und studierte sie in ihrer Bedeutung für Religion und Mission der Gegenwart³¹. Auch Papst und Bischöfe haben im gleichen Jahr über diese Bewegungen beraten, und die charismatische Erneuerung innerhalb der Kirche als Hoffnung für die Erhaltung und Verbreitung des Glaubens gewürdigt. Unsere Frage ist hier, wie wir jenen Millionen von Menschen, die nicht zur Kirche gehören und doch nach geistlicher Erfüllung suchen, den Weg zur letzten Erfüllung in Gott vermitteln. Sicher ist in den neuen Bewegungen nicht alles echt und gottgewollt. Doch hier müßte eine Unterscheidung der Geister einsetzen, die uns befähigt, die Spreu vom Weizen zu scheiden, damit wir Wege finden, die Masse der Suchenden in die Scheuern der christlichen Gemeinschaft zu bringen.

III. Die Deutung: Was sollten wir tun?

Hier haben wir vier weltweite Erscheinungen — das Mündigwerden der Völker der Welt, der Kampf für Befreiung und Entwicklung, die weltweit wachsende Säkularisierung und die Sehnsucht nach neuen geistlichen Werten — aufgezeigt, und wir meinen, daß sie als Zeichen der Zeit gelten, und Fingerzeichen für unser missionarisches Wirken sein könnten. Was bedeuten sie praktisch für die Mission?

1. Mündigkeit der Ortskirchen

Die wachsende Mündigkeit der Völker auch in der Dritten Welt wird mit Sicherheit eine größere Mündigkeit der einheimischen Kirchen zur Folge haben. Die Regierungen dieser Staaten werden es einfach fordern, daß der Ortskirche eine größere Selbständigkeit und Entscheidungsfreiheit gewährt wird³². Bereits auf dem letzten Konzil protestierten Bischöfe

²⁹ ERNST BENZ: *Neue Religionen* (Stuttgart 1971), 25—43.

³⁰ Kargokulte: *ibid.* 125—139, Japan. Religionen: *ibid.* 17—24.

³¹ International Association of Mission Studies (IAMS): *Newsletter* 6—7 (Mai 1975) 3—17.

³² So bereits die Volksrepublik China, ebenfalls Präsident MOBUTO in Zaire.

der Missionskirchen dagegen, daß sie im kirchlichen Recht als Kirchen zweiter Kategorie, eben als Missionskirchen, angesehen und in größerer Abhängigkeit von der römischen Zentrale gehalten würden als die Kirchen der alten Welt³³. Inzwischen ist manches besser geworden. Die Errichtung der überregionalen Bischofskonferenzen in Afrika, Asien und Lateinamerika hat zur größeren Freiheit in der Lösung der örtlichen Probleme geführt. Es ist heute eine Selbstverständlichkeit, daß die einheimische Kirche ihre eigenen Vorsteher hervorbringt. Das Konzil hat die Ortskirche aufgewertet und vieles im Frömmigkeitsleben, in der Liturgie und in der Seelsorge wird auf örtlicher Ebene geordnet.

Für die Mission aber bedeutet das Mündigwerden auch der einheimischen Kirchen, daß diese das Missionswerk über kurz oder lang in die eigenen Hände nehmen müssen. Grundsätzlich ist es bereits dem einheimischen Bischof übertragen. Er beruft die Missionare und leitet ihre Arbeit. Aber die Zeit wird kommen, wenn ausländische Missionare in den Missionsländern nicht mehr zugelassen werden und die Hauptlast der Mission auf dem einheimischen Klerus ruht. Darauf muß sich die Kirche vorbereiten. Die jungen Kirchen müssen in die Lage versetzt werden, selbst genügend Personal und Mittel aufzubringen, um die Missionierung vorwärts zu treiben. Eine mündige Kirche hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zur Mission, und zwar zunächst zur Mission im eigenen Lande. Sie muß nicht nur die Pfarrgeistlichkeit stellen, sondern auch hauptamtliche Missionare, also Spezialisten, die sich auf den Kontakt mit nicht-christlichen Mitbürgern und deren Gewinnung für den Glauben verstehen.

Eines Tages aber werden die mündig gewordenen Völker kommen und an uns die Frage richten, warum wir eigentlich nur in fremden Ländern Mission treiben und nicht bei uns selbst anfangen. Glaubenskraft und Glaubenspraxis sind auch in unserem Vaterlande merklich zurückgegangen. Leider denken noch zu viele unter uns, wenn von Mission die Rede ist, an den Priester, die Schwester, den Bruder oder den Laienmissionar, der hinaus in ein überseeisches Land reist. In Wirklichkeit ist aber Deutschland zum Missionsland geworden. Schon vor 25 Jahren hat das Iwo ZEIGER auf einem Katholikentag ausgesprochen, damals aber wenig Gehör gefunden. Das Wort „Mission in Deutschland“ sollte uns zwar nicht von der zwischenkirchlichen Missionshilfe abhalten, jedoch ernster genommen werden. Denn in deutschen Großstädten werden über 40 Prozent der neugeborenen Kinder nicht mehr getauft, und das Neugeborentum wächst unaufhörlich³⁴.

³³ JOSEF GLAZIK MSC: *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche* (Münster 1967) 22; *LThK* Konzilstexte I, 98.

³⁴ HANS GEORG KOCH: „Entkirchlichung in der Großstadt — Münchener Statistik 1974“, in: *HK* 29 (1975) 428—430.

2. Befreiung und Entwicklung

Was den weltweiten Kampf um Befreiung und Entwicklung des Menschen angeht, so ist hier die Mission ernstlich aufgerufen, nicht abseits zu stehen, sondern zur Kündlerin des ganzheitlichen Heiles zu werden. Darüber hat sich die Gemeinsame Synode der Deutschen Bistümer klar ausgesprochen: „Durch die Mission erweist sich die Kirche in besonderer Weise als das allumfassende Sakrament des Heiles für die Welt... Das Heil Christi bezieht sich nicht allein auf ein innerliches und jenseitiges Leben. Es muß zugleich den ganzen Menschen und seinen ganzen Lebensbereich hier auf Erden umfassen“, und „Die Kirche wird mit ihrer Mission nur dann überzeugen, wenn sie die Nöte der Menschen ernst nimmt, für ihre Grundrechte und die Verbesserung der Lebensbedingungen eintritt sowie jede Form ungerechter Gewalt verurteilt. In aller Welt hat sie unüberschbare Zeichen solcher Befreiung zu setzen³⁵.“ Mancherorts, so in Lateinamerika, hat die Kirche bereits so gehandelt und man kann feststellen, daß sie dadurch ein neues Image gewonnen und zum Zeichen der Hoffnung geworden ist. Auf eine solche Kirche und nur auf eine solche Kirche werden die Menschen wieder hören.

3. Säkularisierung und Mission

Zum dritten muß die Mission, wenn sie das Zeichen der wachsenden Säkularisierung in der heutigen Welt recht deutet, sehr vorsichtig mit den religiösen Traditionen der Völker umgehen. Es gibt noch beachtliche Teile der Welt, wo die Säkularisierung kaum Fuß gefaßt und die religiösen Strukturen noch intakt sind. Hier wird die Mission das gesunde religiöse Brauchtum achten, es verchristlichen und in ihr eigenes religiöses Leben einbeziehen.

Doch wird die Mission in Zukunft viel mehr als bisher darauf achten müssen, daß nicht durch eine veraltete oder gar abergläubische religiöse Praxis der eigentliche Glaube geschwächt und verdunkelt wird. Wir wissen, daß die religiöse Praxis mancher Länder dem modernen Menschen als verachtungswürdiges Ärgernis erscheint. Darum haben die Väter der dritten römischen Bischofssynode grundsätzlich „eine größere Reinheit im heutigen Bekenntnis und in der Bezeugung des Glaubens“ gefordert³⁶. Im frühen Christentum wurden die Gläubigen für Atheisten gehalten, weil sie sich dem Aberglauben der Zeit nicht anpaßten. In Wirklichkeit war ihr Glaube rein und fest. Nur ein solcher Glaube ist dem modernen, aufgeklärten Menschen glaubwürdig. Darüber hinaus wird es Aufgabe der Mission bleiben, die von außen kommenden Geltungsansprüche der Säkularisierungsideologie zurückzuweisen und die Menschen dagegen zu schützen. Das bekräftigte vor kurzem noch KARL HÖLLER in einem Interview: „Es ist tatsächlich eine der dringendsten

³⁵ *Missionarischer Dienst an der Welt*. L. c. 8—9.

³⁶ „Abschlußdokument der Bischofssynode“, in: *HK* 28 (1974) 623.

Aufgaben christlicher Mission, die Säkularisierung in jene Dimension der Verantwortung des Menschen vor Gott zu führen, in der allein die Dämonie des säkularistischen Allein- und Totalitätsanspruches überwunden werden kann³⁷.“ Hier wird in den Missionsländern die einheimische Theologie einspringen und Hilfestellung leisten müssen, die allerdings noch sehr in den Anfängen steckt und noch größerer Förderung bedarf.

4. Religiöser Aufbruch und Mission

Wenn wir schließlich in der weitverbreiteten Sehnsucht nach tieferen geistigen Werten ein Zeichen der Zeit sehen, so hat dies große Bedeutung für die Mission der Kirche. Denn dieser religiöse Aufbruch in so vielen Ländern der Welt könnte eine wirkliche Chance für die Verbreitung des Glaubens sein. Die Mission würde einen großen Fehler begehen, wenn sie an den neueren religiösen Bewegungen achtlos vorbeigehe. Denn wenn sie auch aus der nicht-christlichen Tradition kommen oder vom Christentum nur bestimmte Elemente übernommen haben, so sind sie doch erfüllt mit starkem religiösen Leben und zeigen eine große Aufgeschlossenheit für die Bedürfnisse der Menschen. Die Mission müßte zunächst prüfen, welchen Geistes die Bewegungen sind, was die Menschen in ihnen suchen und was sie dort wirklich finden. Manche wissenschaftlichen Arbeiten, wie über den Umbanda in Brasilien, die neuen Religionen in Japan oder halbchristliche Religionen in Afrika, haben bereits gute Dienste getan. Für Ostafrika hat jüngst der neue Bischof von Bethlehem in Südafrika, Dr. HUBERT BUCHER, eine gründliche, leider noch nicht veröffentlichte Studie über die Geist- und Heilungskirchen dieses Gebietes erarbeitet, die deutlich die theologischen Unzulänglichkeiten dieser Kirchen aufweist, dann aber betont, daß die Kirche in diesen Ländern viel mehr als bisher die Geisterfahrung und deren Auswirkungen in ihr eigenes Leben aufnehmen muß, wenn sie nicht viele ihrer Mitglieder verlieren und den Weg zu den Fernstehenden verbauen will³⁸. Für die Afrikaner, und das gilt auch anderswo in der Welt, ist die Kirche zu rational, zu nüchtern und unlebendig, und es gibt nicht wenige, die meinen, „die Mission müsse manches von den afrikanischen Freikirchen und ähnlichen Gruppen lernen, die begriffen haben, wie sehr afrikanische Originalität und Ursprünglichkeit ein wesentliches Element der Glaubensverkündigung sein muß, wenn die christliche Botschaft wirklich als frohe Botschaft beim afrikanischen Menschen ankommen soll^{38a}“. So erscheint es dringend erforderlich, daß die Kirche sich willig der charismatischen Erneuerung öffnet und diese in ihren Reihen fördert. Diese ist, wenn recht geleitet, eine der großen Hoffnungen, gerade für die Missionskirchen. Die Christen Asiens, Afrikas und auch Lateinamerikas sehnen sich nach solcher Art von Frömmigkeit, wie der große Erfolg der Pfingst-

³⁷ KARL R. HÖLLER: „Die Chancen der Mission heute“, in: *HK* 28 (1975) 507.

³⁸ Ebd. 506.

kirchen zeigt, die sich schnell in der Welt ausbreiten. Eine solche Frömmigkeit könnte unsere Missionskirchen erneuern und ihnen neuen Schwung verleihen. Es stimmt bedenklich, wenn HARRY HAAS, der ehemalige Studentenpfarrer in Colombo in Ceylon sagt, unsere Missionskirchen in Asien bestünden zwar aus frommen und willigen Menschen, aber sie glichen mehr einer zähflüssigen Masse als dem Sauerteig, von dem im Evangelium die Rede ist³⁹. Intensive Gebetsgemeinschaften und ein lebendiges Gemeinschaftsleben könnten jene Initiative, Phantasie und Glaubensmut vermitteln, die für die Mission der Zukunft nötig ist. Aus den Reihen solcher Gruppen würden dann auch jene Männer und Frauen kommen, die sich zur Radikalität der Nachfolge Christi entschließen und in ihren eigenen Völkern die Missionsarbeit übernehmen könnten. Es ist nicht zu übersehen, daß gerade die Evangeliumschrsten in der Sowjetunion so großen Zulauf haben, weil sie missionarisch sind und in einer bewunderungswürdigen Radikalität aus dem Geist Christi leben.

SCHLUSS

Wenn wir zum Schluß noch einmal auf das Gesagte zurückblicken, dann müssen wir gestehen, daß das Thema „Mission und die Zeichen der Zeit“ außerordentlich reichhaltig ist und hier kaum erschöpfend behandelt werden kann. Zu viele Momente müßten noch bedacht werden. Es wird ein Thema bleiben, an dem Bischofskonferenzen, Pastoralinstitute und Missionswissenschaftler unaufhörlich weiterarbeiten müssen. Es wird sorgfältige Arbeit sein müssen. Vor allem kann man nicht darauf verzichten, die empirischen Wissenschaften ernstlich zu Rate zu ziehen, um zu fundierten Urteilen und zuverlässigen Ergebnissen zu kommen.

Doch scheint es uns heute wieder bewußt zu werden, daß wissenschaftliches Bemühen allein nicht zum Ziele führt. Um die Zeichen der Zeit für die missionarischen Aufgaben der Kirche von heute zu erkennen, brauchen wir vor allem die Kraft des Hl. Geistes. Es ist auffallend, wie eindringlich der Papst in *Evangelii Nuntiandi* über das Wirken des Hl. Geistes spricht⁴⁰, — ebenso die Väter im Abschlußdokument der Bischofsynode. Dieses Dokument lebt förmlich aus dem Hl. Geist. „Im Hl. Geist freuen wir uns, was der Herr auf dieser Synode mit uns vollbracht hat.“ — „Wir haben die Einheit erfahren, die der Hl. Geist in der Vielfalt der Situationen des Lebens der Kirche ständig bewirkt.“ — „Wir glauben fest, daß der Hl. Geist ohne Unterlaß in der Kirche Christi tätig ist.“ — Ein Kernsatz aber lautet: „Wir sind zutiefst davon überzeugt, daß wir ohne die vom Vater durch den Hl. Geist geschenkte Gnade nicht in der Lage sind, das Werk der Evangelisierung in rechter Weise zu vollbrin-

³⁹ HARRY HAAS: *Christianity in the Asian Revolution* (London-Melbourne 1966) 36.

⁴⁰ RZEPKOWSKI, L. c. 86—89.

gen.“ In der Tat, je mehr alle, die sich Christen nennen, lauterem Herzens auf diesen Geist hören, werden sie befähigt werden (wie das genannte Dokument weiter sagt), die Zeichen der Zeit richtig und rechtzeitig abzuwägen und zu unterscheiden, und das Wirken des Hl. Geistes zu entdecken und getreulich weiterzuführen — jenes Geistes, der im Leben der Kirche und im menschlichen Leben unaufhörlich wirkt, damit alle Menschen das Leben in überreicher Fülle haben⁴¹.

SUMMARY

This lecture presented on the occasion of the 1200. anniversary of the synod of Frankish bishops at Paderborn (777) where under Charlemagne's patronage the christianisation of large parts of Northern Germany was initiated does not discuss German mission history, but wishes to explore the „signs of the time“ for a church in mission which in our age has become a world-wide church, but is definitely in a crisis. The author points to four signs as outstanding: The coming of age of the peoples of the Third World, their struggle for liberation and development, the world-wide phenomenon of secularization and the appearance of new religious movements in all parts of the world. These signs are challenges calling for due response.

According to the author non-European nations will demand greater freedom in building up their own spiritual cultures and religious institutions. They will point to the growing dechristianisation of Europe and emphasize missionary work in all continents including Europe. Witnessing the struggle for liberation and development the church must reconsider her task as mission to the whole man and his needs in order to find a better response to her message. Growing secularisation means to the church a challenge to purify and clarify her preaching and practice of faith which can be done only with the assistance of qualified indigenous theologians. New religious movements in various parts of the world originating from many and often non-Christian sources show a charismatic creativity that should show new ways to a more authentic spirituality which the young churches need to cope with the future. All these phenomena require deeper study; more important, however, is the constant harking to the voice of the Holy Spirit to discern promptly and clearly what is our task of mission today.

⁴¹ „Abschlußdokument der Bischofssynode 1974“, in: *HK* 28 (1974) 622.

DIE HAMSA — UPANISCHAD

von Carl-A. Keller

I. ÜBERSETZUNG UND BEMERKUNGEN ZUM TEXT*

Die folgende Übersetzung und Bearbeitung der seit P. DEUSSENS „*Sechzig Upanischaden des Veda*“ gewöhnlich zu den Yoga-Upanischaden gezählten Hamsa-Upanischad möchte verstanden sein als ein Versuch, den Text nicht nur religionsgeschichtlich zu situieren, sondern in seinen Gehalt einzudringen und die von ihm beschriebene Praxis so weit wie möglich zu erfassen. Dabei muß allerdings in Rechnung gestellt werden,

* ABKÜRZUNGEN UND ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

B, D, M, N, O, Ś	= S. Bemerkungen zur Übersetzung (Bem. 1)
Aj	= Ajitāgama, ed. N. R. BHATT, Bd. 1 u. 2, Pondicherry 1964/7.
AP	= Agni-Purāṇa. Kashi Sanscrit Series 174, Varanasi 1966.
BRIGGS	= G. W. BRIGGS, <i>Gorakhnāth and the Kānpṛaṭa Yogis</i> , (1938), New Delhi, 1973 ² .
GLASENAPP	= H. VON GLASENAPP, <i>Zwei philosophische Ramayanas</i> , Wiesbaden 1951.
KIR.	= Kiraṇāgama. Cf. H. BRUNNER-LACHAUX, <i>Analyse du Kiraṇāgama</i> , JA 1965, S. 309—328.
LP	= Linga-Purāṇa, Bd. 1 u. 2, New Delhi 1973.
LT	= Laksmī Tantra. A Pāncarātra Text. Transl. S. GUPTA, Leiden 1972.
MFG.	= Mrgendrāgama, ed. N. R. BHATT, Pondicherry 1962.
NETR.	= Netra Tantra. Cf. H. BRUNNER-LACHAUX: <i>Un Tantra du Nord, Le Netra-Tantra</i> . BEFEO LXI (1974), S. 125—197.
PāNC.	= Śrī Pāncarātrarakṣa of Śrī Vedānta Deśika, ed. M. D. AYANGAR and T. VENUGOPALACHARYAR, Adyar 1967.
RAUR.	= Rauravāgama, Bd. 1 u. 2 ed. N. R. BHATT. Pondicherry 1961/72.
SIVARAMAN	= K. Sivaraman, <i>Saivism in Philosophical Perspective</i> , New Delhi 1973.
ŚP	= Śiva-Purāṇa, Bd. 1—4, New Delhi 1970. (KAIL.: Kailāśasamhitā; Rudras.: Rudrasamhitā).
SPROCKHOFF	= J. F. SPROCKHOFF, <i>Samnyāsa</i> . Quellenstudien über die Samnyāsa-Upanischads, Wiesbaden 1976.
SSP	= Somaśambhupaddhati, Première partie, éditée, traduite et annotée par H. BRUNNER-LACHAUX, Pondicherry 1963.
SUPR.	= Suprabhedāgama. Cf. H. BRUNNER-LACHAUX: <i>Analyse du Suprabhedāgama</i> , JA 1968, S. 31—60.
TATTVAPRAKĀŚA	= Tattvapraṛkāśaḥ, by Mahārājādhirājabhoja, Varanasi 1976.
ViBH	= Vijnāna Bhairava. Texte traduit et commenté par L. SILBURN. Paris 1961.

daß eine wirklich kritische Ausgabe des Textes noch aussteht. Eine solche ist hier auch nicht bezweckt; die kritischen Anmerkungen zur Übersetzung möchten lediglich auf die zum Teil beträchtlichen Divergenzen zwischen den gedruckten Ausgaben hinweisen und die Wahl der übersetzten Varianten begründen. — Die Einteilung in 18 Abschnitte stammt vom Übersetzer.

Übersetzung¹

- 2 1. Gautama sagte:
Erhabener, aller Ordnungen Kundiger, in allen Wissenschaften Bewandelter,
Durch welches Mittel entsteht Erwachen des Brahman-Wissens?
2. Sanatsujāta³ sagte:
Nachdem du alle Veden⁴ forschend durchstreift und Pinākin's Meinung erkannt hast,
Höre, Gautama, von mir die Lehre, die von Pārvatī³ vorgetragen worden.
3. Dies ist die nicht zu veröffentlichende, verborgene, einer Schatzkammer der Yogis gleichende,

¹ Folgende Ausgaben und Übersetzungen wurden für die vorliegende Arbeit verglichen:

B: Die weitverbreitete, in verschiedenen Auflagen erschienene Ausgabe der 28, bzw. 120, bzw. 160 Upanischaden, der Nirṇayasāgara-Press, Bombay.

N: Hamsopaniṣat, mit Dīpikā des Nārāyaṇa, B I 76 (1874), S. 593—600.

Ś: Hamsopaniṣat, mit Dīpikā des Śankarānanda, ebda S. 601—608.

M: The Yoga Upaniṣad-s, with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin, The Adyar Library, Madras (1920), 1968, S. 559—570.

O: OUPNEK' hat (*Anquetil Duperron*), II (1802), S. 27—34. 519—524.

D: PAUL DEUSSEN, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, 2. A. 1905, S. 673—677.

V: JEAN VARENNE, *Upaniṣads du Yoga*, 1971, S. 141—147. (Leider sagt VARENNE nichts über die Grundlage seiner Übersetzung, die sich zwar an M anlehnt, davon aber auch abweicht; überdies ist seine Übersetzung oft zu frei).

² Die Abschnitte 1—3 und 16, d.h. der Versteil der Upaniṣad, fehlen in Ś (2 Handschriften, cf S. 593). Sie sind vermutlich sekundär. In 4 findet sich ein neuer Einsatz; hier beginnt offensichtlich der eigentliche Gedankengang der Upaniṣad. Die Verse 1—3 hängen darum etwas in der Luft und machen den Eindruck einer nachträglich hinzugefügten, das Ganze kommentierenden Einleitung. Was den Abs. 16 betrifft, so entsprechen die dort erwähnten zehn Stufen des Nāda-Erlebens nicht genau den zehn Formen des Nāda in Abs. 15. Außerdem schließt sich bei Ausscheidung von 16 der Abs. 17 glatt an Abs. 15 an. — Die sekundären poetischen Partien verleihen den Prosa-Ausführungen einen den Inhalt präzisierenden und im Sinne des Vedanta vertiefenden Rahmen.

³ Statt Sanatsujāta antwortet in M Sanatkumāra. Bei V antwortet Shiva und trägt die ihm von Pārvatī (!) offenbarte Lehre vor. In O und D antwortet zwar Sanatsujāta, berichtet jedoch die von Shiva der Pārvatī vorgetragene Lehre.

⁴ M: „alle dharmas“; ebenso bei V.

Beschreibung der Form des Hamsa; als Frucht bietet sie Bhukti und Mukti an.

4. Nunmehr wollen wir die Begriffe „Hamsa“ und „Paramahamsa“ erklären, für den beruhigten, bezähmten, dem Lehrer gläubig dienenden Brahmācārin, indem wir fortwährend „Hamsa“ meditieren.
5. Er west in allen Körpern, sie ganz erfüllend, wie das Feuer im Brennholz, wie das Öl in den Sesamkörnern. Ihn erkennend überschreitet man nicht mehr die Schwelle des Todes.
6. Die Afteröffnung verschließend soll man den Wind vom Ādhāra in die Höhe treiben, das Svādhiṣṭhāna dreimal rechts umkreisen, zum Maṇipūraḥ gelangen, das Anāhata⁵ überschreiten, im Viśuddhi die prāṇas bedrängen, dem Ājñā nachsinnen, das Brahmaṇḍa meditieren. Wenn man immer meditiert: „Ich bin das Trimātra“⁶, dann ist der Nāda vom Ādhāra bis zum Brahmaṇḍa einem reinen Bergkristall gleich. Dieser wird genannt: Brahman Paramātmā.
- 7.⁷ Nunmehr ist Hamsa der Ṛṣi, Avyaktagāyatri das Chandas, Paramahamsa die Gottheit,⁸ Ham das Bija, Sa die Śakti, So'ham der Kilaka.

⁵ Hier fügt M (cf V) den jedenfalls aus dem verderbten Text des Schlusses von Abs. 10 (vgl. Bemerkung 14) hierher verschlagenen Satz „Zwei Hoden, nahe bei“ hinzu.

⁶ Hier bricht M ab und fährt weiter mit dem Schluß von Abs. 10: „So sieht man und wird formlos — *anākāra*, statt *anāgāra* —“, sowie mit Abs. 11—13 (bis „Turyātita“). Sämtliche übrigen Ausgaben des Sanskrit-Textes, sowie O und D, bieten die von uns angenommene Reihenfolge der Abschnitte. Sie ist sicher vorzuziehen, da sie einen logischen Aufbau der Prosa-Upaniṣad ergibt:

4—5: „Definition“ der Begriffe „Hamsa“ und „Paramahamsa“.

6 : Beschreibung des Prāṇāyāma.

7—10: Mantraśāstra: Analyse und Anwendung des Hamsa-Mantras. Wie noch zu zeigen sein wird, haben die (von D gründlich mißverstandenen) Nyāsa-Riten hier, im Zusammenhang von Prāṇāyāma und Mantraśāstra, ihren rechtmäßigen Platz.

11—14: Wirkungsweise des Hamsa/Paramahamsa und dessen Rückkehr in den Nāda.

15+17: Die zehn Manifestationen des Nāda.

18 : Schluß.

Zu Ungunsten von M spricht auch die Tatsache, daß in ihr die Worte „Sie sind jenseits vom Denken (so statt „Aufhören des Denkens“); Schlußpunkt des Ajapa. So wird (die Sache) „erklärt“, die nach Abs. 10 stehen, keinen rechten, dem Kontext gemäßen Sinn ergeben. Außerdem ist kaum ursprünglich, daß in M vor der in Abs. 10 erfolgenden Einführung des „Herzenslotus“ die Wirkungsweise des Hamsa/Paramahamsa in demselben beschrieben wird. Die übrigen Textzeugen haben auch in diesem Punkte die befriedigendere Anordnung.

⁷ Dieser Abschnitt fehlt in O.

⁸ Der Schluß des Abschnittes, von „Ham“ an, fehlt in S. Zur Erklärung der drei Aussagen mag daran erinnert werden, daß *bija* die in jedem Mantra zuerst stehende symbolische Silbe bezeichnet (z. B. „*hrām*“), *śakti* das am Schluß ste-

8. In sechsfacher Teilung (?)⁹ geschehen Tag und Nacht 21 600.
9. Man soll „der Sonne“, „dem Mond“, „dem Fleckenlosen“, „dem Glanzlosen“, mit den Worten „tanu-sūkṣma“, *pracodayāt*“, „*vauṣaṭ* für Agni und Soma“, die *Āṅganyāsa*-Riten auf das Herz usw., und die *Karanyāsa*-Riten ausführen.¹⁰
10. Nachdem man dies ausgeführt hat, soll man im Herzen, dem achtblättrigen, den Hamsa-Ātman meditieren. Agni und Soma sind die beiden Flügel, die Silbe OM der Kopf, das Bindu das Auge, Rudra der Schnabel, Rudrāṇi die beiden Füße. Auf doppelte Weise mag man es üben¹¹, vom „Reiher“ angefangen¹²(?). So sieht man und wird heimlos¹³(?). (. . ? . .)¹⁴.

hende „wirkungskräftige“ Wort (z. B. *svāhā*), *kilaka* (der „Keil“) die die beiden trennende zentrale Aussage (z. B. *sūryāya hṛdayāya namaḥ*“). Das vollständige Mantra lautet dann „OM. *hrām sūryāya hṛdayāya namaḥ svāhā*“. Da das Hamsa-Mantra keinen die *śakti* vom *bija* trennenden „Keil“ aufweist, wird die aus der Wiederholung von ham-sa sich ergebende Form *so'ham* als solcher betrachtet.

⁹ Das Wort *ṣaṭsamkhyayā* bildet eine wahre *crux interpretum*. Die verschiedensten Deutungen werden vorgeschlagen: Nach Lakṣmī-Tantra 24, 57–62 (S. 133) weist es auf die sechs *prāṇa*; nach Nārāyaṇa entweder auf die sechs in 7 genannten Elemente der Analyse des Hamsa-Mantras, oder aber muß als Zahl „sechs“ an die 21 600 hinzugefügt werden, was 21 606 ergibt (von D übernommen); nach Śaṅkarānanda weist es auf die sechs *ghaṭika*, in welche der Tag geteilt werde; nach Upaniṣadbrahmayogin auf „die sechs *ādhāradevatā*, Gaṇeśa usw., welche die Zahl der Japas bewirken“; nach V auf die sechs *cakras* (*ādhāra* usw.). O hat das Wort nicht übersetzt. — Jedenfalls betrifft die Zahl 21 600 die Zahl der Ein- und Ausatmungen innerhalb von 24 Stunden, d. h. die Zahl der unhörbaren Wiederholungen des Hamsa-Mantras.

¹⁰ Dieser (von D mißverstandene) Passus wird von O, sowie von Śaṅkarānanda und Upaniṣad-Brahmayogin radikal umgedeutet. Es mag daran erinnert werden, daß die Nyāsa-Riten darin bestehen, mit Hilfe von sachgemäßen Handstellungen (*mudrā*) bestimmte Mantras auf die Finger, sowie das Herz und andere Körperteile „aufzutragen“. Vgl. dazu vor allem H. BRUNNER, SŚP vol I. Die in der HaUp nur angedeuteten Mantras sind von Nārāyaṇa teilweise rekonstituiert worden; cf D.

¹¹ „Auf doppelte Weise mag man es üben“: so nach Śaṅkarānanda und M.

¹² „Vom Reiher“: nach Śaṅkarānanda. Der Text ist offensichtlich verderbt. Mit Śaṅkarānanda beziehe ich den „Reiher“ auf den Hamsa.

¹³ „Heimlos“: so B und N, sowie mehrere Handschriften (cf JACOB, *Concordance* S. 46: 4 MSS haben *anāgariḥ* statt *anāgāraḥ*). Ś und M haben *anākāraḥ* m.

¹⁴ Am Schluß von Abs. 10 ist der Text offensichtlich in Unordnung geraten. Es sind stark voneinander abweichende Lesarten vorhanden, von denen keine einen befriedigenden Sinn ergibt. In O, der sonst eher glossierend den Text erweitert, fehlt der Passus ganz. Hoffnung auf Wiederherstellung besteht nur bei Kollationierung und Prüfung des gesamten handschriftlichen Materials, d. h. im Rahmen einer diesen Namen verdienenden kritischen Neuausgabe. Wir verzichten daher auf jeden Versuch, an dieser Stelle den Text zu heilen.

11. Dies ist jener Paramahamsa, der leuchtet wie zehn Millionen Sonnen, von dem „Dieses“ erfüllt ist.
12. Seine Wirkungsweise (वृत्ति) ist achtfach: im östlichen Blatt, Verlangen nach guten Werken; im südöstlichen entstehen Schlaf, Trägheit usw.; im südlichen, Verlangen nach grausamem Tun; im südwestlichen, Trachten nach schlechten Werken; im westlichen, Spiel; im nordwestlichen, Verlangen nach Gehen und dergleichen; im nördlichen, Gefallen an Liebeslust; im nordöstlichen, Ergreifen von Gütern;
13. in der Mitte, Entsagung; in den Staubfäden, der Zustand des Wachens; in der Samenkapsel, Traumschlaf; im Innern der Kapsel (oder: im Stiel?)¹⁵, Tiefschlaf; im Preisgeben des Lotus, Turiya; wenn der Hamsa im Nāda aufgeht, dann Turyātita, Aufhören des Denkens, Schlußpunkt des Ajapā (-Mantras). So wird (die Sache) erklärt.
14. So geschieht alles um des Hamsa willen; darum wird der Manas begrifflich erfaßt.¹⁶
15. Durch zehn Millionen Wiederholungen (des Hamsa-Mantras) wird der Nāda erfahren. Der Nāda entsteht zehnfach: der erste ist „cīni“; der zweite „cīncini“; der dritte Glockenton; der vierte Śankha-Ton; der fünfte Saitenton; der sechste, Ton von Händeklatschen; der siebente Flötenton; der achte Mṛdanga-Ton (kleine Trommel); der neunte Bheri-Ton (große Trommel). Indem man den neunten überschreitet, soll man den zehnten üben.
- 16.¹⁷ Beim ersten ein Cīncini-Leib; beim zweiten, Zerbrechen des Leibes; Beim dritten gelangt man zur Erschaffung; beim vierten erbebt der Kopf;
Beim fünften fließt der Gaumen; beim sechsten, Genuß von Amṛtam; Beim siebenten, Geheimwissen; beim achten, höchste Rede (parā vācā); Beim neunten, unsichtbarer Körper, sowie göttliches Auge;
Den zehnten (übend) wird er zum höchsten Brahman, im Zusammenstehen von Brahman und Ātman.
17. Darin geht der Manas auf; im Manas¹⁸ werden Konstruktion und Analyse, gutes und schlechtes Werk, verbrannt. Er leuchtet, Sadāśiva¹⁹, seinem Wesen nach śakti, überallbestehend, in sich selber Licht, rein, erwacht, ewig, fleckenlos, beruhigt.
18. OM. Veda-Erklärung. Veda-Erklärung.

¹⁵ Evtl. „im Stiel“: es muß daran erinnert werden, daß nach manchen Traditionen der Herzenslotus mit der Blüte nach unten hängt.

¹⁶ M: „Darum wird um des Hamsa willen der Manas erfaßt.“

¹⁷ Dieser Abs. fehlt in Ś; s. oben Bemerkung (2).

¹⁸ In Ś und M lautet der Anfang dieses Abs.: „Darin ist der Manas; wenn der Manas (darin) aufgegangen ist, sind Konstruktion und Analyse vergangen, gutes und schlechtes Werk verbrannt.“

¹⁹ Ś: „Sadāśiva bin ich.“

II. RELIGIONSGESCHICHTLICHE SITUIERUNG DER HAMSA-UPANISCHAD

Was die religionsgeschichtliche Einordnung unseres Textes betrifft, so ist in erster Linie hinzuweisen auf die zahlreichen Berührungen mit den Ritualtraditionen der Āgamas oder Tantras, sowie der Purāṇas, soweit diese āgamisches Material enthalten.

1. Die Verbindung von *prāṇāyāma* (ohne jegliche Erwähnung von *āsana!*), Mantra-praxis und Karanyāsa bzw. Aṅganyāsa (d. h., in tantrischer Terminologie, *sakalikaraṇa*) (Abs. 6—10) findet sich häufig in āgamischen Ritualen, vor allem — jedoch nicht ausschließlich — bei der Beschreibung des täglichen individuellen Morgenkultus (*nityavidhi*)¹. U. a. charakterisiert sie bestimmte beim *bhūtaśuddhi*, der innerlichen Reinigung des Körpers, vorzunehmende Handlungen. Es ist daran zu erinnern, daß alle Yogapraxis, jedenfalls soweit tantrische Tradition in Frage steht, mit dem Gebrauch von Mantras verbunden ist — die systematisierende Trennung von Haṭha-, Mantra-, Laya- und Rājā-yoga ist durchaus sekundär. Was die Verknüpfung von Mantrapraxis und Nyāsa-Riten betrifft, so ist sie in der Sache begründet. Durch Nyāsa werden bestimmte Körperteile, beginnend mit dem Herzen, sowie die Finger, mit genau vorgeschriebenen Mantras „belegt“, unter Begleitung entsprechender Mudrās. Der Zweck besteht darin, den Körper — bzw. einen Gegenstand, das Gottesbild zum Beispiel — in die Gottheit zu verwandeln, etwa die Person des Frommen in die Person der Gottheit; denn nur wer Shiva geworden ist, kann Shiva dienen. — In der HaUp werden die Abs. 6—10 vom āgamisch-tantrischen Überlieferungsstrom hervorragend beleuchtet. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

2. Die in Abs 7 und 10 vorgenommene Analyse des Hamsa-Mantras und seiner Elemente, wie auch die figürliche Visualisierung desselben (hier, dem Wortsinn des Hamsa-Mantras entsprechend, in Form eines Vogels, genauer: einer Gans bzw. eines Reiher^{1a}), findet sich häufig in den Āgamas, wo das Mantra-śāstra einen breiten Platz einnimmt. Das vishnuitische Lakṣmi-Tantra besteht z. B. weitgehend aus derartigen Analysen.

3. Der achtblättrige Herzenslotus (Abs. 10, 12, 13), in dessen Mitte man sich den Hamsa-Ātman bildlich vorstellen soll, wird in tantrischen Traditionen durchwegs als Ort der „inneren“ Riten betrachtet und spielt dabei eine zentrale Rolle. Im Herzenslotus wohnt die Gottheit, z. B. Shiva (ŚPKAIL 3,61, p. 1685), und dort stellt sich der Fromme Shiva, zusammen mit Pārvatī, unter Zuhilfenahme des Mantras OM, bildlich vor (ebda śl. 69). Laut Lakṣmī-Tantra 31, 16 (S. 170) befindet sich der Ātman im

¹ Vgl. z. B. Mṛg. Kriyāp. 3, 20ff; SUPR. yogap. 3 (BRUNNER S. 49); Aṅg. Kriyāp. 20, 38ff; RAUR. I, S. 185. 198f; ŚŚP I, 51f; AP 23, 5ff; LT 24, 124—135; 35, 79; ŚP KAIL. 6, 9. 26. 52; Pāṅc. S. 84—86.

^{1a} Vorausgesetzt, daß der Schluß von Abs. 10 richtig übersetzt ist, wo vielleicht „Reiher“ zu lesen ist; vgl. oben Bem. 12.

Herzenslotus, und dieser Ātman ist laut LT 35,42 (S. 207) mit Śakti identisch, bzw. er muß nach Reinigung der Körperelemente (*bhūtaśuddhi*) mit Lakṣmi verschmelzen. Auf śivaitischer Seite findet sich genau dieselbe Vorstellung in SSP III, 29 (S. 129): nach dem Ritus des *bhūtaśuddhi* bereitet man im Herzenslotus dem Ātman, der Shiva geworden ist, einen Thron und setzt ihn auf denselben. Laut SSP III,9 (S. 105) wäre es jedoch möglich, nicht nur nach, sondern auch während der *bhūtaśuddhi* den Ātman im Herzenslotus zu deponieren. Jedenfalls residiert nach SSP (X, 3, S. 321) der seinem Wesen nach unvergängliche Shiva im Herzenslotus (bzw. nach SSP II, 22, S. 89: Śivasūrya), und dort findet, so SSP III, 34 (S. 135), der „innere Gottesdienst für Shiva“ (*antaryāga*) statt. Die Beispiele könnten beliebig vermehrt werden². Die Meditation des bildhaft vorgestellten Hamsa-Mantrams, d.h. des Ātmans, im Herzenslotus entspricht also allgemein āgamisch-tantrischen Techniken.

4. Der Nāda — neben dem Hamsa der zweite Hauptbegriff der HaUp, weshalb diese in den Oupnekhat „hemsnad“ heißt — hat in tantrischer Tradition eine besonders wichtige Funktion, wird er doch als höchste Seinsform des der Schöpfung zugewendeten Absoluten betrachtet, als ursprüngliche „Resonanz“, aus welcher alle Mantras entstanden sind, die allen Mantras ihre konkrete Wirksamkeit verleiht, und die damit die Möglichkeit gibt, die Welt zu gestalten. Nāda ist identisch mit der höchsten Śakti, d.h. dem Absoluten in seiner wirkenden Seinsweise (LT 24,9f, S. 127f). Im āgamischen Shivaismus ist der Nāda vor allem mit Sadāśiva verbunden, der höchsten den Menschen erkennbaren Seinsweise Shivas, dem Inbegriff seiner fünf „Gesichter“ (SPKAIL 3,23, S. 1682), in LP II, 21, 26 (S. 679) z.B. als „Körper“ von Sadāśiva. In mehr advaitischen Tantras wird der Nāda als identisch mit *brahman sanātanam* (dem „ewigen“ Brahman) betrachtet (ViBh 114, 5. 144f — der Text scheint irgendwie auf HaUp 6 Bezug zu nehmen).

Wenn in HaUp 15 der Nāda in zehn Erscheinungsformen aufgefächert wird, so hat das ebenfalls in āgamischer Tradition eine gewisse Parallele; jedenfalls wird in der (auf tantrischen Traditionen aufbauenden) śivaitischen Philosophie unterschieden zwischen einem *para-*, *sūkṣma-* und *sthūla-nāda*, d.h. einem „höchsten“, einem „grobe“ und einem „feinen“ *nāda* (cf TATTVAPRAKĀŚA 31; ferner SIVARAMAN S. 224. 227—229).

Die Aussagen über den Nāda in HaUp 6, 13, 15 (und 17) werden also durchwegs verständlich dank der Parallelen in āgamischer Literatur.

² Vgl. die schöne Zusammenfassung in RAUR. I, 10, 5: *yadyattu pūjāyennmantrī tattadātmani bhāvayet hṛdīśam arcayennityam ...*

„Was immer der Mantrī dienend anbetet, das soll er in sich selbst (mittels der Vorstellungskraft) ausführen;

Im Herzen soll er dem Herrn fortwährend seine Aufwartung machen ...“

(Der Vers ist auch für das unten in Kap. V Verhandelte wichtig). Vgl. ferner LP 28, 7. 25.

U. a. muß auf Abs. 17 aufmerksam gemacht werden, wo die höchste Form des Nāda, d. h. seine erste und wichtigste Manifestation, sein eigentliches Wesen, der „Donnerton“ (cf Abs. 15), geradezu identifiziert wird mit Sadāśiva, „dessen Wesen (*ātman*) śakti ist“.

5. Auch der Begriff „*turyātita*“ in Abs. 13 verdient kurz erwähnt zu werden. Vielleicht haben wir es hier mit der ersten Bezeugung des Begriffes in upanischadischer Literatur zu tun. Als Ausdruck eines Zustandes des Ātman war er ursprünglich zweifellos polemisch gemeint: während die Māṇḍūkya-Up. nur vier Zustände kennt und den vierten mit Brahman identifiziert³, verteidigten gewisse Kreise die Existenz eines fünften, sogar das Turiya/Brahman überbietenden Seins, d. h. eines Turyātita. Daß diese Kreise irgendwie mit āgamischen, vor allem (wenn auch keineswegs ausschließlich⁴) śivaitischen Bewegungen zusammenhängen müssen, zeigt die Tatsache, daß der Begriff *turyātita* dort mehr als anderswo populär geworden ist (vgl. z. B. ViBH, Index s. v.). Den südindischen Śivaiten war er schon im 7. Jh. geläufig (cf Tirumantiram des Tirumūlar, Nr. 2253, 2415, 2820) und auch der Dichter MĀṆIKKAVĀCAKAR verwendet ihn (Tiruvācakam 4, 195).

Schließlich bedarf das Hamsa-Symbol als solches einer kurzen Erwähnung. Vielleicht ursprünglich in Asketenkreisen erfunden, ist es vor allem in āgamischen Traditionen verwendet und weiter entwickelt worden. Entstanden sein mag es aus der Idee des Seelenvogels⁵; bald aber wurde es, infolge der engen Beziehungen zwischen „Seele“ und Atemvorgang, zur Kennzeichnung des „Atemwindes“ (*prāṇa*) gebraucht und damit einerseits in die Techniken der Atemkontrolle (*prāṇāyāma*) und des Yoga eingebaut, andererseits als Symbol des Ātman verstanden. An der „Gans“ (*hamsa*) war, wie es scheint, den alten Indern vor allem die Tatsache wichtig, daß sie „aufsteigt“ und hoch am Himmel hinzieht; dies geht aus vielen Stellen hervor⁶. Daß dann vor allem āgamisch-tantrische Kreise über das Hamsa-Mantra nachgedacht haben, das beweisen manche Stellen aus den Werken derselben (z. B. ViBH 155b; LT 24, 49—70; SP KAIL d, 52, S. 1695). Freilich wird das Hamsa-Mantra auch in anderen upanischadischen⁷, sowie in späteren Yogatexten (z. B. Gheraṇḍa-Samhitā 5, 84ff; Gorakṣa-Sataka 42—45, bei BRIGGS S. 293 = Dhyānabindu-Upanischad 61—64) erwähnt; indessen läßt sich aus dieser Tatsache kaum etwas folgern über die Kreise, in welchen derartige Untersuchungen und

³ Zur Entwicklung der Lehre von den Bewußtseinszuständen in den Upanischaden vgl. neuestens SPROCKHOFF S. 169f.

⁴ Ein vischnuitisches Beispiel bei GLASENAPP S. 47.

⁵ Zum Hamsasymbol, seinem Ursprung und seinen verschiedenen Verwendungen, vor allem in den Upanischaden, vgl. neuestens SPROCKHOFF, S. 82—88; weitere Stellen bei SPROCKHOFF im Register, s. v. „Hamsa, Hamsamantra“.

⁶ Z. B. Dhammapada 175 (SPROCKHOFF S. 88), manchen Upanischadentexten (s. SPROCKHOFF S. 83 u. 85), SP Rudras. 15 (S. 244).

⁷ Z. B. Nārada-parivṛjaka-Up. 6; Paramabrahma-Up. 2; Brahma-vidyā-Up.; Nṛsiṃha-Uttaratāpanīya-Up.; Yogaśikhā-Up.

Praktiken gepflegt wurden — es sei denn, man erinnere sich an die Beziehungen, die zweifellos zwischen Tantrismus und Yoga bestanden haben müssen. Wie SPROCKHOFFS Analyse der Samnyāsa-Upanischaden gezeigt hat, muß in Zukunft mehr als es bisher geschehen ist der soziale Hintergrund upanischadischer Texte erforscht und zur Erklärung beigezogen werden. Bei der Lösung dieser Aufgabe sollten in vermehrtem Maße auch die Āgamas berücksichtigt werden.

7. Die Zugehörigkeit der HaUp zur Tradition der Āgamas wird von den eine Art Kommentar darstellenden, vermutlich sekundären, die Prosa-Upanischad einleitenden „Herausgebersversen“ (Abs. 1—3) bestätigt. Diese charakterisieren die Hamsa-Upanischad als eine Lehre, welche die Veden ergänzt und „erklärt“ (s. Abs. 18!), bzw. (in Wirklichkeit!) ersetzt, und von Pārvati den mit śivaitischer Theologie vertrauten („Pinākin's, d. h. Shivas, Meinung erkannt habenden“) Yogis zur Erlangung von Bhukti (Weltgenuß) und Mukti (Befreiung von der Welt) vorgetragen wurde. Die Elemente dieser Aussagen finden sich in āgamisch-tantrischer Tradition:

a) In den Āgamas spielt der Yoga eine zentrale Rolle, und zwar nicht nur in den — theoretisch in jedem Āgama vorhandenen — *yogapāda*. Im Grunde können weite Teile āgamischer Praxis, insbesondere die häufig beschriebenen Prāṇāyāma und Dhyāna, als „Yoga“ betrachtet werden. Das bei jeder *pūjā* geforderte „innere Opfer“ (*antaryāga*), sowie die besonders wichtigen Bhūtaśuddhi-Riten, d. h. die vollständige Erneuerung des Körpers und seine Verwandlung in den Körper der Gottheit, sind in gewissem Sinne nichts anderes als Abarten von Yoga. Jeder nach Vorschrift der Āgamas rituellen Gottesdienst Übende ist ein „Yogi“: er widmet sich den letzten Dingen und sucht gleichzeitig nach schamanistischer Weise die Welt von Innen her zu meistern.

b) In den Āgamas werden sowohl Weltgenuß (*bhukti*) wie Weltentsagung und Befreiung von der Welt (*mukti*) als Frucht der Praxis heißen. Die Riten sind zwar für den *bubhukṣu* (den nach Genuß Strebenden) und den *mumukṣu* (den nach Befreiung Strebenden) weitgehend dieselben; doch versäumen es die Āgamas und die späteren zusammenfassenden rituellen Handbücher nie, auf charakteristische Unterschiede aufmerksam zu machen.

c) Darin, daß die in der HaUp enthaltene „Geheimlehre“ von Pārvati vorgetragen sein soll, berührt sich unser Text mit śivaitischen Tantras wie dem Rudrayāmala und dem Vijñāna-Bhairava (s. u.), sowie mit dem višnuitischen Lakṣmī-tantra, in welchem sich ebenfalls die höchste Śakti offenbart.

III. DATUM

Zur Frage der Datierung des Ha-Up mögen folgende, leider sehr unzulängliche, Beobachtungen mitgeteilt werden:

1. Die Hamsa-Upanischad — das Hamsa-Mantra und anderes mehr — wird augenscheinlich in Nāradaparivṛāja-Up 6 zitiert. Diese Upanischad ist nach SPROCKHOFF (S. 185 und 287) zwischen 1150 und 1200 anzusetzen.

2. Die HaUp berührt sich eng mit dem Rudrayāmala-Tantra und dem darauf basierenden Vijñāna-Bhairava (in ViBh 155—156, wo HaUp 8 kommentiert wird, ist man versucht, statt „*devyāh*“ zu lesen: „*devyā*“, „von der Devi = Pārvatī ausgelegt“). Zum Datum dieses letzteren Textes ist festzuhalten, daß er von dem ins 11. Jh. anzusetzenden Kṣemarāja kommentiert wurde, also älter sein muß als dieser. Außerdem gilt er als Zusammenfassung des noch älteren Rudrayāmala. Damit werden wir mindestens ins 10. oder 9. Jh. geführt.

3. Die HaUp scheint ebenfalls vom viśṇuitischen Lakṣmī-Tantra benutzt zu sein. Dieses wurde nach der Meinung seines Übersetzers S. GUPTA „nicht viel früher“ verfaßt als das (nach ihm ins 9. Jh. zu datierende) Bhāgavata-Purāṇa (S. XX), bzw. „at some time between the ninth and twelfth centuries“ (S. XXI).

Wir dürfen also als Terminus ad quem das 9. oder 10. Jh. annehmen.

Indessen ist der Text vermutlich noch älter. Darauf weisen einige charakteristische Einzelheiten, die unsere Upanischad (wie einige andere sog. Yoga-Upanischaden) von späteren Texten unterscheiden. So besteht in HaUp der Prāṇāyāma im Emportreiben des *prāṇa* durch die verschiedenen Cakra bis zum Brahmarandhra, wobei weder die später so entscheidend wichtige Kuṇḍalini-Śakti noch die *nāḍī* („Gefäße“) erwähnt werden: das System ist also noch nicht völlig ausgebildet. Außerdem scheinen die beim Nyāsa-Ritus verwendeten Mantras gewisse Termini zu enthalten, die in den Tantras nicht mehr vorkommen und die einen eher altertümlichen Eindruck machen.

Zusammenfassend darf man vielleicht formulieren, daß wir es bei der Hamsa-Upanischad mit einem relativ frühen Text der āgamisch-tantrischen Tradition zu tun haben. Er enthält in äußerst gedrängter Form einige der bezeichnendsten Elemente tantrischen Erlebens und tantrischen Denkens. Er hat somit seinen Ursprung in dem langwierigen und komplizierten Prozeß der Kodifizierung klassischer hinduistischer Praxis, über den sowohl die Großzahl der „Minor Upanishads“, sowie Āgamas und Purāṇas, mehr Aufschluß geben, als man bisher angenommen hat.

IV. PHILOSOPHISCHE ASPEKTE DER HAMSA-UPANISCHAD

Die HaUp ist kein philosophischer Text. Wie soeben ausgeführt, geht es in ihr um Kodifizierung der Techniken, die zum Weltgenuß und zur Befreiung von der Welt führen. Darum sind ihre weltanschaulichen Aussagen recht uneinheitlich. Sie drehen sich, wie letztlich alle indische Philosophie, um die drei Pole der Wirklichkeit: die innerste, wesentlichste Grundlage des Universums, d. h. das universelle Absolute; die innerste,

wesentlichste Grundlage des Individuums, d.h. das individuelle Absolute; das psycho-somatische, vielgestaltige, durch Relationen gekennzeichnete, d.h. relative Gebilde, zu welchem das universelle Absolute und das individuelle Absolute in irgendeiner Beziehung stehen müssen.

1. Die letzte Grundlage des Alls, die es zu „erkennen“, d.h. zu erfahren gilt — das universelle Absolute — wird in der HaUp ganz unsystematisch mit den verschiedensten Termini bezeichnet: Paramahamsa (Abs. 4, 7, 11), Brahman Paramātmān (Abs. 6), daneben Nāda (Abs. 6, 13, 15), Sadāśiva (Abs. 17), Śakti-Ātman (Abs. 17) usw., auch Turyātita (Abs. 13), Aufhören des Denkens (*unmanana*, Abs. 13). In dem sekundären Abs. 16 kommen noch hinzu: Parabrahman und *brahmātmāsannidhi*, „Zusammenstehen von Brahman und Ātman“. Diese schillernde Ausdrucksweise beweist zur Genüge, daß nicht die intellektuelle Erfassung einer philosophischen Größe zur Diskussion steht, sondern daß es sich darum handelt, etwas zu erfahren, zu erleben. Da es dabei um ein Sein geht, das jenseits aller rational-diskursiven Denkarbeit „west“, ist überdies die terminologische Verschwommenheit in der Sache begründet: das Absolute ist letztlich undefinierbar.

2. Parallel zum universellen Absoluten erhält auch das individuelle Absolute — die innerlichste, wesentlichste Grundlage des einzelnen Lebewesens — verschiedene Namen: Hamsa (Abs. 2, 13, 14), Ātman, bzw. Hamsa-Ātman (Abs. 10), dazu im sekundären Versteil noch einmal Ātman (Abs. 16). Die Mannigfaltigkeit ist also weniger groß als bei der Benennung des universellen Absoluten; doch darf man nicht vergessen, daß die Bezeichnung mit „Hamsa“ die Möglichkeit eröffnet, mittels Prāṇa (Atem) und Hamsa-Mantra die nicht-konkrete Wirklichkeit dieses Absoluten zu konkretisieren.

3. Das Verhältnis des individuellen Absoluten zum universellen Absoluten — das eine der beiden zentralen Hauptprobleme der verschiedenen Zweige des Vedānta — bleibt in der HaUp unklar, und zwar trotz des in Abs. 4 angekündigten Programms, Hamsa und Paramahamsa zu erklären. Zwei Tendenzen stehen sich hier unversöhnt gegenüber (wie übrigens auch in den Āgamas). Einerseits stellt man fest, daß Hamsa und Paramahamsa, das individuelle Absolute und das universelle Absolute, verschieden sind. Der Hamsa muß im Nāda „aufgehen“, ist also nicht ohne weiteres mit ihm identisch. Außerdem weilt der Hamsa-Ātman „im Herzen“, d.h. im Herzenslotus (Abs. 10), welchen er im Verlaufe der Meditationspraxis verlassen muß, um zum Nāda zu gelangen (Abs. 13): es handelt sich also um einen an die individuelle Person gebundenen, folglich vom universellen Absoluten getrennten, Hamsa.

Andererseits aber wird in Abs. 5 betont — aufgrund altupanischadischer Traditionen (Śvet. Up. 1, 15) — daß „er“ (im Zusammenhang: Parahamsa) „in allen Körpern west, sie ganz erfüllend“, m. a. W. daß er alle individuellen Hamsas oder Ātmans in sich faßt — eine sich stark der advaitischen Auffassung des Problems annähernde Aussage. In Abs. 6

wird empfohlen, den Prāṇāyāma zu begleiten mit der Vorstellung „Ich bin das Trimātra“, d. h. die alles umfassende, die Grundlage des Universums bildende Silbe OM; der Übergang zum Ineinsfallen mit Brahman Paramātman erscheint so dem Übenden durchaus glatt. Schließlich erfahren wir aus Abs. 10—11, der Hamsa-Ātman, der sämtliche Weltkräfte enthält — nämlich Agni und Soma, d. h. Sonne und Mond, die männliche und weibliche Grundkomponente des Universums; OM; Bindu (= die nach Nāda erscheinende kosmische Grundwirklichkeit, oft mit Nāda zusammen genannt); Rudra/Shiva und Rudrāṇī/Śakti — sei identisch mit Paramahamsa „der leuchtet wie zehn Millionen Sonnen“. Auch hier also eine die Identität von Ātman und Brahman, von individuellem und universellem Absoluten, betonende Aussage.

Wie die Umkehrung des Hamsa-Mantras, „so'ham“, „ich bin dieser“, zu verstehen sei (Abs. 7), wird nicht gesagt. Man darf jedoch vermuten, daß sich „dieser“, *saḥ*, in der erwähnten Weise auf den mit dem Hamsa identisch-nichtidentischen Paramahamsa bezieht.

4. Die Beziehung zwischen dem universellen/individuellen Absoluten einerseits und dem psychosomatischen Relativen andererseits — das zweite Zentralproblem des Vedānta — wird in der HaUp in ausgesprochen dualistischen Kategorien beschrieben. Die Welt und die psychosomatische „Person“ des Menschen stehen dem Ātman-Brahman als das Nicht-Absolute gegenüber. Dieser, der innerste Seinsgrund des Relativen, „west in allen Körpern“, ist unsterblich, während die letzteren „sterben“, d. h. (vermutlich) dem Samsāra unterworfen sind (Abs. 5). Der „wie zehn Millionen Sonnen leuchtende“ Paramahamsa erfüllt „Dieses“, d. h. die psychosomatische empirische Wirklichkeit des Menschen, und das Universum (Abs. 11). Ebenso ist der Hamsa durchaus verschieden vom achtblättrigen Herzenslotus.

In Abs. 12 ist vermutlich die Vorstellung die, daß der Hamsa durch sein Eingehen in die verschiedenen Blütenblätter das Entstehen von Verlangen nach guten Werken, bzw. Trägheit, Grausamkeit, oder Verlangen nach schlechten Werken bewirkt. Von einer Verwandlung des Hamsa in die verschiedenen Triebe und Seelenregungen kann keine Rede sein (so, leider, D); denn die *vr̥tti* („Wirkungsweise“) des Hamsa ist ebenso wenig eine Verwandlung wie die *vr̥tti* des *citta* in Yoga-Sūtra 1, 2 (cf Sāṃkhya-Kārikā 12; 13; 28—32). *Vr̥tti* bezeichnet vielmehr eine „Funktion“ des Hamsa, die darin besteht, die erwähnten Regungen zu wecken.

Alle „seelischen“ und instinktiven Anstöße geschehen „kraft des Hamsa“, „um des Hamsa willen“ (*hamsavaśāt*): die Existenz des Hamsa ist schuld an ihrem Entstehen — ähnlich wie im Sāṃkhya die Entwicklung der Prakṛti um des Puruṣa willen geschieht.

Ob und wie dieser Dualismus: absoluter Seinsgrund / psychosomatische Weltwirklichkeit, letztlich auf einen Monismus hinauslaufe (etwa in Form des späteren Viśiṣṭa-Advaita), wird in der Upaniṣad nicht in Erwägung gezogen. Höchstens könnte man monistische Ideen in Abs. 17 angetönt

finden, wo es heißt, der Manas, und mit ihm Saṅkalpa und Vikalpa, d. h. Weltkonstruktion und Weltanalyse, gingen im Nāda auf.

5. Als einziger psychologischer Terminus technicus kommt in der HaUp *manas* („Verstand“) vor (Abs. 14, 17). Der Begriff des Manas liegt auch dem Ausdruck „Aufhören des Denkens“ (*unmanana*, Abs. 13) zugrunde. Der Sinn der nicht ganz klaren, den Manas betreffenden Aussage in Abs. 14 ist wohl der, daß so wie das gesamte „seelische“ Erleben des Menschen, so auch die begriffliche Erfassung des Manas auf das wirkende Dasein des Hamsa zurückzuführen ist. Diese Deutung des Satzes wird durch die Fassung von M ausdrücklich bestätigt: *evam hamsavaśāt mano vicāryate*: „so wird dank des Hamsa der Manas begrifflich formuliert“.

Obwohl der Text in Abs. 17 nicht unversehrt erhalten ist, scheinen doch alle Lesarten darauf hinauszulaufen, daß der Manas verstanden wird als Organ der Entstehung von *samkalpa* und *vikalpa*, d. h. von imaginativ-kreativer Konstruktion und rückbildender Analyse der psychisch-materiellen Welt, bzw. als Organ von Entfaltung und Resorption des Universums — was allgemein āgamischer Lehre entspricht —, sowie als Ort oder Unterlage des *karma*, d. h. von *puṇya* und *pāpa*, gutem und schlechtem Werk, den beiden Formen karmabestimmenden Handelns. Daß dieser Manas im Nāda aufgehen kann, bzw. bei rechtem Handhaben der Yogatechnik aufgehen wird, ist eine Aussage, die sich wie schon erwähnt stark einer monistischen Fassung des Verhältnisses von Absolutem und Relativem, von absoluter und relativer Wahrheit (*paramārtha* und *vyavahāra*) zu nähern scheint.

Der Funktion des Manas, so wie sie in Abs. 17 angetönt ist, entspricht die Verheißung, daß der Zustand absoluten Bewußtseins (*turyātita*) nach Abs. 13 in *unmanana*, „Aufhören des (konstruktiv/analytischen) Denkens“ besteht.

V. ANTHROPOLOGIE UND YOGA IN DER HAMSA-UPANISCHAD

Während die theoretisch-philosophische Analyse und Reflexion in der Hamsa-Upanischad etwas zu kurz kommt, bzw. überhaupt keine Rolle spielt, ist ein anderer Aspekt geistigen Tuns von zentraler Wichtigkeit: das, was in den Āgas *dhyāna*, *cintana* oder *bhāvana* genannt wird, d. h. die intensive, imaginativ-visionäre, kreative Gestaltung der psychosomatischen Ganzheit des Menschen, sowie die zielgerechte Verwendung der so konstruierten Ganzheit zum Zwecke von *bhukti* (Weltgenuß) oder — vor allem — von *mukti* (Befreiung von der Welt).

Die Ergebnisse der Einzelanalyse vorwegnehmend, kann zur Anthropologie der HaUp prinzipiell folgendes gesagt werden: In der von ihr gelehrten religiösen Tradition und Technik wird der Mensch nicht etwa analysiert und gewissermaßen induktiv-empirisch definiert, sondern mit Hilfe von Bildern und Symbolen thetisch konstruiert. Die Anthropologie des Tantrismus beruht nicht auf anatomischer Forschung, noch auf be-

obachtender oder experimenteller Untersuchung menschlichen Daseins und Verhaltens. Es ist z. B. völlig verkehrt — obwohl dahingehende Versuche oft unternommen werden — etwa die Cakras, die im Körper vorgestellten, mit einer bestimmten Anzahl von „Teilen“ (*dala*) versehenen „Räder“, mit den sog. Nervenplexen zu identifizieren. Solche Identifikation ist genau so verkehrt wie ein Versuch, den „Herzenslotus“ (*hṛtpadma*, *hṛtpuṇḍarika* etc.) durch chirurgischen Eingriff bloßzulegen. Zwar haben die Tantristen diesen Lotus — er hat die Form einer Bananenblüte! — genau lokalisiert: acht Fingerbreiten (*aṅgula*) über dem Nabel (cf *Niśvāsakārikā*, in *SŚP* S. 134f); aber sie wußten genau, daß der menschliche Körper kein botanischer Garten ist und daß darin weder Lotus- noch Bananenstauden wachsen. Bei all diesen Ausdrücken — „Rad“ (*cakra*), „Lotus“ (*padma* usw.), „Gans“ (*hamsa*) u. dgl. — handelt es sich vielmehr um Symbole, um wirkungskräftige Bilder, mit deren Hilfe der Mensch bewußt und willentlich sich selbst konstruiert. Diese Symbole richtig verstehen, heißt sie mit Hilfe der Vorstellungskraft wirksam gebrauchen. Eine derartige, die erwähnten Symbole im Menschen verwirklichende und zur Entfaltung bringende, Tätigkeit der Vorstellungskraft ist gemeint mit den Ausdrücken *dhyāna*, *cintana* und *bhāvana*. Der erste dieser Termini, *dhyāna*, ist mit „Meditation“ — der Ausdruck wurde in unserer Übersetzung in Ermangelung eines besseren beibehalten — nur ungenügend oder geradezu mißverständlich wiedergegeben. „Dhyāna“ besteht nicht im stillen Nachdenken über irgendeinen Gegenstand, auch nicht im Versuch, innerlich zur Ruhe zu kommen (so wird ja „Meditation“ in der Regel aufgefaßt); vielmehr besteht *dhyāna* im Willen und in der Fähigkeit, das, was man zu sehen und zu erleben wünscht, auch wirklich innerlich zu sehen und zu erleben. Wenn Shiva im Mythos seine Śakti „meditiert“, dann sieht und erlebt er sie innerlich und „zeugt“ mit ihr seine Nachkommen. So heißt auch der Ausdruck „das (tausendteilige) Brahma marandhra meditieren“ (Abs. 6), dieses „Rad“ am höchsten Punkt der Schädeldecke mittels der Vorstellungskraft schaffen, erleben, sehen und benützen. „Die ‚Gans‘ (*hamsa*) im ‚Herzenslotus‘ meditieren“ (Abs. 10) will besagen: durch die Vorstellungskraft den Lotus schaffen, den Hamsa darin sehen und erleben.

Neben solcher „Meditation“ spielt im Tantrismus *cintana* eine Rolle, das „Denken“, genauer die Fähigkeit, eine durch *dhyāna* bewirkte Vorstellung festzuhalten, und außerdem *bhāvana*, d. h. die Fähigkeit, dank der Vorstellungskraft ein bestimmtes fremdes Gestalt- und Verhaltensmodell in seinem eigenen Dasein zu erleben. Es ist immer die Vorstellungskraft, welche traditionelle Bilder und Symbole in den Menschen hineinprojiziert, sie dort fixiert und so das Menschenwesen aufbaut, strukturiert, vielfach gliedert und belebt. Solche aktive Gestaltung des Menschen mittels „Meditation“ erlaubt nachher die Vornahme genau vorgeschriebener Praktiken und Techniken (*sādhana*, auch *yoga*, genannt), zwecks Erreichung der erwünschten Ziele (*siddhi*). Ein *sādhaka*, d. h.

ein Praktizierender, der durch fortwährendes *dhyāna*, *sādhana* oder *yoga* seine psychosomatische Ganzheit auf diese Art strukturiert hat, wird zum *siddha*, zu einem, der die erwähnten Techniken beherrscht und am gewünschten Ziel angelangt ist — sei dieses Ziel nun Weltgenuß (*bhukti*), oder Weltentsagung (*mukti*).

Die Kohärenz, oder im Gegenteil Widersprüchlichkeit, der zur Konstruktion des Menschen verwendeten Bilder und Symbole ist dabei für den Yogi ohne Belang. Wie aus unserem Text ersichtlich, verwendet sie der *sādhaka* (oft in den Agamas auch *mantri* genannt) nacheinander, ohne sich über ihre gegenseitige Vereinbarkeit, oder eventuelle Komplementarität bzw. Unvereinbarkeit irgendwelche Gedanken zu machen. So begegnen wir in unserem Text den verschiedensten Konstruktionsmitteln, mit denen sich der Mensch in der „Meditation“ selber konstruiert:

1. Der Yogi beginnt (Abs. 6) mit der mentalen Konstruktion der sechs Zentren (*cakra*, „Räder“ oder „Scheiben“), durch welche der „Wind“ oder „Atem“ (*vāyu*, *prāṇa*), bzw. „die Winde, Atem“ (es soll ihrer sechs geben — auch eine Vorstellung ohne jegliche physiologische Basis!) geführt werden müssen, und zwar beginnend mit dem untersten „Rad“ und endend mit dem obersten, bzw. mit dem Brahmarandhra, dem tausendteiligen Gebilde an der Schädeldecke. Wie sehr dabei schöpferische Vorstellungskraft am Werke ist, geht u. a. daraus hervor, daß der Atem nicht etwa einfach in die Lunge gepumpt und nach einer Weile wieder herausgepreßt, sondern von der Basis des Körpers aus (dem *Ādhārācakra*) in die Höhe getrieben wird und dabei u. a. das *Svādhiṣṭhānacakra* (auf der Höhe der Geschlechtsorgane) „dreimal rechts umkreisen“ muß. Anders als mittels kreativer Vorstellungskraft, eben *dhyāna*, „Meditation“ (der Terminus bzw. das entsprechende Verb begegnet mehrfach in diesem Abschnitt) ist dies sicher nicht auszuführen. Darüber hinaus muß der Yogi sich vorstellen (wiederum: *dhyāna*, „Meditation“), er sei das *Trimātra*, die Silbe OM, bzw. AUM, d. h. der Inbegriff der Welt und der sich in ihr abspielenden Vorgänge. — Schon aus diesem ersten Beispiel erhellt die entscheidende Bedeutung der willentlichen Konstruktion des Menschen.

Wenn der Yogi dies erfolgreich praktiziert, „die Atemwinde“ bis zur Schädeldecke emporgetrieben und die Silbe OM in sich „meditiert“ hat, dann „ist der *Nāda* einem reinen Bergkristall gleich“: das Absolute ist „realisiert“. Dabei ist bezeichnend, daß das in der Kategorie des Auditiven verwirklichte Absolute (*nāda* heißt ja „Ton, Resonanz“) in der Kategorie des Visuellen („reiner Bergkristall“) erscheint; das Absolute west letztlich jenseits der Kategorien, auch da, wo es dem Relativen zugewandt ist.

2. Es folgt (Abs. 7—8) das Bewußtmachen der Tatsache, daß der Yogi fortwährend, unhörbar, ohne Worte, das Hamsa-Mantra ausspricht, infolge der schlichten Tatsache, daß er atmet. Da dies ohne *japa* geschieht, d. h. ohne artikuliertes Wiederholen der heiligen Silben, heißt das Hamsa-

Mantra *ajapa*, „ohne *japa*“. — Abs. 7 definiert zunächst in vedischem Stil das Hamsa-Mantra: den Offenbarer (es offenbart sich selbst), sein Metrum, *chandasa* (es heißt *avyakta-gāyatrī*, das noch unentfaltete *Gāyatrī*-Metrum), die Gottheit, der es gewidmet ist (Paramahamsa), seine heilige Ursilbe („*HAM*“), seine heilige, wirksame Schlußsilbe („*SA*“), die Verbindung zwischen beiden („*SO'HAM*“, d. h. die Umkehrung des „*HAM-SA*“). — Abs. 8 präzisiert hierauf, daß dies Mantra innerhalb von 24 Stunden 21 600 mal „gesprochen“ werde, d. h. daß der Mensch in dieser Zeit 21 600 mal ein- und ausatmet. Die Zahl ist mehr oder weniger traditionell und entspricht auch einigermaßen der Wirklichkeit.

Der Yogi muß also lernen, bewußt zu atmen. Indessen geht es hier nicht nur, wie etwa im buddhistischen *Satipatṭhāna*, um bloße Vergegenwärtigung des Atemvorganges; vielmehr muß das ständige Ein- und Ausatmen zum Vektor ganz bestimmter, und zwar sehr weittragender, grundsätzlicher, Erlebnisse werden. Das Hamsa-Mantra — „*HAM-SA*“ — ist an sich schon mit metaphysischen Assoziationen reich befrachtet: „*HAM-SA*“ bedeutet Feuer und Trank, Sonne und Mond, d. h. männlich und weiblich, Grundlage des Alls; doch muß es vor allem im Verlauf des Prozesses zur Umkehrung des Mantras kommen, „*HAM-SA*“ muß „*SO'HAM*“ werden, „ich bin dieser“, bin letzter Seinsgrund, bin das jenseits aller Erscheinungen wesende Absolute.

Der Yogi muß also mittels bewußten Atmens zur Bloßlegung des Seinsgrundes und zum Ineins-Fallen mit ihm gelangen, und dazu bedarf es einer beträchtlichen intellektuellen und „seelischen“ Konzentrationskraft. Dabei muß noch unterstrichen werden, daß diese Konzentration nicht von gestalthaften Vorstellungen und Bildern gestützt wird: das Atmen an sich ist Vektor letzten Transzendenzerlebens, aber nur insofern, als sein metaphysischer „Gehalt“ zur Evidenz wird.

3. Es folgen (Abs. 9) die *Nyāsa*-Riten, das „Belegen“ von Händen und ausgewählten Körperteilen mit bestimmten Mantras, unter Zuhilfenahme entsprechender Handstellungen, *Mudrās*. Diese Riten haben, wie erwähnt, in tantrischer Tradition den Zweck, den Körper, d. h. das psychosomatische Ganze des Menschen, mit dem Weltuniversum und den darin waltenden göttlichen Kräften — „der Sonne“, „dem Mond“ usw. — zu identifizieren. Solche Identifikation ist darum möglich, weil — wie aus Abs. 12 hervorgeht und dort zu zeigen sein wird — der menschliche Körper an sich schon eine Analogie darstellt zum Weltuniversum, ja in gewissem Sinne mit diesem identisch ist, oder zum mindesten von solcher Identität nicht sehr weit entfernt. Die Beziehung zwischen menschlichem Körper und Weltall läßt sich aufgrund unseres Textes allein nicht definieren; wir stoßen uns beim Versuch, die diesbezüglichen Konzeptionen des HaUp zu erfassen, an derselben Nichtinteressiertheit und Uneinheitlichkeit der Aussagen, wie beim Studium der Ausdrücke, die das individuelle und das universale Absolute umschreiben. Jedoch ist eine positive Beziehung zwischen beiden vorhanden; durch die *Nyāsa*-Riten wird sie aktiviert und vollendet.

Āṅga- und Karanyāsa zusammengenommen heißen in tantrischer Tradition *sakalīkaraṇa*, „mit Gliedern Versehen“. Durch *sakalīkaraṇa* wird das, was „ohne Glieder“, *niṣkala*, ist, also formlos, unstrukturiert, zu *sakala*, formhaft, gestalthaft, strukturiert. Diese spezielle Funktion des Nyāsa-Riten beleuchtet in überraschender Weise die Reihenfolge der Abschnitte 7—10 in der HaUp. In Abs. 7 und 8 ist ja, wie soeben ausgeführt, der Hamsa *niṣkala*, ohne Glieder, formlos. Er ist reiner Atem, und als solcher letzter Seinsgrund aller Wirklichkeit. Durch das in Abs. 9 erfolgende *Sakalīkaraṇa* wird er *sakala*; er bekommt Glieder und Form, wird eine Gestalt. Und in der Tat beschreibt der nächste Abschnitt (Abs. 10) den Sakala-Hamsa, den gestalthaften Seinsgrund des Menschen und der Welt.

4. Das *Sakalīkaraṇa* hat die Gestaltwerdung des an sich als *niṣkala* zu definierenden Hamsa bewirkt. Indessen bedarf es, um diese Gestaltwerdung voll wirksam zu machen, erneut aktiver, kreativer Vorstellungskraft (*dhyāna*). Es müssen nunmehr zwei verschiedene Bilder oder Symbole in den Menschen projiziert und dieser danach gestaltet werden: dasjenige des achtblättrigen Lotus, und dasjenige der Gans (Abs. 10). Das letztere benötigt zu seiner Verwirklichung nicht geringer intellektueller und imaginativer Anstrengung. Die Hamsa-Gans ist ja nicht einfach ein Vogel; vielmehr ist dieser Vogel zusammengesetzt — wie schon erwähnt — aus allen grundlegenden, die Welt entfaltenden und wieder einfaltenden kosmischen Kräften: aus Agni und Soma, Feuer und Trank, d. h. den männlichen und weiblichen Grundkomponenten des Universums; aus der Silbe OM; aus dem Bindu; und endlich aus Rudra und seiner Śakti. Die „Herstellung“ und intensive Kontemplation dieses Vogels, des realen Symbols aller kosmischen Kräfte, nach dessen erfolgreicher Formation durch *sakalīkaraṇa* und durch aktive Vorstellungskraft, führt schließlich zur Identifikation mit demselben. — Leider ist am Schluß des Abschnittes der Text verderbt; vielleicht darf man die übersetzten Wörter dahin deuten, daß der Yogi „sieht“, reiner Beschauer des psychosomatischen Alls wird, und „heimlos“, bzw. „gestaltlos“, d. h. frei von den Kontingenzen des psychosomatischen Alls.

Daß die beiden in Abs. 7—8 einerseits und in Abs. 10 andererseits beschriebenen Techniken, *niṣkala*-Konzentration und *sakala*-„Meditation“, sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil ergänzen, bzw. nacheinander mit demselben Ergebnis geübt werden können, sagt Abs. 10 ausdrücklich: „Auf beide Weisen mag man es üben“, sowohl als Hamsa *niṣkala*, als gliedloses Ajapa-Mantra, als auch in Gestalt des Hamsa *sakala*, der bildhaften Konstruktion der Gans im Herzenslotus.

5. In Abs. 12 und 13 wird eine weitere Technik vorgeschlagen: Aufbau eines psychosomatischen Universums in Form des Herzenslotus, und Auszug des Hamsa aus demselben, bis zu seinem Aufsteigen und Aufgehen im Nāda. Wie schon ausgeführt (s. oben zu Abs. 9) wird hier die eigenartige Analogie oder Quasi-Identitäts-Beziehung zwischen menschlichem

Körper und Kosmos deutlich: die acht Himmelsrichtungen des Weltalls — die vier Hauptrichtungen und die vier Zwischenrichtungen — gelten auch für den menschlichen Körper, der auch ein Osten, Süden, Westen und Norden hat; und die in den āgamischen Texten gelegentlich erwähnten ethischen Funktionen derselben (die Hauptrichtungen stellen *dharma* dar, positive ethische Werte, und die Zwischenrichtungen *adharma*, Unrecht usw., oder umgekehrt⁶) dominieren auch das ethische Verhalten des Menschen. Freilich darf gerade in letzterer Hinsicht eine gewisse Originalität der HaUp nicht übersehen werden: während in den Āgamas die Verteilung von *dharma* und *adharma* auf Haupthimmelsrichtungen und Zwischenrichtungen ganz schematisch erfolgt, ist dieser Modus zwar grosso modo auch in unserem Text beibehalten, weist jedoch kleinere Anomalitäten auf; man versteht z.B. nicht, warum „Verlangen nach grausamem Tun“ sich im Süden befindet, während doch die übrigen Haupthimmelsrichtungen eher *dharma* repräsentieren.

Die in Abs. 12 beschriebene Technik soll vermutlich einen doppelten Zweck erfüllen. Einerseits erlaubt die Konstruktion und Strukturierung der Psyche mittels des Lotus-Symbols, und hierauf das Eingehen des Hamsa in die verschiedenen „Blätter“ (je nach Wunsch) die Verwirklichung von Bhukti, Weltgenuß; denn je nachdem der Hamsa sich ins östliche oder südwestliche Blatt begibt, entsteht ja Freude an *punya*, guten Werken, oder an *pāpa*, schlechtem Tun, oder auch (im Norden) Freude an Liebesgenuß (*rati*). M. a. W., es gelingt dem Yogi, seine Stellung in der Welt angenehm zu gestalten und zu verbessern, unter sorgfältiger Vermeidung alles Schädlichen: er kontrolliert sein Inneres (und Äußeres!) lückenlos.

Andererseits ermöglicht dieselbe Konstruktion der Psyche das Erlangen von Mukti, von Loslösung und Freiheit des Hamsa durch seinen Rückzug aus aller Verstrickung in die Weltprozesse (s. Abs. 13), über die vier traditionellen Bewußtseinszustände hinaus, auch über den „vierten“ (*turiya*) hinaus, bis zu Turyātita, dem reinen Sein und Bewußtsein (s. dazu oben unter II, 5).

Selbstverständlich ist nach dem Aufgehen des Hamsa im Nāda, d.h. seinem vollständigen Rückzug aus allem „Psychischen“, wie aus allem Physischen, jede Denkarbeit ausgeschlossen. Der Manas, das Organ des Denkens und der Koordination aller Sinnestätigkeit, funktioniert nicht mehr, da ja der Hamsa, der allein ihm Leben verleiht, das Feld der empirischen Erscheinungen verlassen hat. Mit jeder Denk- und Vorstellungstätigkeit fällt natürlich das Wiederholen von Mantras dahin, auch des rein mentalen Hamsa-Mantras. Darum: „Aufhören des Denkens; Schlußpunkt des Ajapa-Mantras“.

⁶ Z. B. SŚP III, 50; im Kommentar zur Stelle weist H. BRUNNER-LACHAUX auf die Häufigkeit der Vorstellung hin; s. auch SŚP S. 162 n; ferner SP KAIL. 6, 13f; 7, 31ff; AP 27, 11; ViBh 43.

6. In Abs. 15 hat man zunächst den Eindruck, es sei hier keine aktive Vorstellungstätigkeit gemeint, sondern ein passives, durch unendlich häufiges Wiederholen des Hamsa-Mantras hervorgerufenen, Erfahren des Nāda. In sich beinahe regelmäßig steigender Intensität, vom intermittenten Flüsterton bis zum Donnerton, wird der Nāda vernommen, scheinbar ohne eigenes Zutun, durch die alleinige Manifestation des Nāda. Bei genauerem Zusehen zeigt sich indessen, daß auch bei diesem Aufstieg zum primären Nāda, und damit zum absolut Göttlichen in seiner ewigen Zuwendung zum „Außen“, zu Sadāśiva, wie es im Text heißt, die willentliche Konstruktion des Erlebens eine Rolle spielt. Die Schlußbemerkung: „den neunten (d. h. die neun ersten Manifestationen des Nāda insgesamt) überschreitend soll man den zehnten üben“ zeigt nämlich, daß der Yogi den Aufstieg nicht einfach erduldet, sondern bewußt und souverän kontrolliert. Die Liste der zehn Formen des Nāda ist nicht einfach Bericht über Widerfahrendes, sondern Wegweiser: er gestattet es dem Yogi, sich bei seinem Tun zurechtfinden, die empfohlenen Erlebnisse zu suchen, ja sie hervorzurufen, um sie je nachdem zu verwerfen und auf seinem Wege weiterzuschreiten. Am Ziele angekommen, wird er die zehnte, die höchste, Form des Nāda „üben“ (*abhyaset*), also pflegen und sich darauf konzentrieren.

7. Im vermutlich sekundären Abs. 16 wird die stufenweise Realisierung des Nāda beschrieben als fortschreitende Verwandlung und Sublimierung des menschlichen psychosomatischen Gebildes, bis zur völligen Rückbildung desselben im Brahman. Dieser Deutung der Nāda-Praxis scheint eine eher monistisch ausgerichtete Philosophie zugrunde zu liegen; sie zeigt jedoch, wie konkret und realistisch die Strukturierung und Wiedereinfaltung des Menschen in die Urwirklichkeit, mittels *dhyaṇa*, „Meditation“, erfahren wird.

Texte von der Art der Hamsa-Upaniṣad sind nicht nur von Interesse für die Kenntnis des Tantrismus und seines Yoga; sie sind auch bedeutsam als Quellen für das Studium der Religion überhaupt, d. h. für die allgemeine Religionswissenschaft. Womit haben wir es denn eigentlich bei der Praxis der Hamsa-Upaniṣad-Yogis zu tun? Mit Religion? Mit Magie? In gewissem Sinne mit beidem; denn es geht einerseits um Kenntnis und Erfahren des letzten Seinsgrundes, Sadāśivas, des Göttlich-Absoluten in seiner ewigen Zuwendung zum Universum, also zweifellos um „Religion“, andererseits aber um Techniken wie Nyāsa und Mantra-Praxis, über die man allgemein das Urteil „Magie“ fällen wird. Doch ist die Frage — Religion oder Magie? — falsch gestellt. Vielmehr wird dem Sādhaka in der HaUp ein System von Symbolen angeboten, das ihm hilft, Ordnung und Sinn in das Chaos der Welt und seiner persönlichen Existenz zu bringen, und hierauf, dank der so geschaffenen Ordnung, einen Weg zu finden und zu gehen, der zur Meisterung der Existenz und zur Vergewisserung über den letzten Seinsgrund, ja zum Ineinsfallen mit ihm, führt. Yogapraxis, im Geiste der HaUp — und des Tantrismus über-

haupt —, ist aktive Sinngebung, ist Sieg über Unsinn und über Verlorenheit ans Sinnlose. Darüber hinaus aber ist Yogapraxis, im Geiste der Ha-Up und des Tantrismus, Überwindung der Sinngebung und Befreiung von ihr, also nicht nur Sieg über die sinnlose Welt, durch Sinngebung, sondern Sieg über den Sinn, durch Verwirklichung des absoluten Grundes des Sinns und der Sinngebung.

Ist dies nicht, genau besehen, der Doppelzweck aller Religion? Religion schafft Sinn und Ordnung — und führt letzten Endes über Sinn und Ordnung hinaus zum Unsagbaren, zum nicht in Ordnungen zu Fassenden, zur absoluten Freiheit.

SUMMARY

The analysis of the main features of the Hamsa-Upanishad — the lumping together of *prāṇāyāma*, mantra-practice and *nyāsa*-rites; the detailed interpretation and symbolisation of mantras; the important role assigned to certain symbols, such as “the lotus of the heart”, “the goose” (*hamsa*); the occurrence of philosophical concepts like *nāda* and *turyātita*; the fact that, besides *mukti*, “enjoyment of the world” (*bhukti*) is promised as the result of proper execution of the injunctions of the text, and so forth — leads to the conclusion that the origin of the Hamsa-Upanishad is to be located in the tradition of ritualistic hinduism, i. e. in that particular trend within hinduism which is represented by the Āgamas (Tantras) and the āgamic portions of the Purāṇas. As to the date of its composition, the terminus ad quem may be the IXth or the Xth century A. D., but it is possibly much older. The philosophical outlook of the author is rather vague and, apparently, not free from contradictions.

The main purpose of the paper is to elucidate the connexion between anthropological constructs and the attainment of either *bhukti* or *mukti*. With the aid of various symbols which he projects into himself, and of specific practices attached to the symbols, the adept constructs and organises his total inner being. Having achieved this, he makes use of this construction in order to realise his true self, and whatever other desire he wishes to fulfill.

KLEINE BEITRÄGE

MYTHOLOGIE IM CHINESISCHEN ALTERTUM

von Hubert Seiwert

Im Rahmen der frühen Kulturen nimmt China insofern eine gewisse Sonderstellung ein, als es der religions- und geistesgeschichtlichen Forschung bisher nicht gelungen ist, in ähnlicher Weise, wie dies bei den Kulturen des Mittelmeerraums und des Mittleren Ostens der Fall ist, für die Frühzeit eine durch Mythen dominierte religiöse Tradition nachzuweisen. Gewiß, man ist sich seit langem darüber einig, daß auch das alte China seine Mythen hatte, aber weder ist es gelungen, derartige Mythen mehr als nur in Bruchstücken zu rekonstruieren, noch besteht Einigkeit darüber, welchen Stellenwert Mythen im Weltbild der Chinesen des Altertums besaßen. Aus der Sicht der vergleichenden Religions- und Kulturforschung gewinnt dieser Sachverhalt insofern eine besondere Bedeutung, als im Rahmen gängiger Evolutionsschemata eine „mythologisch geprägte Frühzeit“ gemeinhin gerne, wenn nicht als notwendige, so doch als normale Durchgangsform der Menschheitsentwicklung angesehen wird. Vor dem Hintergrund derartiger Deutungsmuster scheint China eine merkwürdige Ausnahme darzustellen.

Die Probleme, die sich einer wissenschaftlichen Erforschung der Mythologie im chinesischen Altertum (d. h. der Vor-Ch'in-Zeit, also etwa bis zum dritten Jahrhundert v. Chr.) in den Weg stellen, sind vor allem begründet durch eine gerade für diese Thematik besonders ungünstige Quellenlage: Nicht nur, daß keine Schriften überliefert sind, die sich explizit als Mythen zu erkennen geben, hinzu kommt, daß der wichtigste Teil der literarischen Tradition der Frühzeit entweder aus der Feder von Konfuzianern stammt oder aber durch deren Hände gegangen ist und redaktionelle Bearbeitung über sich ergehen lassen mußte. Die Konfuzianer aber, mit ihrem angeblich am Diesseits orientierten Weltbild, haben — so heißt es — die möglicherweise enthaltenen Mythen oder mythologischen Anspielungen entweder ganz aus den Texten verbannt oder zumindest durch historisierende Umdeutung ihres mythischen Charakters beraubt. Diese Historisierung, in deren Verlauf Götter und Heroen zu „Urkaisern“ und Beamten wurden, wird in der sinologischen Mythenforschung seit MASPERO als „Euhemerisierung“ bezeichnet, als solle schon durch den reziproken Wortgebrauch darauf hingewiesen werden, daß es sich in China mit den Mythen anders verhält als sonstwo.

Man muß die fraglos vertrackte Forschungssituation in diesem Bereich vor Augen haben, um das fast Sensationelle von WOLFGANG MÜNKES* Buch abschätzen zu können. Eine „klassische chinesische Mythologie“ zu schreiben, ist eben etwas völlig anderes als etwa eine griechische oder indische, denn es gibt — das hat gerade Münkens Buch wieder deutlich gemacht — für China keinen Mythos, keine Göttergenealogie, keine räumliche, zeitliche oder ethnische Zuordnung, die nicht völlig unterschiedlichen Rekonstruktionen und Interpretationen offen wären. Es gibt, mit anderen Worten, keine gesicherte Basis,

* WOLFGANG MÜNKE: *Die klassische chinesische Mythologie*. Klett/Stuttgart, 1976, 389 S.

auf der ein Forscher aufbauen könnte, und so ist jeder, der sich in dieses kaum kultivierte Gebiet wagt, ein Pionier, stets in Gefahr, daß die Bresche, die er in das Dickicht schlägt, zum Labyrinth wird. Es ist somit gewiß, daß jede Arbeit, die sich mit diesem Komplex befaßt, noch dazu eine so umfassende wie die MÜNKES, zu zahlreichen kritischen Einwänden und Anmerkungen Gelegenheit geben wird, ohne daß dadurch zunächst die Arbeit als Gesamtheit betroffen würde.

Der Versuch einer Einordnung von MÜNKES Buch erfordert zunächst eine Skizzierung der wissenschaftlichen Grundpositionen, die von westlichen Erforschern der antiken chinesischen Mythologie bezogen werden. Das Spektrum der Forschung läßt sich hier durch zwei Pole abstecken, von denen der eine untrennbar mit dem Namen KARLGREN verbunden ist, der andere mit Namen wie GRANET, MASPERO oder EBERHARD assoziiert ist. Beide Richtungen unterscheiden sich primär durch unterschiedliche Behandlung der oben angesprochenen schwierigen Quellsituation: Der durch KARLGREN repräsentierte, stark philologisch geprägte Ansatz geht davon aus, daß die in den verschiedenen Zeugnissen überlieferten mythischen Berichte und Mythenbruchstücke in ihrem Wert für die Erforschung einer ursprünglichen Mythologie sehr unterschiedlich zu bewerten seien, je nach Art des Dokuments, wobei insbesondere die Entstehungszeit eine herausragende Rolle spielt. Nach Meinung KARLGRENS sind daher schon Texte, die in der Han-Zeit (206 v. Chr. — 220 n. Chr.) entstanden sind, nur sehr bedingt für eine Rekonstruktion der Mythen des Altertums verwendbar. Die Gegenposition dazu wird durch einen stärker soziologisch ausgerichteten Ansatz eingenommen, wonach es als durchaus wahrscheinlich angesehen werden kann, daß in Texten, deren Entstehungszeit relativ spät anzusetzen ist, mythologisches Material verarbeitet wurde, das in weit frühere Zeiten zurückreicht und jahrhundertlang nur mündlich tradiert wurde. Es wird deshalb als wissenschaftlich vertretbar, ja erforderlich angesehen, auch Zeugnisse aus späteren Jahrhunderten zur Erforschung der antiken Mythologie heranzuziehen. Als Extremform dieses Ansatzes kann man die Arbeiten von HENTZE ansehen, nach dem zur Interpretation sogar Materialien aus altamerikanischen Kulturen dienen können.

Eine Standortbestimmung MÜNKES läßt sich innerhalb dieses Spektrums zunächst nur negativ vornehmen: Er rechnet sich keiner der bestehenden Schulrichtungen explizit zu, bei der Behandlung des Quelledilemmas folgt er faktisch dem von GRANET und MASPERO eingeschlagenen Weg; ausführlich und kämpferisch wendet er sich gegen KARLGREN. Die Kritik an KARLGREN zieht sich wie ein roter Faden durch MÜNKES Buch, wobei den Leser zuweilen der Gedanke beschleicht, daß die wissenschaftliche Diskussion wahrscheinlich sich fruchtbarer entfalten könnte, wenn die durchaus wünschenswerte Polemik etwas weniger mit sprachlichen Tiefschlägen versetzt vorgebracht würde. Überhaupt sind es zunächst einmal Fragen des Stils und der Form, die beim Leser gewisse negative Eindrücke hinterlassen. Das beginnt damit, daß das Buch über kein Inhaltsverzeichnis verfügt. Zwar kann man einwenden, daß der größte Teil (S. 71—372) aus alphabetisch geordneten Stichwortartikeln besteht, doch die Einführung von etwa 60 Seiten ist so vollgepackt und behandelt so unterschiedliche Fragen (von Ausführungen über die Entstehungsgeschichte des Buches über die Kritik an KARLGREN bis zu philologischen Erörterungen und der Übersetzung von Passagen des *Shu Ching*), daß man sich wenigstens Zwischen-

überschriften gewünscht hätte. Ferner gewöhnt man sich nur ungern daran, daß trotz der nach Verlagsankündigung fast zwanzigjährigen Entstehungszeit des Werkes offenbar nicht mehr die Zeit zur Verfügung stand, das gesammelte Material durchgängig in lesbares Deutsch zu bringen, sondern Abkürzungen und graphische Symbole — die nirgends erklärt werden — offenbar unmittelbar aus den Zettelkästen übernommen wurden. Was soll man etwa mit einem Abschnitt wie dem folgenden:

„Allvater Yao und Lichtgott Shun stehen als Chuan Hü/Yao + K'u/Shun im wechselseitigen genealogischen Abhängigkeitsverhältnis: Hia-GOTT Chuan Hü-/Yao → Shang-GOTT Shun//Shang-GOTT K'u-Shun → Hia-GOTT Yao (S. 57).“

Es ist für den Leser manchmal schon ärgerlich, wenn er eine Passage fünfmal lesen muß, weil er aus der abgekürzten Darstellung nicht klug wird, um dann zu merken, daß ein Pfeil diesmal keine logische oder sonstige Beziehung darstellt, sondern einen lexikalischen Verweis. Schließlich fragt man sich, ob es wirklich nicht möglich ist, sich an international übliche Umschriftsysteme zu halten und damit gerade für Nichtsinologen (denen ja wohl durch eine „deutsche“ Transkription ein Dienst erwiesen werden soll) das Umschriften-wirrwarr überschaubarer zu machen.

Primär formaler Art ist auch der Einwand, daß der Verfasser an keiner Stelle des Buches versucht, die Grundthesen seiner in der Tat grundsätzlich neuen und durchaus diskutierwürdigen Interpretationen und Rekonstruktionen zusammenzufassen. Der Leser muß sich so zunächst durch die unübersichtlich geschriebene Einleitung (über deren Strukturierung und Zielsetzung man erst nach der zweiten Lektüre Vermutungen hat) hindurchkämpfen, ohne daß er dafür mit einem klaren Bild über die Prämissen, Methoden oder Ergebnisse der Arbeit MÜNKEs belohnt würde. Der Hauptteil aber ist alphabetisch geordnet („Affe“ bis „Yü K'iang und Hüan Ming“) und die einzelnen Stichworte so mit Verweisen gefüllt, daß es schwierig ist, einen Artikel zu finden, zu dessen Verständnis nicht die Kenntnis anderer Abschnitte vorausgesetzt würde.

Die formalen Schwächen der Arbeit erschweren es dem Leser in hohem Maße, sich Klarheit über die inhaltlichen Grundaussagen zu verschaffen. Wenn auch die Materie zugegebenermaßen äußerst verwickelt ist, die Darstellung wenigstens — so möchte man fordern — sollte es dem Leser ersparen, selbst wieder mühsam die Argumentationslinien des Autors rekonstruieren zu müssen. Hinzu kommt, daß es an vielen Stellen fast unmöglich wird, eine Beweisführung zu verfolgen oder auch zu kritisieren, weil die Praxis der häufigen Zwischenverweise dazu führt, daß man ständig die Argumentationen einer ganzen Reihe von Artikeln parat haben muß. Man muß diese Schwierigkeit vor Augen haben, wenn im folgenden versucht wird, die nach Verständnis des Rezensenten offenbar zentralen Ergebnisse der Untersuchung zu referieren.

MÜNKE beginnt seine Einleitung mit heftigen Attacken gegen die bisherige sinologische Altertumsforschung, der er vorwirft, durch Übersetzung des chinesischen Zeichens *tí* 帝 mit Begriffen wie „Kaiser“ „emperor“ „empereur“ den Zugang zu einem adäquaten Verständnis der ursprünglichen chinesischen Mythologie verstellt zu haben. *Tí* bedeute Gott (von MÜNKE durchgehend GOTT geschrieben) und jede andere Übersetzung führe — zumindest soweit das chinesische Altertum betroffen ist — notwendig zu Fehlinterpretationen, als deren

eklatanstes MÜNKE die Vorstellung von einem legendären chinesischen „Urkaisertum“ ansieht. Dieser Ansatz führt, wie man im Verlauf des Buches feststellt, unmittelbar zu einer neuen Sichtweise des *Shu Ching*, insbesondere der für MÜNKE besonders relevanten Anfangskapitel *Yao-Shun-Tien*. Die Erwartungshaltung, die man einem Text, der mit „Gott sagte“ beginnt, entgegenbringt, ist in der Tat eine andere als bei der Übersetzung „der Kaiser sagte“. Der Bericht von der Herrschaft eines weisen „Urkaisers“ Yao, der — der langen Regierung müde — nach einem Nachfolger auf dem Kaiserthron sucht und diesen schließlich in der Gestalt des Shun findet, stellt sich in der Interpretation Münkes wie von selbst als chinesische „Genesis“ dar, in der Gott Yao am Anfang der Schöpfung steht (338). Auf der Suche nach einem Gehilfen und Nachfolger fällt die Wahl schließlich auf Gott Shun, dem die Herrschaft übertragen wird.

Bis zu diesem Punkt ist die Interpretation MÜNKEs noch nichts anderes als die direkte Folge der Ausgangshypothese, nach der *ti* als „Gott“ zu übersetzen ist. Aber es ist keineswegs so, als ob der Verfasser ansonsten seine Übersetzung an traditionelle Muster anlehnen würde, vielmehr gelingt es ihm durch teilweise recht kühn anmutende, teilweise aber auch recht plausible, jedenfalls durchgängig sehr unorthodoxe etymologische Spekulationen in weiten Teilen, zu einem völlig neuen Textverständnis zu kommen. Es würde zu weit führen, hier auf Details dieser Interpretationen einzugehen. Um jedoch einen Eindruck vom Grad der Abweichung von traditionellen Übersetzungen zu vermitteln, sei hier die gleiche *Shu-Ching*-Stelle einmal in der Übersetzung KARLGRENs (die gemeinhin als beste Standardübersetzung angesehen wird) und einmal in der Übersetzung MÜNKEs angegeben. Die Rede ist jeweils von Shun.

“And then he made *lei*-sacrifice (the ‘Good sacrifice’) to God on High, he made *yin*-sacrifice to the six venerable ones (sc. celestial divinities). He made *wang*-sacrifice to mountains and rivers, he made (all round =) comprehensive sacrifices to all the Spirits. He gathered in the five (kinds of) insignia; and (when he had ‚monthed‘, he ‚dayed‘ =) when he had determined a month, he determined the day and saw the *Sī Yü*e and all the Pastors, and (again) distributed the insignia to all the princes.” (BERNHARD KARLGREN, *The Book auf Documents*. In: *The Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin* 22 [Stockholm 1950] p. 4).

Die Stelle lautet in MÜNKEs Übersetzung (S. 25):

„Nunmehr war [Shun] von gleicher Art wie GOTT in der Höhe, machte *yen*(?) den 6 Ahnen(?), schaute von ferne (als Mond) auf Berge und Ströme, besuchte reihum die Engel der Herden, lud Segensjade fünferlei Art (auf den Wagen). Hatte Mond[nacht] geendet, hielt er als Sonne Hof für die 4 Weltgegendberge und die Hirten der Herden, teilte Segensjade aus an die Urmütter der Herden.“

Es bedarf wohl keines weiteren Beleges dafür, daß es sich bei den Interpretationen MÜNKEs um ein völlig neues Textverständnis handelt. Was die zitierte Stelle betrifft, so kann man nicht umhin, hier einige kritische Anmerkungen zur Übersetzung MÜNKEs zu machen. Die Übersetzung der Passage *lei yü shang ti* 類于上帝 mit „er war von gleicher Art wie Gott in der Höhe“ ist nicht möglich, da *lei* zwar die Bedeutung „ähneln, von einer Art sein“ besitzen kann, jedoch dabei nicht mit der Präposition *yü* („in, auf, in Richtung auf“) verbunden wird, sondern entweder nachgestellt wird oder (seltener) ohne Prä-

position vor dem folgenden Substantiv steht. Ferner spricht die Parallellität der Konstruktion *lei yü* . . . , *yin yü* . . . , *wang yü* . . . , *p'ien yü* . . . , sowie die Tatsache, daß *lei*, *yin*, und *wang* aus späteren Texten eindeutig als verschiedene Opferformen belegt sind, dafür, daß die Übersetzung KARLGRENS hier als weitaus überzeugender anzusehen ist. In ähnlicher Weise ließe sich auch gegen die Übersetzung des zweiten Teils der Passage argumentieren, was jedoch im Rahmen dieser Besprechung zu weit führen würde, wie auch auf eine Analyse der Übersetzung anderer Stellen verzichtet werden muß. Es dürfte jedoch deutlich sein, das MÜNKES Interpretationen nicht nur teilweise sehr revolutionär, sondern teilweise auch sehr anfechtbar sind.

Neben der Entsprechung *ti* = GOTT (die man nicht von der Hand weisen kann, deren Erkenntnis aber auch nicht völlig neu ist) basiert die Arbeit MÜNKES auf einer weiteren Grundannahme, nämlich der, daß sich in den chinesischen Mythen mehr oder weniger völkergeschichtliche Vorgänge spiegeln, die während des zweiten Jahrtausends in China stattfanden. Leider führt der Autor die zugrunde liegenden Annahmen nirgends *in extenso* aus, so daß man sie mühsam rekonstruieren muß. Er geht offenbar davon aus, daß die wechselseitige Überlagerung von drei ethnischen Gruppen als gesichert angesehen werden kann, die er als „Hia-Protochinesen“, „Shang-Yi-Bogner“ und „K'iang-Prototanguten?“ bezeichnet¹. Jede dieser drei Gruppen besaß ihre eigene Götterwelt und Mythologie, die jedoch durch die Überlagerung der Ethnien nahezu unauflösbar miteinander vermischt wurden. MÜNKES Ziel ist es nun offenbar, die ursprünglichen Mythen dieser Völker zu rekonstruieren, wobei die in Betracht gezogenen Primärquellen vom *Shu Ching* bis in die Spätere Han-Zeit (25—220 n. Chr.) reichen. Epigraphische Zeugnisse (Orakelknochen- und Bronzeinschriften) werden nicht berücksichtigt.

Im Verlauf dieser Rekonstruktionen kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß es sich bei Yao um den höchsten Himmelsgott der „Hia-Protochinesen“ handele, wobei etymologische Analyse des Schriftzeichens erkennen lasse, daß Yao als Weltberg aufgefaßt wurde. Yao stehe in der *Shu-Ching*-Genesis des *Yao-Shun-Tien* am Anfang der Schöpfung (338). Mit Yao identisch ist Himmelsgott Chuan Hsü (77). Die Identität der beiden Götter ergibt sich aufgrund von Kombinationen, in denen der Nachfolger des Yao, Shun, mit dem Nachfolger des Chuan Hsü, K'u, identifiziert wird (195). K'u und Shun werden von MÜNKE beide als der höchste Himmelsgott der Ost-Yi-Bogner erkannt, wobei aus nicht ganz einsichtigen Gründen K'u als „Shang-Yi-Jahve K'u“ (57), Shun als „Apoll der Ost-Yi-Bogner“ (288) qualifiziert werden. Als höchsten Gott der dritten Volksgruppe, der „K'iang-Prototanguten?“ zu denen sekundär auch die Chou gehören, glaubt der Verfasser Huang Ti, den „Strahlenden GOTT“ (161), der auch als „Jupiter“ bezeichnet wird (56), identifizieren zu können.

Es läßt sich nur schwierig etwas über die Schlüssigkeit der Beweisführung MÜNKES sagen, da es aus den oben genannten Gründen kaum möglich ist, eine Argumentationskette genau zu verfolgen. An manchen Stellen wirkt der Umgang mit den Quellen etwas willkürlich, sei es wegen der eigenwilligen Übersetzung, sei es wegen der nicht näher begründeten Qualifizierung von „primären“ und „sekundären“ Traditionen. So werden beispielsweise die Anga-

¹ In der üblichen Wade-Giles-Umschrift, die hier benutzt wird, wird „Hia“ mit „Hsia“ und „K'iang“ mit „Ch'iang“ transkribiert.

ben im Kapitel *Ti Hsi* des *Ta-Tai Li Chi* über die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Huang Ti, K'u und Yao einfach als sekundär bezeichnet (195), an anderer Stelle wird das gleiche Dokument jedoch als durchaus aussagekräftig für die Rekonstruktion ältester mythologischer Zusammenhänge angesehen (136). Natürlich ist es durchaus möglich, daß eine derartig differenzierte Betrachtungsweise der relevanten Quellen sich rechtfertigen läßt, aber der Leser wünschte sich, daß die Gründe dafür offengelegt würden.

Die angeführten Beispiele dürften verdeutlicht haben, daß es sehr schwierig ist, eine eindeutige Einschätzung der Arbeit MÜNKE abzugeben. Es finden sich teilweise Abschnitte, die trotz wahrhaft revolutionären Inhalts eine unter den methodischen Prämissen des Verfassers durchaus ernstzunehmende quellenmäßige Begründung vorweisen können, so etwa der Abschnitt über „Hou T'u und Shê“ (132—159), in dem eine Identifikation zwischen Hou T'u und Yü, die als schlangengestaltige „protochinesische“ Erdgottheiten aufgefaßt werden, vorgenommen wird. Andererseits erwecken jedoch andere Abschnitte den Eindruck, daß der Verfasser bei seinen Interpretationen etwas zu arglos aus der Phantasie anstatt aus den Quellen schöpft, beispielsweise bei der Darstellung über Chieh (traditionell der letzte, tyrannische König der Hsia-Dynastie), der als „Höllenfürst und Totenrichter, Teufel und Dürredämon“ entlarvt wird (180—188).

Trotz der Kritik im einzelnen, von der — wie zu Beginn dargelegt — aufgrund der Besonderheit der Materie keine Arbeit mit derart umfassender Zielsetzung verschont bleiben könnte, kann man dem Verfasser nicht die Anerkennung dafür versagen, daß er hier eine völlig neue, auf eigenständiger Quelleninterpretation basierende Interpretation der Mythen des chinesischen Altertums vorgelegt hat. Wenn auch die methodischen Prämissen — soweit solche erkennbar werden — und damit auch ein Großteil der Ergebnisse in einigen Punkten problematisch erscheinen und weitere kritische Überprüfung erfordern, so bleibt MÜNKE doch das Verdienst, mit seiner Arbeit eine neue Sicht auf die antike chinesische Mythologie zu eröffnen, die die weitere Forschung auf diesem Gebiet zweifellos beeinflussen wird. Es wäre bedauerlich, wenn MÜNKE'S Ergebnisse nur deshalb nicht die ihnen zukommende Beachtung finden würden, weil die Arbeit aufgrund formaler Schwächen äußerst schwierig lesbar ist und seine Argumentationen nur mit Mühe zu verfolgen sind. Zu begrüßen wäre es daher, wenn der Verfasser sich entschließen könnte, zentrale Thesen und Ergebnisse seiner Arbeit in gestraffter Form separat zu veröffentlichen.

Style oral môngo et son application à la liturgie chrétienne

par Honoré Vinck MSC

Pour la recherche de l'incarnation de la liturgie chrétienne dans la culture africaine, le style oral est un élément très important. La liturgie n'est pas la lecture d'un livre, mais elle est annonce, proclamation et célébration. La Parole y est vivante. Par conséquent, le style oral convient mieux à la liturgie que le style écrit.

Plusieurs études systématiques et de multiples publications de textes de l'art oral *môngo* (cuvette centrale de la république du Zaïre)¹ nous donnent un point de départ solide pour tenter une étude sur les influences de celui-ci sur la liturgie chrétienne d'autant plus que, ces dernières années, des versions adaptées du rite zaïrois de la messe ont été faites en langue *lomôngo*². C'est surtout dans ce domaine que l'influence du style oral *môngo* s'est le plus clairement manifestée. Quelques éléments sont spécifiques pour l'archidiocèse de Mbandaka, d'autres sont communs avec la version du rite de Kinshasa³.

Exemples d'application de certaines formes du style oral môngo dans le domaine de la liturgie

1. Le proverbe (*lomôngó*)

Le proverbe *môngo* est moralisant et peut être utilisé dans des situations très diverses. La plupart est de forme rythmique. Il est presque toujours de forme imagée⁴. On peut l'utiliser dans une causerie ordinaire, pour introduire une allocution ou conclure une partie du raisonnement. L'orateur suit alors le procédé suivant: Il lance le proverbe en entier, ensuite il reprend la première partie et les assistants le terminent en chœur. Le même proverbe peut être répété plusieurs fois de suite.

Un exemple: L'orateur: *Njoku ntálembwáká bempáte* (Prov. 1841)
(Trad: L'éléphant ne se fatigue pas de porter ses défenses).

L'orateur: *Njoku.*

Peuple: *ntálembwáká bempáte.*

Beaucoup de proverbes sont traditionnels et connus par le peuple, d'autres peuvent être créés par l'orateur au moment de l'allocution. »Le chanteur cite

¹ A. DE ROP, *De gesproken woordkunst van de Nkundo*, M.R.C.B., Linguistique, n. 13, Tervuren 1956. IDEM, *La littérature orale Môngo. Synthèse et bibliographie*, in *Les Cahiers du centre d'études et de documentation Africaines*, 1974 n. 2. G. HULSTAERT, *Proverbes môngo*, M.R.C.B., Linguistique, vol. 15, Tervuren 1958 (Abbréviation: Prov.). Pour l'identification de certains mots *lomôngo*, nous renvoyons à G. HULSTAERT, *Dictionnaire lomôngo-Français*, M.R.C.B., Linguistique, vol. 16 (Dict.).

² BOEMBI W'OBAYA, *Bikosa bya Zaire bya Misa ey'oyéngwa*, Mbandaka 1975.

³ Commission de l'évangélisation, Section liturgique, *Le rite Zaïrois de la célébration eucharistique, texte ad experimentum*, Kinshasa, 1973.

⁴ A. DE ROP, *Littérature orale môngo*, p. 21.

des dictons improvisés qui ont l'aspect d'un proverbe, mais ne sont pas reconnus comme tels officiellement. Ces dictons peuvent devenir plus tard des proverbes s'ils plaisent à l'entourage et s'ils sont acceptés par le public⁵. Ainsi le genre reste ouvert à la création permanente.

L'application à la liturgie peut se faire en plusieurs endroits:

- Au mot d'introduction de la célébration.
- A l'introduction d'une lecture de la Bible.
- Pendant l'homélie.

On peut utiliser un proverbe traditionnel applicable au thème de la célébration ou on peut forger un nouveau dicton composé par exemple de paroles reprises dans les lectures liturgiques de ce jour. On peut les faire suivre l'un à l'autre faisant ainsi la transition entre la sagesse traditionnelle et l'enseignement de l'évangile. Nous donnons un exemple pris dans la liturgie du troisième dimanche ordinaire de l'année C.

Ainsi est introduite par le proverbe suivant, la lecture de *Néhémie* 8,1—4.5—6.8—10 (Lecture, devant le peuple rassemblé, de la loi de Moïse retrouvée):

Lecteur: *Bási áfótéfélé nkó lomuma* (Prov. 192)

(L'eau ne parle pas sans qu'un fruit y tombe dedans).

Lecteur: *Bási*

Tous: *áfótéfélé nkó lomuma*.

Ensuite, le lecteur fait la transition, en quelques mots, entre l'idée du proverbe et celle de la lecture, et il lance un nouveau dicton:

Lecteur: *Nkó Ekelésá, nkó lilako já Njakomba*.

(Pas d'Eglise, pas de Parole de Dieu).

Lecteur: *Nkó Ekelésá,*

Tous: *nkó lilako já Njakomba*.

Enfin, il entame la lecture elle-même.

Pour la deuxième lecture de ce dimanche, *1 Cor* 12,12—30 (Unité des différents membres dans un seul corps) on a choisi le proverbe traditionnel suivant:

Lecteur: *Ntóló ésanganya besisá*. (La poitrine assemble les muscles).

Lecteur: *Ntóló,*

Tous: *ésanganya besisá*.

Ensuite, dans le même ordre d'idées, un nouveau dicton est pris dans la lecture:

Lecteur: *Ekelésá isangá yá baimeji*. (L'Eglise, union des fidèles).

Lecteur: *Ekelésá,*

Tous: *isangá yá baimeji*.

Il n'est pas nécessaire de partir d'un proverbe traditionnel, on peut tout de suite lancer un nouveau dicton sur le modèle traditionnel comme nous le trouvons dans l'introduction à la lecture de *1 Cor* 12,31—13,13 (L'hymne de Paul à l'amour).

Lecteur: *Lolango lólekola nganj'úmá*.

(La charité est le plus grand de tous les dons).

Lecteur: *Lolango,*

Tous: *lólekola nganj'úmá*.

⁵ *Ibidem*.

La version *lomóngo* de la messe zaïroise introduit le renvoi des fidèles par un dicton très connu:

Prêtre: *Ilongo, boté la bosisé, bomé ná o?*
(Amis, du médicament ou du mode d'emploi, quel est le plus important?)
Tous: *Bosisé.*

2. Les acclamations

Les acclamations ne sont certainement pas une exclusivité *móngo*, mais nous les rencontrons très souvent dans le style oral de ce peuple. Leur fonction est multiple: — demande de silence avant une allocution; — affirmation par le peuple des paroles de l'orateur; — louange. D'après leur forme ce sont en général des onomatopées. Dans la liturgie on les retrouve dans les trois fonctions mentionnées ci-dessus. Nous reprenons quelques exemples dans la messe zaïroise, version de Mbandaka.

Introduction à une lecture:

Commentateur: *Nyényé* (fini. *Dict.* 1516).
Peuple: *Nyé.*
Commentateur: *Waí. Waí* (silence. *Dict.* 1867).
Peuple: *Waí.*

Après la lecture, le lecteur dit: *Ilongo, löölóka bomwa wă Nkóló?* et le peuple répond: *Mmm* (son à la base du verbe *-ima*, croire: *Dict.* 818).

3. Les bénédictions

Dans leur forme, certaines bénédictions ressemblent aux acclamations, mais leur fonction est autre. Une bénédiction veut donner à son bénéficiaire un supplément de force pour qu'il réussisse dans son entreprise. Nous connaissons des bénédictions semblables dans la liturgie romaine classique, p. ex. la bénédiction du lecteur ou du diacre avant la lecture de l'évangile. Lors d'une action publique, en coutume *móngo*, c'est le peuple qui par acclamation participe à cette bénédiction. Le mot *lomóngo* pour bénédiction est *bokako* (*wă swa*) (*Dict.* 151). Le mot peut être accompagné par un rite: le crachement pendant que celui qui bénit dit: *bokako* et le peuple répond: *swa*. Le rite n'est pas repris dans la liturgie mais bien le mot. Pour la bénédiction finale de la messe nous lisons: *Njakomba alosakélé bokako wă swa...* (Dieu vous donne la bénédiction de salive...). Dans le rituel des funérailles, nous avons une prière des fidèles structurée sur ce modèle:

Prêtre: Prions pour notre ami N., pourque Dieu lui pardonne tout le mal qu'il a fait.
Prêtre: *Bokako.*
Tous: *swa.*

Avant de danser, avant de raconter une fable, le narrateur reçoit une bénédiction encourageante de l'assistance⁶. Nous retrouvons des formules semblables dans la version *móngo* de la messe zaïroise dans la partie pénitentielle:

⁶ *Ibidem*, p. 116.

- Prêtre: *Nkéké íumá yá pekáto, Nkóló éa lióta ákéhole ó.*
(Tous les obstacles que sont les péchés, que le Seigneur de miséricorde les enlève).
- Tous: *Kékó O* (écartement).
- Prêtre: *Beléngóli la tomemó tóyótokendélé Nkóló abenjole ó.*
(Les séductions et les tentations qui nous sont proches, que Dieu les écarte).
- Tous: *Bénjó o.* (écartement).

Une autre forme qui peut être classée parmi les simples acclamations est l'adhésion à la lecture ou à l'homélie.

- Lecteur: *Bonto óle l'atóí bá njóóka*
(Celui qui a des oreilles pour entendre).
- Tous: *Ókaka* (entende).
- Lecteur: *Bonto óle l'otéma wá njiméjá*
(Celui qui a un cœur pour croire).
- Tous: *Ímejaka* (Croie).

4. *Le losáko (La salutation solennelle)*

Le *losáko* semble bien une particularité *móngo*⁷. Nous avons décrit ailleurs son application dans la liturgie de l'archidiocèse de Mbandaka⁸. Il consiste dans la salutation d'un supérieur en disant: *losáko*. Celui-ci répond par un dicton. Dans la messe zaïroise version *móngo*, au début de la messe, le prêtre accroupi (geste repris dans les préparatifs des danses des Ekonda), chante trois fois une phrase comme: »Dieu, Esprit et père, acceptez mon *losáko*.« Le peuple répète la phrase sur la même mélodie pendant que le prêtre s'incline profondément.

5. *Les strophes lyriques et dialoguées dans le récit*

Le récit, bien qu'en prose, est souvent interrompu par des strophes courtes rythmiques introduites par le narrateur et continuées par ses collaborateurs. Dans le rite zaïrois de la messe nous pouvons relever ce procédé dans la version de la prière eucharistique (canon II retravaillé). Quoique le genre littéraire de la prière eucharistique ne corresponde pas totalement au genre du récit épique ou de la fable, il y a des ressemblances. Dans la préface de la prière eucharistique, on raconte les *mirabilia Dei*, et les paroles de la consécration sont un récit. La prière eucharistique de la messe zaïroise est interrompue douze fois par de courtes phrases qui reprennent chaque fois la dernière proposition dite par le prêtre. Ces reprises peuvent être chantées ou déclamées. Dans cette même perspective, le chant du *Sanctus* (où les assistants reprennent le chant des acteurs évoqués dans le récit), cadre parfaitement.

6. *Le récitatif improvisé*

L'improvisation se fait aussi selon certains schèmes et mélodies existantes et traditionnelles. On trouve ce genre souvent dans les chants accompagnants

⁷ G. HULSTAERT, *Losáko. La salutation solennelle des Nkundo*, A.R.S.C., Sciences morales et politiques, t. 20, Bruxelles 1959.

⁸ H. VINCK, *Amba losáko*, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 32 (1976), 219—220.

⁹ A. DE ROP, *De gesproken woordkunst*, p. 58—85; *La littérature orale móngo*, p. 6.

le travail, à l'occasion par exemple des réunions mortuaires etc.⁹. Au centre de formation des catéchistes de Boende, on a expérimenté ce genre de style oral. Les schèmes et mélodies traditionnelles sont »remplis« de textes qui s'inspirent directement des paroles de l'évangile. Pour cela le chanteur se rassemble avec quelques amis, ils lisent le texte de l'évangile et y cherchent l'idée maîtresse ainsi que quelques phrases significatives. Le lendemain, au début de la messe ou après la lecture en question, le chanteur entame sa composition devant l'assemblée. Celle-ci y participe par le refrain. Nous donnons un exemple composé ainsi pour la fête de l'Ascension.

E. Lím'iwá betswó 40, e.	E, 40 jours depuis sa mort, e.
Aolena la baapótolu, e.	Il s'est séparé des apôtres, e.
Nd'áfeka bā betswó 40, e.	Après 40 jours, e.
Aobunda ng'ókí'nd'ósangáká, e.	Il est monté comme il avait dit, e.
āobunda. (Refrain)	Il est monté, e. (Refrain).
Kelésu āobunda, e.	Le Christ est monté, e.
akisi nd'élóme, e.	Il est assis à la droite, e.
nd'élóm'ēy'Isé, e.	A la droite du père, e.
la jīlangi mǒngó, e.	Avec grande majesté, e.
la nguy'ēa Filító, e.	Par la force de l'Esprit, e.
Endé l'akími bākándé, e.	Lui et ses apôtres, e.
Kelésu āobunde, e.	Le Christ est monté, e.

7. La présentation d'une récitation ou d'une pièce de théâtre

La présentation d'une fable ou d'un conte ou d'une pièce de théâtre se fait selon des formules stéréotypées, variant selon la région¹⁰. Nous trouvons un parallèle dans l'introduction d'une pièce de théâtre et la présentation de l'évangile:

Narrateur: Mes amis, répondez-moi, voulez-vous que je la raconte?

Peuple: Raconte¹¹.

L'introduction d'une lecture de la messe zaïroise:

Lecteur: Amis, est-ce que je lise l'Écriture Sainte?

Peuple: Lis-la-nous.

8. La salutation ordinaire

Il existe toute une variété de salutations ordinaires à côté de la salutation solennelle. La messe zaïroise nous en présente quelques-unes seulement. Le commentateur ou le prêtre saluent les fidèles rassemblés comme suit:

Prêtre: *Ilongo, lōya o?* (Mes amis, vous êtes venus?)

Peuple: *Ooo.* (Oui).

Dans la traduction de l'Ordinaire de la messe romaine en lomóngo nous trouvons l'*Ite, missa est* traduit par une paraphrase: *Misá ēosíla, lokendaka bolótsi o* (La messe est finie, allez bien), qui est la formule ordinaire pour un salut d'adieu.

¹⁰ G. HULSTAERT, *Fables mǒngo*, A.R.S.O.M. n. 37, Bruxelles 1970, p. 7—16.

¹¹ A. DE ROP, *Théâtre Nkundo*, Léopoldville 1959, p. 9.

MITTEILUNGEN

Promotionen — An der Universität Würzburg wurde am 9. Januar 1978 der afrikanische Priester lic. theol. DEOGRATIAS BYABAZAIRE mit einer Dissertation *The Contribution of the Christian Churches to the Development of Western Uganda (1894—1974)* zum Doktor der Theologie promoviert.

Dr. BYABAZAIRE stammt aus der Diözese Hoima in Uganda, studierte in Deutschland mit einem Stipendium des Ökumenischen Studienwerkes und wird voraussichtlich am Nationalpriesterseminar zu Katigondo (Uganda) Kirchengeschichte und Missionswissenschaft lehren.

Am 19. Januar 1978 promovierte der Fachbereich Katholische Theologie der Universität Würzburg Herrn lic.theol. BÉNÉZET BUJO, einheimischer Priester der Diözese Bunia in Zaire, zum Doktor der Theologie. Seine Dissertation lautet: *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*.

Dr. BUJO ist bisher schon durch mehrere Beiträge in der ZMR und der NZM, besonders über *Afrikanische Theologie*, hervorgetreten. Er war schon vorher an der Theologischen Fakultät in Kinshasa tätig und hofft, dort seine Lehr- und Forschungstätigkeit fortsetzen zu können.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bachmann, Peter R.: *Roberto Nobili 1577—1656*. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus. (Bibl. Inst. Hist. S. I. XXXII.) Inst. Hist. S. I.: Roma 1972. 269 S.

Die gründliche Arbeit geht auf eine Dissertation an der Universität Würzburg zurück. Sie ergänzt, ja ersetzt in ihrer Gründlichkeit die Arbeiten von P. DAHMEN über R. DE NOBILI. B.s Buch ist im wesentlichen eine Lebensbeschreibung des großen Indienmissionars. Doch in der Darstellung der einzelnen Etappen erscheinen dann all jene Überlegungen, die in der Begegnung mit der indischen Welt auch heute noch nichts an Aktualität eingebüßt haben. Probleme, Fragen, Vorschläge und Widerstände dagegen, wie sie die Begegnung des Christentums mit einer anderen Kulturwelt erzeugen, lassen sich hier bereits im historischen Abstand von rund 400 Jahren ausgezeichnet studieren. Das Leben DE NOBILIS sollte von all denen gelesen werden, die sich mit dem heutigen Hinduismusdialog beschäftigen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Beyerhaus, Peter: *Mission in urchristlicher und endgeschichtlicher Zeit*. Brunnen Verlag/Gießen-Basel 1975; 40 S.

Die vorliegende Arbeit ist bis in die einzelne Formulierung hinein eine Entfaltung der bekannten evangelikalen Thesen zur heilsgeschichtlichen Dringlichkeit der Mission in apokalyptischer Zuspitzung. Offenbarung wird aufgefaßt als Enthüllung des Geschichtsplanes Gottes, dessen periodisches Fortschreiten vom Glauben her durchschaubar ist. In diesem zwangsläufigen Geschehen hat auch die Mission ihren notwendigen Ort.

Das Imperativische dieser Vision wird noch verschärft durch die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes aufgrund der in der Gegenwart bereits erfüllten Prophezeiungen über die dem Ende vorausgehenden Zeichen.

Der globale Ausblick auf die heutige Weltsituation im zweiten Teil der Arbeit („Horizont der Mission heute“) trägt nichts bei zur Erkenntnis der Ziele und Aufgaben missionarischen Handelns — und darf es auch schon vom theologischen Ansatz her nicht. Die Konsequenzen, die gezogen werden, sind rein negativer Art: Die Ideale der Aufklärung, das Streben der Menschen nach Einheit und Weltgemeinschaft, die Hoffnung auf eine friedvolle Welt gelten als Trugbilder des Antichristen und sind als solche selbst apokalyptische Vorzeichen des nahen Endes.

Trotz der verschiedenen Zugänge zum Thema in den einzelnen Aufsätzen und Beiträgen, aus denen sich das Büchlein zusammensetzt, wird die Arbeit — auch aus evangelikaler Sicht — wohl kaum ohne Widerspruch bleiben können.

Aachen

Thomas Kramm

Brain, J. B.: *Catholic Beginnings in Natal and Beyond*. T. W. Griggs and Co (Pty) Ltd/Durban (341 West Street) 1975, 202 p.

Der Titel dieses Buches sollte ehrlichkeitshalber auch die angesprochene Zeitspanne nennen, also die Jahre 1846 bis 1885; denn nur um diesen Zeitraum geht es in dieser Darstellung. Für ihn wird allerdings eine detaillierte Analyse geboten.

Kap. I., Die Kirche in Südafrika, 1501—1850 (S. 1—20), beschreibt die frühen Jahre, die Unterdrückung der kath. Kirche und die schließlich, 1837 erteilte Genehmigung zur Niederlassung eines katholischen Bischofs in Südafrika.

In Kap. II., Anfänge in Natal (S. 21—48) wird vor der Schilderung der kirchlichen Anfänge lobenswerterweise eine Skizze der politischen, wirtschaftlichen und allgemeinen religiösen Situation in der Kolonie Natal geboten; dann wird die Übertragung der kirchlichen Verantwortung für Natal an die Oblaten Unserer Lieben Frau, die Ankunft der ersten Oblaten unter Bischof ALLARD und die Errichtung kleiner Pfarreien in Durban und Pietermaritzburg geschildert.

Kap. III., Missionarische Tätigkeit, 1855—1862 (S. 49—79) beschreibt die erfolglose Gründung von Missionsstationen unter den Zulus und erläutert die Gründe für dieses Scheitern.

Kap. IV., Die Oblaten in Basutoland (S. 80—99), zeichnet die aus der Enttäuschung über die Schwierigkeiten der Zulu-Mission geborene Ansiedlung der Oblaten außerhalb Natals in Basutoland, dem heutigen Lesotho, nach. Es zeigt die Erfolge dieser Mission, die faktische Übersiedlung von Bischof ALLARD in dieses Gebiet und die Ankunft von Schwestern der Hl. Familie.

Kap. V., Fortschritte bis 1874 (S. 100—140), präsentiert die weitere Entwicklung in Basutoland, im Gebiet der Zulus und vor allem in den weißen Pfarreien der Kolonie Natal sowie der beiden Burenrepubliken Oranje Frei Staat und Transvaal.

Im letzten, sechsten Kapitel, Entwicklungen unter JOLIVET (S. 141—178) wird die Wende gezeigt, die durch die Tätigkeit des „offeneren und freundlicheren“ Nachfolgers von Bischof ALLARD, Bischof CHARLES CONSTANT JOLIVET, eintrat, die Erneuerung der Missionstätigkeit in Natal und die Ansiedlung der deutschen Trappisten in Marianhill.

Auffallend an dieser Darstellung ist die geradezu minutiöse Analyse der zahlreichen Reisen von Bischof ALLARD und JOLIVET sowie ihrer Mitarbeiter, des Kaufes von Land zur Einrichtung von Missionsstationen oder zur Errichtung von Gebäuden (mit Größen- und Preisangaben!) und der persönlichen Schwierigkeiten und Spannungen innerhalb dieser Gemeinschaft kirchlicher Pioniere.

Auffallend ist aber auch das geradezu völlige Fehlen einer geistigen und praktischen Orientierung der kirchlichen Tätigkeit, wie sie normalerweise in Richtlinien, Rundbriefen, Visitationsberichten o. ä. zum Ausdruck kommt. Es ist unverständlich, warum die Autorin auf diese Fragen so wenig eingegangen ist. Man erfährt also fast nichts über die Art und Weise, wie die Missionare bei ihrer gescheiterten Tätigkeit in Zululand vorgegangen sind, ob sie etwa eine bescheidene Schule eingerichtet haben... Der von Bischof ALLARD übernommene Hinweis „We sow the Divine seed in every way possible“ (S 58) reicht da einfach nicht aus. Auch die hier zitierte Bemerkung des Generaloberen der Oblaten, der Mißerfolg hänge vielleicht mit „den Methoden“ zusammen, hängt vor diesem Hintergrund zu sehr in der Luft. Eine rühmliche Ausnahme bildet die Darstellung der Arbeit in Marianhill.

Bei der Diskussion der Gründe für das Scheitern wird außerdem einem Argument oder besser einer Frage nicht nachgegangen, nämlich, ob politische Gründe eine Rolle gespielt haben, d. h. ob die Zulus, deren Lebensraum systematisch von den Weißen eingeschnürt wurde, in den Missionaren vielleicht doch Verböten dieser Eindringlinge gesehen haben und deshalb so abweisend waren. Dasselbe Argument kann in umgekehrter Richtung, also für den Erfolg der Oblaten in Basutoland, bemüht werden, wo die nie besieigten Afrikaner in den

vom britischen Natal kommenden, nicht-burischen Missionaren Verbündete im Kampf gegen Oranje Frei Staat und Transvaal erblicken konnten. Diese Fragen liegen der südafrikanischen Autorin offenbar fern, wie sie auch sonst die in Südafrika gängige Geschichtsinterpretation kritiklos übernimmt, etwa in der Beurteilung von THEOPHILUS SHEPSTONE (S. 53) oder in der Frage des Ausbruchs des Zulu-Krieges von 1879 (S. 156).

Insgesamt ist zu sagen: die Darstellung ist zu sehr personengebunden, zu sehr also eine Geschichte kirchlicher Pioniere — in dieser Hinsicht bietet sie allerdings sehr viel Material —, und zu wenig eine Geschichte der Kirche selbst, der in ihr lebenden Ideen, der von ihr verwandten Methoden, der von ihr geschaffenen Werke.

Düsseldorf

Leonhard Harding

Pöhl, Rudolf, SVD: *Der Missionar zwischen Ordensleben und missionarischem Auftrag.* Untersuchungen zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (S.V.D.) (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 18). Steyler Verlag / St. Augustin 1977; 488 S.

Die vorliegende Untersuchung (eine Dissertation an der Gregoriana) versucht die vieldimensionalen Prozesse in den verschiedenen Lebensphasen der SVD, wie sie sich im Berufs-Ideal und im Berufs-Verhalten in dem Spannungsfeld „Ordensleben“ und „Missionarischer Auftrag“ widerspiegeln, zu verdeutlichen.

Im ersten Teil (S. 37 bis 292) ist der Weg vom Verständnis der Vergangenheit in die Gegenwart gezeichnet, also die Zeit zwischen A. JANSSEN und dem 9. Generalkapitel (1967/68). Sie wird modellhaft dargestellt auf Grund der Rundschreiben und Veröffentlichungen der verschiedenen Generalsuperioren der SVD. Höhepunkt bildet die Analyse des 9. Generalkapitels.

Der zweite Teil geht aus von der wissenschaftlichen Methode des „Self-Study“, d.h. der psychosozialen und statistischen Methode des „Selbst-Studiums“, der SVD, das seit dem 9. Generalkapitel durchgeführt worden ist. — Der zweite Schritt untersucht in der geographisch-kulturellen Eingrenzung auf die SVD in Kontinentaleuropa den SVD-Ordenscharakter, SVD-Missionscharakter sowie die religiösen und theologischen Haltungen und Werte der 1251 SVD-Repräsentanten. — Eine „hypothesenbildende Interpretation“ von zwei Großtypen „Ordensmann“ mit „Missionar“ wird in einem weiteren Schritt der Analyse dargestellt. Den Abschluß bildet eine Faktorenanalyse. Zum Schluß werden die Bedeutung und Konsequenzen der spirituellen Konfrontation für die Gegenwart mit Zukunft der SVD in Thesenform dargeboten, die eine integrierte Zusammenschau der Problemkreise bieten. — Die umfangreiche Studie dürfte vor allen für das SVD-Selbstverständnis von Bedeutung sein. „Die SVD wird es sich in Zukunft nicht mehr leisten können, ihre ‚ideologische‘ Verfaßtheit (Konstitutionen) auf Eindimensionalität in Gemeinschaft anzulegen. Wollte sie oder eine ihrer Gruppen die Einheit der Kirche in der Weise erreichen oder erkaufen, daß sie auf den Dialog mit anderen christlichen und nichtchristlichen Traditionen und Generationen verzichtet, statt dessen aber ihre Teilnehmer auf ein bestimmtes vorgefaßtes spirituelles bzw. ideologisches Glaubensverständnis (-konzept, -system) autoritativ verpflichtet und uniformiert und alle neuen Traditionen und Formen, das Christusgeschehen und den Missionsauftrag zu realisieren, nur deshalb ablehnt, weil sie mit dem autoritativ vorgelegten Spiritualitäts-Konzept

und -System nicht in Einklang steht, so würde sie die Gefährlichkeit und Vorläufigkeit eines jeden und desselben, auch ihres eigenen Selbstverständnisses, übersehen und überspringen, sich vieler positiver Aufbruchstellen entziehen, Chancen einer weiteren und reicheren Einigung zu entdecken, und so letztlich ihrer ‚Missio‘, nach Einheit als ‚Communio‘ zu streben, nicht mit voller Verantwortung und ganzem Einsatz nachkommen“ (417).

Aachen

Georg Schückler

Schlyter, Herman: *Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis*. Studien über das Interesse des China-Pioniers Karl Gützlaff und über seinen Einsatz als Missionserwecker (= Studia Missionalia Upsalien-sis XXX). CWK Gleerup/Lund 1976. SKr 55,—

Das vorliegende Werk, eine Fortsetzung und Erweiterung der Arbeit SCHLEYTERS aus dem Jahre 1964 „*Karl Gützlaff als Missionar in China*,“ untersucht GÜTZLAFFS Versuche zur Errichtung einer tragfähigen Heimatbasis für seine chinesische Mission.

Der 1803 in Pyritz/Pommern geborene GÜTZLAFF stammte aus einem pietistischen Elternhaus und wurde beeinflusst von der Lehre der Herrnhuter, der Erweckungsbewegung und der Romantik. GÜTZLAFF war der erste lutherische China-Missionar und plante, das Land innerhalb von nur einer Generation mit Hilfe von einheimischen Evangelisten zum Christentum zu bekehren. Durch den Aufbau einer starken Heimatbasis wollte er die dazu notwendigen Missionare werben und Geld beschaffen. In Artikeln, Büchern und Traktaten setzte er sich für sein Ziel ein und machte 1849 eine Werbereise durch Europa, die ein großer Erfolg wurde und zur Gründung vieler Chinavereine führte. Aus verschiedenen Ländern Europas wurden in der Folge Missionare nach China gesandt und finanziell unterstützt, wie etwa JAMES HUDSON TAYLOR von der „Chinese Evangelisation Society“ (CES) aus London, oder wie DAVID LIVINGSTON, der sich durch GÜTZLAFF berufen fühlte. Doch war die Blüte dieser Chinavereine nur von kurzer Dauer. Bald schon wurde auch Kritik an GÜTZLAFF laut, vor allem der Sinologe JAMES LEGGE bemängelte die Oberflächlichkeit seiner Missionsmethode und die Untauglichkeit seiner chinesischen Mitarbeiter. Nach dem frühen Tode GÜTZLAFFS im Jahre 1851 erlebten die verschiedenen Missionsvereine einen raschen Niedergang, nur einige Frauenvereine in Stockholm und Berlin blieben erhalten.

Wenn ihm auch der ersehnte Erfolg letztlich versagt blieb, so war GÜTZLAFFS Arbeit zum Aufbau einer Heimatbasis vor allem aus einem grundsätzlichen missionserweckenden Gesichtspunkt heraus von großer Bedeutung. Darüber hinaus ist KARL GÜTZLAFF nicht nur als Pionier der evangelischen Chinamission wichtig, sondern auch als der erste Vertreter der individuellen Einmann- und Freimission.

Die vorliegende Arbeit dient vor allem dazu, das neu erwachende Interesse an der Chinamission und die Problematik der Heimatbasis in Europa zu erhellen. Die durchaus anerkennenswerte Liebe des Autors zum Detail und die vielen Abkürzungen erschweren die Lektüre und geben dem Buch einen chronikartigen Charakter, was jedoch den wissenschaftlichen Wert der Arbeit mit ihrer reichhaltigen Bibliographie und ihren ausführlichen Anmerkungen nicht schmälert.

Würzburg

Claudia von Collani

Dalai Lama: *Das Auge der Weisheit.* Grundzüge der buddhistischen Lehre für den westlichen Leser. O. W. Barth: München 1975. 178 S.

Der vorliegende Text des DALAI LAMA TENSIN GYATSHO ist eine Art buddhistischer Katechismus aus der Blickrichtung des tibetischen Buddhismus. Bei Beachtung der tibetischen Akzentsetzung kann das Buch als leicht verständliche Hinführung zu den buddhistischen Grundlehren und -begriffen angesprochen werden, denen dann selbstverständlich eine Erschließung der Übung des Buddhismus folgt. Der Buchtitel hätte dem englischen Titel „*The Opening of the Wisdom Eye*“ entsprechend genauer die Hinführung zum Vollzug und zur Praxis wiedergeben können, da buddhistische Lehre niemals Spekulation, sondern stets Einweisung in Praxis ist. Die im übrigen sorgfältig gearbeitete Ausgabe des heute an Interesse gewinnenden Landes in Zentralasien findet in den vom Übersetzer beigegebenen Anmerkungen weitere Klärung.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Dietrich, B. C.: *The Origins of Greek Religion.* De Gruyter Verlag/Berlin-New York 1974; XVII + 345 S., DM 128,—

Eine Untersuchung der Ursprünge der klassischen griechischen Religion begegnet stets der Schwierigkeit, den Zeitraum vom Ende der mykenischen Kultur bis zum Beginn der archaischen Periode zu behandeln; die oftmals schwer deutbaren Dokumente jener Zeit (ca. 1100 — 650 v. Chr.) lassen sie für die Forschung noch immer als „Dark Age“ erscheinen. Das vorliegende Werk versucht, etwas Licht in das Dunkel zu bringen: chronologisch wird in einzelnen Kapiteln vom kleinasiatischen Befund über minoische und mykenische Zeugnisse gleichsam tastend fortgeschritten, um schließlich das „Problem of Continuity in the Dark Age“ zu erörtern. Grundlage für dieses Vorgehen ist die — für diese frühe Zeit keineswegs unbestreitbare — Annahme, die Entwicklung der griechischen Religion habe sich als „langsamer und kontinuierlicher Prozeß“ (S. XII) vollzogen. Diese These, die Vf. beharrlich verfolgt, muß den Rang des Werkes endlich entscheiden, ganz ungeachtet seiner hohen Gelehrsamkeit und vieler einzelner, wichtiger Beobachtungen, die es in jedem Falle bietet.

Wo kann eine Untersuchung über die Ursprünge der griechischen Religion beginnen? Ohne Zweifel deuten die früheren Belege wie auch Motive der homerischen Dichtung auf den „Osten“, auf Kleinasien. Nicht nur Vegetationskulte und die Verehrung der „Muttergottheit“, auch die Geschichte von der Geburt des Zeus weisen auf anatolische Ursprünge hin, wie sie von den neolithischen Kulturen Çatal Hüyük, Hacilar und Çan Hasan bekannt sind (S. 19), wobei Kreta eine Mittlerrolle gespielt hat (vgl. dazu die *homerischen Hymnen* an Demeter 123f., an Apollon 388ff.; die Zeusgeburt auf Kreta: Hesiod, *Theogonie* 468ff.). Auch Momente wie die Vorstellung des den Kosmos ordnenden Gottes (S. 43f.), des Wohnsitzes der Götter und motivgeschichtliche Untersuchungen der „*Ilias*“ und „*Odysee*“ scheinen diese Sicht zu bestätigen (S. 47f.), insbesondere aber Hesiod's „*Theogonie*“, deren Göttersukzession deutliche Parallelen zum Osten hat (S. 50f.). Vf. sieht aber — erfreulicherweise — auch Hesiod's eigene Leistung (S. 58), deren Interpretation nicht Gegenstand seiner Untersuchung sein kann (vgl. S. 62, Anm. 290), die aber — man denke an die vom Vf. genannte Einführung der Dike (S. 67) — das eigenständige griechische Denken bestimmte.

„Some older Traditions in Minoan Crete“ (S. 69f.), die einerseits durch Vergleiche mit Kleinasien erklärt werden können, andererseits auf das mykenische Griechenland eingewirkt haben, zeigen den ersten Schritt der Verbindung. Der archäologische Befund, zumal bei Höhlengrabungen — etwa der berühmten Zeus-Höhle am Ida — reicht in die neolithische Zeit zurück, und gerade hier werden die Übereinstimmungen mit den anatolischen Fundorten, besonders Çatal Hüyük, deutlich, die sich vor allem auf den Kult zu beziehen scheinen. Fern von unkritischer Gleichmacherei weist Vf. auch auf die Divergenzen hin (S. 96f.). Dennoch bleiben bemerkenswerte Übereinstimmungen, so etwa in der Darstellung von Stieren, die mit einem minoischen Goldsiegelring, den SCHLIEMANN in Mykene (!) fand, zu vergleichen ist (S. 99). Für die kretische Religion zumindest ist es lehrreich, die anatolischen Funde vergleichend zu bedenken (S. 107f.), zumal sich neben der Reihe der Tierdarstellungen auch ein Vergleich mit einer Darstellung einer Göttin anbietet.

„A mycenaen Goddess of Nature“ (S. 128f.) kann als eine weitere Verbindung der Ursprünge der griechischen Religion betrachtet werden. Die Göttin stammt aus minoischem Kult und nimmt in mykenischer Religion eine herausragende Stellung ein, im griechischen Kult findet sie sich zu Eleusis (S. 166f.). Zur Erhellung dieser Verbindung tragen auch Ausgrabungen früher griechischer Tempel bei, die Züge minoischen Kultes erkennen lassen (S. 146f.); vor allem auch Textdokumente in Linear B, deren Interpretation allerdings umstritten ist (S. 168f., S. 175ff.): hier läßt Vf. — und da zeigt sich nun doch eine Schwierigkeit, wenn er stets und nahezu gläubig seinem „Meister“ NILSSON folgt, der die „Entzifferung“ (vgl. S. 199) von Linear B feierte (Opusc. sel. III, S. 489) — nur die von VENTRIS-CHADWICK und deren Anhänger hervorgebrachten Ergebnisse gelten. Hier hätte auch W. EKSCMITT, *Die Kontroverse um Linear B* (München 1969), berücksichtigt werden sollen. — Von Interesse sind hier jene Namen, mit denen Götter/Göttinnen angerufen werden: Wanax, Wanassa, Potnia (S. 180f.). Unter dem Namen Potnia wird die Göttin verehrt, deren herausragende Funktion für den minoischen Höhlenkult und den mykenischen Hauskult gezeigt werden kann (S. 183); Wanax ist der mit ihr verbundene „Herr“, dessen vielleicht jugendliche Züge auf die Dios Kouroi, die Söhne des Zeus, übertragen wurden. Deren Kult, in Verbindung mit Vegetationsriten, läßt zu archaischen griechischen Vorstellungen überleiten.

„The Problem of Continuity in the Dark Age“ (S. 191) wird gemäß der These des Gesamtwerkes in den Rahmen einer Hypothese von der kontinuierlichen Entwicklung menschlichen Fortschritts gestellt (S. 191). Als Hauptquellen für diese Epoche gelten mündliche Überlieferungen, linguistische Studien und archäologischer Befund (S. 195). Die mündliche Überlieferung ist uns in den Zeugnissen antiker Schriftsteller erhalten, die für die fragliche Zeit die Wanderungen, die den Fall Mykenes zur Folge hatten, ansetzen (S. 196f.). Doch weder diese Traditionsberichte, noch Untersuchungen zur Sprache der „Fremden“, die so fremd nicht gewesen sei (S. 200), noch die Archäologie (vgl. S. 209) zwingen zu der Annahme, die Wanderungen markierten einen historischen Bruch; die Veränderungen der Kultur hätten auch „von innen“, im Sinne einer Evolution, kommen können. Dies lehrt besonders ein Blick auf die religiöse Tradition: überkommene Götternamen, Funktionen und vielleicht auch die Mythologie legen Kontinuität nahe, ungeachtet der Tatsache, daß für die Archäologie Lücken bleiben — die aber nicht, im Umkehrschluß, für Diskontinuität sprechen (S. 211). Es gibt zu denken, daß manche Besiedlung ohne größere Unterbrechung erhalten

blieb; so Gortyn auf Kreta (S. 219f.), dessen Kult von der Bronzezeit bis in die Klassik ununterbrochen andauerte. Aber auch im Mutterland finden sich, etwa in Delphi, Anknüpfungen. Schließlich verweisen auch die klassisch-griechischen Göttergestalten in die mykenische Zeit (S. 235f.), und auch die frühe Stadtbildung läßt alte Ursprünge erkennen (S. 242f.). Aus dem hier nur Angedeuteten geht hervor, daß die Dorer jedenfalls keineswegs nur „primitive Zerstörer der Späten Mykenischen Kultur“ (S. 264) gewesen sein können, sondern daß alle wesentlichen Elemente, zumal in religiöser Hinsicht, aufgenommen wurden (vgl. S. 267). Auch hier zeigte sich dann Kontinuität — wie etwa im Kult von Eleusis (S. 274f.), dessen Bedeutung auch für die frühe Polis gedeutet werden kann. Es ist zu folgern, daß die Hauptmerkmale der griechischen Religiosität, auch soweit sie von östlichen Einflüssen geprägt sind, bereits vor jener „dunklen“ Epoche zu finden sind. Damit aber wäre es möglich, im Schlußverfahren etwas von dieser Dunkelheit aufzuhellen, indem keine maßgeblichen Einflüsse für diese Zeit anzunehmen wären.

Das Werk wird mit drei Erörterungen abgeschlossen, die jeweils Einzelprobleme genauer beleuchten; darunter mag „Appendix III: Greek Mythology in the Mycenaean Age“ (S. 310f.) von besonderem Interesse sein. Bibliographie und Indices folgen schließlich.

Es ist außerordentlich kompliziert, ein Werk von dieser Art, das sich eine These engagiert zu eigen macht und sie konsequent vorträgt, zu beurteilen. Handelt es sich um eine *petitio principii* oder nicht? Es scheint aber in jedem Fall, daß diese These weiter diskutiert werden muß, und zwar im Anschluß und unter Rücksicht auf das vorliegende Buch, dessen Wert damit erwiesen ist, wenn es auch seine eigene These nur beweisen würde.

Freiburg

Bernhard Uhde

Lukesch, Anton: *Beared Indians of the Tropical Forest. The Asuriní of the Ipiacaba Notes and Observations on the First Contact and Living Together.* Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Graz 1976; 143 S.

Bis Mai 1971 hatte die hier vorgestellte Gruppe der Asuriní-Indianer, die am Rio Ipiacaba (einem rechten Nebenfluß des Rio Xingu) praktisch keinen Kontakt mit der europäisch-brasilianischen Kultur und Zivilisation. Dem Verfasser gelang es nach einer mühevollen, teilweise dramatischen Expedition Kontakt mit dieser Indianergruppe zu gewinnen und erste Verbindung mit der „zivilisierten Welt“ herzustellen.

Im ersten Teil schildert Vf. persönliche Eindrücke von dieser Gruppe und bietet einen historischen und sprachlichen Überblick zur Identifizierung des Stammes als Tupi und Asuriní. In den weiteren Teilen wird das Alltagsleben dieser Gruppe anhand von detaillierten Feldstudien aufgewiesen. Dabei schildert er die Basis ihres Unterhaltes, die Gegenstände und Geräte ihrer materiellen Kultur, die Heilpraktiken und die Sitten bei den Mahlzeiten, beobachtet Tänze und Musik. Aufschlußreich ist vor allem der Aufweis der Tendenzen zur Annäherung an die Zivilisation und zur Akkulturation. — Für die Asuriní-Indianer ist eine neue Epoche ihres Daseins angebrochen, und für diese Situation, die ein neues Verhalten gegenüber diesen Indianern fordert, bietet der Verf. beachtenswerte Hinweise. Gute Fotos erhöhen den dokumentarischen Wert der verdienstvollen Studie.

Aachen

Georg Schückler

Pye, Michael / Morgan, Robert (ed.): *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism und Christianity*. Mouton: The Hague/Paris 1973. 203 p.

Die Veröffentlichung geht auf das 4. Colloquium über religiöse Studien an der Universität Lancaster im Januar 1972 zurück, das die vergleichende Hermeneutik der Religionen zum Thema gewählt hatte. Ausgangspunkt der Überlegungen bildeten einmal Ausführungen von E. TROELTSCH zum Thema „Wesen des Christentums“, sodann das Stichwort „große Meinung“ (chin. *ta-i*; jap. *tai-i*), „eigentliches Wesen“, wie es sich bereits im Sutra des 6. Patriarchen *Hui-neng*, einem klassischen Zen-Text, findet; letzteres hat dem Buch seinen Titel gegeben. Um die Suche des authentischen Wesens der Religionen bei aller Ausdehnung und Kritik, aller historischen Kontinuität und Diskontinuität geht es bei den Fragen nach der entsprechenden Hermeneutik. Die grundsätzlichen Überlegungen von PYE und N. SMART am Ende umrahmen je zwei Parallelausführungen zum Thema Authentizität in der Interpretation angesichts der historischen Entwicklungen, die nicht geradlinig verlaufen, jeweils exemplifiziert am Beispiel des Christentums und des Buddhismus. Was auf diesem Gebiet pionierhaft geleistet werden kann, ist aber dann am Ende nichts anderes als eine Saat, die in der Zukunft aufgehen mag. Der Band bezeugt, daß im angelsächsischen Raum zumindest das Problembewußtsein hinsichtlich der konkreten Forschungsrichtung deutlich entwickelt ist. Man wird ihn auch in Mitteleuropa mit Gewinn zur Kenntnis nehmen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Smith, Jane I.: *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islām' as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries*. Scholars Press Missoula, Montana 1975, XIII + 247 S. (Harvard Theological Review Harvard Dissertations in Religion Nr. 1)

Die vorliegende Arbeit, eine theol. Diss. der Universität Harvard, untersucht die Bedeutung des Wortes „*islām*“ in den Korankommentaren der 18 berühmtesten Kommentatoren der islam. Geschichte bis zur Gegenwart. Die hochgelehrte Wortstudie fördert dabei manchen Aspekt zutage, der sich nicht ganz mit den gängigen Vorstellungen deckt. Dennoch wird trotz aller Verschiedenheit im einzelnen deutlich, daß „*islām*“ letztlich ein Verhältnisbegriff ist, um die Antwort des Menschen und zwar des einzelnen wie der Gemeinschaft auf Gottes Anruf zu bezeichnen.

Hannover

Peter Antes

Das Totenbuch der Tibeter. Eine neue Übersetzung aus dem Tibetischen mit Kommentar von FRANCESCA FREMANTLE und CHÖGYAM TRUNGPA. Düsseldorf/Köln: Diederichs 1975. 173 S.

Die neue Version des Tibetischen Totenbuches entstand im Anschluß an ein Seminar über das Buch in den USA, bei dem sich herausstellte, daß die Übersetzung von W. Y. EVANS-WENTZ zwar eine Pionierleistung darstellt, in vielen Punkten jedoch einer Verbesserung bedarf. FRANCESCA FREMANTLE beschreibt den Hergang und die wichtigeren Veränderungen in ihrer Einleitung. Der Übersetzung vorausgeschickt ist der Kommentar, den CHÖGYAM TRUNGPA den Texten gibt und den er in dem genannten Seminar vorgetragen

hat. Die Übersetzung selbst stellt zusammen mit den einführenden Anmerkungen, Glossar und Register einen weiteren Schritt zu einem vertieften Verständnis des klassischen tibetischen Textes dar.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, bearbeitet und hrsg. von FRIEDRICH WILHELM BAUTZ, 6. Lieferung: Bülow - Cavalier; 7. Lieferung: Cavallini - Contino; 8. Lieferung: Contino (Forts.) - Dibelius; 9. Lieferung: Dibelius (Forts.) - Ebel. Tr. Baum/Hamm 1973/74/75; je Lieferung 160 Sp.; (neuer) Subskriptionspreis (je Lieferung) DM 19,80

Das in ZMR 56 (1972), 150f und 57 (1973), 153f in seinen ersten Lieferungen besprochene Lexikon ist in den letzten beiden Jahren um die oben genannten vier Lieferungen gewachsen. Hervorstechende Artikel sind CALDERON, dann aber vor allem CALVIN, auch CAJETAN, CANISIUS und CAMUS (in 6), CHRYSOSTOMUS, CLAUDEL, CLAUDIUS, CLEMENS ALEXANDRINUS, COMENIUS (in 7), CYPRIAN, CYRILL, DAMIAN DE VEUSTER, DARBY, DEHN, DELP, DESCARTES (in 8), DILTHEY, DIONYSIUS AREOPAGITA, DÖLLINGER, DOSTOEVSKIJ, DROSTE-HÜLSHOFF, DROSTE-VISCHERING, DÜRER, DUNS SCOTUS (in 9). Schwach erscheinen mir im Text, auch wenn die Literaturliste reichlich ausgefallen ist, die Artikel über DANTE und DARWIN. Vermißt wird der für die Entwicklung der Missionstheologie hochbedeutsame PIERRE CHARLES, der zweifellos manchen anderen aufgeführten Jesuiten an Wirksamkeit bei weitem übertroffen hat, aber auch z.B. der bedeutende italienische Philosoph CROCE. Das Lexikon bleibt aber, wenn man bedenkt, daß es offensichtlich die Arbeit eines einzelnen ist, beachtenswert.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Gaar, Franz: *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin*. J. Habel/Regensburg 1973; 365 S.

Diese 1961 der Universität München vorgelegte Habilitationsschrift kann im Grunde erst dann volle Beurteilung finden, wenn das in der Einführung beschriebene ganze Werk vorliegt. Der veröffentlichte Band ist in seinem ersten Teil einer detaillierten Darstellung der Traditionstheologie FRANZELINS gewidmet und bringt im zweiten Teil deren Beurteilung. Diese wie auch die Auseinandersetzung mit ihr finden aber ihre volle Entfaltung erst dort, wo die FRANZELINSche Konzeption in den Rahmen der Gesamtentwicklung der Traditionstheologie der Neuzeit eingetragen wird und ihre Auswirkungen zu Tage treten; diese beiden Aufgaben sind für einen zweiten Band vorgesehen. Doch auch der veröffentlichte Band ist in sich bereits ein brauchbares Instrument für jeden, der sich mit der Diskussion des Traditionsprozesses befaßt. Die Diskrepanz zwischen 1961 und 1973, dem Veröffentlichungsjahr, muß allerdings bei der Benutzung des Literaturverzeichnisses berücksichtigt werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Goodall, Norman (Hrsg.): *Der Kongregationalismus* (= Die Kirchen der Welt. Herausgeber D. Hans Heinrich Harms, Dr. Hanfried Krüger,

Dr. Günter Wagner, D. Dr. Hans-Heinrich Wolf, XI) Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1973; 256 Sp., DM 32,—

Vergheese, Paul (Hrsg.): *Koptisches Christentum*. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens (= Die Kirchen der Welt, XII). Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1973; 284 Sp., DM 35,—

Vergheese, Paul (Hrsg.): *Die syrischen Kirchen in Indien* (= Die Kirchen der Welt, XIII). Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1974; 222 Sp., DM 32,—

Den drei hier vorzustellenden Bänden ist entsprechend dem Charakter der Reihe, in der sie erschienen sind, gemeinsam, daß in ihnen meist Angehörige der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft zu Wort kommen, die aus ihrer unmittelbaren Vertrautheit mit dem Leben ihrer christlichen Gruppe über Geschichte und Gegenwart ihrer Kirche berichten. Allen drei Bänden ist im Anhang eine reichhaltige Dokumentation beigegeben.

Band XI der Reihe „*Die Kirchen der Welt*“ ist dem Kongregationalismus gewidmet; Herausgeber ist NORMAN GOODALL, der auch selbst einige Teile zum Buch beige-steuert hat. Der Kongregationalismus hat seine Wurzeln in den gegen die anglikanische Staatskirche gerichteten Reformbemühungen des 16. Jahrhunderts. Dabei ging es um die Rückkehr zur frühchristlichen Kirche der Heiligen und um die Sammlung von überzeugten Christen, die sich zu unabhängigen Einzelgemeinden zusammenschlossen. Die Einzelgemeinde sollte unabhängig sein von übergeordneten politischen und kirchlichen Autoritäten und kraft der ihr von Gott verliehenen Vollmacht selbständig ihr Leben ordnen. Die Pilgerväter brachten diese Auffassung in die neue Welt, wo sie im folgenden das kirchliche Leben Neuenglands entscheidend prägte.

Der Geschichte des Kongregationalismus ist das 1. Kapitel, das CHARLES E. SURMAN geschrieben hat, gewidmet (S. 7—29). Von der Geschichte aus werden auch die charakteristischen Prinzipien des Kongregationalismus bestimmt. Auf den historischen Längsschnitt folgt im 2. Kap. (GLYNMOR JOHN, DOUGLAS HORTON) ein geographischer Querschnitt, der die Vielfalt des Kongregationalismus in Europa und Nordamerika deutlich werden läßt (S. 30—63). Der dritte Teil (ERNEST LONG, DOUGLAS HORTON, ARNOLD H. LEGG) spricht vom kongregationalistischen Beitrag zu Kirchenunionen in Kanada, in den USA und in Südindien (S. 64—96). Für Leser dieser Zeitschrift ist das Kap. IV von besonderem Wert: Der Kongregationalismus in der Weltmission (S. 97—118). MAXWELL O. JANES behandelt hier die Tätigkeit der Londoner Missionsgesellschaft und des American Board of Commissioners for Foreign Mission. Sehr interessant ist die Grundsatzerklärung der Londoner Missionsgesellschaft, zu der sich neben Kongregationalisten Angehörige der anglikanischen, methodistischen und presbyterianischen Kirche zusammengefunden hatten. In dieser Erklärung heißt es, „daß es ein Grundprinzip der Londoner Missionsgesellschaft ist, keinen Presbyterianismus, kein Independententum, keine bischöfliche Verfassung oder irgendeine andere kirchliche Ordnung oder Verfassung (worüber ernsthafte Leute verschiedener Meinung sein mögen) auszusenden, sondern das siegreiche Evangelium des heiligen Gottes; das soll — wie es gewiß richtig ist — allein den Menschen überlassen sein, die Gott in die Gemeinschaft seines Sohnes rufen mag, der ihnen die Form kirchlicher

Verwaltung zugestehen möge, die ihnen dem Worte Gottes am gemäßesten erscheint“ (S. 98).

Die folgenden Beiträge handeln von einzelnen Aspekten des kongregationalistischen Lebens: Der Internationale Kongregationalistische Rat (RALPH F. G. CALDER) — Der Kongregationalismus im Dialog mit „Glauben und Kirchenverfassung“ (DOUGLAS HORTON) — Der Kongregationalismus in der ökumenischen Bewegung (NORMAN GOODALL) — Trends in der kongregationalistischen Theologie (JOHN WEBSTER GRANT) — Der Kongregationalismus und die Gesellschaft im 20. Jahrhundert (DANIEL JENKINS) — Die Annäherung der Kongregationalisten und der Presbyterianer (NORMAN GOODALL).

Ein Epilog vom Herausgeber beschließt den darstellenden Teil. Es folgen im Anhang Auszüge aus historischen Dokumenten (Grundsatzerklärung von Cambridge im Jahre 1646, Erklärung von Savoy, Erklärung der Kongregationalistischen Union von England und Wales über ihre Bildung im Jahre 1833 etc.), ein Verzeichnis ausgewählter Literatur und ein Verzeichnis der Mitarbeiter.

Der Kongregationalismus hat im Laufe seiner Geschichte die Erfahrung der alten Kirche wiederholt, daß die Einzelgemeinde, wenn sie über sich hinausschaut, zu Formen einer Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden finden muß. Heute ist er beispielhaft in seiner Bemühung um Kirchenunionen. Bemerkenswert ist folgende Aussage von NORMAN GOODALL in seinem „Epilog“ (S. 199): „Wenn der Kongregationalismus als eine selbständige Glaubensgemeinschaft verschwände, würden die meisten Kongregationalisten dies nicht bedauern, weil sie erstens dankbar anerkennen, daß ein Zusammenschluß mit einer anderen Kirche nicht eine Absage bedeutet an die Überzeugungen und Freiheiten, die sie so sehr schätzen, sondern vielmehr zu einer Intensivierung ihrer Anliegen führt, deren Verwirklichung auf neuen oder anderen Wegen geschieht... Zweitens haben sich Kongregationalisten immer gescheut, irgendeine Kirchenstruktur einschließlich ihrer eigenen zu verabsolutieren. Sie haben immer die Ansicht verfochten, daß der Kongregationalismus nicht eine Sekte ist, die sich ständig von der übrigen Christenheit absondern muß, sondern die nach dem Grundsatz handelt, die Vielfalt der Lebensformen zu verwirklichen, die die Kirche zu einem tieferen Verständnis von Christus bringen kann und zum Gehorsam gegenüber der Führung des Heiligen Geistes. Wenn hierbei ein ‚ismus‘ stirbt und die ‚allgemeine‘ Kirche belebt wird durch die Einsichten und Lebenserfahrungen der ‚Kongregationalisten‘, so bedeutet das nicht das Ende, sondern die Erfüllung.“ Beispiele für Verfassungen uniierter Kirchen und die Lösung der Ämterfrage sind im Anhang enthalten. Besonderes Interesse verdient das Dokument der Kirche von Südindien (Auszüge auf den Seiten 238—248), das zeigt, wie man die Anerkennung der Würde der Einzelgemeinde mit der Bejahung der historischen Episkopalverfassung in Einklang gebracht hat.

Band XII der Reihe handelt unter dem Titel „Koptisches Christentum“ über „die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens“ — so der Untertitel. Das Wort „koptisch“ wird hier also nicht im ursprünglichen Sinn (arabische Ableitung von griech. Aigypthioi) verwandt, sondern in einer erweiterten Bedeutung auch auf die mit Ägypten verbundene äthiopische Kirche bezogen. Doch ist zu berücksichtigen, daß Äthiopien heute selbständiges Patriarchat ist, wenn auch der ägyptische Patriarch weiterhin das Recht hat, den äthiopischen Patriarchen zu weihen. Herausgeber des Bandes ist PAUL VERGHESE, Mitglied der Syrisch-Orthodoxen Kirche Indiens, der jahrelang in Äthiopien gearbeitet hat,

früher Leiter der Abteilung für ökumenische Aktivität beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, heute Prinzipal des Syrisch-Orthodoxen Theologischen Seminars in Kottayam (Kerala, Indien). Von den Schwierigkeiten der Erstellung des Bandes berichtet das Vorwort von HANS-HEINRICH WOLF. Doch sollte man den Wert des Buches nicht unterschätzen. Zwar wird man historische Auskünfte zur ägyptischen und äthiopischen Kirche meist besser in anderen Publikationen suchen, doch erhält man andererseits Informationen über die letzten Jahrzehnte und die heutige Problematik, die nur hier zu finden sind. Für Ägypten sind die Bemerkungen zum modernen ägyptischen Mönchtum von Dr. MAURICE ASSAD (S. 54f), der Abschnitt von Schwester NADIA MIKHAIL S. M. D. über „die koptische Kirche von 1800—1970“ (S. 56—73), der Beitrag von Bischof ANBA ATHANASIOS über „die koptische Kirche heute“ (S. 74—86), und die weiteren Ausführungen von Dr. MAURICE ASSAD über die „Prägung der koptischen Identität“ (S. 87—116) und über „theologische Ausbildung und koptische Kultur“ (S. 117—129) besonders zu erwähnen.

Zur äthiopischen Kirche hat PAUL VERGHESE den größten Teil der Beiträge selbst verfaßt: Die äthiopische Kirche heute (S. 133—149) — Die Frühgeschichte der Kirche (S. 150—158) — Die äthiopische liturgische Tradition (S. 187—199) — Beziehungen zu anderen Kirchen und ausländischen Missionen in Äthiopien (S. 200—207). Von Prof. TADDESA TAMRAT stammt der Aufsatz: Die Kirche von 700—1600 n. Chr. (S. 159—174), von Prof. Dr. V. C. SAMUEL die Ausführung: Der Glaube der Kirche (S. 175—186).

Der Anhang enthält Tabellen zur Chronologie der ägyptischen und äthiopischen Kirche, Informationen über Bistümer und Klöster und Anschriften beider Kirchen, weiter folgende Dokumente: Konferenz der Oberhäupter der orientalischen orthodoxen Kirchen, Addis Abeba, 15.—21. Januar 1965 und 1.—4. inoffizielle Konsultation zwischen Theologen der nicht-chalcedonensischen und der chalcedonensischen orthodoxen Kirchen (Aarhus/Dänemark, 14. August 1964, Bristol/England, 29. Juli 1967; Genf, 21. Aug. 1970; Addis Abeba/Äthiopien, 22. und 23. Januar 1971) und schließlich eine Bibliographie.

Der Band XIII der Reihe ist ebenfalls von PAUL VERGHESE betreut worden. Er handelt von den syrischen Kirchen in Indien. Der Herausgeber gibt zunächst einen knappen Überblick über die heutigen kirchlichen Gemeinschaften (S. 11—14) und behandelt sodann die frühe Geschichte der indischen Kirche bis zur Ankunft der Portugiesen (S. 15—32). Der Kirchengeschichtler, der manchen dort angesprochenen Fragen nachgehen möchte, vermißt leider häufig genaue Quellenangaben, hat jedoch auch Verständnis dafür, daß das Buch wohl im Blick auf den Leserkreis nicht mit zu viel historischer Wissenschaft befrachtet werden sollte.

Mit der Ankunft der Portugiesen beginnt die traurige Geschichte der Spaltungen. Die Latinisierungsbemühungen abendländischer Missionare führten zur Trennung zwischen katholischen Syrern und der syrisch-orthodoxen Kirche. Die Tätigkeit anglikanischer Missionare im 19. Jahrhundert ließ neue Spaltungen in der syrisch-orthodoxen Kirche entstehen. Pater XAVIER KOODAPUZHA bespricht im 4. Kapitel der Ankunft der Portugiesen und die Geschichte der katholischen Syrer (S. 33—53). Die syrisch-orthodoxe Kirche wird wieder von PAUL VERGHESE dargestellt (S. 54—84). Die folgenden Kapitel handeln von der anglikanischen Mission des 19. Jahrhunderts und ihren Folgen: Prof. C. P. MATHEW, Die Ankunft der Kirchlichen Missionsgesellschaft und ihre „Hilfs-

mission“ (S. 85—114); ders., Ein neues Schisma und die Mar-Thoma-Kirche (S. 115—128); Metropolit YUHANON MAR THOMA, Die syrische Mar-Thoma-Kirche (S. 129—137); ders., Eine Abspaltung von der syrischen Mar-Thoma-Kirche und die Gründung der Evangelischen St.-Thomas-Kirche von Indien (S. 138—146). Die letzten beiden Abschnitte sind Gegenwartsproblemen gewidmet, die sich allen kirchlichen Gruppen stellen: Dr. M. M. THOMAS, Das soziale Engagement der Kirche in Kerala (S. 147—156); P. VERGESE, Die syrischen Kirchen in der Gegenwart (S. 157—167). Die Dokumentation enthält Texte zur Verfassung der syrisch-orthodoxen und der Mar-Thoma-Kirche und zur Frage der kirchlichen Einheit. Es folgen eine Bibliographie und ein An-schriftenverzeichnis der Kirchen in Kerala.

Das Buch zeigt, wie es zur heutigen kirchlichen Situation gekommen ist. Doch dient es nicht einer beruhigenden Selbstbestätigung. Die Fehler der Vergangenheit werden deutlich, die Aufgaben der Zukunft werden genannt. Nach P. VERGESE ist ein Vierfaches heute notwendig: Geistliche Erneuerung in allen Kirchen; Intensivierung der theologischen und historischen Arbeit, um von der objektiven Erkenntnis der Geschichte her zu einer die kirchliche Einheit fördernden Bewußtseinsänderung zu kommen; Verbesserung der theologischen Ausbildung der Kirchenführer; Verstärkung der Zusammenarbeit der Kirchen auf praktischer Ebene (S. 166f).

Trotz mancher Mängel gerade in den historischen Teilen der beiden zuletzt besprochenen Bücher wird man doch sagen können, daß die drei Bände ihrem Anliegen gerecht werden. Die Selbstdarstellungen lassen das Leben der vorgestellten Kirchen deutlich werden. Solche Bücher sind, selbst wenn nicht alles objektiv, ausgewogen und methodisch exakt ist, notwendig, damit man die heutige Situation des Christentums verstehen und Ansatzpunkte für ein zu größerer Einheit führendes Handeln gewinnen kann.

Mainz

Th. Baumeister

Heine, Susanne: *Leibhafter Glaube*. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. Herder Verlag/Wien 1976, 224 S., DM 29,50

Trotz des zustimmenden Geleitwortes von JOSEF BLANK (Saarbrücken) kann ich den Lesern von ZMR das oben genannte Buch der evangelischen Theologin kaum empfehlen. Der Titel täuscht. Eine im sehr ausführlichen ersten Teil vorgelegte und philosophisch-anthropologisch ausgerichtete Hermeneutik über die leibliche Existenz des Menschen wird als Basis einer „Theologie der Erfahrung“ angeboten. Dieser Teil ist klar in seiner Darstellung und bietet originelle Ansätze, jedoch könnte er besser an LUTHERS oder anderer Theologen Werke aufgehängt und exemplifiziert werden. Die Anwendung auf Paulus verlangte ein gründlicheres bibeltheologisches Wissen als die Verfasserin es aufbringt. Sie fixiert Paulus auf ihr eigenes System, reduziert daneben paulinische Theologie auf die heute längst als einseitig und primitiv entlarvten Schlagworte (früherer?) lutherischer Paulusinterpretation (Vereinfachung des „sola fide“-Prinzips; vokabelhafte stereotype Verwendung von „der Jesus-Christus-Glaube“). Ihre oft guten Bemerkungen zur paulinischen Betonung eines gemeinschaftsbezogenen Handelns brechen wieder zusammen, weil sie die „Wirklichkeitsbezogenheit“ des Apostels nie auf seine Wirklichkeit, sein Stehen in Traditionen, seine Umwelt erkennt. Und so gibt es einige ungute Klänge in diesem

zweiten Teil wie z. B. die stereotypen Bemerkungen über das Judentum („peinliche“ Gesetzmäßigkeit, Buchstabenglauben usw.). Würde man sie alle unterstreichen, dann fände man bald ihre Monotonie heraus. Und da, wo der Leser etwas zur Frage des „Leibes Christ“ erwartet (S. 151f), hört er gleichermaßen nur Polemik, diesmal anti-katholische. Am Ende stellt man etwas verwirrt den doppelten Stil des Buches fest. Wehrt sich die Verfasserin im ersten Teil energisch gegen jede Art „billige Metaphysik“, so kann man hinsichtlich des zweiten Teils nur bemerken, daß sie keinesfalls auf „billige“ Exegese, resp. Paulustheologie verzichtet.

Münster

Helga Rusche

Hochstaßl, Josef, *Negative Theologie*. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. Kösel/München 1976. 272 S.

„Die theologische Grundeinsicht, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern was er nicht ist, enthält ein Kriterium für alles religiöse Sprechen und wird als solches seit der Patristik als ‚negative Theologie‘ bezeichnet. Theologisch legitim ist danach nur diejenige religiöse Rede, die durch Verneinung alles Sagbaren auf das verweist, was sie eigentlich meint. Der Verfasser zeigt, daß sich in jedem Begriff negativer Theologie drei Momente nachweisen lassen. Im positiven Grundmoment wird eine gründende, religiöse Position gesetzt, die zugleich dazu motiviert, diese und alle anderen Positionen so zu verneinen, daß dadurch auf die Affirmation einer eigentlich in der religiösen Rede gemeinten absoluten Transzendenz verwiesen wird. Das negative Vermittlungsmoment negativer Theologie vermittelt vom Grundmoment zum Verweis auf Affirmation. Dieser bildet das Moment einer Affirmation, die eben nur im Verweis angezielt werden kann. Der Verfasser begreift negative Theologie, sofern sie sich in diesen drei Momenten vollendet, als theologische Denkform (235).“ Mit dieser knappen Beschreibung des formalen Grundansatzes beginnt Vf. das zusammenfassende Schlußkapitel „Das Ergebnis im Rückblick“ (235).

Der Untertitel dieses wichtigen Buches gibt nur unzulänglich wieder, was tatsächlich beabsichtigt ist: eine historisch abgeleitete und systematisch-spekulative durchgearbeitete Vermittlung dessen, was, als „negative Theologie“ angesprochen, in unserer Zeit glaubensvermittelnd wirksam werden könnte. Historisch wird bei der Patristik angesetzt, weil in ihr, zumal bei Dionysius Areopagita, in der Gnosis- und Häresiekritik, bei den Kappadokiern, der entwickelte Begriff beheimatet ist. Insofern als der Begriff aber seine Vorgeschichte hat, geht Vf. dieser im biblisch-heilsgeschichtlichen Kontext des AT (bundestheologische Forderungen des Dekalogs: Fremdgötter-, Bilderverbot, Mißbrauch des göttlichen Namens u. a.) und NT (eschatologisch kritische Bedeutung seiner Botschaft), im Kontext griechischer Philosophie von Xenophanes über die Klassiker bis zu Philon, im Umkreis der Gnosis und in der mittel- und neuplatonischen Philosophie nach. In letzterer tritt dann die Differenz von mystischer Erfahrung des göttlichen Prinzips und transzendentaler Reflexion auf sie deutlich zutage, so daß die negative Theologie eine prinzipientheoretische Bedeutung erhält (76ff). Auch bei den Kirchenvätern gibt es dann insofern eine Vorgeschichte, als es Anzeichen eines frühapologetischen bzw. katechetischen und eines antignostischen bzw. antihäretischen Gebrauchs negativer Theologie gibt, während die eigentliche Entfaltung dort stattfindet, wo der im Mittel- und Neu-

platonismus entwickelte Begriff christlich rezipiert wird. Die wirksamste Gestalt findet der Begriff schließlich bei Pseudo-Dionysius, dessen Identität nach wie vor nicht geklärt ist, dessen Schriften jedoch in der Zeit zwischen 484 und 532 abgefaßt sein müssen.

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang bedeutsam: Einmal gelangt Vf. hier zu dem eingangs knapp zusammengefaßten prinzipientheoretisch-mystagogischen Begriff mit seinen drei Momenten. Sodann aber glaubt er den gewonnenen Begriff apophatischer Theologie in das hierarchologische Denken des Pseudo-Dionysius einordnen zu müssen, so daß diese in hierarchologisch-spekulativer Bedeutung zu einer Legitimierung der Heilstufenordnung wird. Diese bei Dionysius sicherlich gerechtfertigte Zusammenordnung von apophatischer Theologie und hierarchologischem Verstehenshintergrund müßte jedoch für die weitere Wirkungsgeschichte des Begriffs näher geprüft werden. Vf. selbst sieht jedenfalls seine These in der bekannten Aussage des IV. Laterankonzils bestätigt und zumeist implizit in die traditionellen, katholisch-theologischen Lehrbücher mitübernommen. Er räumt dann allerdings — bei der sonst sehr genauen Quellenbeschreibung hier jedoch auffallenderweise ohne Verweis — ein: „Wo dies nicht geschehen ist; oder wo dieser Hintergrund verblaßt, da wirkte und wirkt die Formel überraschend thelogiekritisch (155).“

Den so gewonnenen Begriff sucht Vf. im 2. Teil seiner Arbeit neuzeitlich zu vermitteln, wobei es ihm darum geht, „daß der von negativer Theologie angezielte Verweis auf die Affirmation einer absoluten Transzendenz heute nicht so sehr unter legitimierenden, sondern vielmehr unter emanzipatorisch-kritischem Interesse Bedeutung gewinnt“ (236). Vf. erörtert das Problem zunächst vom Standpunkt der allgemeinen und der transzendentalen Logik aus. Das Ergebnis ist, daß die Vermittlung des Begriffes sich als eine Reihenfolge relativer Transzendenzen von Verständnissen absoluter Transzendenz erweist, die sich darin zeigen, „daß beim theoretischen Entwerfen eines neuzeitlich vermittelbaren Begriffes negativer Theologie eine Theorie nach der anderen scheitert und also überschritten werden muß“ (236). Unter das Verdikt des Scheiterns fällt schließlich auch die aus der Frankfurter Schule bekannte Konzeption der „negativen Dialektik“ (181—204), da Geschichte unvollendbar ist, doch selbst diese Feststellung nur im Vorgriff auf Vollendung sinnvoll ist. Als konkrete Grundbedeutung läßt sich lediglich feststellen: „Menschen, die im Leid die Möglichkeit restlosen Scheiterns verspüren, wären zwar auf bestimmte Hoffnung aus, können sie aber von sich aus nicht gewinnen.“ (204)

Aus der Blickrichtung Merzscher Theologie — Metz selbst hat ein kurzes Vorwort beigezeichnet — unternimmt Vf. am Ende den Versuch einer theologischen Theorie zur Begründung des Postulats negativer Dialektik (205ff). Dabei gewinnt für die Neuzeit negative Theologie in christlichem Verständnis dann die Bedeutung, „daß aufgrund der Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi (= positives Grundmoment) von unbedingter und umfassender Verneinung eines innergeschichtlich etwa insinuierten oder gar präsentierten Sinns der Gesamtgeschichte auf der Suche nach ihm (= negatives Vermittlungsmoment) zur unbedingten und umfassenden Bejahung Gottes in seiner eschatologischen Herrschaft übergegangen werden kann und soll (= affirmatives Verweismoment)“ (237).

Was hier im Blick auf neuzeitliches Denken fruchtbar gemacht werden soll und folglich auch dort im außerkirchlich-äusserchristlichen Raum der Kritik ausgesetzt werden muß, verdiente in gleicher Weise eine Konfrontation mit

dem, was der japanische Philosoph K. NISHITANI als „absolutes Nichts“ angesprochen hat (vgl. mein Buch „*Absolutes Nichts*“, Freiburg 1976). Darauf kann an dieser Stelle jedoch nur hingewiesen werden. Jedenfalls würden dann auch die in der kenotischen Christologie publizierte negative Theologie sowie die für die Neuzeit so bedeutsame überseeische Mystik zur Sprache kommen müssen. Man wünscht diesem Buch jedenfalls eine lebhaftere Diskussion sowohl hinsichtlich der These des patristisch-historischen Teils wie der Anwendung auf die Gegenwartssituation.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Jedin, Hubert (Hrsg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*. Band II/2: *Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter* (451—700). Herder/Freiburg 1975; 368 S., 73,— DM (Subskriptionspr. DM 65,—)

Der zweite Halbband von Band II der JEDINschen Kirchengeschichte konnte leider nur mit Verspätung erscheinen. Dafür liegt nun das große Werk abgeschlossen vor uns. Die kirchengeschichtliche Entwicklung in zwei großen Räumen wird hier dargestellt. Ein kleinerer Teil (S. 1—92) nimmt sich der frühbyzantinischen Kirche bis zum Ansturm des Islams an, während der größere Teil (S. 95—329) die lateinische Kirche im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter umfaßt.

Trotz Chalkedon halten in der byzantinischen Kirche die Diskussionen um trinitarische und christologische Lehren auch während dieses Zeitraums weiter an. Es ist ein mühsames Ringen zwischen (oft schwachen) Päpsten und starken byzantinischen Kaisern und Patriarchen. Wie gespannt oft das Verhältnis ist, zeigt eine um 440 an Kaiser ZENO adressierte Belehrung: „Der Kaiser ist ein Sohn der Kirche, nicht ein Bischof der Kirche.“ Am Rand der östlichen Reichskirche entstehen in dieser Zeit Nationalkirchen (Kopten, Jakobiten, Nestorianer, Armenier), die dann unter dem Ansturm des Islams am schwersten zu leiden haben.

Der zweite Teil des Bandes zeigt uns zunächst die Missionstätigkeit der lateinischen Kirche bei den germanischen Stämmen der Völkerwanderungszeit von Irland bis Nordafrika und von Spanien bis Oberitalien, wobei Schwierigkeiten und Verfolgungen durch arianische Vandalen und Goten einen breiten Raum einnehmen. Wie modern uns die Bedrückung der katholischen Gläubigen durch arianische Herrscher anmutet, zeigt ein Beispiel, das vom König GEISERIC in Nordafrika berichtet. GEISERIC erlaubte zwar mit Einschränkungen katholischen Gottesdienst; ließ sich aber auch über die Predigten des katholischen Klerus berichten. „Wer von Pharao oder Nabuchodonosor oder einer ähnlichen Gestalt des AT gesprochen hatte, dem wurde vorgeworfen, er habe den König gemeint, und er wurde ins Exil geschickt.“ Wer dünkte da nicht an bittere Erfahrungen aus dem Dritten Reich!

An die Missionstätigkeit schließt sich die Darstellung der kirchlichen Organisation und des innerkirchlichen Lebens (Klerus, Mönchtum, Seelsorge, Predigt, Liturgie). So erfahren wir z. B., daß CÄSARIUS VON ARLES (gest. 542) im allgemeinen nicht länger als eine halbe Stunde predigte, daß er als erster eine Predigtsammlung anlegte, die er auch anderen zur Verfügung stellte. Ein Schlußkapitel krönt den Band mit dem „Ausklang der altchristlichen lateinischen Literatur“ (BOETHIUS, CASSIODOR, GREGOR D. GR., ISIDOR VON SEVILLA).

Münster

Joseph Dephoff MSC

Kolping, Adolf: *Fundamentaltheologie*. Bd. II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. Regensburg/Münster 1974; 783 S.

In sechs Jahren Abstand zum 1. Bd. seiner *Fundamentaltheologie* (vgl. ZMR 56 [1972] 154—157) ließ Vf. nun einen doppelt so umfangreichen zweiten Band über die „in Jesus von Nazareth gipfelnde konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes“ folgen. Der Band beginnt mit einer Umschreibung der gestellten Aufgabe. Dabei zeigt es sich, daß Vf. bemüht ist, den für Jesus von Nazareth erhobenen Anspruch vordringlich angesichts der zahlreichen Daten der positiven Wissenschaften in Kosmologie, Ethnologie, Religionsgeschichte, aber auch angesichts der aus dem Evolutionsdenken sich ergebenden Konsequenzen als glaubwürdig zu erweisen. Ob eine solche Ausleuchtung des vorwiegend naturwissenschaftlich-positivistisch bestimmten Horizonts allerdings ausreicht, wenn man den Gegenwartshorizont gewinnen will, läßt sich bezweifeln. Es fehlt eben bei Vf. doch sehr stark die philosophische Komponente des neuzeitlichen Denkens, die ebenso wenig reflektiert wird wie der geistesgeschichtliche Hintergrund der Gegenwart mit seinem religiösen Pluralismus und seinem säkularistischen Denken. Der Glaubwürdigkeitsnachweis der geschichtlichen Gottesoffenbarung kann aber die Berücksichtigung des Gegenwartshorizonts in seiner Gesamtheit nicht übergehen, wenn er in das Gegenwartsdenken hinein gelingen soll. (Was hier möglich ist, hat W. KASPER in seinem Jesusbuch exemplarisch vorgeführt.)

Das Schwergewicht des Bandes liegt in den beiden Teilen, die dem AT und dem NT gewidmet sind. Der — kürzere — beschreibt Israel als den kulturellen Raum und den geschichtlichen Ansatz der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit. Nachdem im ersten Kapitel Israels Glaube im Wandel der Geschichte thematisiert und mit einem Durchblick durch die geschichtliche Entwicklung Israels verbunden wurde, stehen im zweiten Kapitel Israels Gottesglaube und Messias Hoffnung im Mittelpunkt. Hier wie auch im folgenden zweiten Teil trägt Vf. mit Fleiß die Ereignisse der heutigen Exegese des Alten bzw. Neuen Testaments zusammen, wobei einzelne Akzentsetzungen unter Forschern umstritten sein können; für den Gesamteindruck und den Gebrauchswert des Buches bleibt das aber ohne einschneidende Bedeutung.

Der zweite Teil ist dann ganz der Gestalt des Jesus von Nazareth gewidmet. Der fundamentaltheologischen Zielsetzung entsprechend ist konsequenterweise nicht von Jesus dem Christus, sondern dem historischen Jesus die Rede. Auch hier gibt es keine Zweiteilung. Das erste Kapitel bespricht die Grundlagen unserer Kenntnis des geschichtlichen Jesus, die Quellen, die außerchristlichen, die neutestamentlichen und andere christliche Quellen, ihre Erforschungsgeschichte, schließlich die aus ihnen ableitbaren Kenntnisse der Lebensdaten Jesu. Die zweite Hälfte umfaßt dann ab S. 344 das zweite Kapitel des zweiten Teils: „Die Gottesoffenbarung in Jesus von Nazareth.“ Den Inhalt dieses Kapitels bilden: Predigt, Ethos und Machttaten Jesu (§ 12), der eschatologische Inhalt der Predigt (§ 13), Leiden und Tod (§ 14), die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruch in der Religionsgeschichte Israels (§ 15). Es geht also — das wird aus dieser Umschreibung deutlich — um den irdischen Jesus und sein Lebensgeschick. Der in positiven Fragen äußerst kritische Sinn des Vf. wird besonders deutlich, wo er etwa „des Glaubens liebstes Kind“ (Goethe), die Wunderfrage, aber auch das „Problem der jungfräulichen Geburt Jesu“ bespricht und „Verständnishilfen des Theologoumenon“ (322f) bietet. Man

fragt sich hier allerdings, ob ein Fundamentaltheologe mit der Formel „Theologoumenon“ dem Bekenntnis des Apostolicums gerecht wird.

Niemand wird leugnen, daß Vf. mit der Schaffung dieses Bandes eine hervorragende Arbeit geleistet hat, die in ihrer Materialfülle zu einer großen Hilfe gerade auch für die Verkündigung werden kann. Vieles läßt sich hier nachschlagen, manche Detaildiskussion verfolgen. Dennoch wird am Ende doch die Übersetzungsarbeit in der Vermittlung des Glaubwürdigkeitsnachweises dem Verkündiger bleiben. Auch ein umfangreiches Werk kann am Ende — wir sagten es eingangs — angesichts des zu Erreichenden immer noch zu kurzatmig sein.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Martin, James A.: *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*. Chr. Kaiser Verlag/München 1974; 203 S.

Die Originalausgabe dieses Buches erschien 1966 in New York mit dem Titel: „*The New Dialogue between Philosophy and Theology*“. Gemeint ist das Verhältnis zwischen (primär evangelischer) Theologie und der im Angelsächsischen beheimateten „Analytischen Philosophie“. Die Wichtigkeit dieses Dialogs wird zunehmend auch von kontinentaleuropäischen Theologen anerkannt (vgl. auf katholischer Seite z. B. E. SCHILLEBEECKX und H. PEUKERT). Über den Stand der Diskussion hierzulande handeln in einer fundierten Einleitung zu der deutschen Ausgabe des Buches G. SAUTER und H. G. ULRICH (S. 7—16); sie haben auch ein detailliertes Sachregister neu erstellt und die Literaturangaben ergänzt (193—203).

MARTIN entfaltet sein Thema in ebenso klaren wie sachkundigen Darlegungen. Die beiden ersten Kapitel, die der Geschichte dieses Dialogs bis hin zur Philosophie WITTGENSTEINS gewidmet sind, bieten einen erwägenswerten Überblick, der natürlich nicht umfassend sein konnte (22—73). Um so ausführlicher werden in den Kapiteln 3—5 die vielfältigen Problemstellungen des sich recht unterschiedlich artikulierenden Dialogs jener Partner aufgezeigt (74—153). Es kann hier nur nachdrücklich empfohlen werden, sich von MARTIN die Positionen von FLEW, VAN BUREN, MITCHELL, HORDERN, HEPBURN, MOORE, RYLE, WISDOM, AUSTIN, HARE, BRAITHWAITE, EVANS, HUTCHISON u. a. einführend erläutern zu lassen. Im letzten Kapitel (154—186) stellt MARTIN die Frage nach konvergierenden Tendenzen in der Analytischen Philosophie, der Linguistik, der „Sprachontologie“ (HEIDEGGER! Vgl. 183) und dem, was in diesem Buch „Metaphysik“ genannt wird; insbesondere geht MARTIN hier auf FERRÉ, VAN BUREN, COX, DALY und RAMSEY ein.

Es versteht sich, daß in einer so breit angelegten Einführung eine Fülle von Problemen und Fragen angesprochen werden; eine nähere Erörterung einzelner Gedankengänge, z. B. des von WISDOM und FLEW eingebrachten Gleichnisses vom (unsichtbaren) Gärtner (vgl. 74f., 119f.) oder der von HARE entwickelten Überlegungen über die sog. „Bliks“ (die man vielleicht mit dem unschönen Wort „Vorentschiedensein“ charakterisieren kann [vgl. 134f.]), ist hier nicht möglich. Die deutschsprachige Rezeption der neueren Analytischen und Sprachphilosophie scheint vorwiegend in Logik und Wissenschaftstheorie sowie in der Praktischen Philosophie zu erfolgen; ob sich die Religionsphilosophie und die Theologie an dieser Rezeption in stärkerem Maße beteiligen werden, dürfte im Ganzen gesehen nicht sicher sein. So nützlich eine exakte „philosophische Sprachprüfung“ für die

Theologie auch sein mag, man wird sie von den Bemühungen der philosophischen Anthropologie, der Hermeneutik, der Psychoanalyse, der Soziologie, der politisch orientierten Humanismus-Problematik nicht isolieren dürfen. MARTINS Buch erweckt nicht den Eindruck, als neige er zu einer einseitigen Option. Ausgehend von der skeptischen Frage TERTULLIANS „Was hat Athen mit Jerusalem gemeinsam?“ (22), stellt MARTIN am Ende fest, Athen und Jerusalem hätten miteinander „sehr viel zu schaffen“ und TERTULLIANS Frage sei „bestenfalls rhetorisch“ (18). Daß MARTIN diesen Zusammenhang auch für das moderne „Athen“ in Gestalt der Analytischen Philosophie aufzeigen konnte, macht zweifellos den besonderen Wert dieses informativen Buches aus.

Bonn

H. R. Schlette

Rudolph, Ebermut: *Die geheimnisvollen Ärzte. Von Gesundbetern und Spruchheilern.* Walter-Verlag/Olten und Freiburg im Breisgau 1977

Der Verfasser, promovierter Theologie und Pfarrer in Kempten/Allgäu, promovierte mit dem zweiten Teil dieses Buches zum Dr. phil. an der Ludwigs-Maximilians-Universität zu München im Fachgebiet „Deutsche Volkskunde“. Das Buch möchte „eine skizzenhafte Darstellung von zumeist ländlichen Spruch- und Gebetsheilern, ihrem Werdegang, ihren Anschauungen, ihren Verhaltensweisen und ihrer Umweltbezogenheit, speziell ihrem Verhältnis zu Ärzten, Tierärzten, Geistlichen, Behörden und den eigenen Kollegen“ (S. 7) bieten und zugleich Anregungen geben, „für Interessierte, auf ihre Weise weiter zu forschen, um wichtige Informationen vor dem Verlust zu bewahren“ (S. 7). Beides gelingt dem Verfasser aufgrund seiner umfangreichen Feldforschungen, die er vor allem als Befragungen besonders im (Vor-) Alpengebiet, aber auch in Norddeutschland, zwischen 1971 und 1975 durchführte. Diese bieten ein vielschichtiges Material, dessen subjektive Auswahl jedoch an manchen Stellen den eigentlichen Materialwert zu verdunkeln droht. Ein ebensolch subjektives, darüberhinaus aber auch lückenhaftes Auswählen ist für die benutzte Literatur zu konstatieren. Beides führt dazu, daß das Buch im Grunde in subjektiv gefärbter Materialdarbietung steckenbleibt, ohne auch nur vorwissenschaftliche Systematisierungsversuche anzustreben. Und der Verfasser versteht es nicht, die Wunderheiler, Gesundbeter usw. weder in einen theologischen noch in einen religionswissenschaftlichen Bezugsrahmen zu stellen, was sich im 4. Teil „Das Selbstverständnis“ geradezu angeboten hätte. Dort aber wird nur eine in sich nicht folgerichtige „phänomenologische“ Reihung gegeben, die sich wiederum im erzählenden Materialaufweis erschöpft. Trotz dieser Mängel ist das Buch aber unter anderem auch sowohl für den Theologen, als auch für den Religionswissenschaftler eine interessante und fundige Materialsammlung, die dankenswerter Weise vieles aus diesem Spezialbereich der Volksfrömmigkeit vor dem Vergessen zu bewahren sucht.

Marburg

Rainer Flasche

Schillebeecx, Edward: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden.* Herder/Freiburg-Basel-Wien 1975; 670 S.

Unter den neueren Jesusbüchern nimmt das Buch des Vf. insofern einen besonderen Platz ein, als er sich in besonderer Entschiedenheit um den Zugang des heutigen Menschen zur Jesusgestalt müht. Gedanklich bestimmend sind für ihn 1) die Heilserwartungen des heutigen Menschen, denen gegenüber sich

Jesus als Heilsbringer erweisen muß, 2) der exegetisch erhebbarer Zugang der Juden zu Jesus als ihrem Heilsbringer. Entsprechend hat Vf. sich in seiner Arbeit nicht von der offiziellen kirchlichen Lehre leiten lassen: „Glaubend, aber mich identifizierend mit den Zweifeln über den ‚kirchlichen Christus‘ ... habe ich ‚meta-dogmatisch‘, das heißt methodisch vom Dogma absehend (wenn auch im Bewußtsein, daß dieses faktische Dogma mich zum Suchen antrieb), Spuren suchen und ihnen folgen wollen, ohne vorher zu wissen, wohin mich dies bringen würde“ (28). Dabei sucht Vf. zwei Extremen zu entgehen: 1) Er möchte, auch wenn er sich als Dogmatiker stärker von den Erkenntnissen der Exegese als denen seiner Fachkollegen bestimmen läßt, dennoch die Exegese nicht zu einem Lehramtersatz werden lassen (vgl. 33). 2) Er möchte andererseits den dogmatischen Aussagen, auch wenn sie für ihn weithin in den Bereich der „second-order-Glaubensaussagen“ (dazu vor allem 482—486) gehören, ihren Raum lassen. In gewissem Sinne kann sein Buch als der Versuch angesprochen werden, vom exegetischen Befund her über die kritischen Fragen des heutigen Menschen zu einem diesem angemessenen, aber dennoch die klassische Dogmatik nicht unberücksichtigt lassenden Sprechen von Jesus von Nazaret zu gelangen.

Die Frage nach einem solchen Programm stellt sich allen missionarisch Orientierten, die nach einer gemeinsamen Sprachbasis innerhalb und außerhalb der Kirche suchen. Bei einer gerechten Beurteilung des Versuches sollte aber dann vorweg bedacht werden, daß es zumindest in der Neuzeit lange einen doppelten Anlauf zur Jesusfrage gegeben hat: Den der alten, gleichsam voraussetzungslos operierenden, jedenfalls zunächst nicht am Dogma orientierten Fundamentaltheologie und den der sich von der Norm des Dogmas leiten lassenden dogmatischen Christologie. In einer Theologie, in der die beiden Ansätze aus guten, hier nicht näher zu erörternden Gründen einander angelehnt sind, sind sie tatsächlich fatalerweise weithin austauschbar bzw. verwechselbar geworden. Gewiß gibt es keine „Voraussetzungslosigkeit“; folglich muß auch ein fundamentaltheologischer Ansatz seine Voraussetzungen reflektieren. Wo aber nicht die Normhaftigkeit des Dogmas zur Voraussetzung erhoben wird, stellt sich entsprechend neu die Frage nach dem, was in diesem Fall zur Beurteilungsnorm bzw. zur Entscheidungsbasis für dieses gegen ein anderes Jesusbild innerhalb wie außerhalb der Schrift erhoben wird. Ein Stück Norm für den Vf. wird im Untertitel des Buches deutlich: Er will die Geschichte von Jesus so erzählen, daß er heute als ein Lebender erfahren wird und sein Buch „eine begründete Einleitung zu einer Wiederaufnahme des ‚erzählenden Glaubens‘ ... mit praktisch-kritischem Effekt, aus dem betenden Verweilen in der Welt des Reiches Gottes und seiner entsprechenden Praxis“ wird (598). Die Frage ist, ob dieses Ziel erreicht ist. Diese Frage kann hier nur gestellt, nicht jedoch beantwortet werden, da zuvor einige Vorfragen beantwortet sein müßten: 1) Das Buch enthält eine imponierende Fülle von exegetischen Informationen, die je auf ihre Weise erleuchtend sind (Jesus als der eschatologische Prophet — die Option für die Synoptiker — die Deutung der Ostererfahrung als Bekehrungsprozeß der Jünger, als „Erkenntnis“ und „Anerkennung“ Jesu in seiner Lebenstotalität“ (342; vgl. 346—351). Doch da die Setzung neuer Akzente stets auch die Zurückweisung anderer einschließt, stellt sich die Frage nach den Auswahlkriterien, nach der bestimmenden Motivation

für die Auswahl und nach der Rechtfertigung der gesetzten Akzente im Urteil der Fachexegese. (Angesichts der Fülle von Aussagen hätte man sich ein etwas ausführlicheres Sachregister gewünscht, als es Anhang E bietet, das lediglich ein bibliographisches Themenregister enthält; der durchschnittliche Benutzer des Buches sucht nicht die Bibliographie, sondern den Kreuz- und Querverweis zu grundlegenden Sachfragen.) 2) Die Behandlung der dogmatischen Aussagen bzw. die Relativierung der kirchlichen Lehraussagen bedürfen der Diskussion im Kreise der Fachkollegen. Die Problematik einer „Christologie von unten“ und deren Verhältnis zu einer „Christologie von oben“ ist in Vfs. Buch nicht abschließend ausgetragen worden. Entsprechend ist das Verhältnis von Christologie und Theologie/Trinitätstheologie in ihrer Ableitung aus dem Jesus-Vater-Verhältnis (Abba-Erfahrung) genauer zu überdenken. (Es fällt auf, daß im Anhang A bei der Erklärung technischer und fremder Termini die Erklärung klassischer dogmatischer Termini weithin fehlt bzw. äußerst knapp ausgefallen ist.) Die Frage nach dem Verhältnis von Wissen (Verständnis) und Glaube (Mysterium) stellt sich auch nach der Lektüre dieses Buches. 3) Das Verhältnis von Exegese und Dogmatik hat bei Vf. eine entscheidende Wurzel in seiner philosophischen Option, die eher in früheren Werken des Vf. (*Gott, Kirche, Welt — Glaubensinterpretation*) vorgetragen, hier dafür angewendet wird. Ob eine stärker an der positivistisch-analytischen Philosophie orientierte Haltung auf dem Wege zu einer Verständnisvermittlung jedoch nicht zu wenig leistet, wenn Vf. offensichtlich für den Gläubigen am Ende die Lösung nur in einer „Vertrauensoption“ erblickt (vgl. 65 u. ö.), die sich auf eine bestimmte, jedoch nicht die einzig mögliche Jesusinterpretation einläßt (vgl. 533ff, 565 u. ö.)? Läßt sich der Verdacht einer am Ende doch eher subjektivistischen Haltung, ja einer gewissen Willkürlichkeit wirklich vermeiden, wenn gerade der „Überstieg“ über das rein historische Beweismaterial über Jesus, das „mehr sehen“ bzw. die „disclosure-Erfahrung“ (vgl. 65) sich der rationalen Begründung entzieht bzw. der Unterschied bzw. die Unterscheidungskriterien zur Bestimmung von echten und falschen „disclosure-Erfahrungen“ nicht deutlich angegeben werden (vgl. 647)? 4) Schließlich bedarf es der Erprobung dieses Zuganges bei den Betroffenen, den „heutigen Menschen“: Ist für sie nach der Lektüre dieses Buches Jesus von Nazaret etwas deutlicher der Heilsbringer? Gelangen sie zur gewünschten „Vertrauensoption“, wenn sie angesichts der Pluralität der Jesusbilder sich entscheiden sollen? Zu befürchten ist, daß nach der Lektüre des sprachlich und gedanklich anspruchsvollen, dazu mit 670 Seiten — 598 Seiten Text — umfangreichen Werkes die Frage des 4. Teils „Für wen halten wir ihn?“ Ratlosigkeit erzeugt, weil der Ungeübte angesichts der Fülle der gebotenen Detailüberlegungen — 1. Teil: Fragen nach Methode, Hermeneutik und Kriterien; 2. Teil: „Evangelium Jesu Christi“ mit Behandlung von Botschaft und Lebenspraxis Jesu, seiner Ablehnung und seinem Tod und der christlichen Geschichte nach Jesus Tod; 3. Teil: Christliche Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten mit den Versuchen einer Hinführung zum christologischen Dogma — doch in der Gefahr steht, den Überblick über das Ganze zu verlieren. Zudem hat die potentielle Leserschaft ja auch noch die Wahl der Qual zwischen den verschiedenen Jesusbüchern, und sei es nur zwischen H. KÜNG, W. KASPER und E. SCHILLEBEECKX, und diese Qual bleibt.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Weiler, Rudolf / Zsifkovits, Valentin (Hrsg.): *Unterwegs zum Frieden.* Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens. Verlag Herder/Wien 1973; 633 S.

Als zweiter Band der von G. ERMECKE, Ch. E. JOHNSON, J. MESSMER, A. MIZUNAMI und A. RAUSCHER herausgegebenen Reihe „*Sozialethik und Gesellschaftspolitik*“ erschienen, umfaßt das Sammelwerk 32 Beiträge zu politischen, wirtschaftlichen, ethischen, theologischen und pädagogischen Aspekten des Friedens. Es will in der gegenwärtigen Situation internationaler Spannungen und vor allem des „anarchistischen Terrors“ und angesichts der unterschiedlichen Ansätze heutiger Friedensforschung eine spezifische Konzeption des Friedens und der Friedenssicherung zur Geltung bringen. „Friede ist sehr wesentlich eine sittliche Idee, und das höchste Gut des Friedens ist der gute Wille des Menschen und der Gesamtheit der Menschen. . . . Die drohende Gefahr für den Frieden liegt in der Vereinseitigung eines anthropologischen Standortes und in der Vereinfachung angesichts der komplexen Probleme des Friedens und seiner Sicherung. Sie erfordert aber ebenso eine integrative Fähigkeit des Menschen, durch Ordnung und Ausrichtung der vielfältigen Phänomene auf das Eine, Wahre und Gute die Probleme dieser Zeit und Gesellschaft zu bewältigen.“ (Vorwort, 10) Dementsprechend sind die vier thematischen Einheiten, in die das Ganze aufgeteilt ist, konzipiert: (1) Unter dem Aspekt „Faktenanalyse“ werden einzelne Faktoren genannt, die gegenwärtig den Frieden bedrohen, wie Atomwaffen, Machtstreben der Staaten, menschliche Aggression, internationale Konflikte, Rüstung; (2) zum „Wesen des Friedens“ werden vor allem das biblisch-frühchristliche Friedensverständnis (J. B. BAUER), die Friedensideen von VITORIA, SUAREZ und GROTIUS (FUJIO ITO), die Beziehung von Recht und Gerechtigkeit zum Frieden (A. RAUSCHER) und schließlich ein Vergleich von „christlichem und marxistischem Internationalismus“ (R. WEILER) vorgelegt; (3) am umfangreichsten ist der Teil über „Ordnungsfragen des Friedens“, wobei einerseits die Gesinnung und Motivation für die Friedensordnung und andererseits die Mittel und Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der bestehenden Friedensordnung (Rolle der internationalen Organisationen, der Beitrag der multinationalen Konzerne zum Frieden, Rechtsordnung, Neutralität u. a. m.) behandelt werden; (4) „von der Friedenstheorie zur Friedenstat“ hinführen sollen Überlegungen zur Friedenserziehung, zur Werbepsychologie in der Friedensarbeit, zu friedensrelevanten Tugenden (Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Toleranz und Vertrauen), zur Rolle der Kirche. Insgesamt erscheint dieser Sammelband als eine Gegenkonzeption zur „Kritischen Friedensforschung“, die hier nicht vertreten ist und auch kaum erwähnt wird.

Münster

Ludwig Rüttli

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Zusammengestellt und herausgegeben von ALFONS HEILMANN unter wiss. Mitarbeit von HEINRICH KRAFT. Kösel-Verlag/München 1974; 5 Bände, 3391 S., DM 60,—.

Die Autorität der Kirchenväter innerhalb der katholischen Kirche beruht nicht bloß auf ihrer literarischen Bedeutung, sondern vor allem auf der Lehre der Kirche von der Tradition als Glaubensquelle. Bereits aus dem 16. Jahrhundert sind die ältesten Drucke der Väterchriften bekannt. Die größten Sammlungen

patristischer Schriften füllen mehrere hundert Bände und sind wohl ausschließlich für den theologisch oder philologisch Forschenden von Interesse.

Mit der von REITHMAYR-THALHOFER 1869—1888 zuerst herausgegebenen *Bibliothek der Kirchenväter* in 80 Bänden wurde zum erstenmal eine umfangreiche Übersetzung vorgelegt, die in den Jahren 1911—38 im Kösel-Verlag neu überarbeitet erschien. War diese Ausgabe mit ihren zugehörigen Registerbänden auch bereits eine große Hilfe (die Bedeutung dieser umfassenden Übersetzungsarbeit bleibt auch heute ungeschmälert), so kommt die vorliegende Sammlung *Texte der Kirchenväter* zum erstenmal einem breiten Interessentenkreis zugute. — Die nach Themen geordnete Ausgabe in fünf Bänden (Paperback) stützt sich hauptsächlich auf die Texte der Reihe *Bibliothek der Kirchenväter*. In vier Bänden werden die wichtigsten Textauszüge zu den Zentralthemen der Patristik dargeboten, der fünfte Band bietet ein umfangreiches Väterlexikon, sowie Namensverzeichnis, Sachregister, Verzeichnis der Bibelstellen und Verzeichnis der Vätertexte. Damit wird diese Ausgabe zu einem Nachschlagewerk, das in seiner Systematik, in Umfang und Preis als eine dankenswerte Initiative des Kösel-Verlags empfohlen werden kann.

Aachen

Thomas Kramm

Thilo, Hans-Joachim: *Psyche und Wort. Aspekte ihrer Beziehungen in Seelsorge, Unterricht und Predigt.* Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1974, 140 S.

Der Verfasser dieser Studie ist Dozent (Evangelische Theologie) in Hamburg. Im Vorwort erläutert er sein Vorhaben durch einen anschaulichen Vergleich. Vor einer Generation standen die Betonbunker des Westwalls den Bunkern der Maginot-Linie einander feindselig drohend gegenüber. Die Zahl der in dem Bunkerkrieg Gequälten und Gemarterten ist groß. Heute ist die Grenze durchlässig. Man geht herüber und hinüber, um sich kennenzulernen. Es ist noch nicht lange her — behauptet THILO —, daß sich Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in ähnlichen Bunkerlinien einander gegenüberlagern. Der Verfasser will sich mit seiner Schrift zu einer „Grenzüberschreitung“ bekennen, zu der — so meint er — „es noch immer einer gewissen Portion Mut bedarf“ (5). Er greift die Grundbegriffe von C. G. JUNG (Individuation) und S. FREUD (Reifung) auf, um von da aus theologische Dinge neu zu interpretieren. In den vier Kapiteln seines Buches behandelt er „Tiefenpsychologische Phänomene in der verbalen Kommunikation“, „Verbale Kommunikation als Hilfe zur seelischen Gesundheit“, „Religionspädagogik als Hilfe zum Selbst und zum Ich“, „Tiefenpsychologische Interpretation homiletischer Prozesse“. Bei seinen geistreichen Grenzgängen vermißt man freilich eine solide Maßstabfindung (vgl. dazu meine Schriften *Gottesglaube und seelische Gesundheit* [1962] und *Christentum und gesundes Seelenleben* [1940]), so daß der Boden, auf dem man sich bewegt, schwankend bleibt. Neben manchem, was richtig bezeichnet ist, bleibt anderes unzureichend. Er übernimmt den reichlich unklaren Begriff der „ecclesiogenen Neurosen“. Daß im Augenblick nichts auf eine Auflösung der Ehe hindeutet, muß man an Hand der statistischen Tatsachen bezweifeln (vgl. dazu meine Schrift *Warum heiraten?* [1974]). Die Frage nach einer möglichen Selbstmord-Propylaxe läßt sich vertieft behandeln (vgl. hierzu mein Buch *Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes*, 2. Aufl., 1972). Wer sich mit „Grundsätzen“ gegen die sexuelle Revolution wendet und sich moralisch entrüstet, wird der Verdrän-

gung verdächtigt. „Erbsünde“ wird — wie heute oft üblich — zu einem Existenzial menschlicher Reifung verflüchtigt.

Der Autor schließt mit den Sätzen: „Die tiefenpsychologische Interpretation biblischer Texte steht heute noch am Anfang. Endgültige Aussagen können noch nicht gewagt werden. Es scheint aber, daß sich hier ein Weg auftut, der jenseits rationalisierender Verstehensweisen mit der Wirklichkeit der Ganzheit unseres Menschseins und dessen Steuerung aus dem Unbewußten rechnet. Auf diesem Wege eines zusätzlichen Textverständnisses wird die therapeutische Funktion des christlichen Glaubens in Seelsorge, Pädagogik und Homiletik neue Dimensionen menschlicher Existenz erschließen können“ (130). Daß sich von daher neue Hilfen ergeben werden, ist nicht zu bestreiten, wohl aber daß von daher sich „neue Dimensionen menschlicher Existenz“ erschließen werden. Auch bei bescheidener Zielsetzung bedarf es einer großen kritischen Vorsicht.

Fulda

Georg Siegmund

Wolff, Hans Walter (Hrsg.): *Probleme biblischer Theologie* (GERHARD VON RAD zum 70. Geburtstag). Christian Kaiser Verlag/München 1971; 689 S., 60,— DM

Es wird wohl kaum einen Bibelwissenschaftler geben, der wie GERHARD VON RAD mit seinen Schülern geforscht und gearbeitet hat und damit ihrer eigenen Arbeit eine Prägung verliehen hat, die unverkennbar ist. Ob man nun von einer „Schule von Rad“ sprechen möchte oder nicht, VON RAD hat ein bestimmtes Klima in die deutsche alttestamentliche Forschung hinein gebracht, man könnte auch sagen, eine neue Leidenschaft. Das ist nun auch in diesem Sammelband zu spüren, die des großen Meisters Schüler und Freunde ihrem Lehrer zum 70. Geburtstag noch überreichen konnten. Denn kurz darauf ist er gestorben. Jeder der Mitarbeiter der „Biblischen Theologie“ bringt Eigenes ein. Und jeder Beitrag ist wie ein „Baustein“ (660) zu einem Ganzen, das wenigstens erhofft wird: die vielfältigen Ansätze (Vorstufe, Hintergründe), die Fundamente der großen Bögen biblischen Zeugnisses aufzuzeigen, aber dabei die Furcht vor zu schnellen Behauptungen zu bewahren und als Interpret um seine Grenzen zu wissen. Und so ist jedem der Aufsätze beides anzumerken: die Verantwortung vor dem Ganzen der Heiligen Schrift und die Bescheidung auf einen, sorgfältig zu betrachtenden Baustein. Es wäre ungerecht, hier einzelne Namen und Beiträge gesondert zu nennen und zu besprechen. Man kann nur erwähnen, daß auch hier gezeigt wird, wie die heutige Bibelwissenschaft einen oft nicht genug beachteten Beitrag geben kann zu einer echten Ökumene. Der Jubiläumsband wird ein auch weiterhin gültiges Zeichen bleiben für die „Ausstrahlungskraft“ (Vorwort) eines Mannes, der als sein und aller Schüler Ziel in der Forschung angab: lesen zu lernen und lesen zu lehren.

Münster

Helga Rusche

Zademach, Wieland: *Marxistischer Atheismus und die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen*. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Christen und Marxisten. Mit einem Vorwort von MILAN MACHOVEC. Patmos/Düsseldorf 1973. 335 S.

Der christlich-marxistische Dialog hat in den letzten Jahren etwas von seinem Optimismus verloren. Die Gründe dafür sind hier nicht zu erörtern. Dennoch

kann sich eine missionarisch ausgerichtete Theologie dem Verständnisprozeß des Marxismus auch in Zukunft nicht entziehen. In diesem Sinne wird man das Buch des evangelischen Vf. sehr begrüßen müssen, in dem MACHOVEC bereits den „Übergang zu der anspruchsvollen theoretischen Arbeit an ganz konkreten speziellen Themen des Dialogs“ sich vollziehen sieht (12). In der Tat wird sich jeder, der meint, im Dialog mit den Marxisten mitreden zu dürfen, daran messen lassen müssen, wie weit er den Entwicklungsprozeß der Religionskritik bis in die Gegenwart hinein mitvollzogen hat und wie bewußt ihm der Stand des Dialogs ist. Das wird man auch dann sagen können, wenn sich Theorie und Praxis selten entsprechen. Jedenfalls wird man Vf., auch wenn die Praxis die Bewährung der Theorie ist und in unseren Tagen folglich auch immer stärker zum Verständnis und zur Beurteilung der Theorie herangezogen wird, zugestehen müssen, daß er seinerseits auf der ganzen Linie den Versuch unternimmt, den Materialismus zu entdogmatisieren, das erwachende Transzendenzbewußtsein ins Bewußtsein zu heben und die Nichtidentität von Marxismus und Atheismus sicherzustellen. Wenn es am Ende des 2. Teiles aber schließlich heißt, daß der Marxismus sich nach GARAUDY erst dann endgültig durchsetzen werde, wenn er „das Beste an christlichem Gedankengut seinem Menschenbild eingegliedert hat — aber diese Integration wird erst dann möglich sein, wenn die eigentlichen christlichen Werte nicht mehr von einer konservativen Kirchenpolitik verfälscht werden“ (194), dann fragt es sich doch, was in beiden Bereichen die „gesellschaftliche Basis“, konkret für die Christen die Kirche, für den Katholiken die Kirche auch als Lehrautorität noch bedeuten darf, zumal wenn man davon ausgeht, daß Autoritäten stets ein konservierendes Element notwendig an sich tragen. Gerade diese Frage nach der Institutionalisierung auch des Rechtfertigungsimpulses, die ja die Kirche immer neu ist, kommt leider auch im 3. Teil, wo das marxistische Religionsverständnis im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft betrachtet wird, nicht zum Tragen. In diesem Zusammenhang erscheint mir der Genitiv Singular im Buchtitel („des Gottlosen“!) verräterisch: Das Verhältnis von Mensch und Gesellschaft, einem und vielen, Erlöstem und Kirche müßte gerade im Anschluß an dieses Buch diskutiert werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Vos, Johannes Sijko: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (= Van Gorcum's Theologische Bibliothek Band 47). van Gorcum Verlag/Assen 1973; 151 S., DM 22,80

Außer dem im Buchtitel genannten Anliegen bewegen den Vf. dieser Dissertation zwei weitere Fragen: Welche Heilsbedeutung erkennt Paulus dem *Pneuma* zu; ferner: welches Verhältnis besteht zwischen *Pneumatologie* und *Christologie*?

Ein kritischer Forschungsbericht führt ein in den Stand der einschlägigen Diskussion. Nach einem kurzen Kapitel über die Eintrittsbedingungen für das Reich Gottes, dessen Gedankengang in Kapitel 4 erneut aufgegriffen wird, widmet V. breiten Raum der Erörterung über Geist- und Heilsvorstellungen im Alten Testament und im Judentum (Kap. 3, S. 34—73). Der Blick in die verschiedenen alt Überlieferungsgeschichten, in die Schriften der Apokalyptik und der hellenistisch-jüdischen Weisheit stößt auf eine erstaunliche Fülle von Aussagen über Wirksamkeit und Bedeutung des *Pneuma*.

Das vierte Kapitel macht deutlich, wie sehr in der pln Taufverkündigung die Funktionen des *Pneuma* sich decken mit der Stellung Christi. Vor dem Hinter-

grund der Aussagen des dritten Kapitels zeigt sich auch, daß die Geist-Vorstellung der pln Briefe weithin aus der Tradition übernommen ist. Der Galaterbrief ist für Vf. ein Zeugnis dafür, wie sehr Paulus nicht einfachhin überkommene Traditionen aufnimmt, sie vielmehr auch in entscheidendem Maße neu interpretiert (Kap. 5). Eine Beschäftigung mit Rö 1—8 steht unter der Überschrift: Der Geist und das neue Leben. Auch hier läßt sich ein traditionelles Verkündigungsschema feststellen. Paulus liegt aber in seiner Darstellung des überkommenen Stoffes alles daran, herauszustellen, daß der Geist nur in Jesus Christus, im Kraftfeld seines Todes und seiner Auferstehung, wirksam wird. Der Heilsbereich des Geistes deckt sich ganz mit dem Bereich des Geistes. „Stärker als die Gemeinde vor ihm läßt er das Werk des Geistes vom Kreuz her bestimmt sein“ (131).

Das kurze Schlußkapitel befaßt sich mit 2 Kor 3. Auch hier erweist sich: Von der Tradition vorgeprägt ist die Weise, in der Paulus das Heil als Werk Christi und des Geistes bzw. als Werk des *Pneuma-Christus* beschreibt. Typisch paulinisch aber ist die polemische Zuspitzung der Gedanken aufgrund der in 2 Kor vorgegebenen Situation (142f).

Die Arbeit liest sich nicht gerade leicht. Nicht so sehr der Stil ist dafür verantwortlich, eher die Gedankenführung. Man ist deswegen dankbar für die knappe Zusammenfassung der Ergebnisse (144—146); dankbar vor allem aber dafür, daß die Thematik überhaupt wieder einmal aufgegriffen wurde. Das Desiderat nach einer gemäßen *Pneumatologie* innerhalb der theologischen Neuansätze heutiger Theologie besteht weiter. Hilfreiche Teilantworten aber liegen in der hier angezeigten Arbeit vor.

St. Augustin

Josef Kuhl svd.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: THOMAS KRAMM, Ronheider Berg 228, 5100 Aachen · Prof. Dr. BERNWARD H. WILLEKE, Franziskanergasse 7, 8700 Würzburg · Prof. Dr. C. A. KELLER, Faculté de Théologie, Université de Lausanne, Rue Cité-Devant 3, CH-1005 Lausanne · HUBERT SEIWERT, Bismarckstraße 2, 3000 Hannover · HONORÉ VINCK MSC, B. P. 16, Boende/Zaire, Afrique Centrale

„CHRISTENTUM AUF LATEINAMERIKANISCH — ENTWICKLUNGEN, CHANCEN, GEFAHREN“

Zur Problematik der Inkulturation des Christentums in Lateinamerika

von Wilfried Weber

I. BEGEGNUNGORT DREIER KULTUREN ALS BESONDERHEIT LATEINAMERIKAS

Mit dem Wiedererwachen einer „inkarnatorischen“ Theologie nach dem zweiten Weltkrieg ist auch die Frage nach der Einwurzelung des Christentums in die jeweilige Kultur eines Volkes erneut ins Bewußtsein gerückt¹. Schlagworte wie „schwarze Theologie“, „südamerikanische Theologie“, „asiatische Theologie“ zeigen, daß die Völker der Dritten Welt sich auch aus der theologischen Abhängigkeit von Europa lösen wollen und nach Eigenformen ihres christlichen Glaubens suchen².

Im Gesamt dieser Entwicklung nimmt Lateinamerika in mehrfachem Sinn eine Sonderstellung ein. Eine dieser Besonderheiten ist die, daß der Subkontinent im Verhältnis zu Afrika und weiten Teilen Asiens sich über hundert Jahre früher von der Kolonialherrschaft befreien konnte, wirtschaftlich und kulturell aber bis heute in einem Abhängigkeitsverhältnis geblieben ist, aus dem er sich erst jetzt langsam zu lösen beginnt. Diese Abhängigkeit ist auch auf theologischem Gebiet bis zur Mitte unseres Jahrhunderts deutlich zu sehen. Eine zweite Besonderheit ergibt sich daraus, daß der prozentuale Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung in Lateinamerika größer als in anderen Teilen der Welt ist³, so daß die dortige Situation für die gesamte Weltkirche von Bedeutung ist. Als letztes kommt noch eine weitere Eigenart Lateinamerikas hinzu, die für unser Thema wichtig ist; in Lateinamerika kam in weiten Gebieten zu der aufeinanderprallenden indianischen und iberischen Kultur frühzeitig

¹ Grundlegend für Pastoral und Missiologie wurde das Werk FRANZ XAVER ARNOLDS, wo er mit dem „Prinzip des Gott — Menschlichen“ die wesentlichen Elemente der Inkarnation aufgreift. Vgl.: ARNOLD, F. X. *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge* Freiburg 1949. GOLDBRUNNER führt diesen Gedanken weiter, wenn er sagt: „Der ganze Vorgang der Verkündigung des Heiles und deren Vermittlung ist gebaut nach einem Prinzip — dem der Inkarnation.“ Siehe: GOLDBRUNNER, J. *Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung* Freiburg-Basel-Wien 1966, 29.

² Auch das Vaticanum II versuchte den besonderen kulturellen Vorbedingungen Rechnung zu tragen, vor allem auf liturgischem Gebiet. Vgl. dazu: *Sacrosanctum Concilium* (SC) 38. 40. 65. 119. ähnlich in: *Ad Gentes* (AG) „Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes, zur Beschämung des Satans und zur Seligkeit des Menschen.“ (AG 9).

³ Im Durchschnitt ca. 90 % (siehe *LThK* „Lateinamerika“).

der Einfluß afrikanischer Kulturen und Stammesreligionen hinzu, ein Einfluß, der z. B. in der Karibik und im Küstengebiet Brasiliens sogar vorherrschend wurde⁴.

Wollen wir die Eigenart und die Möglichkeiten lateinamerikanischen Christentums richtig verstehen, so müssen wir die religiösen Besonderheiten dieser drei Kulturkreise berücksichtigen.

a) Indianische Kulturen

Trotz aller Verschiedenheiten lassen sich in den indianischen Religionen fast durchwegs drei Schwerpunkte feststellen: Gestirnkulte, Fruchtbarkeitskulte und die Verehrung des Kriegsgottes. Die Sonne stand vor allem bei den Inkas, den kolumbianischen Chibchas und in der Kultur von Teotihuacán im Mittelpunkt der Verehrung, der Mais- und Regengott bei der Agrarkultur der Mayas und der Kriegsgott Huizilopochtli bei den Azteken. Mit ziemlicher Sicherheit hat sich der indianische Polytheismus aus der Verselbständigung einzelner Attribute des obersten Gottes entwickelt. Am deutlichsten wird dies bei den Inkas, wo alles Sein auf den Schöpfergott Pachacamac zurückgeführt wird, obwohl in der öffentlichen Verehrung die Sonnengottheit Inti als Spenderin von Leben und Fruchtbarkeit eine viel größere Rolle spielte. Während die oberste Gottheit vergeistigt gedacht und auch nur geistig verehrt wurde⁵, war der Götterhimmel von vielen Gestalten bevölkert, zu denen durch materielle Opfer bis hin zu Menschenopfern ein sehr konkretes Verhältnis im Sinne des „do ut des“ hergestellt werden konnte. Sie waren auch jeweils für einen ganz bestimmten Lebensbereich zuständig. Neben den vielfältigen Opfern konnten Götter und Geister auch durch magische Praktiken beeinflusst und im Extrem sogar dienstbar gemacht werden⁶.

b) Der iberische Kulturkreis

Auf dieses bunte Bild indianischer Religionen stieß der iberische Katholizismus, der dank seiner bewegten Geschichte während der Auseinandersetzung mit den Mauren ein besonderes Gepräge erhalten hatte. Kennzeichnend für ihn sind vor allem folgende Eigenheiten⁷: die Einheit

⁴ In Haiti sind 90 % der Bevölkerung Neger, viele von ihnen sind Anhänger des Voodukultes, der altes afrikanisches Erbe zu neuem Leben erweckte.

⁵ Bei den Feuerlandindianern und einigen Stämmen des Amazonasbeckens hat sich der Monotheismus sogar rein erhalten.

⁶ Vgl. *Leyendas Shuaras* (Cuenca-); HARO ALVEAR, S. L. *Shamanismo y farmacopea en el Reino de Quito* (Quito 1971); DE SANTA TERESA, S. *Los Indios Carios — Los Indios Cunas* (Medellín 1959), 19–77; 151–178.

⁷ Vgl. dazu: JACOBS, M. „Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge“ in: SCHMIDT-WOLF: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. 4, Lieferung S Göttingen 1963; SPECKER, J. *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika* Schöneck-Beckenried 1953; RIVINIUS, K. J. „Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas“ in: RAHNER, K. *Befreiende Theologie* Stuttgart 1977, 9–24., WEBER, W. *Pastoral der Erneuerung*. Europäische Hochschulschriften Frankfurt-Bern 1977, 16–17; 39. zitiert als: WEBER I.

von Mission und Ausdehnung der politischen Macht, die im Gedanken der „hispanidad“ ihren reinsten Ausdruck fand. So wurde der politische Erfolg zum Zeichen des göttlichen Heilswillens, die „Reconquista“ wurde dem „heiligen Krieg“ des von ihr bekämpften Islam immer ähnlicher.

Ebenfalls vom Islam beeinflusst ist der fatalistische Grundzug der iberischen Religiosität, der Wille Gottes ist mehr Schicksal als Zeichen der Liebe.

Ein weiteres Charakteristikum ist die für unser Gefühl überstarke Heiligenverehrung und der prunkvolle Ausbau von Gottesdienst, Prozessionen und Kirchen. Hier wird gerade im Gegensatz zum Islam die sinnhafte Erfahrbarkeit Gottes und seiner himmlischen Welt betont. Zugleich ist diese Art der Heiligenverehrung ein Spiegelbild der sozialen Verhältnisse: dem höchsten Herrscher kann man sich nur durch Vermittler nahen.

Ein geradezu gegensätzliches Element zu den vorgenannten Punkten brachte in dieser Zeit die neu erwachte spanische Mystik mit den überragenden Gestalten eines PETRUS von Alcántara, eines JOHANNES vom Kreuz und einer THERESIA von Avila. Mystische Glut, strenger Bußgeist und die Suche nach den ursprünglichen Quellen des Glaubens zeichnen diese Bewegung aus.

So darf es nicht wundernehmen, daß die Gegensätze im iberischen Katholizismus sich auch in der Missionierung Lateinamerikas widerspiegeln. Schon allein diese Tatsache sollte uns warnen, ein vorschnelles Urteil im positiven oder negativen Sinn abzugeben.

c) Afrikanische Kultureinflüsse

Seit 1528 BARTHOLOMÄUS WELSER die ersten Negerklaven nach Amerika brachte, begann eines der dunkelsten Kapitel der Neuzeit, das Wiederaufleben der Sklaverei in einem nie zuvor gekannten Ausmaß⁸. Praktisch aus dem gesamten Gebiet Schwarzafrikas wurden Tausende von Negerklaven in die neuen Kolonien Spaniens und Portugals verschleppt, wo sie wegen ihrer größeren Widerstandskraft mehr und mehr die Indianer auf den großen Plantagen und in den Bergwerken ersetzten.

Mit dem Eintreffen des „schwarzen Elfenbeins“ kam ein neues Problem auf die junge Missionskirche in Amerika zu. Noch beschäftigt mit der Indianermission und oft unsicher in der Wahl geeigneter Methoden, sollte sie jetzt auch noch die Bekehrung der Neuankömmlinge aus Afrika leisten. Neben dem Personalmangel war es nicht zuletzt der Widerstand der weißen Herren gegen eine zu intensive kirchliche Betreuung ihrer Untergebenen, der die Missionierung der afrikanischen Sklaven nur völlig oberflächlich gelingen ließ, so daß fast generell gilt, was ein Kenner der Lage über Brasilien schreibt: „Die Missionierung der Neger in Brasilien, wenn man überhaupt diesen Begriff gebrauchen kann, be-

⁸ Vgl. FRIEDE, J. *Los Welser en la Conquista de Venezuela* Caracas 1961, und WELSER, H. FRHR. VON: *Bartholomäus Welser und seine Zeit*. Augsburg 1962. Zum Problem der Sklaverei siehe DAVIS, D. B. *The problem of slavery in Western culture*. Ithaca/N. Y. 1966.

deutet nur ein Teilmoment bei der Unterwerfung der Neger unter die soziale Ordnung der Sklaverei.“⁹

So konnten die afrikanischen Religionen vor allem in Haiti, das sich früher als das Festland vom Kolonialjoch befreite, ungebrochen unter einer dünnen Schicht äußerlicher christlicher Elemente weiterbestehen. Entsprechendes gilt für Brasilien, wo der Priestermangel von Anfang an stärker war als in den spanischen Kolonien.

In den wesentlichen Zügen hat die afrikanische Religiosität viele Elemente mit den indianischen Religionen gemeinsam: Auch der Afrikaner ist in seinem religiösen Leben von kosmischen und animistischen Vorstellungen geprägt. Die verschiedensten Kräfte seiner Umwelt wirken fördernd oder hemmend auf seine Lebenskraft ein. Vor allem in der am meisten verbreiteten Religion der Bantus und Jorubas steht ein monotheistischer Schöpfergott über allen Wesen und Dingen. Ihm gebührt Herzensanbetung, denn in seiner Größe und Güte verlangt er keine Opfer. Unter ihm stehen die Naturgottheiten, die man durch Opfer und Magie für sich gewinnen kann, und die zu Gottheiten erhobenen Seelen der Ahnen. Mehr noch als in den meisten indianischen Kulturen hat die Ahnenverehrung in der afrikanischen Mythologie Bedeutung, denn als Glied der Sippe steht der Afrikaner im Kräftestrom der Ahnen und wird durch sie belehrt, die Naturgottheiten magisch zu beeinflussen¹⁰.

II. GRUNDZÜGE LATEINAMERIKANISCHEN CHRISTENTUMS

So vielfältig das Bild der verschiedenen Kulturen und ihrer Mischformen in Lateinamerika ist, so zeichnen sich doch bei allen Unterschieden konvergierende Grundzüge ab, die es ermöglichen, pastorale Leitlinien für eine Inkulturation des Christentums im lateinamerikanischen Raum zu finden. Daß dies bisher nicht in genügendem Maß geschehen ist, wird in dem anhaltenden Ruf nach einer „Reevangelisierung“ des Kontinents am deutlichsten sichtbar¹¹.

Zwei gegensätzliche Tendenzen bestimmen das Erscheinungsbild lateinamerikanischer Religiosität, und beide haben ihre Wurzeln in allen drei Kulturkreisen.

a) *Spiritualistische Tendenzen*

Wie wir gesehen haben, gab es im iberischen Christentum zur Zeit der Conquista starke Strömungen einer mystischen Frömmigkeit, die in ihrer vulgarisierten Form sich als Tendenz zur Weltflucht und zur Erwartung eines rein jenseitigen Heiles darstellte. Gott ist der unendlich Ferne,

⁹ GERBERT, M. *Religion in Brasilien*. Berlin 1970, 17.

¹⁰ Ebenda, 36.

¹¹ Vgl. die Dokumente VI und VII der Konferenz von Medellín (CM); Conferencia Episcopal de Colombia *La Evangelización*. Bogotá 1974; GALILEA, S. (Hrsg.) *Información teológica y pastoral sobre América Latina*. Bogotá 1974, 93–121; WEBER I, 44.

diese Welt nur ein Prüffeld, das ich im Geist der Buße bestehen muß. Bußprozessionen, eine fatalistische Lebenshaltung und eine stark individualistisch geprägte Frömmigkeit gehören zum Erscheinungsbild dieser Religiosität, die als größte Gefahr ein Auseinanderbrechen von Glaube und Leben in sich birgt, die Inkarnation Jesu wird nicht als fortdauernde Wirklichkeit erfahren.

Dieselben Charakteristika treffen wir in der fatalistischen Lebenseinstellung der Andenindianer, die nicht erst mit der spanischen Eroberung begann. Auch zeigt sich, daß in der indianischen und afrikanischen Religiosität der vergeistigt gedachte Schöpfergott für das praktische Leben irrelevant wird, hier hält man sich lieber an die Vermittler, wobei Heiligenkult und Glaube an Geister und Naturgottheiten bezeichnenderweise am leichtesten eine synkretistische Verschmelzung eingingen¹².

b) Innerweltliches Heil

Genau entgegengesetzt ist die ebenfalls in allen drei Kulturkreisen auftretende Tendenz, das Heil ganz in dieser Welt zu verwirklichen, wobei notfalls auch magische Praktiken zur Erreichung dieses Zieles dienen müssen. Im Grunde ist auch die Ineinsetzung von Mission und Eroberung in der Zeit der spanischen Landnahme und die politisierende bzw. sozialutopische Tendenz einiger Strömungen innerhalb der Befreiungstheologie ein Ausdruck dieser Mentalität. Wie Afrikaner und Indios hofften, im Trancezustand mit den Göttern Kontakt aufzunehmen, so werden heute Politik und Sozialutopie zu neuen Mitteln, das ganze Heil gegenwärtig zu setzen. Fehlte so bei der spiritualistischen Frömmigkeit die Einsicht in die Konsequenzen der Inkarnation, so fehlt hier der sog. „eschatologische Vorbehalt“, d. h. das Wissen um die Vorläufigkeit innerweltlicher Heilsideen, die glauben, das Heil sei machbar¹³.

III. LATEINAMERIKANISCHES CHRISTENTUM HEUTE

Die entscheidende Frage an die Kirche ist nun die, wie der Glaube im lateinamerikanischen Kontext lebendig werden kann, ohne nur ein übergestülpter Fremdkörper zu sein, d. h. Inkulturation des Christentums — und darum geht es hier — bedeutet Inkarnation des Glaubens in die jeweilige Geschichte und Kultur. Vier Versuche, dies in Lateinamerika zu erreichen, wollen wir hier schildern.

¹² Vgl. dazu: OSSA, LEONOR. *Die Revolution — das ist ein Buch und ein freier Mensch*. Hamburg 1973 und die in (11) genannten Veröffentlichungen CM und GALILEA.

¹³ CM VI, 4; WEBER I, 38 — 45. 320 — 322. Zur Rolle der Magie und des Trancezustandes bei den Indios vgl. HARO ALVEAR, s. o., bei den Afrikanern Lateinamerikas FISCHER, M. *Zur Liturgie des Umbandakultes*. Leiden 1970 und FIGGE, H. *Geisterkult, Besessenheit und Magie*. Freiburg-München 1973.

a) „Folkloristische Frömmigkeit“

Neben der von vielen Missionaren in der Zeit der Conquista verfolgten Politik der „tabula rasa“¹⁴ gab es schon frühzeitig einzelne Versuche, eine den Verhältnissen angepaßte Mission zu betreiben. Neben dem Priester-mangel war es aber vor allem der Widerstand der staatlichen Stellen in Spanien und das Schweigen Roms auf entsprechende Anfragen, die eine positive Weiterentwicklung dieser Ansätze weitgehend behinderten¹⁵.

So war der erste Versuch einer Adaption des Christentums weniger theologischer als vielmehr pragmatischer Art. Wie die verschiedenen Rassen, so begannen auch die verschiedenen Religionen einen Verschmelzungsprozeß, in dem je nach den Verhältnissen einmal das Christentum und einmal das Heidentum den Sieg davontrug, soweit nicht beide in synkretistischen Formen eine fast untrennbare neue Einheit eingingen¹⁶.

Gerade die immer stärker erwachenden afrikanischen Kulte, *Voodoo*, *Macumba* und *Umbanda*, wie auch die ungebrochen weiterdauernden Riten indianischer Herkunft unter den Mayas und den Andenindianern zeigen, daß bei diesem Akkulturationsprozeß eher das Christentum paganisiert als das Heidentum christianisiert wird¹⁷.

b) Befreiungstheologie

Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts war die lateinamerikanische Theologie völlig von der europäischen abhängig, aber mehr und mehr wuchs das Bewußtsein, daß diese keine ausreichende Antwort auf die konkrete Lage Lateinamerikas geben konnte. So war es ein wichtiger Schritt auf eine eigenständige Theologie hin und damit auf eine Inkulturation des Christentums in Lateinamerika, daß die Anregungen aus Europa in den sechziger Jahren zwar aufgegriffen, aber jetzt konkret auf die Verhältnisse Lateinamerikas angewandt und entsprechend modifiziert wurden. Vor allem MOLTSMANN'S „*Theologie der Hoffnung*“, die Werke GABRIEL MARCELS und ERNST BLOCHS und die von J. B. METZ vertretene „politische Theologie“ boten das nötige Rüstzeug¹⁸.

GUSTAVO GUTIERREZ mit seinem grundlegenden Werk „*Theologie der Befreiung*“ und 1968 die Konferenz von Medellín verhalfen dem Neu-

¹⁴ Vgl. WEBER I, 20; BORGES, P. „La Extirpación de la idolatría en Indias como método misional“ *Missionalia Hispanica* 14. Madrid 1957, 193—270; SPECKER, s. o. 43f. und 177ff.

¹⁵ Besonders aufschlußreich sind hier die Untersuchungen von F. MATEOS „Constituciones sinodales de Santa Fe de Bogotá, 1576.“ *Missionalia Hispanica* 31. Madrid 1974, 327—374. Von zahlreichen positiven Ansätzen berichtet BALLUFFI, C. *Das vormalige spanische Amerika aus dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet*. Wien 1848.

¹⁶ Vgl. WEBER I, 42—44.

¹⁷ Vgl. GERBERT, 39; WEBER I, 42; WEBER W. „Der Umbandakult in Brasilien als außerchristliche Erneuerungsbewegung“ *ZMR* (April 1976) 96—99. Zitiert als: WEBER II.

¹⁸ Vgl. WEBER I, 302—304.

ansatz einer beginnenden lateinamerikanischen Theologie zu einem ersten Erfolg.

Folgende Fragen standen hier im Mittelpunkt des Interesses:

1. Was ist die spezielle Mission Lateinamerikas in der Geschichte? Hiermit ist einerseits ein heilsgeschichtlicher, aber zugleich ein konkret politischer Aspekt angesprochen.

2. Wie müßte der „neue Mensch“ aussehen, den Lateinamerika braucht? Die Medelliner Konferenz beschreibt ihn mit folgenden Worten:

„Durch den Glauben und die Taufe ist er umgewandelt, erfüllt von der Gabe des Geistes, mit einer neuen Dynamik, die nicht aus dem Egoismus, sondern aus der Liebe kommt und die ihn antreibt, eine neue, tiefere Beziehung zu Gott, zu seinen Menschenbrüdern und zu den Dingen zu suchen¹⁹.“

3. Wie muß „inkarnierte“ Kirche in Lateinamerika heute aussehen und welche Ausdrucksformen muß der Glaube in einer solchen Kirche gewinnen?

4. Welche Aspekte der Christologie sind heute besonders zu betonen?

In diesen beiden letzten Punkten spielt der Gedanke der biblischen Armut und die menschlich-soziale Seite Jesu eine besondere Rolle.

Während einige Strömungen der Befreiungstheologie der Versuchung zur politischen Machbarkeit des Heiles verfielen²⁰, sucht die Linie von Medellín nach einer einheitlichen Schau von irdischem und jenseitigem Heil, ohne beide zu vermischen. Schlüsselbegriff hierfür ist der Gedanke der „integralen Befreiung“ des Menschen.

Diese Grundgedanken klingen schon im ersten Dokument der Medelliner Konferenz an:

„Wir verwechseln nicht den irdischen Fortschritt mit dem Reich Christi; trotzdem hat der erstere, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann, eine große Bedeutung für das Reich Gottes“.

... Auf der Suche nach der Erlösung müssen wir den Dualismus vermeiden, der die irdischen Aufgaben von der Heiligung trennt.

... Wir glauben, daß die Liebe zu Christus und unseren Brüdern nicht nur die große, von der Ungerechtigkeit und Unterdrückung befreiende Kraft sein wird, sondern auch die soziale Gerechtigkeit inspiriert, die als Lebenskonzept und Impuls zur integralen Entwicklung unserer Völker verstanden wird²¹.“

c) *Charismatische Bewegung*

Kurz nach der Medelliner Konferenz begann die in den USA entstandene katholische charismatische Erneuerung auch auf Lateinamerika übergreifen, und es ist wohl auch dieser Konferenz zu verdanken, daß sich zahlreiche Bischöfe aktiv an dieser neuen Bewegung beteiligen und sie zu einem möglichen Weg christlichen Lebens zwischen den Extremen

¹⁹ CM I, 4.

²⁰ So z. B. HUGO ASSMANN und z. T. die Priestergruppen „Tercer Mundo“, „Golconda“ und „Sal“.

²¹ CM I, 5.

von reiner Innerweltlichkeit und weltflüchtigem Spiritualismus machten. Nach der Selbstcharakterisierung der Bewegung ist sie durch folgende drei Eigenschaften qualifiziert²²:

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

Der neue Geist, die neue Mentalität, die die Gaben eines jeden in den Dienst der Gemeinschaft stellt, und das lebendige Gebet sind das Wesentliche der charismatischen Bewegung.

So schreibt der kolumbianische Bischof ALFONSO URIBE JARAMILLO:

„Der Wert des Charismas darf nicht an seinem außerordentlichen und sensationellen Charakter gemessen werden, sondern an dem Wert des Dienstes, den es der Gemeinde unter dem Antrieb der Liebe bietet“²³.

Gerade die Neuentdeckung der Emotionalität, die Verbindung von Aktion und Kontemplation und die Betonung der Spontaneität kommen dem lateinamerikanischen Wesen sehr entgegen. Bezeichnenderweise ist deshalb auch die Pfingstbewegung zum schärfsten Konkurrenten von Macumba und Umbanda in Brasilien geworden²⁴.

d) „Praktisches Christentum“

Der bekannte Missiologe W. BÜHLMANN schreibt über die Kirche Lateinamerikas:

„Ihre pastorellen Experimente und Erfahrungen sind wichtiger als die Theologie der Befreiung und können mit mehr Grund als Beitrag Lateinamerikas an die Gesamtkirche angesehen werden“²⁵.

Entsprechend äußert sich auch die Argentinerin LEONOR OSSA:

„Theologie entsteht in Lateinamerika nicht unter dem Druck der Bedürfnisse eines literarischen Marktes, sondern immer als praktischer Niederschlag einer handelnden Basis“²⁶.

Das „Tun der Wahrheit“ wird so wieder zum Ort der Glaubenserfahrung, nicht das spekulative Nachdenken. Wieviel an innerkirchlicher Erneuerung gerade durch das von ständiger Reflexion begleitete „Handeln aus dem Glauben“ erreicht wurde, kann jeder Besucher Lateinamerikas unschwer feststellen. Hier seien nur einige dem Verfasser aus eigener Erfahrung bekannte Versuche aufgeführt²⁷.

²² HOLLENWEGER, W. J. *Enthusiastisches Christentum*. Wuppertal 1969, 108f.

²³ URIBE, J. A. *Carismas*. Medellín 1976, 7.

²⁴ Vgl. WEBER II, 105—109.

²⁵ BÜHLMANN, W. *Wo der Glaube lebt*. Freiburg 1974, 128.

²⁶ OSSA, S. O., 14.

²⁷ Vgl. WEBER I, II. Teil; NUSCHELER-ZWIEFELHOFER (Hrsg.) *Entwicklung durch Bildung*. Mannheim-Ludwigshafen 1973, 34—86; MODEHN, CHR. „Kampf — Kontemplation — Theologie.“ Eine Skizze, in: *Befreiende Theologie* S. O., 25—33.

Im liturgischen Bereich gibt es zahlreiche Ansätze, das einheimische Liedgut zu fördern und auf der Basis der Volksmusik neue Meßreihen zu komponieren. Eines der ältesten und bekanntesten Beispiele dafür ist die „*Misa criolla*“ aus Argentinien. Vereinzelt wird auch schon dem Drang nach Bewegung und Emotionalität in der Liturgie Rechnung getragen, so z. B. durch Einbeziehung tänzerischer Elemente bei der Gabenprozession, wie es der Verfasser am Fest der „*Virgen de Guadalupe*“ in Mexiko miterlebte. Auf dem Gebiet der praktischen Seelsorge sind besonders folgende Ansätze hervorzuheben: Glaubensverbreitung und Bildungsarbeit durch Radioschulen (am bekanntesten „*Radio Sutatenza*“), kirchliche Genossenschaftsarbeit, Gemeindeerneuerung durch Basisgruppen und Bibelapostolat, gesellschaftspolitische Aktivität der Kirche als Teil ihres prophetischen Amtes. Wichtig ist auch ein neues Bewußtsein von Kirche und allgemeinem Priestertum der Gläubigen, das zu einer lebendigen Vielfalt der Ämter und Aufgaben geführt hat, ohne die sakramentale Struktur des Amtspriestertums zu zerstören.

Vor allem durch die wachsende Zahl der Katechisten hat die latein-amerikanische Kirche neue Wege zu einer volksnahen und intensiven Verbreitung des Evangeliums gefunden, so daß die Hoffnung auf ein erneuertes Christentum in diesen Gebieten nicht unbegründet ist.

IV. CHANCEN UND POSITIVE BEITRÄGE

Wenn wir uns fragen, was an Positivem in diesem gegenwärtigen Inkulturationsprozeß für Lateinamerika und für die Weltkirche zu finden ist, so können wir aus den vorhergehenden Überlegungen thesenhaft folgende Punkte hervorheben:

1. „In Lateinamerika lernen Christen, daß christliches Leben wesentliches Experiment, wesentliches Wagnis und Neubeginn ist. Während in Deutschland Christentum und Bewahrenwollen weitgehend identisch sind, halten sich die Befreiungschristen an das Wort dessen, der da sagt: Siehe, ich mache alles neu.“²⁸

2. In Lateinamerika vollzieht sich eine „Entbürokratisierung“ der Kirche. Gerade ihre Armut an Finanzen und hauptamtlichem Personal verhalf ihr zu lebendigeren Strukturen durch neben- und ehrenamtliche Helfer.

3. Durch Basisgemeinschaften, charismatische Gruppen, Reflexions- und Bibelgruppen, christlich geprägte Kooperativen und vor allem durch die Arbeit der Katechisten entsteht ein neuer Typ „Kirche von unten“, in dem die Vorteile der Volkskirche mit denen der sog. „Freiwilligkeitskirche“ miteinander verbunden sind.

4. Gedrängt von den sozialen Verhältnissen und auf Grund ihres eigenen Selbstverständnisses als Dienerin der Gläubigen bemüht sich die Amtskirche um eine volksnahe Sprache und um eine zeitgemäße Ausformung des Christentums.

²⁸ MODEHN, S. O., 33.

5. Aktion und Kontemplation finden zu einer neuen Einheit zusammen, wie sie dem ursprünglichen benediktinischen Ideal entspricht.

6. Die Kirche wird sich in neuer Weise ihrer sozialpolitischen Funktion bewußt und kann diese deshalb auch bewußter kontrollieren und aktivieren²⁹.

V. GEFAHREN

Die hoffnungsvollen Anzeichen einer erneuerten Kirche in Lateinamerika dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Kirche eine Kirche im Umbruch ist mit allen Chancen, aber auch allen Gefährdungen, die eine solche Situation mit sich bringt.

Von größter Wichtigkeit ist hier z. B. der Zeitfaktor. Gerade Lateinamerika steht im Spannungsfeld der Ideologien: Kapitalismus, Kommunismus und Feudalismus suchen sich hier zu behaupten und als innerweltliche Heilslehren für bestimmte Bevölkerungsschichten die universale Botschaft Christi zu schmälern. Währenddessen ist im eigenen Lager der Kampf zwischen Beharrung und Fortschritt noch nicht ausgetragen, so daß die Frage immer dringlicher wird, ob die kirchliche Erneuerung in diesem Wettkampf der Ideologien nicht zu spät kommt.

Ungelöst ist auch noch das rechte Verhältnis Nationalkirche — Universalkirche. War bislang der Eigencharakter zu kurz gekommen, so melden sich heute in den verschiedenen Priestergruppen auch schon stark nationalistisch gefärbte Stimmen, die die Gefahr der Spaltung und des Partikularismus in sich bergen. Hand in Hand damit geht das Risiko einer falschen Politisierung der Kirche.

Die nationale Besinnung auf die Werte der vorspanischen Kultur, wie wir sie z. B. derzeit in Mexiko erleben, birgt die Gefahr in sich, daß das Christentum als Überfremdung abgelehnt wird. Da eine Renaissance der indianischen Religionen kaum zu erwarten ist, entstünde so ein religiöses Vakuum, das vor allem die studentische Jugend für ideologische Einflüsse atheistischer Prägung und für pseudoreligiöse Einflüsse zugänglich machen könnte³⁰.

VI. AUSBLICK

Sicher mehr als die europäische Kirche, wo nach der Zeit des Aufbruchs schon wieder die Kräfte der Restauration die Oberhand zu gewinnen scheinen, entspricht die Kirche Lateinamerikas dem Bild des pilgern-

²⁹ Die von ADVENIAT herausgegebene Reihe *Dokumente — Projekte* (Essen) zeigt die in den Punkten 1—6 angedeutete Entwicklung sehr deutlich, ähnlich für den sozialen und kulturellen Bereich die Taschenbuchreihe *Kirche und Dritte Welt*, die der Pesch-Haus-Verlag, Mannheim-Ludwigshafen, herausbringt.

³⁰ Daß diese Befürchtung nicht unbegründet ist, zeigt der starke marxistische Einfluß an vielen lateinamerikanischen Hochschulen, verbunden mit einer minimalen kirchlichen Präsenz in diesem Bereich.

den Gottesvolkes, das unterwegs ist auf eine noch unbekannte Zukunft hin, begleitet von allen Zeichen der Hoffnung und Unsicherheit, die dem „status viatoris“ anhaften. So dürfte das zugleich vorsichtige und doch optimistische Urteil des Freiburger Religionsphilosophen BERNHARD WELTE am besten die augenblickliche Lage der lateinamerikanischen Kirche wiedergeben:

„Ich habe den Eindruck, daß hier unter den Armen eine neue Art von Christentum in Entstehung begriffen ist. Vielleicht erneuert sich das Christentum wiederum von den Stätten der Armen her, wie es schon einmal unter den Armen entstanden ist³¹.“

SUMMARY

In any part of the world where christian-european message met another culture there rose the problem of inculturation. But in Latinamerica it wasn't only the encounter of christian european culture with the culture of the indians, but just so since the 16th century with the african culture of the many slaves who came to America and only received a very unsufficient introduction in the christian faith.

Today we find four forms of inculturation:

1. The „folcloric religion“ as the result of the mixture of religions and cultures and with the danger that christian faith is loosing its main contents.

2. Theology of liberation. Here the political dimension of faith and the idea of an entire salvation gain new importance for the oppressed latinamerican people.

3. The charismatic movement. Coming from Northamerica the „Renovation in the Spirit“ responds perfectly to the latinamerican mentality insisting in the values of emotion, community and service.

4. „Practical religiosity“. In Latinamerica faith is not so much the result of abstract Thinking than of practice. Here we can find the most important fruits of latinamerican faith.

In spite of the actual dangers, latinamerican Church is a Church of hope giving new impulses to the universal Church.

³¹ Zit. in *Christ in der Gegenwart*, Freiburg, 15. Februar 1976, 54.

VATERRELIGION UND MUTTERRELIGION IN DER HEUTIGEN ZEIT

von Alphons van Dijk

In vielen Religionen wird in tiefer Ehrfurcht gebetet zu Gott als dem souveränen Herrn oder als dem liebevollen Himmelsvater. Viele Völker des frühen Altertums hatten aber eine andere Gottesvorstellung. Sie verehrten voller Hingabe die Mutter-Göttin, aus der auf mysteriöse Weise alles Leben und seine Erscheinungsformen hervortreten¹. Nun war es und ist es zum Teil noch auf dem breiten Gebiet der Kulturtheorie ziemlich üblich zu sagen und — was gefährlicher ist — als Werturteil auszusprechen, daß die von einer mütterlich/weiblich orientierten Vorstellungswelt geprägte Kulturschicht oder Stufe des Denkens seit längerer Zeit — und zum Glück — abgelöst ist, zumindest im Bereich der sich als zivilisiert anpreisenden Welt.

Für den vorliegenden Entwurf ist die Erkenntnis grundlegend, daß die Transformation von der großen Mutter-Göttin zum großen Vater-Gott einer Transformation auf gesellschaftlichem Niveau entspricht und umgekehrt, d. h. eine Verschiebung vom weiblichen Einfluß zum männlichen Einfluß in der Gesellschaft.

JEAN PRZYLUKI sagt in seinem Buch über ‚die große Göttin‘, daß im Gegensatz zu den früheren weiblichen Gottheiten der große, väterliche, männliche Gott der Universalreligionen der gerechte und gute Souverän sei, der freie Menschen regiert. Er sieht Instinkt, Brutalität und Partikularismus als Merkmale der weiblich orientierten Kultur- oder Religionsstufe, im Gegensatz zu Freiheit, moralischem Leben und Universalität der modernen Gesellschaften, die alle männlich orientiert sind². Dies ist sicherlich ein allzu grobes Werturteil, womit jedoch nicht gesagt ist, daß es von vornherein völlig falsch ist; auch wenn man den Evolutionismus verneint, ist noch nicht jeder vorsichtige Schritt vorwärts gleich zu leugnen. Es gibt aber zumindest schon in kulturgeographischer Hinsicht eine große Ausnahme, nämlich die indische Religion und Kultur. Sie liegt allerdings außerhalb des Gebietes, das man bis vor kurzem — und manche tun dies heute noch — allein als zivilisiert ansah. Die Figur der Mutter-Göttin in Indien ist mindestens 4500 Jahre alt. Sie stammt aus einer antiken Welt, die für uns im ‚Westen‘ beinahe ausgestorben ist oder scheint; sie lebt aber weiter im Glauben ihrer Anbeter, bis heute³. Seit-

¹ C. J. BLEEKER, *De moedergodin in de Oudheid*, Den Haag 1960, 8.

² J. PRZYLUKI, *La Grande Déesse*, Paris 1950, 16—17.

³ Die *Devi* ist in ihren vielen Erscheinungsformen im hinduistischen Volksglauben äußerst lebendig. In der allgemeineren Form, als *Sakti*, scheint sie ihren männlichen Partner oft zu überragen. Interessanterweise bildete die *Sakti* in der Manifestation von ‚Mutter Indien‘ eine religiöse Motivation für das Streben nach einem von den Briten befreiten Indien. Man denke an SRI AUROBINDOS „Bhawani Mandir“ („Ein Tempel für die Mutter“). Das Evolutionsmodell im Denken dieses Politiker-Religionsphilosophen ist das einer zyklischen Evolution.

dem Indien nach christlichem Vorbild Mission gelernt hat, haben auch wir in Europa mit ihr zu tun, ähnlich wie bei den Mysterienreligionen im Römischen Reich.

Ein zweiter Grund zur Kritik an PRZYLUSKIS Äußerung liegt darin, daß wir selbst inzwischen etwas besser die Schattenseite der sog. männlich orientierten Religion, Kultur und Gesellschaft kennengelernt haben, anfangs erst noch auf theoretischem Gebiet (MAX WEBERS Gedanken über die Beziehung von Protestantismus und Kapitalismus, FREUDS Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*), später auch in der Praxis aufgrund der immer schlechteren Erfahrungen mit der sog. Pflicht zum industriellen Wachstum; Fortschritt als Wert an sich.

Anfang dieses Jahrhunderts wurde in der Nähe des österreichischen Dorfes Willendorf eine kleine Statue entdeckt, die später ‚Venus von Willendorf‘ genannt wurde. An dieser Statue sind die weiblichen und mütterlichen Merkmale besonders akzentuiert. Anderswo in Europa gibt es ähnliche Funde aus der Steinzeit. Ohne daß man sichere Schlußfolgerungen aus diesen Funden ziehen kann, lassen sie doch eines besonders vermuten, nämlich daß es sich um Versuche handelt, die göttliche Macht auf ähnliche Weise abzubilden wie wir ihr etwas später, im klassischen Altertum der Griechen und Römer, auf so imposante Weise begegnen in der Figur der großen Mutter-Göttin, der Göttlichen Mutter⁴.

Wenn nun bis in unsere (prä-)historische Zeit weiblich-mütterliche Züge in der religiösen Vorstellungswelt eine besondere Rolle gespielt haben und wiedererkennbar sind in vielen Funktionen und Gestalten der antiken Kultur, Religion und Gesellschaft, in den Mysterienreligionen und der aus ihnen übertragenen frühchristlichen androgynen Symbolik, ja sogar in der Figur Marias als ‚Mutter Gottes‘ und ‚Königin des Himmels‘, kann man die Frage stellen, ob und inwieweit das, was unter anderem in der ‚Venus von Willendorf‘ aus unserem archäologischen Boden zum Vorschein gekommen ist, auch in kulturpsychologischer Hinsicht zu unserem ‚archetypischen‘ Erbe gehört und demzufolge in unserer Zeit anzutreffen oder auszugraben sei. Dabei sollte festgehalten werden, daß jedes von Archäologen oder auch von Psychologen ausgegrabene Objekt nie mehr ganz seine frühere Funktion annimmt; Zeit ist niemals rückgängig zu machen, Wiederherstellen bedeutet unwiderruflich auch Umdeuten. Um reine Regression kann es sich also niemals handeln. Natürlich muß man gleich weiterfragen, warum die Frage nach dem Antreffen oder Ausgraben, die an sich immer gestellt werden kann, gerade heutzutage gestellt werden sollte.

Dies wäre mit einer rethorischen Frage zu beantworten: Ist es besonders in einer Zeit, in der so oft von Futurologie gesprochen wird, nicht angebracht, bestimmte sehr schwierig quantifizierbare Bewegungen innerhalb unserer Kultur zu untersuchen? Ich ziele dabei auf Bewegungen, die von außen in unsere kulturelle und religiöse Landschaft eindringen und die ihrerseits wieder zu der Gegenbewegung des Wiederbelebens

⁴ BLEEKER, 19.

von bisher wenig beachteten (oder kollektiv verdrängten) Aspekten der eigenen Kultur/Religion führen (die Yoga-Welle z. B. hat bei uns schon zur größeren Anerkennung des Wertes der christlichen Meditation geführt). Futurologie basiert auf der Idee der Meßbarkeit oder Durchschaubarkeit des gesellschaftlichen Geschehens, auf Berechenbarkeit und infolgedessen auf Manipulierbarkeit, kurzgefaßt, auf gesellschaftlicher Logistik. Gerade diese aber sind die Eigenschaften, die üblicherweise als männliche Leistung und Beitrag zum Kulturgeschehen, ja oft als Grundlage der Zivilisation als solcher angesehen werden. Was ist dann zu tun, wenn diese logistische, technokratische, d. h. einseitig männliche Zivilisation sich selbst nach dem Gesetz von Parkinson übersteigert?

Und noch eine andere Frage: Ist es gerade wegen der überwiegend männlichen Orientierung unserer Zivilisation — mit der größtenteils dazugehörenden christlichen Religion — nicht besonders angebracht, fremde Einflüsse und Einwirkungen gerade in dem Moment zu untersuchen, in dem sie in bisher ungekanntem Maße bei uns eindringen? Ich meine Einflüsse aus einer Kultur/Religion, die gekennzeichnet ist als eine Mischung aus sog. männlichen und weiblichen Zügen, wo Intuition, Versenkung, Ruhe, sexuell-religiöse Symbolik und der ständige Versuch zu einer Gesamtbetrachtung eine viel größere Rolle spielen als bei uns, in dem was religiös und gesellschaftlich als passend angesehen wird. Ich denke hier an die hinduistische und buddhistische Expansion.

Aber man braucht sich nicht nur auf die Welt des Religiösen zu beziehen, sonst partikularisiert man den Einfluß eines Denkens, das besser mit den Worten universell oder allumfassend als mit den Bezeichnungen partikularistisch oder analytisch anzudeuten ist. Sowieso gilt, daß für einen Religionswissenschaftler der Unterschied zwischen Religion und Kultur kaum oder nur sehr bedingt brauchbar ist⁵.

Aufgrund der Themenstellung wäre also sowohl an die Bewegungen zur Emanzipation der Frau als auch an die psycho-, sozio- und politologische Situierung der fremd- und subkulturellen/religiösen Einflüsse auf unsere Gesellschaft zu denken. Und auch die Ökologie käme ins Spiel, weil sie besonders dringlich entdeckt hat, daß dort, wo bisher exklusives Denken herrscht, inklusives Denken jetzt höchstes Gebot ist.

Die Verbindung, die in diesem Aufsatz gelegt wird zwischen der Unterscheidung der Religionen/Kulturen in solche, die überwiegend auf weibliche Symbolik und solche, die auf männliche Symbolik orientiert sind, und der Gesellschaftsform, konkretisiert anhand der Position der Frau, hat eine bemerkenswerte Vorgeschichte. 1861 veröffentlichte JOHANN BACHOFEN sein Buch *Mythos, Religion und Mutterrecht*, in dem er die Hypothese eines matriarchalen Stadiums in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, Kultur und Religion ausarbeitete. Er war der

⁵ Kultur ist hier die Summe aller gesellschaftlichen Leistungen und alles Erworbenen. Das Religiöse in einer Kultur ist da, wo es die ‚letzten Sinngebungen‘ betrifft, auch wenn diese vielleicht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu den anderen Aspekten einer Kultur stehen.

Meinung, daß, wo auch nur die ältere Mysterienreligion erhalten oder wieder neu aufgeblüht war, dort die Frau wieder in den Vordergrund trat, aus der Obskurität und Versklavung, zu denen sie verurteilt gewesen war unter der männlichen Herrschaft, und sich in ihrer ursprünglichen Würde zeigen würde⁶. Der amerikanische Ethnologe MORGAN übernahm diese Idee.

Für unser Thema ist das Interessante an dieser Sache, daß die Lehre BACHOFENS und MORGANS von einem matriarchalen Stadium in der Entwicklung der Menschheit durch die sozialistischen Progressiven in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts übernommen wurde. MARX, ENGELS und vor allem BEBEL popularisierten die Idee des Mutterrechts und benutzten sie im Kampf um die Emanzipation der Frau. Nun stellte sich später heraus, daß BACHOFEN und MORGAN ihre Sache sehr überbewertet hatten. Inwieweit die Hypothese einer früher allgemein verbreiteten matriarchalen Kulturschicht ganz stimmt oder nicht, ist in diesem historischen Fall aber nicht einmal so wichtig. Sie hat trotz einer kräftigen Überbewertung endgültig dazu geführt, daß die Vergangenheit — und damit das Heute und die Zukunft — anhand von anderen Denkmodellen und Vorstellungen untersucht werden kann als gerade denjenigen durch Kultur und Zeit bedingten Vorstellungen, die im stark evolutionistischen und selbstüberzeugten Denken des 19. Jahrhunderts und bis weit ins 20. Jahrhundert herrschten. So wird die historisch falsche Übernahme der Hypothese des Mutterrechts durch die Sozialisten trotzdem ihren Wert behalten. Immerhin war zum ersten Mal angedeutet, daß die Superiorität des Mannes mit ihrer Gesellschaftsordnung und — was viel wichtiger, weil weniger leicht erkennbar ist — mit ihrem Denkstil und Logik kein Naturrecht ist. Wo Religion sich ausdrückt in der Sprache und Vorstellungswelt einer Kultur und diese umgekehrt prägt, gilt dies mutatis mutandis auch für die Gottesvorstellung. Daß einige wenige Theologen sicherlich immer um die Transzendenz Gottes über jede symbolische oder begriffliche Festlegung gewußt haben, zählt hier weniger als die praktische Erlebnis- und Vorstellungswelt der Religionsangehörigen.

Man weiß inzwischen, daß es wohl nie eine Zeit gegeben hat, in der der Mann völlig in den Hintergrund gedrängt war, wie BACHOFEN glaubte⁷. Aber man weiß auch, daß aus einer anfangs differenzierten Religions- und Gesellschaftsordnung, in der sowohl männliche als weibliche Symbole ihren positiv bewerteten Platz hatten — übrigens mit dem

⁶ J. WAARDENBURG (ed.), *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, Bd. I, Paris/The Hague 1973, 123.

⁷ Neigungen, in dieser Richtung zu denken — und vielleicht doch auch gewisse neuere und differenzierte Andeutungen dazu — gibt es jedoch immer noch und wieder. Vgl. E. LESSING, *Die griechischen Sagen in Bildern erzählt*, München 1977.

Was die Position der Frau betrifft, gilt als sicher, daß die Frau im alten Indien freier war als im letzten Jahrtausend. Es ist zumindest treffend, daß die Festbeschreibung ihrer ganz untergeordneten Rolle parallel verläuft mit der Fixierung des Kastensystems, das in der klassischen Zeit viel lockerer gehandhabt wurde.

Akzent oft auf den weiblichen — sich allmählich eine überwiegende und in den letzten Jahrhunderten in Europa sogar ganz männliche Religions- und Gesellschaftsordnung mit dem dazugehörenden Vorstellungszwang entwickelt hat. Damit ist eine Entwicklung vollzogen, die anfang mit den Jägern/Sammlern, bei denen die Frau als Sammlerin sehr wichtig war und die sich über die primitive Landwirtschaft, in der die Frau als vermutliche ‚Erfinderin‘ ebenso wichtig war, über die geordnete Landwirtschaft, in der die Symbolik von ‚Mutter Erde‘ immer sehr lebendig war, zur Landwirtschaft mit gewisser Überschußkapazität fortsetzte, die das allmähliche Entstehen nicht-Nahrung-produzierender Berufe und am Ende Handel, freigestelltes Priestertum und Berufsarmee und -Verwaltung ermöglichte. Als allmählich Handel und Industrie (Besitz oder Leitung) als höher und menschenwürdiger angesehen wurden als nahrungs-produzierende = körperliche Arbeit, verlor der Mensch auch immer mehr den direkten Bezug zur Umwelt.

In bezug auf die Gottesvorstellung ist folgendes zu schildern. Es kann nicht belegt werden, daß die Vorstellung der Göttlichen Mutter eine Art Ursprungsfunktion für alle späteren Entwicklungen hat. Die Existenz eines Himmelgottes ist so tief in der ganzen bekannten Religionsgeschichte verwurzelt, daß „dieser transzendente Gottesbegriff sehr wohl in eine Zeit zurückverlegt werden kann, die lange vor dem Aufkommen der höheren Kulturen im Nahen Osten liegt“⁸. Immer aber spielte in irgendeiner Form die weibliche Symbolik mit einer Rolle als Mutter/Gemahlin/Schwester, wobei im Stromgebiet des berechenbaren Nil die männliche Gottheit mehr hervorgehoben wurde, im Stromgebiet vom unberechenbaren Euphrat und Tigris das weibliche Element oft mehr betont wurde⁹. In den späteren Religionen des Nahen Ostens ist die weibliche Symbolik bekanntlich weit zurückgedrängt (Jhwh/Gott im Judentum/Christentum, Allah im Islam) und ist die Schöpfung/Natur samt ihrer (Fruchtbarkeits-)Symbolik weitgehend verdammt worden; als Offenbarungsgrundlage ist sie kaum beachtet. Die Transzendenz des einen Gottes wurde so stark betont, daß jegliche Immanenz (= die Bedingung für symbolisches Denken) unmöglich wurde. E. O. JAMES stellt demgegenüber fest, daß dort, wo der menschliche Geist über die Beseeltheit der Natur nachdachte, das Höchste Wesen sehr oft verschwommen im Hintergrund bleibt¹⁰.

Sagen wir es auf etwas romantische, BACHOFEN'sche Art anders: Aus der ‚natürlichen‘ Superiorität der Frau — weil enger mit Fruchtbarkeit, Rhythmus der Natur, Nachkommenschaft verbunden — wuchs allmählich die ‚künstliche‘, a-natürliche oder vielleicht sogar anti-natürliche Supe-

⁸ E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit*, Köln 1960, 203.

⁹ Immerhin nannte der ägyptische Pharao sich der Sohn der Isis (vgl. BLEEKER, 55). In Mesopotamien ging der König während des Neujahrfestes in der Gestalt von Tammuz eine Ehe ein mit einer Priesterin, die die Mutter-Göttin verkörperte. In dieser Vereinigung war sie, nicht der König, der aktive Teil (vgl. JAMES, 183).

¹⁰ JAMES, 202.

riorität des Mannes¹¹. Es ist leicht vorstellbar, wie eine solche Lehre einen guten Nährboden bietet für soziale *Emanzipationsgedanken*. Insofern es hier aber auch um die Denkstruktur und Symbolik des Menschen geht, steckt viel mehr darin. Das leider schon beinahe allzumodische Thema der *Ökologie*, d. h. der integraldenkenden Umweltwissenschaft, käme in Perspektive, weil dort, wo versucht wird, inklusiv, d. h. allumfassend zu denken, heute nur mal das Problem der rigorösen, weil einseitigen Naturbetrachtung zur Sprache kommen muß.

Natúrausbeutung könnte man sehen als eine heutzutage besonders ins Auge springende Form von BACHOFENS These der Naturfeindlichkeit im Bereich der männlichen Superiorität. Das ökologische Problem ist zurückzuführen auf eine übermäßige Natúrausbeutung, die, wenn sie zur Naturerschöpfung führt, nur als Naturfeindlichkeit gewertet werden kann. Diese Feindlichkeit gegenüber der Umwelt geht heutzutage einher mit dem bekannten Leistungszwang und der Leistungssucht. Es ist der Zwang und das Gefühl, über die Umwelt Siege erringen zu müssen, Siege, die oft als Ziel und Wert an sich anerkannt werden und die erst die Männlichkeit und das Besitzverhältnis bestätigen. Dies bedeutet eigentlich die Angst vor jeglichem Arrangement mit der Umwelt, weil dies Anerkennung von deren Eigengesetzlichkeit und etwa Partizipation bedeuten würde, der Versuch, die strenge Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt zu mildern oder sie vielleicht sogar zu übersteigen¹². Anders ausgedrückt könnte es eine zu starke Überbetonung des ‚gegenständlichen‘ über das ‚inständliche‘ Bewußtsein bedeuten¹³.

Abgesehen von der Aktivität der Bürgerinitiativen und der naturwissenschaftlichen Ökologie gibt es heute auch im Bereich der Philosophie und Theologie Anzeichen dafür, daß auch diese beiden ihre Rolle im ganzen Problem untersuchen und zum Umdenken beitragen wollen¹⁴. 1972 hat CARL AMERY sein Buch *Das Ende der Vorsehung* geschrieben, mit dem Untertitel „Die gnadenlosen Folgen des Christentums“. Seine These: Das Christentum trägt die Schuld an der Zerstörung der natürlichen Umwelt des Menschen, weil es seine Idee von ‚dominium terrae‘, der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung, auf *Gen 1,28* begründet. Diese Idee durchbrach die ‚Umschlossenheit des Menschen durch die Welt‘ (FR. GOGARTEN). Der Exeget und Theologe R. RENDTORFF

¹¹ Vgl. MORUS, *Het Rijk van Venus. algemene geschiedenis van de menselijke sexualiteit* (Eine Weltgeschichte der Sexualität), Amsterdam 1957, 23.

¹² Das alles, hier nur kurz gesagt, hat natürlich einen großen Hintergrund im Bereich der Kulturpsychologie. Kurz angetippt sei nur die Libido-Unterdrückung bei FREUD und ADORNOS Paschismus-Syndrom.

¹³ Vgl. H. M. M. FORTMANN, *Als Ziende de Onzienlijke*, Bd. 3 b, Geloof en geestelijke gezondheid, Hilversum 1968, 68—70.

¹⁴ Siehe z. B. G. LIEDEKE, „Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes“, in: *Humanökologie und Umweltschutz*, E. V. WEIZSÄCKER (Hrsg.) 1972, und CHR. LINK *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976.

bestätigt, daß AMERYS These „zweifelloso einen richtigen Kern“ hat¹⁵. Er selbst macht der christlichen Theologie den Vorwurf, daß sie das Thema ‚Schöpfung‘ im Grunde genommen nie ernst genommen hat, weil sie fast ausschließlich am Schöpfer interessiert war, wodurch die Schöpfung zu kurz kam. Dazu kam noch die „Dialektische Theologie“, die die Schöpfung primär als ‚gefallene Schöpfung‘ betrachtet, wodurch am Ende „die Schöpfung im Sinne der konkreten Natur ... nicht nur faktisch kein Thema der Theologie mehr“ ist, „sie kann es im positiven Sinne gar nicht sein“¹⁶.

RENDTORFF selbst meint dagegen, daß in den beiden biblischen Schöpfungsberichten, trotz der Betonung des Menschen als Mittelpunkt, kein Gegenüber zwischen Mensch und Schöpfung besteht und daß der Mensch auch in die ihn umgebende Schöpfung eingefügt ist¹⁷. Nachdem er auch andere Texte des Alten Testaments besprochen hat, kommt er zu der Schlußfolgerung: „Man darf natürlich jetzt hier kein falsches Idyll malen. Auch das Alte Testament weiß, daß diese Schöpfung nicht ohne Widersprüche und ohne Spannungen ist. Die Urgeschichte berichtet ja von der Austreibung des Menschen aus dem Garten Eden ... aber die Ordnungen sind trotzdem nicht aufgehoben ... So bleibt also die Aufgabe des Bearbeitens und Bewahrens auch in dieser Welt voller Widersprüche und Spannungen unverändert bestehen“¹⁸.

Nun zurück zum unmittelbaren Thema. Es geht um die Feststellung, daß zwischen der weit durchgeführten männlichen Superiorität, der Naturausbeutung und dem Leistungsprinzip ein Zusammenhang besteht, und daß ein Abschwächen oder — besser gesagt — Korrigieren der einseitigen Betonung des Männlichen in Kultur und Religion führt — oder jedenfalls führen kann — zu größerer Partizipation an der Umwelt, zu breiterer Differenzierung in Gesichtspunkten und zu der Bereitschaft, mehr in Betracht zu ziehen als das kurzfristige, das Subjektive und das unmittelbare Nutzbare, das scheinbar Rationelle, d. h. zum Akzeptieren-Können von anderen Denk- und Lebensformen, was unmittelbar mit Emanzipation im weiten Sinne zu tun hat.

Anhand von GORDON RATTRAY TAYLORS Buch *Sex in History* (1959) folgt jetzt eine vergleichende Beschreibung beider bisher genannten Kulturtypen. Das *patristische Kultursyndrom* hat als Merkmale: ein männliches Gottesbild, strenge sexuelle Moral, eine dominierende Furcht vor Homosexualität, Betonung der Unterschiede zwischen den beiden Geschlechtern und Unterbewertung der Frau, Autorität, Furcht vor Spontaneität, Mißtrauen gegenüber Untersuchungen und Experimenten insofern diese zur Änderung der eigenen, festgefügtten Lebens- und Denkkordnung führen können.

¹⁵ R. RENDTORFF, „Machtet Euch die Erde untertan. Die biblische Schöpfungsgeschichte. Zur christlichen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte.“, in: *Arnoldshainer Akzente*, 3, 1977, 31.

¹⁶ Ebd., 33.

¹⁷ Ebd., 34.

¹⁸ Ebd., 37.

Die Merkmale des *matristischen Kultursyndroms* sind: eine mehr weibliche Gottesvorstellung, eine permissive Haltung gegenüber Sexualität, Verkleinerung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern, größere Freiheit und höhere Bewertung der Frau, weniger Mißtrauen gegenüber Experimenten, weniger Verbote, d. h. weniger autoritäre Verhältnisse¹⁹.

TAYLOR meint, daß in der Geschichte der westlichen Kultur, die eben besonders vom Christentum geprägt ist, im allgemeinen die patristische oder patriarchale Haltung vorherrschend gewesen ist.

Nun ist es immerhin interessant zu sehen, daß es auch in der westlichen Kultur einige Perioden gegeben hat, in denen eine mehr matristisch orientierte Haltung versuchsweise zum Vorschein kam. Vorausgesetzt, daß historische Prozesse nie ganz monokausal zu erklären sind, ist es gerade für die beiden miteinander in Verbindung stehenden Probleme von kosmischer Denkhaltung/Ökologie und Emanzipation der Frau interessant, sich eine von diesen Perioden näher anzusehen und zwar das 12. und 13. Jahrhundert. Es ist die Zeit der Katharer, Albigenser und der Troubadoure mit ihrer ‚höfischen Liebe‘. Es geht um die Troubadoure.

Bei der ‚höfischen Liebe‘ dieser provençalischen Troubadoure handelt es sich um Liebe zu einer bereits verheirateten Frau, was dazu führt, daß es meistens Liebe aus einer gewissen Entfernung war. Das führte — und darum ging es im Grunde gerade — zu einem Idealisieren der unerreichbaren Geliebten. In dieser Liebe wird die Frau jedenfalls von der Dienerin zur Gebieterin, der Mann wird befreit von seiner Furcht vor dem anderen Geschlecht und vom Mutterkomplex und statt dessen bildet sich eine Art Freundschaft. Die seelische Einheit, die früher meistens nur zwischen Männern zu finden war, wird jetzt möglich in und kombiniert mit der — allerdings stark symbolisierten — geschlechtlichen Beziehung zwischen Mann und Frau. Der französische Autor DENIS DE ROUGEMONT, auf den sich diese Beschreibung stützt, meint, daß sich hier einiges von der Ehe als geistlicher Gemeinschaft statt als einseitigem, autoritärem Besitzverhältnis abzeichnet²⁰.

Sicherlich, so meint auch de ROUGEMONT, hat es Nachteile an dieser Situation gegeben. Derselbe Troubadour, der sich erniedrigte vor seiner ‚Dame und Gebieterin‘ und der sich mit ihr geistig verbunden fühlte, behandelte weiterhin seine Ehegattin als Untergeordnete. Der Autor sieht in diesem Zwiespalt einerseits die Veredlung des Liebestriebes, andererseits auch einen Widerstand gegen die Ehe mit ihrer gesellschaftlich festgelegten Forderung an Treue, einen Protest gegen sie als Fortpflanzungsinstitut. Es dreht sich also um die von der offiziellen, d. h. patriarchalen Gesellschaft abgewiesenen, weil auf Spontaneität und Durchbrechen der festgelegten Schranken beruhende Liebe von z. B. Tristan und Isolde oder Abelard und Heloise²¹.

¹⁹ Nach FORTMANN, o. c. 279.

²⁰ D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'occident*, Paris 1956.

²¹ Der geistige und geistliche Gegenhänger dieser Bewegung findet man im Phänomen der Doppelklöster, gemeinsamen Klöstern von Mönchen und Nonnen.

In derselben Zeit gibt es einen Heiligen, der oft als ein Troubadour Gottes beschrieben ist, FRANZ VON ASSISI. Bei ihm hat die von Transzendenz und vom herrschaftlichen ‚Gegenüber‘ geprägte christliche Gottesauffassung einen klaren immanenten Aspekt bekommen. Das patriarchale Gottesbild der christlichen Tradition wurde in der von lebendiger Erfahrung und wenig von theologischen Reflexionen geprägten Erfahrungswelt des Franziskus angereichert mit dem, was man religionsphänomenologisch als matriarchalen Aspekt bezeichnen würde²². Franziskus fühlte sich in spontanen Ausbrüchen gezwungen, Gott in mystischen Liedern zu besingen, wie bei den Troubadouren. Er konnte ab und zu seine Füße nicht stillhalten, weil er so gerne seine Gotteserfahrung und Gottesfreude austanzen möchte und er hätte sagen können: ‚Hier ist es gut sein, laßt uns hier Zelte bauen‘. Man hat festgestellt, daß das Wort ‚Freude‘ im franziskanischen Schrifttum am häufigsten vorkommt²³. „Die freudvolle Trunkenheit bildet die eigentliche Substanz des Poverello, ekstatische Freude ist der Kern des franziskanischen Lebensgefühls, das von der Voraussetzung einer neuen Freudenzeit auf Erden getragen war“²⁴. Man kann hier durchaus von enthusiastischer Freude sprechen und das Wort Enthusiasmus wörtlich verstehen als ‚von Gott besessen sein‘. Es deutet auf ein Phänomen hin, das in der matristischen Einflusssphäre häufiger vorkommt als in der patristischen.

Die enthusiastische Freude wirkte sich auch aus in Franz’ Verhältnis zur Natur oder Umwelt. Im berühmten Sonnengesang spricht er von Bruder Sonne, Schwester Mond, Bruder Wind, Schwester Wasser, Mutter Erde und Bruder Tod. „Die neue Naturfreude, die Franziskus für die gesamte Schöpfung empfand, quoll aus seiner spezifischen Religiosität. Sie ließ ihn den Unterschied zwischen Mensch und Tier [man könnte hier vielleicht sagen, Mensch und Umwelt] nicht prinzipiell sondern nur graduell verstehen ... In Franziskus’ Naturverhältnis, das von charismatischer Liebe erfüllt war, wurde ein falscher Trennungsstrich korrigiert und zugleich etwas nachgeholt, was die Christenheit jahrhundertlang vernachlässigt hatte ... Jene bestialische Vergewaltigung der Natur, mit welcher der Mensch, verführt durch das Wort, machet sie Euch untertan und herrscht über sie‘, sich so schwer vergangen hatte, war beim Mann von Assisi einer grenzenlosen Hingabe gewichen, die eine liebende Verantwortung für die gesamte Kreatur empfand“²⁵.

Nun wäre es falsch, Franziskus zum Patron der Umweltschützer zu machen, wie manch ein Hippie zu tun drohte. Franziskus’ Erfahrungswelt im 11. Jh. gab es ein berühmtes Kloster dieser Art, wo, wie oft auch anderswo, die Mönche den Nonnen unterstanden. Dies hängt zusammen mit der Marienverehrung; Maria hat die Erlösung der Menschheit ermöglicht, und darum ist die Frau für alle das Symbol dieser Erlösertat. Siehe FR. HEILER, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin 1977, 159–160.

²² Es wäre hier auch auf das besondere Verhältnis Franz-Klara hinzuweisen.

²³ W. NIGG, *Große Heilige*, Zürich 1946, 77.

²⁴ Ebd., 78.

²⁵ Ebd., 81–82.

welt ist nicht mehr die unsere; nach der Entwicklung der Naturwissenschaft muß unsere Naturauffassung notwendigerweise differenzierter bleiben. Wichtig ist vielmehr, daß es bei ihm eine Geisteshaltung betrifft, die bereit ist ‚meta ta physika‘, d. h. hinter den einzelnen konkreten Erscheinungen an der Oberfläche des Lebens einen größeren Zusammenhang zu vermuten, ja zu erleben, ohne dabei das Gespür für Kontingenz zu verlieren²⁶. Nun gilt sicherlich, daß mystisches Denken, wie z. B. bei matristisch orientierten Religionen / Kulturen, wie auch bei Franziskus, und ökologisches Denken nicht ohne weiteres gleichzusetzen sind. Aber bei allen drei geht es um eine vergleichbare Geisteshaltung, und zwar eine, die bereit ist (auch) zu denken in Begriffen wie Einheit, Zusammenhang, und alle drei sind dadurch geprägt, daß der Mensch als Subjekt sich selbst in die Gesamtbetrachtung einschließt. Alle drei Fälle zeigen den Versuch zum inklusiven Denken. Demgegenüber steht das sogenannte exklusive Denken, das geprägt ist vom Ausschließen des betrachtenden Subjekts aus der Betrachtung, d. h. von der Übersteigerung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, vom Ausspielen der verschiedenen Aspekte gegeneinander, d. h. von Konkurrenz, und das sich infolgedessen auszeichnet durch die Betonung der Leistung. Weil das inklusive Denken besonders auf Vereinigung orientiert ist, hat es Merkmale, die eher ihren Platz in einer mehr matristisch als in einer patristisch veranlagten Kultur / Religion haben, oder zumindest in einer nur halbwegs patristischen, wo die weiblichen Kulturzüge nicht ganz verdrängt sind und mehr oder weniger frei zutage treten können.

Wir haben bisher zwei kulturhistorische Beispiele behandelt. Im einen Fall wurde gezeigt, daß eine größere Aufmerksamkeit für weibliche Züge in Religion und Kultur verbunden ist mit einer Änderung der Auffassung über die Position der Frau in Ehe und Gesellschaft und über den religiös-symbolischen Wert der Sexualität. Im anderen Fall war dieselbe Aufmerksamkeit verbunden mit der Ausbreitung und spontanen Verlebendigung des dogmatischen Denksystems zu kosmischer Dimension, wobei der troubadourhafte Mystiker auf glossolalistische Weise vom Überschwänglichen in seiner Erfahrung kund tut und bereit ist, konkrete, gesellschaftliche Zustände in seinem — zwar kleinen — Bereich zu ändern; er hat ein geändertes Verhältnis zur Umwelt. Auch in der heutigen Zeit können wir auf treffende Weise eine Haltung finden, die uns in etwa an die des Franziskus erinnert, insofern es auch hier zumindest um Integrität und eine gewisse Heiligung des Kosmos geht.

Bei einer religionspsychologischen Untersuchung über den religiösen Einfluß von TEILHARD DE CHARDIN unter belgischen Intellektuellen hat sich gezeigt, daß die wiederhergestellte Einheit von Mensch und Universum das teilhardsche Thema war, das die Befragten am meisten ange-

²⁶ Metaphysik allerdings nicht so aufgefaßt wie in der Anti-Metaphysik-Debatte der letzten Dezzennien, d. h. als rein intellektuelle Deduktion, sondern als ein Zur-Einheit-Bringen vieler analytischer Lebenserfahrungen, eine Art vorsichtige Weisheits-Schau.

sprochen hatten²⁷. Wieder handelt es sich hierbei eindeutig um eine Art Partizipation, nicht im Sinne der romantischen Naturverbundenheit des 19. Jahrhunderts, sondern um eine zugleich wissenschaftliche und existentielle Schau, in der alle Bereiche von Mensch und Welt aufgenommen sind. Dies wiederum wird desto treffender angesichts der Tatsache, daß der namhafte französische Theologe HENRI DE LUBAC ein Buch über Teilhard geschrieben hat mit dem vielsagenden Titel *L'Eternel Feminin*, das Ewig Weibliche, in Nachahmung einer von TEILHARD selbst geschriebenen Hymne. DE LUBAC schreibt, daß TEILHARD in seinen Betrachtungen über Liebe, die er als revolutionäre Kraft par excellence sah, keineswegs den sexuellen Ausdruck der Liebe abwies. TEILHARD glaubte im Gegenteil, daß durch den Impuls des Weiblichen Liebe verpersönlicht und transformiert werden könne, bis zu dem Punkt, wo sie eine passionierte und aktive Liebe wird zu dem Kosmos und zu Gott. Er glaubte sogar an eine kollektive Subliminierung der geschlechtlichen Liebe, die zur ‚Visio Beata‘ führen würde²⁸. Wer also einigermaßen vom evolutionären Integralitätsdenken des TEILHARD imponiert ist, kann nicht umhin festzustellen, daß dieser, um sein Gedankensystem hymnisch auszudrücken, auf eine Symbolik aus dem matristischen Religionsbereich zurückgegriffen hat, auch wenn er ganz bewußt die Erbsünde nennt²⁹.

Die Anfangshypothese läßt sich jetzt zu einer Art ‚Diagnose‘ und sogar zu einer vorsichtigen ‚Heilungsmethode‘ ausdehnen: ein ‚Schuß‘ weiblicher oder matristischer Kultur würde uns gut tun und zwar nicht nur auf dem Niveau des Gesellschaftlichen, sondern auch und besonders auf dem Niveau des Sprachgebrauchs, der Symbolik, bishin zur religiösen Vorstellungswelt, zu der Gottesvorstellung. Dies hat sowohl mit einer höheren Bewertung der Frau als auch mit einem vorsichtigeren Umgang mit der Schöpfung / Natur zu tun.

Würde dies nun eine Regression bedeuten, wie von Psychologen so oft befürchtet wird und wie z. B. PRZYLUKI es nennen könnte? Nicht jede Rückkehr, nicht jedes Neu-Überdenken von alten Gegebenheiten ist gleich Sehnsucht nach dem Vergangenen. Es gilt, die positiven, auf Dialog (Inklusivität) stützenden Denkansätze aufzunehmen, die das früher als rein regressiv und zyklisch aufgefaßte Phänomen der Mutterreligion in unserer heutigen einseitigen Situation zu bieten hat³⁰. Wird nicht jede Zukunftsvision zum Teil in Bilder der Vergangenheit gegos-

²⁷ A. VERGOTE, *Religionspsychologie*, Olten/Freiburg i. B. 1970, 97.

²⁸ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne an das Ewig Weibliche*, mit einem Kommentar von H. DE LUBAC, Einsiedeln 1968, 111 und 114–115.

²⁹ Ebd., 37–38. Es sei auch hingewiesen auf TEILHARDS *Lobgesang des Alls*, die geistige Potenz der Materie, Olten/Freiburg i. Br. o. J., 82: „Bade dich in der Materie, Menschensohn. — Tauche in sie ein, dort, wo sie am gewalttätigsten und am tiefsten ist! Ringe in ihrem Strom und trinke ihre Flut! Sie hat ehemals dein Unbewußtsein gewiegt — sie wird dich bis zu Gott hin tragen!“ Siehe auch Anm. 21.

³⁰ Vgl. M. ELIADE, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1963, Kap. 4, wo er „den Schrecken“ einer streng linearen Geschichtsauffassung beschreibt.

sen? Für die christliche Theologie sagt RENDTORFF: „Im Alten Testament bedeutet Bekehrung und Umkehr immer primär Rückkehr. Das ist ganz deutlich bei den Propheten, in deren Umkehrpredigt immer Rückkehr zu Gott, zu dem ursprünglichen Gottesverhältnis gemeint ist. In diesem Sinne könnte ich hier von Bekehrung reden: von der Rückkehr des Menschen zu dem Bewußtsein seines Eingefügtseins in das Gefüge der Schöpfung³¹.“

Nun gibt es bei uns schon Anzeichen dafür, daß etwas im Gange ist. Der früher für unsere Kultur so typische Gegensatz zwischen Mann und Frau schwächt sich im Bereich des Gesellschaftlichen schon ab, im Bereich der Kirche und der religiösen Symbolik allerdings erst sehr zögernd³². Es muß jedoch deutlich ausgesprochen werden, daß die oben ausgesprochenen Gedanken nicht vermischt werden sollten mit dem sog. amerikanischen Matriarchat, das man ein ‚unterschwelliges Matriarchat‘ nennen könnte. Beim letzteren handelt es sich um die Frau in der traditionellen, beschränkten Mutter-Rolle, die sich in ihrem Ehrgeiz ganz auf den Mann oder den Sohn orientiert, in deren Wichtigkeit sie sich selbst bestätigt fühlt: die Stellung des Ersten oder die Zukunft des Zweiten spielen in ihrer Phantasie eine große Rolle. Umgekehrt muß dadurch der Ehemann oder Sohn gegenüber der Frau (Mutter und/oder Ehepartner) durch seine Erfolge seine Männlichkeit beweisen, er muß Siege erringen über seine (gesellschaftliche oder biologische) Umwelt³³.

Am Anfang dieses Aufsatzes wurde gesprochen von einer Ausnahme von der im christianisierten Europa weit verbreiteten Wertvorstellung, daß man das sumpfige matriachale und damit naturgebundene Stadium lange hinter sich gelassen habe; es betraf die indische Kultur / Religion. In der indischen Religiosität sind bis auf heute weibliche und mütterliche Züge gut erkennbar. Sie zeigen sich in der relativ wichtigen, manchmal sogar beherrschenden, dem Absoluten gleichbedeutenden Position weiblicher Gottheiten, in der stark von geschlechtlicher Vereinigung geprägten Symbolik, aber auch in der Energie, der ‚zur Welt gekehrten Seite‘ und Aktivität Gottes, die durch eine Göttin (*Sakti*) versinnbildlicht wird³⁴. Dabei sollte jedoch die Orthopraxis des Hinduismus mit seinem Kastensystem und Brahmanenherrschaft nicht übersehen werden. Sie zeigt vielmehr die Komplexität des Hinduismus wie auch des hier behandelten Themas, das hier nur schematisch behandelt werden kann.

Weil die Sache im Hinduismus also besonders verwickelt ist, führt sie gerade für das Verhältnis Mann-Frau im Christentum und im europäi-

³¹ RENDTORFF, 38.

³² Siehe dazu HEILER, Kap. III.

³³ Vgl. H. FABER, *Gott in vaterloser Gesellschaft*, München 1972, 190.

³⁴ Siehe HEILER, 47–59. Für den weiblichen Teil des hinduistischen Pantheons siehe A. DANIELOU, *Hindu Polytheism*, New York 1964, besonders 253–288 (*Sakti*) und S. B. DAS GUPTA, „Evolution of Mother Worship in India“, in: *Aspects of Indian Religions Thought*, A. MUKHERJEE (ed.), Calcutta 1957, 42–106.

Ebenso N. N. BHATTACHARYA, *Indian Mother Goddess*, Calcutta 1971.

schen Denken und der Gesellschaft zu der ungeheuer wichtigen Frage: Welche ist die Bedeutung der Missionswelle, die von der indischen Religiosität und Kultur auf uns zurollt? Welche sind die patristischen oder matristischen Hintergründe und Implikationen dieser Welle? Man hat sich in Europa bisher nur ziemlich geläufige und oberflächliche Gedanken darüber gemacht, wie dies alles bei uns so leicht Anklang finden kann. Man hat einige allgemeine Erklärungen dafür gefunden und sich weiterhin beruhigt, daß es halt ein bißchen modisch und exotisch ist und damit das Ganze als ein marginales Phänomen zur Seite geschoben. Nun, modisch ist das Phänomen zum Teil sicherlich, aber damit ist nichts erklärt. Und über die Herkunft dieser ‚modischen‘ Missionswelle und ihren Hintergrund macht man sich kaum Gedanken.

Durch diese Leichtfertigkeit bringt man sich in Gefahr, die nachteilige Seite des asiatischen Einflusses zu verharmlosen und dadurch z. B. auf dem Gebiet der Emanzipation ein trojanisches Pferd hereinzuholen. Empfindet man es denn nicht als einen symptomatischen und schweren Rückfall, wenn unter dem Einfluß bestimmter patriarchalen Aspekte der indischen Kultur und Mission europäische Frauen von sich selbst behaupten können, sie seien dem Manne gegenüber minderwertig und hätten nur die Hoffnung, als Mann wiedergeboren zu werden, um dann zur Befreiung, zum Heil, kommen zu können. Und was passiert, wenn bestimmte religiöse subkulturelle Bewegungen sich unter messianisch anmutendem indischen Einfluß sich als unpolitisch behaupten und faktisch damit auf der politischen Bühne erscheinen als Bewegungen zur moralischen Wiederaufrüstung, d. h. als rein konservierend? Andere indische Missionsgruppierungen wiederum reihen sich durch ihre emporschießende Finanzkraft ein in eine Kette von patriarchal-autoritären Institutionen. Und macht es uns nichts aus, wenn mancherorts billiger Yoga angepriesen wird als ein Mittel gesellschaftlich bedingten Streß individuell abzubauen und somit die wahre (oder jedenfalls eine) Ursache dessen zu verharmlosen?

Die leichtfertige Haltung allem gegenüber, was nicht mit unserer eigenen Religion und Zivilisation zu tun hat, könnte uns aber auch um die Vorteile der asiatischen Welle bringen. Eine tiefgehende Begegnung mit anderen Denkstrukturen und mit einer anderen Vorstellungswelt, die die unsere weitgehend in Frage stellt, ist an sich schon eine Erfahrung, die jede patriarchale, selbstherrliche Autorität der eigenen kulturellen und religiösen Welt erschüttern kann.

Die Vorstellungswelt der indischen Religion ist speziell auf dem Gebiet der Gottes-Vorstellung so reich, daß es äußerst interessant ist zu verfolgen, was z. B. die indische christliche Theologie auf dieser Basis an neuer Theologie versucht aufzubauen, in der Gott auch Züge hat, die religionsphänomenologisch als weiblich gelten³⁵. Die hinduistische sexuelle

³⁵ Zu denken ist an den *Ānanda-Aspekt* im *Sat-Cit-Ānanda*, mehr noch an die Vorstellung *Śiva's* als halb Mann, halb Frau, an die Göttin der Weisheit, *Śāvitṛī*. Im Bereich des mahayanischen und tantrischen Buddhismus gibt es die

Symbolik, besonders die des Tantrismus, bietet ein überreiches, von Europäern leider oft allzusehr schief angesehenes Untersuchungsfeld. Sicherlich weiß die Hindu-Philosophie um die Transzendenz des Absoluten, das ‚Neti, Neti‘ (‚nicht dies, nicht dies‘) ist ein ständiges Merkmal. Aber kann der Mensch wirklich damit leben? Warum ist dann gerade der Tantrismus im breitesten Sinne bei dem indischen Volk so gut angekommen?

In seiner Behandlung der Folgen christlicher Eros-Feindschaft für die Kulturgestaltung Europas nennt W. SCHUBART als eine der Folgen den „verknöcherten Individualismus“, der ein Ganzheitsempfinden verhindert. Seiner Meinung nach hätte die enthusiastische Natur des Eros ... hin und wieder ... die starre Mechanik zu durchbrechen vermögen, die aus der übertriebenen Planung des menschlichen Daseins folgt. Denn der Eros ist ... der grimmigste Widersacher der Bürgerlichkeit, ... der Versachlichung des Lebens.“ „Die Bürgerkultur kämpft gegen erotischen Überschwang aus dem gleichen Grunde wie gegen den Begriff der ira Dei: Sie liebt das Unberechenbare nicht³⁶“. Es ist für unser Thema sehr bedeutend, daß SCHUBART hier von den beiden Aspekten spricht, die uns interessieren, nämlich von der „Ebenbürtigkeit der Geschlechter“ und von einem „Ganzheitsempfinden“³⁷.

Zu den Vorteilen einer wirklichen Begegnung mit dem indischen (oder asiatischen) Denken gehört auch die existentielle Kenntnisnahme von einem Denken in größeren Zusammenhängen. Die Idee, daß das menschliche Leben als Mikrokosmos eine symbolische Abspiegelung (und umgekehrt) des Makrokosmos ist, d. h. daß es Verbindungen gibt zwischen allen Phänomenen in der Welt, ist m. E. für das ökologische Denken von grundlegender Bedeutung. Hierauf verweist auch der Religionswissenschaftler und Indologe KLAUS KLOSTERMAIER, wenn er die indische *Dharma*-Auffassung beschreibt:

„Man's task ... is seen as a continuing search for an increasing realization of (this) ultimate reality in and through everything, implying a deep respect for the right of things to be as they are and an attempt to adapt oneself rather to ‚nature‘ than to ‚control‘ it.“ Und er fügt hinzu: „In many instances this attitude has led to great sensitivity and perceptiveness and a life-style that impresses as harmonious and cultured“³⁸.“ Allerdings ist, wie KLOSTERMAIER zu Recht meint, eine erneute ‚Naturverehrung‘ am Ende genauso verhängnisvoll und exklusiv wie die jetzige Verherrlichung von materiellem Wohlstand und Profit. Darum muß der heutige

‚Göttin‘ *Prajñāpāramitā*, die Höchste Weisheit, die sicher Analogien aufruft zur alttestamentlichen Weisheit und zur Position Marias in der r.k. Kirche. Für indische Theologie siehe H. BÜRKLE (Hrsg.), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart 1966, R. H. S. BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras 1969, R. H. S. BOYD, *India and the Latin Captivity of the Church. The cultural context of the Gospel*, London 1974.

³⁶ W. SCHUBART, *Religion und Eros*, München 1966 (1941), 259—260.

³⁷ Ebd., 260.

³⁸ K. KLOSTERMAIER, „World religions and the ecological crisis“, in: *Religion*,

Mensch wieder lernen, besser zu unterscheiden zwischen Ziel und Mittel. Unsere Technologie ist nicht ohne weiteres identisch mit ihrem Ziel, d. h. mit menschlichem Glück. Der Mensch muß sich wieder besinnen auf den Inhalt des Begriffs ‚Kultur‘, den KLOSTERMAIER beschreibt als „careful tending‘ of nature in order to bring out the best in it without destroying its roots³⁹“.

Fassen wir zusammen. Sowohl eine leichtfertige, weil hochmütige und selbstüberzeugte Ablehnung der Begegnung mit Indien (selbstverständlich auch exemplarisch aufgefaßt), als auch eine oberflächliche weil modische Begeisterung über die Missionswelle aus diesem Land, können uns in Europa um eine gute Möglichkeit bringen, uns selbst mit anderen Augen zu sehen. Dabei bietet Indien uns kulturgeschichtlich zwei Modelle, die einander zwar nicht ohne weiteres decken, aber doch einen großen Zusammenhang haben.

I. In ‚Mutter Indien‘ (wie die Inder ihr Land oft bezeichnen) leben uralte, wichtige, mutterreligiöse Züge weiter, bis auf unsere Zeit. Diese Züge haben immer wieder zu einem Durchbrechen der patriarchalen Brahmanischen Strukturen geführt.

II. Derselbe Name, ‚Mutter Indien‘, läßt anklingen, wie sehr in Indien Mensch und Umwelt, ‚Natur‘ oder Kosmos, bewußt miteinander in Verbindung gebracht werden und auch stehen.

Beide Modelle sind jedoch nicht mehr als solche. Es gibt kein zu idealisierendes, umfassendes Ur-Matriarchat, es gibt den ‚edlen Wilden‘ oder den ‚natürlichen Menschen‘ auch nicht. Aber beide Modelle bieten gerade in ihrer Kombination eine Möglichkeit, unsere Tradition in Religion und Zivilisation in Puncto Position der Frau und in Puncto Verhältnis zur Umwelt besser zu beleuchten, die Vergangenheit in diesem besser zu bewältigen und somit die Zukunft mitzugestalten. Ist Rückkehr nicht immer orientiert auf ein Urbild, das in seiner volleren Dimension noch verwirklicht werden muß und darum immer anders und neu verwirklicht wird?

Unsere Bemühung soll darum nicht dazu führen, das oft einseitige patriarchalische Gottesbild zurück- oder umzuwandeln in ein ebenso einseitiges matriarchales Bild. Es soll vielmehr darum gehen, jetzt auch und mehr von der Erfahrung der Frau auszugehen, um „neue menschliche Werte in der Gesellschaft [mitsamt ihrer Haltung zur Umwelt] und in der Theologie zu setzen. Keine weiblichen Werte, sondern neue Werte, die sowohl die verschüttete Erfahrung auch des Mannes wieder hervorbringen und uns zu neuen Bereichen in Theologie und Gesellschaft führen⁴⁰“.

Journal of Religion and Religions, 3 (1973), 141.

³⁹ Ebd., 142.

⁴⁰ E. MOLTSMANN-WENDEL, in: *Der Überblick*, Zeitschrift für ökumenische Zusammenarbeit und weltweite Begegnung, 10 (1974) 3, 42.

Weitere Literatur zum Thema:

- HEINRICH, H.-J., *Materialien zu Bachofens 'Das Mutterrecht'*, Suhrkamp 1975.
SCHIPPLINGER, TH., „Der fraulich-mütterliche Aspekt im Göttlichen“, in: *Kairos* IX (1967) 4, 277—295.
ELIADE, M., *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961.
SAVRAMIS, D., *Das sogenannte schwache Geschlecht*, 1972.
LANG, B., *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975.
CHRIST, C. P., „Feminist Studies in Religion und Literature: a methodological reflection“, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 44 (1976) 2, 317—325.
RAPHAEL, D. (ed), *Being Female: Reproduction, Power and Change*, Paris/The Hague 1976, Reihe World anthropology.
MOLTMANN-WENDEL, E. (Hrsg.), *Menschenrechte für die Frau*, Kaiser-Grüne-wald 1974, Darin: „Frauenbewegung und Wiederversöhnung mit der Erde“, S. 216ff.

SUMMARY

European evolutionary thought till recently saw the paternalistic god of the universal religions', who rules free men as a righteous sovereign, as of much higher value than the goddesses of the maternal religions of antiquity with their supposedly regressive bindings to 'nature'. Civilized man could be happy to have lost contact with nature, which kept him in a stage of tutelage. India however, with her many important mother-goddesses, seems to be an exemption and is to day even turning her missionary activity to the 'West'. It were BACHOFEN and BEBEL who, without being historically right, have caused irrevocably another model of thinking on position of women. European history, till recently mostly paternalistic, shows still a few exemptions: cosmic religion at FRANCISCUS DE ASSISI, which psychologically shows paternal and maternal aspects, TEILHARD DE CHARDIN's connection of the idea of evolution with „The Eternal Feminine“. Being future-oriented must not be the same as to exploit nature without taking care of her, and taking care of nature does not necessarily mean regression to the infantile, mother-bound stage. Social equality for men and women, now hesitatingly realized, means also equality in religious life and symbolic thought. What happens when Hinduism, being a complicated mixture of paternal and maternal influences and paying great attention to cosmic law and sexual symbols, encounters Christianity in Europe, being rather paternalistic and hostile to nature and sexuality? Culture, normally interpreted one-sided as hostile to nature, has also another and to day very important side as „careful tending of nature in order to bring out the best in it without destroying its roots“.

ATHEISMUS

von Shin'ichi Hisamatsu

Vorbemerkungen

Am 5./6. Januar 1978 fand in der Missionsakademie an der Universität Hamburg auf Einladung von Professor H. J. MARGULL und Dr. P. LÖFFLER ein wissenschaftliches Kolloquium mit dem japanischen Philosophieprofessor KATSUMI TAKIZAWA statt. Teilnehmer waren u. a. die Professoren ANTES (Hannover), COLPE (Berlin), ELSAS (Berlin), GROTHAUS (Flensburg), HOLLENWEGER (Birmingham), KOHLER (Mainz), LINDNER (Hamburg), SCHMIDT (Kiel), WALDENFELS (Bonn). Thema des Kolloquiums war ein größerer Aufsatz des japanischen Religionsphilosophen SHIN'ICHI HISAMATSU (Kyoto), „*Atheismus*“, den TAKIZAWA nach dem japanischen Urtext, der sich im 2. Kapitel von HISAMATSUS *Gesammelten Werken*, Bd. 2 (Tokyo 1972), 222–237, abgedruckt findet, übersetzt hatte. Nach stilistischer Überarbeitung der Übersetzung durch das Ehepaar SCHNEIS hatte Professor K. TSUJIMURA (Kyoto) den Text noch einmal überprüft. Er wurde mir dann mit der Möglichkeit, ihn zu veröffentlichen, angeboten. Ich habe ihn dann erneut anhand des japanischen Textes durchgesehen und sowohl stilistisch wie auch in der Terminologie korrigiert. Diese Übersetzung, die zusammen mit der früheren Fassung TAKIZAWAS dem Hamburger Arbeitstreffen als Textgrundlage zur Verfügung gestellt wurde, ist dann abschließend noch einmal von TAKIZAWA geprüft und als korrekte Übersetzung anerkannt worden.

Die Bedeutsamkeit des Textes erhellt 1. aus einer kurzen Bemerkung zu den japanischen Gesprächspartnern, 2. aus einigen Hinweisen zum Text selbst, den wir hier als dokumentarische Aussage vorstellen wollen.

1. K. Takizawa und Sh. Hisamatsu

Für eine Hinführung zu beiden Autoren kann verwiesen werden auf S. YAGI/ U. LUZ, *Gott in Japan* (Kaiser/München 1973).

TAKIZAWA KATSUMI (in der japanischen Namensfolge), geb. 1909, Professor für europäische Philosophie und Ethik an der Staatlichen Universität Fukuoka/Kyūshū, wurde, wie er selbst aaO. 140ff. schreibt, von K. NISHIDA auf K. BARTH aufmerksam gemacht, dem er einerseits entscheidende Impulse für seine Deutung des Christentums, andererseits indirekt, obwohl er sich in seiner europäischen Studienzeit nicht taufen ließ, doch auch den Anstoß zu seiner Konversion verdankte und dem er bis an dessen Lebensende in enger Freundschaft verbunden blieb. In Freundschaft verbunden blieb er aber auch seinem Lehrer K. NISHIDA sowie dessen Kollegen SH. HISAMATSU, mit dem TAKIZAWA sich immer wieder auseinandergesetzt hat und der für ihn zu einer Schlüsselfigur im Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus wurde.

HISAMATSU SHIN'ICHI (geb. 1889), zwanzig Jahre älter als TAKIZAWA, neunzehn Jahre jünger als NISHIDA (geb. 1870), der Vater der modernen japanischen Philosophie, elf Jahre älter als NISHITANI (geb. 1900), der andere noch lebende große alte Denker der Kyoto-Schule, war Professor für Religionswissenschaft an der Staatlichen Universität Kyoto. Dem Zenbuddhismus in der Praxis verbunden, von einer ausgedehnten Kenntnis der östlichen Religiosität und Kunst beseelt, hat er entscheidende Anstöße zur religiösen Deutung der Gegenwart gegeben. YAGI (aaO. 127. 161f.186) weist zu Recht darauf hin, daß HISAMATSU

sich in seiner Formulierung des „Atheismus“ von NISHIDA insofern absetzt, als dieser gegen Ende seines Lebens zusehends deutlicher von der Bedeutsamkeit der Rede von Gott sprach (vgl. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts* [Herder/Freiburg, 2. Aufl. 1978], 48—64).

2. Anmerkungen zu Hisamatsus „Atheismus“

2.1. Ausgangspunkt: HISAMATSUS Ausgangspunkt ist das Bemühen des modernen Menschen um Autonomie. Ein solches Bemühen impliziert die Überwindung aller Fremdbestimmtheiten, die einer vollen Entfaltung der Autonomie im Wege stehen. Eine modifizierte Gestalt von Heteronomie ist für HISAMATSU auch die Theonomie des Mittelalters — modifiziert deshalb, weil das Mittelalter eine zur Autonomie führende Heteronomie kennt, die Autonomie ihrerseits allerdings in der Theonomie aufgehoben wurde. Wenn dennoch das neuzeitliche Autonomiedenken wesentlich vom Bemühen um Befreiung von der Theonomie geprägt ist, so deutet das darauf hin, daß das Mittelalter am Ende doch mehr unter dem Vorzeichen der zu überwindenden Heteronomie als der mit der Autonomie versöhnbaren Theonomie zu sehen ist.

2.2. Atheismus: Atheismus bedeutet in diesem Zusammenhang primär die Überwindung der Theonomie, insofern sie der Ausbildung wahrer Autonomie im Wege steht, und impliziert entsprechend die Ablehnung eines Theismus, der die unüberwindbare Fremdbestimmtheit des Menschen produziert. Ein neuzeitlicher Theismus, der in der Lage ist, Autonomie zu kreieren, wäre dann folglich ein „atheistischer Theismus“. Auch wenn HISAMATSU in historischer Betrachtung im Raum des Christentums keinen — wie er es nennt — „atheistischen Theismus“ bzw. keine „atheistische Theonomie“ erkennt, liegt für ihn doch die Zukunft der Religion bzw. die zukünftige Religion in der Richtung einer „autonomen Heteronomie“.

2.3. „Autonome Heteronomie“: Die Alternative zur „mittelalterlichen“ Theozentrik ist nicht die neuzeitliche Anthropozentrik. In seiner Formel „autonome Heteronomie“ distanziert sich HISAMATSU folglich a) von einer Theonomie, die unfähig ist, wahre Autonomie zu sein bzw. zu werden, b) von einer Autonomie, die deshalb eine falsche Autonomie ist, weil sie in einer reinen Umkehrung der Theonomie (Theozentrik) zur Autonomie (Anthropozentrik) steckenbleibt.

Nach HISAMATSU kann Theonomie deshalb keine wahre Autonomie des Menschen zulassen, weil Gott stets der „Ganz-Andere“ ist, folglich niemals das „Ganz-Selbst“ des Menschen sein kann. Hier ist zu beachten, daß das Verhältnis von göttlicher Transzendenz und Immanenz zuungunsten der Immanenz verstanden wird und somit — nicht zuletzt aus dem Blickwinkel der Dialektischen Theologie — die göttliche Transzendenz das totale Übergewicht erhält. Die Betonung des „Ganz-Anderen“ aber macht Gott zugleich — in den Augen des asiatischen Denkers — zu einem — wenn auch übergroßen und darum unbegreiflichen — objekthaften „Gegenüber“ des Menschen.

Andererseits kann die Theozentrik nicht durch Anthropozentrik ersetzt werden. Denn der Mensch ist niemals, wie er aktuell ist, der „wahre Mensch“; m. a. W., die Autonomie, zu der der Mensch sich kehrt, ist zunächst das „Andere“ seiner selbst, insofern „Heteronomie“. Das, zu dem der Mensch „erwacht“, ist somit als das „wahre Selbst“, der „wahre Mensch“, eine „autonome Heteronomie“. (Der Gegensatz von „erwachen“ und „glauben“ ist nur vom Gottesverständnis HISAMATSUS her richtig zu beurteilen.)

2.4. Die Chance des Buddhismus: Da HISAMATSUS Einschätzung des Christentums wesentlich von der Distanzierung der abendländischen Intelligenz vom Christentum mitbestimmt und ihm die Wiederentdeckung des eigentümlich Christlichen des christlichen Gottesverständnisses von der Person Christi her bislang verborgen geblieben ist, ist die Rückbesinnung auf die Chancen des Buddhismus als der „atheistischen Religion“ naheliegend. Zwar kann der Buddhismus seine Chance auch nicht ohne Reinterpretationen wahrnehmen, doch glaubt HISAMATSU, daß er sowohl die Aporien des theonomen Christentums wie die Aporien der neuzeitlichen anthropozentrischen Autonomie vermeiden kann. Interessant ist, daß aber bei HISAMATSU ähnlich wie der historische Jesus auch der historische Buddha in den Hintergrund tritt und er dafür mit Hilfe der mahayanistischen Drei-Körper-Lehre den Erwachungsprozeß als einen grundsätzlich in jedem Menschen vollziehbaren Prozeß bestimmt.

Wie im Christentum geht es auch im Verständnis des Buddhismus um die Vermittlung eines Übergangs vom uneigentlichen, falschen Ich zum eigentlichen, wahren Ich, religiös gesagt: um die Vermittlung von „Heil“, „Erlösung“, „Befreiung“, „ursprünglicher Harmonie“ oder wie es sonst ausgedrückt werden kann. Gegen die noch immer weitverbreitete Deutung des Buddhismus als einer Weise „eigenmächtiger“, d. h. in die aktive Verfügung des Menschen selbst gegebener Heilerlangung ist aber zu beachten:

a) HISAMATSU deutet den Buddhismus als Religion, auch wenn er von „Religion ohne Gott“ spricht.

b) Der Zusatz „ohne Gott“ bezieht sich auf ein Verständnis von Gott, das vom Verhältnis von „Transzendenz-Immanenz“ her zu bestimmen ist, während das Verhältnis von ursprünglicher Buddhaschaft und Menschsein durch die Betonung der „Präsenz“ des Buddha im gewöhnlichen Menschen zu bestimmen ist.

c) Die Buddhismuskonzeption HISAMATSUS ist sowohl von der zenbuddhistischen wie von der amidabuddhistischen Grundhaltung her geprägt; letztere kommt dort voll zum Tragen, wo die Seinsweise des wahren Buddha als „selbstlose, aktive Barmherzigkeit“ angesprochen und diese auf alle zum wahren Selbst Erwachten übertragen wird.

d) Die Verwirklichung des wahren Selbstseins besteht also weder im Urvertrauen in eine transzendente „fremde“ Macht („Gott“) noch im Urvertrauen in die „eigene“ Macht als Eigenmächtigkeit, sondern in der Offenheit und Durchlässigkeit der *Macht des ursprünglichen Selbst in Selbstlosigkeit*, d. h. in aktiver, alles ergreifender Barmherzigkeit.

e) Was vordergründig als eine *logische Argumentation* erscheint („Verneinung“), ist somit hintergründig eine *ethische Anleitung* („Selbstlosigkeit“ zur „Selbstverwirklichung“). Im Grunde geht es nicht um die Reflexion über einen gegangenen oder einen zu gehenden Weg, sondern um die Hinführung zur Wegübung.

2.5. Diskussionspunkte:

a) *Formale Fragen*: Zu bedenken ist die Argumentationsfigur HISAMATSUS. So ist zu beachten, daß ein Vergleich von Christentum und Buddhismus nicht beim Vergleich logisch-formaler Strukturen stehenbleiben darf, sondern auch die geschichtlichen Strukturen der Her- und Abkünftigkeit, der Entwicklungen und der Zukünftigkeit zu betrachten sind (COLPES Hinweis in Hamburg). In einer

Besprechung der logischen Problematik allein ist weder die historische Buddha- noch die historische Jesusgestalt eingeholt worden.

Während die historische Fragestellung im Sinne einer Betrachtung der historischen Her- und Abkünftigkeit des Christentums und des Buddhismus in HISAMATSUS Aufsatz ausfällt, ist auf die eigentümliche logische Grundfigur der „Logik des Sokuhi“, d. h. einer Identität durch Verneinung, wie sie bei NISHIDA, SUZUKI und anderen Vertretern der Kyotoschule, so auch bei HISAMATSU, deutlich in Erscheinung tritt, ausdrücklich hinzuweisen. Diese Logik erscheint in Formeln wie „atheistische Theonomie“, „autonome Heteronomie“ / „heteronome Autonomie“, „selbstloses Selbst“, die ihrerseits umgeformt werden können in Formeln wie „Autonomie-qua-Heteronomie, Heteronomie-qua-Autonomie“, „Nicht-Selbst-qua-Selbst, Selbst-qua-Nicht-Selbst“. (Vgl. zu dieser Logik meine Anmerkungen in: *Absolutes Nichts*, 36. 57ff. 103f. 152. 168f. 182f. u. ö.) Diese Logik, die sich im übrigen durch die Umkehrbarkeit der jeweiligen Glieder auszeichnet, ist daraufhin zu prüfen, a) ob und wo die Umkehrbarkeit einer Unumkehrbarkeit der Glieder Platz macht und b) wie sich die logische Figur im historischen Denken durchhalten läßt.

Hingewiesen wurde bereits auf die Tatsache, daß *Logik* und *Ethik* in der Argumentation des fernöstlichen Denkers eigenartig miteinander verflochten sind, ja daß letzten Endes die Logik im Dienste eines — im weitesten Sinne — ethischen Verhaltens steht, dieses aber dann u. U. terminologisch ins *Metaphysische* abgeleitet (vgl. *Verneinung* — *Selbstlosigkeit* — *Nicht-Ich*).

b) *Materiale Fragen*: Der Text HISAMATSUS kann nicht richtig beurteilt werden, wenn nicht die Wurzeln seines Verständnisses des christlichen Gottesbildes freigelegt werden; dabei spielt das Verständnis der Dialektischen Theologie zweifellos eine bedeutende Rolle. Bei aller Hochachtung vor dem Ethos gerade dieser neuzeitlichen Theologie wird man jedoch die Überspitzungen der entsprechenden Gotteslehre nicht übersehen dürfen. Es fragt sich also: Hat HISAMATSU, wenn er den theistischen Gott zurückweist, wirklich den Gott des Christentums, den Gott der Väter und den Vater Jesu Christi zurückgewiesen?

Ähnlich ist die Verwendung von A. NYGRENS Bestimmung von *Eros* und *Agape* in der Verhältnisbestimmung von christlicher Nächstenliebe und buddhistischer Barmherzigkeit genauer zu prüfen. Wenn HISAMATSU die Ansicht vertritt, Liebe und Barmherzigkeit seien im Theismus alleinige Sache des Gottes (Kap. 7) und der Mensch sei nur empfangendes Subjekt göttlicher Liebe, jedoch niemals aktives Subjekt der Barmherzigkeit, so zeigt das, daß das christliche Grundverhalten von Glaube-Hoffnung-Liebe (wobei ja Liebe Gottes- und Nächstenliebe ist!) in seinem Gottes- und Menschenbezug als eigentümlich christliche Gestalt des Verhaltens nicht bedacht worden ist.

Schließlich ist nicht zu übersehen, worauf K. TAKIZAWA in einem in japanischer Sprache als Buch erschienenen Diskussionsbeitrag zu HISAMATSUS Atheismusaufsatz hingewiesen hat, daß HISAMATSU zwar die Frage nach der Vermittlung des wahren selbstlosen Selbst stellt, daß er aber die besondere Mittlerrolle Christi nicht erkennt. Dabei ist TAKIZAWA selbst der Ansicht, daß HISAMATSUS Strukturbeschreibung des Vermittlungsprozesses eine gewisse Nähe zur BARTHschen Strukturbeschreibung der Heilsvermittlung Christi besitze (zu TAKIZAWAS Christologie vgl. YAGI/LUZ, aaO. 139—159, auch die Beiträge YAGIS und NOROS ebd.; sodann W. BÖTTCHER, *Rückenansicht* [Kreuz/Stuttgart-Berlin 1973], 154—173; in deutscher Fassung gibt es auch ein Vortragsmanuskript von K. TAKIZAWA, *Buddhismus und Christentum — anlässlich des Atheismusaufsatzes von Shin'ichi Hisamatsu*). Ob und wie weit diese Feststellung

sowohl BARTH wie HISAMATSU gerecht wird, kann in diesem Zusammenhang nicht geprüft werden. TAKIZAWA müßte dann auch nach seiner Sicht des Verhältnisses von System bzw. Struktur einerseits und Geschichte andererseits gefragt werden.

Abschließend sei noch einmal festgestellt: Eine eigentliche Auseinandersetzung mit dem Text ist an dieser Stelle und schon gar nicht mit diesen wenigen Vorbemerkungen beabsichtigt. Der Auseinandersetzung muß eine eingehende Zuerkennung vorausgehen. Diese zu erleichtern, sind die Vorbemerkungen gedacht. Wenn dabei auf einige Verständnisklappen vorzeitig aufmerksam gemacht wird, dann mag das vielleicht helfen, ein gründlicheres Bemühen um das Verständnis der Aussagen HISAMATSUS zu gewährleisten. In deutscher Sprache liegt von HISAMATSU bisher vor: *Die Fülle des Nichts* (Neske/Pfullingen 1975).

Hans Waldenfels

1. EINLEITUNG

Der Titel „Atheismus“, der die Verneinung des theistischen Glaubens bezeichnet, könnte verschiedene Vermutungen hervorrufen bei den Menschen, die nicht nur über die Religion studieren, sondern einen religiösen Glauben besitzen. Das trifft auch auf die Buddhisten zu, die sich mit wissenschaftlicher Forschung beschäftigen und zugleich den buddhistischen Glauben haben. Die einen könnten meinen, daß ich nur darum den Atheismus zum Gegenstand nehmen und gleichsam von außen betrachten will, weil Atheismus heute modern ist; die anderen, daß ich ihn nur historisch erklären möchte; und wieder andere, daß ich nur eine Widerlegung des Atheismus versuchen will, weil ich an meinem eigenen Glauben festhalten möchte. Aber in Wirklichkeit meine ich weder das eine noch das andere, sondern es ist kein anderer als ich selbst, der tatsächlich seit langem atheistisch geworden ist. Dafür gibt es einen Grund. Ich persönlich bin geneigt, mich viel eher als Atheisten denn als Theisten zu bezeichnen. Ja, es ist für mich eine innere Notwendigkeit, mich als Atheisten zu bekennen. Darum habe ich den Titel „Atheismus“ gewählt.

Freilich kann man nicht unterschiedslos von Atheismus im allgemeinen sprechen. Er wird auf verschiedene Weise gedacht und hat historisch verschiedene Formen. Ein vergleichsweise neues Beispiel ist FICHTEs „Atheismus-Streit“. Fichte wurde wegen dieses Streits durch die damalige Regierung in Weimar von der Universität Jena vertrieben. Er schrieb nämlich einen Aufsatz mit dem Titel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798) als Vorrede zu FORBERGS Aufsatz „Entwicklung des Begriffes der Religion“ (1798) in der von ihm selbst redigierten Zeitschrift „Philosophisches Journal“. Diese Vorrede sowie den Aufsatz FORBERGS hielt man für atheistisch. So wurden beide von der damaligen Regierung als Atheisten verurteilt. FICHTE widersprach natürlich dieser Verurteilung. Aber sein Aufsatz wurde beschlagnahmt, der Verkauf der Zeitschrift verboten und FICHTE selbst von der Universität Jena vertrieben.

Wie ist es dazu gekommen? Es ist nicht zu leugnen, daß FORBERG und FICHTE, jeder auf seine Weise, zum Atheismus tendierten. Es steht auch außer Zweifel, daß der Ursprung dieser Tendenz im unbedingten Moralismus KANTS liegt; beide sind seine Nachfolger. Jedoch KANT erkennt die Religion an und erteilt ihr nie eine schroffe Absage. Wohl versucht er, die Religion moralisch-praktisch zu be-

gründen. Dieser Versuch selbst zielt darauf ab, an die Religion den Maßstab der Moral anzulegen, d. h. die Wahrheit der Religion mit dem Maßstab der Moral zu messen. Es ist also für KANT selbstverständlich, daß er eine moralwidrige Religion verneint und nur eine der Moral angemessene Religion als die eigentliche anerkennt.

Ja, KANT geht noch weiter. „Religion“ — so sagt er — besteht in der Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote (*Kritik der praktischen Vernunft*, I. Teil, 2. Buch, 2. Hauptst.). Bei ihm tritt also das moralische Gesetz an die erste Stelle, wird dann als Gebot Gottes anerkannt — auf keinen Fall aber umgekehrt. Bei ihm ist es völlig ausgeschlossen, daß es neben dem Moralgesetz, d. h. neben dem autonomen Gesetz der praktischen Vernunft des Menschen, noch eine Norm des Handelns gibt. Alles andere als das Moralgesetz muß für ein falsches Gesetz gehalten werden. Da es vorausgesetzt ist, daß das Gesetz unseres Handelns das autonome Gesetz des Menschen sein soll, so muß alles andere, auch wenn es Gottes Gebot wäre, verneint werden. Folglich ist ein unmittelbar von Gott, vom geglaubten Gott hergeleitetes, heteronomes Gesetz nicht wert, „Gesetz“ genannt zu werden. Damit ergibt sich für KANT die absolute Autorität des autonomen Gesetzes in der Willenstat des Menschen. Es ist dies ein von Gott völlig losgelöster Standpunkt. KANT stimmt also nicht der christlichen Religion zu, die ihre absolute Autorität durch das Gebot Gottes begründen will, sondern er sagt sich entschieden von ihr los. Zu Recht pflegt man die Religion KANTS als „Vernunftreligion“ oder „Moralreligion“ zu bezeichnen.

Das moralische Gesetz ist etwas Absolutes. Wenn man aber das moralische Gesetz für das Gebot Gottes hält, an was für einen Gott denkt man dabei? Es stellt sich das Problem, ob man sich Gott als den unmittelbar geglaubten Gott wie im Christentum vorstellt oder als den auf der Moral gegründeten Gott vorstellt. Wenn man Gott für etwas dem Menschen Heteronomes hält, so wird man der „Moralreligion“ widersprechen müssen. Bei der kantischen Moralreligion darf es niemals einen Gott geben, der der Ursprung irgendeines heteronomen Gesetzes wäre.

Wichtig ist hier, daß es der Standpunkt KANTS ist, daß Gott als der Ursprung eines heteronomen Gesetzes völlig ausgeschlossen wird. Hier entzieht sich KANT dem Anspruch eines im Glauben anerkannten Gottes. FORBERG folgt KANT gerade in diesem Punkt. Er weist selbst das Wort „Glaube“ zurück. Bei ihm ist die Religion etwas durchaus Praktisches: Religion ist das Handeln des Menschen nach dem autonomen Gesetz. Sein Standpunkt ist also kein „Glaube“, kein Glauben an Gott. Die praktische Religion kommt demnach allein von der Moral her und muß durch sie begründet werden. Gott kann weder empirisch noch spekulativ begründet werden. Die Gewißheit des Seins Gottes kann also theoretisch gar nicht begründet werden.

Wie verhält sich dann FICHTE dazu? Er hält die aus der moralischen Handlung bestehende Religion nicht nur für praktisch, sondern zieht den Glauben mit hinein. Der Glaube ist dabei Glaube an die Regierung der Welt durch den übersinnlichen Gott. Das ist für ihn Religion. FICHTE erkennt die übersinnliche, moralische Weltordnung an und behauptet, daß man an eine solche Ordnung glauben kann, ohne daß ein Handeln nach moralischen Grundsätzen diesem Glauben im geringsten widerspricht. Es ist nämlich noch nicht Religion, moralisch zu handeln, sondern man kann erst von Religion sprechen, wenn man an die moralische Weltordnung glaubt. Von daher kommt der Titel seines oben genannten Aufsatzes. Man kann also in der „Göttlichen Weltregierung“ FICHTES wohl dasselbe finden, was KANT „Göttliches Gebot“ genannt hat. Nur wird bei FICHTE das Gebot Gottes, ja sogar Gott selbst, nicht für das Höchste gehalten.

FICHTE meint, daß die Welt moralisch beherrscht und regiert ist, nicht aber, daß der bloß geglaubte Gott die Welt regiert. Sein Gott unterscheidet sich also sehr vom Gott des Christentums, der die Welt regiert. Für FICHTE ist die moralische Autonomie etwas Absolutes. Es gibt nichts, was sie aufheben kann. FICHTE sieht einerseits in der Religion nicht wie FORBERG etwas bloß Praktisches und steht andererseits auch im Gegensatz zum gewöhnlichen Gottesglauben. Die Religion ist für ihn die Verwirklichung des moralischen Gesetzes, und die Welt ist nach ihm durch und durch moralisch zu ordnen. Seine Religion widerspricht also nicht dem Unbedingtheitsanspruch der Moralität.

Folglich kann man trotz FICHTES Hineinnahme des „Glaubens“ sagen, daß dieser sich von dem gewöhnlichen „Glauben an Gott“ unterscheidet, ja daß er ihn verneint. Sein Glaube bringt den Unglauben gegenüber dem gewöhnlichen Gottesglauben zum Ausdruck. Es ist also nicht zu verwundern, wenn FICHTE dort als Atheist gebrandmarkt und vertrieben wurde, wo keine Freiheit des Glaubens bestand. Aber dieser Standpunkt FICHTES ist gerade derjenige, dem der neuzeitliche Mensch schließlich nicht ausweichen kann: Es handelt sich um die Kritik an der bisherigen Theonomie im Sinne des absoluten Gebotes Gottes.

Auch ich lehne die Religion nicht ab, ich denke aber, daß man nicht vorsichtig genug sein kann, Gottes Gebot für das Absolute zu halten. Ich nehme nicht ohne weiteres den Standpunkt FICHTES an, doch glaube ich, daß der Atheismus-Streit als ein zentrales Ereignis in der Entwicklung der Neuzeit bezeichnet werden muß. Man wird sagen müssen, daß der Grund der Entstehung dieses Streites eben im Sich-selbst-bewußt-Werden der menschlichen Vernunft liegt.

Nach FICHTE ist der Atheismus in der Neuzeit mit noch schärferen Worten vertreten worden. Das Wort NIETZSCHES „Gott ist tot“ ist dem modernen Menschen nicht nur vertraut, sondern muß ja auch als der wahre Schrei des modernen Menschen bezeichnet werden. Ich höre dieses Wort mit tiefer Sympathie. Das Wort „Ich bin das Wesen ohne Gott“ zeigt aufs deutlichste das Selbstbewußtsein des modernen Menschen. NIETZSCHES Feststellung „Ich heiße das Christentum ... den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit“ (*Antichrist* § 62) ist kein übertriebener Ausdruck, sondern der Herzensschrei des modernen Menschen. Das ist eben Atheismus.

Es ist der eigentliche legitime Schrei der modernen Welt, die entschieden vom christlichen Mittelalter Abschied genommen hat. Die moderne Welt ist in ihrem eigentlichen Wesen das Zeitalter des Atheismus. Jenes Wort NIETZSCHES hat nicht nur seinen guten Grund, sondern muß notwendig laut werden, denn dieser Atheismus ist ein unerläßliches Moment der modernen Weltzeit. Von der „Welt des Glaubens“ zu „der Welt des Unglaubens“, von der heiligen zur profanen Welt, das ist die Gestalt der geschichtlichen Erscheinung der atheistischen Neuzeit. Zwar gehörte der Staat auch im Mittelalter zur profanen Welt, aber darüber gab es die heilige Welt. Jene stand unter der Herrschaft dieser heiligen Welt. Auch für die Erziehung war die Kirche der Hauptort, alle Schulen standen unter ihrer Herrschaft; auch dies ist in der modernen Zeit umgekehrt worden. Solange die Kirche herrschte, galt das Wort Gottes in allen Dingen als das Maß des Urteilens. In der modernen Zeit dagegen hat sich dies zugunsten des autonomen Gesetzes der Vernunft geändert. Die Gestaltungs- und Schöpfungskraft der Kultur geht nicht mehr von Gott aus, sondern gehört dem Menschen. Die Macht, die über das Glück des Menschen verfügt, war im Mittelalter die göttliche Macht. Dagegen glaubt man in der modernen Zeit, daß das menschliche Glück durch die Kraft des Menschen selbst geschaffen werden kann. Die Entwicklung der modernen Zeit verläuft so, daß sich der Mensch vom Gesetz Gottes lossagt und sich seinem eigenen Gesetz unterwirft.

Es wäre nicht richtig zu sagen, daß die moderne Zeit den Menschen auf natürliche, unbewußte Weise atheistisch gemacht hätte. Vielmehr müssen wir herausstellen, daß der Mensch sich bewußt von der Macht und dem Gesetz Gottes losgesagt hat. Die Menschen wollen ihr Glück mit ihrer eigenen Kraft bewirken. Sie haben sich auch tatsächlich als dazu fähig gezeigt. Sie können den Beweis erbringen, daß sie das heutige Glück nicht durch die Kraft Gottes erlangt hätten, wenn es nicht von der Kraft des Menschen abhängig würde. So kommt der Mensch mehr und mehr vom Heiligen weg und zum Profanen hin. Profanisierung ist keine bloße Idee, sondern eine vor aller Augen offenbare Tatsache. Darum tritt die Religion heute immer mehr aus dem offiziellen Lebensbereich zurück, um eine bloß private, innere Angelegenheit zu werden. So ist die moderne Zeit eine atheistische Zeit, und wir, die wir in dieser modernen Zeit leben, können nicht umhin, atheistisch zu werden. Religionen, die durch die moderne Zeit verneint werden, haben keine Existenzberechtigung mehr, keinen Raum zu überleben.

Wie ich oben schon gesagt habe, bin ich atheistisch. Aber bin ich denn einfach nur atheistisch? Um von meiner gegenwärtigen Herzenslage zu sprechen: Ich neige sicher zum Atheismus, doch kann ich nicht sagen, daß ich einfach ein absoluter, bedingungsloser Humanist bin. Ich kann nicht aufhören, atheistisch zu sein. Doch ich kann auch nicht wie ein moderner Mensch glauben, daß der Mensch sich seine Glückseligkeit allein durch seine menschliche Kraft verschaffen kann. In dieser widerspruchsvollen Situation besteht mein Dasein in der Gegenwart. Insofern als ich nicht zum Theismus zurückgehen kann, bin ich durchaus atheistisch. Doch kann ich weder rein anthropozentrisch noch rein theozentrisch existieren. Eben in diesem Widerspruch besteht meine Gegenwart. Er bleibt aber nicht nur mein persönlicher, augenblicklicher Widerspruch, sondern ist das unausweichliche Schicksal der modernen Zeit, das heute in der Geschichte vor aller Augen offenbar wird.

„Atheistisch“ zu sein ist die gegenüber dem Mittelalter eigentümlichste Tendenz der modernen Zeit. Daß in dieser modernen Zeit die sogenannte „Theologie der Krisis“, der Nihilismus und der Existentialismus auftreten, ist keine zufällige vorübergehende Modeerscheinung, sondern etwas, was die moderne Zeit notwendig erfahren muß. Die Theologie der Krisis der 20er und 30er Jahre z. B. neigt zur Verneinung der modernen Zeit, doch kann sie das atheistische Denken nicht zurückweisen. Die Lösung dieses Widerspruchs muß in der Richtung gesucht werden, wo einerseits der Atheismus anerkannt, andererseits aber zugleich das Menschsein verneint wird. Eine solche Richtung mag irgendwo gefunden werden. Man kann nicht einfach beim Menschen stehenbleiben, man kann aber auch nicht mit dem Theismus auskommen. Es muß also eine atheistische Religion geben. Noch tiefer und schärfer gesehen: ist nicht das Menschsein selbst von seinem Ursprung her etwas, was atheistisch und doch zugleich nicht-menschlich (den Menschen verneinend) ist? Von daher möchte ich sagen, daß die heutige Zeit sowohl Zeit der Menschenverneinung wie Zeit der Gottesverneinung ist.

2. ÜBERWINDUNG DER MITTELALTERLICHEN THEONOMIE

Die im vorigen Abschnitt angestellten Überlegungen führen dazu, daß man von der heutigen Zeit sagen kann, sie sei geprägt von der Überführung des Menschen aus der Heteronomie des Mittelalters in seine Autonomie. Doch herrscht im Selbstverständnis des Mittelalters keine bloße Heteronomie, sondern vielmehr Theonomie. Denn für den Menschen des Mittelalters ist der christliche Gott das

Subjekt des Gesetzes. Es herrscht also keine Heteronomie innerhalb des menschlichen Wesens. In diesem Sinne könnte man sich meiner Meinung nach denken, daß das Mittelalter keine einfache Heteronomie kannte, sondern eine Heteronomie, die zur Autonomie überführt war, dann aber zu einer die Autonomie transzendierenden Theonomie wurde. Wie aber die Geschichte tatsächlich zeigt, ist die moderne Autonomie gerade diejenige, die sich von der Theonomie des Mittelalters befreit hat. So ist diese Theonomie doch nur eine solche, aus deren Verneinung die moderne Autonomie entstanden ist. Das ist m. E. auch der tatsächliche Prozeß der Geschichte gewesen.

Nun müßte eine die Autonomie transzendierende Theonomie die Autonomie in sich selbst enthalten. Wäre das aber der Fall gewesen, so wäre es undenkbar, daß erst die moderne Zeit autonom geworden wäre. Folglich wird man sagen müssen, daß die mittelalterliche Theonomie nur heteronom ist. Darum nehmen wir nicht an, daß die Theonomie des Mittelalters aus der Sackgasse der Autonomie des Menschen hervorgegangen ist. In dieser Hinsicht muß das Mittelalter doch mehr unter dem Vorzeichen der Heteronomie als unter dem der Theonomie gesehen werden. In dieser Heteronomie liegt auf jeden Fall eine Unmittelbarkeit. Freilich ist die Unmittelbarkeit nicht immer falsch. Es gibt ja eine Unmittelbarkeit, die als solche einfach erkannt und anerkannt werden muß. Doch im Mittelalter herrscht die Unmittelbarkeit im schlechten Sinne. Kurz gesagt, der Mensch ist nicht kritisch. Im Mittelalter herrscht etwas Dogmatisches. Alles, was die Menschen tun und lassen, ist auf dogmatischen Normen gegründet. Das Dogma gilt nicht nur im Bereich der Religion, sondern auf allen Gebieten des menschlichen Lebens wie z. B. in Wissenschaft, Moral und Kunst.

Man muß also sagen: Auch Wissenschaft, Moral und Kunst waren im Mittelalter dogmatisch. Natürlich kann man auch Ausnahmen nennen, aber die Hauptströmung des Mittelalters ist die einer derartigen Theonomie. Selbst die Wissenschaft gehört zur Theologie, ist nicht Wissenschaft, wie man sie heute im allgemeinen versteht. Die Loslösung von der Theologie war demnach die notwendige Bedingung für die Entstehung der modernen Wissenschaft. Das religiöse Gesetz des Mittelalters war folglich kein religiöses Gesetz im wahren Sinne, sondern ein solches, von dem wir uns loslösen müssen, um zu echter Autonomie zu gelangen.

Folglich muß man auch sagen, daß die moderne Zeit als Verneinung dieser Theonomie ihrem eigensten Wesen nach a-theonomisch und a-theistisch ist. Freilich gibt es auch in der modernen Zeit verschiedene Formen der Bejahung Gottes. Doch selbst in diesem Fall bleiben die Bejahungen nicht mehr im Rahmen der mittelalterlichen Theonomie, sondern sind letzten Endes zu etwas geworden, was man a-theonomisch nennen muß. Mit einem Wort: Der Theismus der modernen Zeit ist, vom mittelalterlichen Theismus her betrachtet, nichts anderes als dessen Verneinung, nämlich Atheismus. Das ist zwar eine äußerst paradoxe Ausdrucksweise. Aber wenn der moderne Theismus nicht ein solcher atheistischer Theismus ist, dann bliebe nur eine kraftlose Existenz oder ein Restbestand des Mittelalters übrig, der in der modernen Zeit nicht bestehen könnte. Freilich ist es in der geschichtlichen Welt, die räumlich wie zeitlich breit und lang ist, unmöglich, daß das Mittelalterliche auf einmal spurlos hinweggefegt und alles vollkommen modern wird, auch wenn das Mittelalter im Grunde schon vorüber ist. Es könnte sogar sein, daß das Mittelalterliche in der Welt erhalten geblieben ist und etwa unter dem Namen der Religion fortbesteht. Aber unter der strengen Kritik kann das Mittelalterliche niemals bestehen. Daher wird die mittelalterliche Religion immer tiefer in den dunklen Winkel hineingetrieben, der sich der Autonomie entzieht und von deren Licht unbetroffen bleibt. Mit anderen Worten: Die mittelalterliche Welt wird immer mehr von der autonomen

Welt zurückgedrängt und verbringt ihre bereits gezählten Tage an einem Ort, von dem sie noch nicht verdrängt worden ist. Doch auch dieser übriggebliebene Ort bleibt nicht darum übrig, weil er in Wahrheit unangreifbar ist, sondern die mittelalterliche Welt besteht nur deshalb in irgendeinem Winkel fort, weil das kritische Auge ihn vernachlässigt oder nur als etwas Gefühlsmäßiges oder Rituelles oder Künstlerisches betrachtet hat. Sie kann keineswegs mehr die Norm sein, die die moderne Welt beherrscht. Selbst angenommen, sie gelte heute noch mehr oder weniger als Norm, so kann sie doch nicht mehr als geschichtsbildende Kraft existieren. Auch im Buddhismus hat der mittelalterliche Buddhismus keinen anderen Sinn mehr als den oben gezeichneten. Auch in ihm scheint die Religion ihren ursprünglich-eigentlichen Sinn verloren zu haben und nur einen künstlerischen Sinn zu besitzen oder in reine Riten und Zeremonien verfallen zu sein. In Wahrheit lebt auch der Buddhismus heute nicht mehr, sondern er ist zur Zeremonie bei Begräbnissen, beim Totenfest und anderen Tempelriten geworden. Er kann auf keinen Fall zur Norm für die Gegenwart werden und ist es in Wirklichkeit auch nicht geworden.

Von hier aus kann man auch einsehen, daß die moderne Welt nicht mehr theistisch ist; wir müssen vielmehr feststellen, daß sie in allen Bereichen atheistisch ist. Wenn man das Mittelalter für eine heilige Welt, eine heilige Zeit bzw. eine religiöse Welt hält, so muß man sagen, daß die moderne Zeit durch und durch eine verweltlichte Welt, eine profane Welt ist. Und wenn das Mittelalter als „heilige Welt“ angesprochen wurde, so meint das Wort „heilig“ von der Gegenwart her gesehen nicht mehr die wahre Heiligkeit, sondern nur eine Heiligkeit, die in Profanität übergehen mußte. Als eine geschichtliche Epoche mußte das Mittelalter notwendig zur modernen Zeit fortschreiten. Der Grund dafür liegt, wie gesagt, darin, daß die „Heiligkeit“ des Mittelalters kein religiöses Gesetz im wahren Sinne, sondern heteronom war und die Notwendigkeit des Übergangs vom Mittelalter zur modernen Zeit im tiefsten Grund des menschlichen Wesens zu suchen ist.

In unserer Zeit ist die mittelalterliche Theonomie noch in verschiedenen Formen vorhanden, bzw. sie wird apologetisch verteidigt. Ich denke aber, daß das alles heute von Grund auf kritisiert und hinweggefegt werden muß, weil das der Weg zur wahren Religion ist. Mit anderen Worten, wir müssen heute reine Atheisten werden, wir müssen auf dem Standpunkt des radikalen Atheismus stehen. Dabei fällt es uns verhältnismäßig leicht, uns persönlich von dem Hang zum Alten und vom Festhalten an der mittelalterlichen Theonomie zu befreien, aber sehr schwer, diese Befreiung oder Verneinung auch in bezug auf die sozialen Strukturen und Verhältnisse gründlich zu vollziehen. Es gibt eine Trägheit, die von der persönlichen Entscheidung nicht gelenkt werden will. Die buddhistischen Tempel und Gemeinden sind heute noch wichtige gesellschaftliche Größen. Obgleich ihr Wert und Sinn heute schon gänzlich verloren gegangen sind, so ändert das jedoch nichts an der Tatsache, daß sie da sind. Es reicht also nicht aus, sich nur persönlich zu entscheiden. Man muß darüber hinausgehen. Die Gebilde, die nicht wert sind, zu existieren, müssen gesellschaftlich und aufs ganze verneint werden. Das ist auf dem Weg zur wahren Religion sehr wichtig. Heute haben die Gebilde, die kaum mehr wert sind zu existieren, in gewissen Gesellschaften immer noch einige Kraft. Die Tatsache, daß sie überhaupt da sind, erweckt im Menschen schon die Illusion, als hätten sie noch irgendeinen Daseinswert, was wiederum zum Anlaß dafür wird, daß sie weiter fortbestehen. Es ist also unerlässlich, daß solche Dinge, die sich ohne eigenen Daseinswert und nur kraft der Trägheit erhalten, entschlossen aufgrund des

starken modernen Selbstbewußtseins ausgerottet werden. In diesem Sinne bestche ich offen darauf, daß wir radikalste Atheisten werden sollen.

Aber trotz der langen Dauer der Neuzeit ist sie in dieser Hinsicht noch nicht radikal genug zum Atheismus hin fortgeschritten. Ist die Eröffnung der im echten Sinne neuen Religion nicht erst dann möglich, wenn die moderne Welt in Wahrheit zum Atheismus erwacht? Wenn wir heute nach der wahren Religion verlangen, muß unbedingt die atheistische Theonomie als das religiöse Gesetz gestiftet werden. Kann man dann aber nicht von der anderen Seite her sagen, diese „atheistische Theonomie“ sei „autonome Heteronomie“? Diese „autonome Heteronomie“ besagt jedoch freilich nicht, daß sich die Autonomie wieder in die reine Heteronomie umkehrt, sondern daß sich die Autonomie aufgrund des Gewährwerdens ihrer Unhaltbarkeit ihrer selbst entledigt. Dann wird notwendig eine Anti-Autonomie zustande kommen. Diese Anti-Autonomie darf aber keine reine Heteronomie sein. Doch muß sie zugleich etwas anderes sein, als die Autonomie des modernen Menschen. Sie muß unbedingt das „Anti“ gegenüber der modernen Autonomie enthalten. Von der modernen Autonomie her kann man nicht umhin, diese „Anti-Autonomie“ zunächst als eine Heteronomie zu bezeichnen. Hält man aber dabei die genannte Anti-Autonomie für etwas „Ganz-Anderes“ im Sinne der gewöhnlichen Religion, so besteht wieder die große Gefahr, daß sie sich ins Mittelalterliche verkehrt.

3. DIE ÜBER DIE MODERNE ZEIT HINAUS GELTENDE RELIGION

In der Religion ist man heute auch noch im allgemeinen geneigt zu meinen, daß die Theonomie (das Religionsgesetz) der Autonomie des Menschen gegenüber etwas Ganz-Anderes sei und daß Gott dem Menschen gegenüber der Ganz-Andere bleibe. Wegen dieses Charakters des Ganz-Anderen gibt es keine Autonomie. Auch wenn das Ganz-Andere ein religiöses Gesetz besagt, so stellt dessen Gesetzlichkeit immer etwas dar, was von uns Menschen gar nicht erforscht oder verstanden, sondern nur geglaubt werden kann. Selbst im Buddhismus wird der Buddha oft als etwas „ganz Udenkbares“ gedacht, der weit über die menschliche Denk- und Urteilkraft hinausgeht. Man meint, daß wir den Buddha nicht kennen und uns mit dem Glauben zufrieden geben müssen. Auch im Christentum ist Gott das für uns Menschen schlechthin Unerkennbare. Gott ist mit der Autonomie des Menschseins absolut unvereinbar. Extrem gesagt: Gott und Mensch sind absolut auseinandergebrochen, absolut getrennt. Ja, diese absolute Trennung ist gerade das, was Gott Gott sein läßt. Wenn dem so ist, ist Gott schließlich unvermeidlich heteronom. Er ist das Gegebene, das uns Menschen nur gegeben werden kann, und zwar als etwas, was uns bis zum Ende ein Unbekanntes bleiben muß.

Wie wird aber dieses etwas, was dem Mensch ganz und gar unbekannt bleibt, dem Menschen gegeben oder von ihm in irgendeinem Sinne gewußt? — Man antwortet: Allein durch die Offenbarung Gottes oder durch die Belehrung Buddhas. Und zwar wird die Offenbarung Gottes oder die Lehre Buddhas nur besonders dazu bestimmten Menschen geoffenbart, d. h. sie ist nur für diese bestimmten Menschen erkennbar. Der Gott, der sonst von uns Menschen nie erkannt werden kann, wird für diese Menschen erkennbar. Doch die Weise dieser Erkenntnis, die da gegeben wird, kann keine andere sein als die des Glaubens. Gott kann aber dann für den Menschen kein anderer sein als ein heteronomer Gott. Diese Heteronomie mag auch durch den Glauben zu meinem eigenen Gesetz werden, doch nur als ein mir Gegebenes. Folglich neigt der Mensch unvermeidlich dazu, in die einfache Heteronomie zu verfallen. Er verfällt dabei

derjenigen Heteronomie, die nicht durch die Autonomie hindurch gegangen ist, sondern eine bloße Negation der Autonomie bleibt. Fällt nicht in Christentum und Buddhismus dieser Punkt heute auf? Gibt man nicht im Buddhismus seine Autonomie auf, wenn man sagt: Ich folge Buddha nach und will seiner Lehre voll und ganz gehorsam sein? Man beschreibt den Menschen mit Sätzen wie: „Gebt die Berechnung auf!“, „Der Mensch ist unheilbar sündig und unermesslich schlecht“, „Der Mensch ist vergänglich und flüchtig“. Man verläßt allzu schnell die menschliche Autonomie und sieht die Wahrheit vom eigenen Ich-Selbst nicht ein, sondern akzeptiert die genannten Sätze ohne klare Einsicht. Man ist gewöhnlich in der Religion gehorsam. Das heißt: Hier vollzieht sich keine Selbstkritik, sondern man bleibt in der bloßen Verneinung und Vernichtung der Autonomie stecken.

Doch selbst wenn das nicht der Fall ist, kann ein Gott bzw. eine Theonomie keine autonome Theonomie werden, wenn sie von uns ganz getrennt ist und uns unbekannt bleibt. Wenn aber das religiöse Gesetz autonom wird, kann das religiöse Gesetz in mir wirken, indem ich z. B. glaube. Das ist im Bewußtsein des gewöhnlichen Gläubigen tatsächlich der Fall. Das religiöse Gesetz ist zwar etwas vom Ganz-Anderen her Gegebenes; dennoch ist es nicht einfach ein mir Fremdes, sondern zugleich mein eigenes Gesetz geworden. Im allgemeinen bezeichnet man es als religiöses Gesetz oder Theonomie. Freilich, in der Theonomie wird das Gesetz nicht aus unserem Selbst, d. h. aus der wahren Grundlage der Autonomie, hervorgebracht, sondern letzten Endes bloß von außen gegeben. Gott oder Buddha sind dabei transzendent. Diese Transzendenz kann entweder eine dem Menschen äußerliche oder eine ihm innerliche Transzendenz sein. Die immanente Transzendenz könnte aus dem innersten Grunde der Autonomie heraus gedacht werden. Doch kann die Transzendenz im Sinne des Ganz-Anderen keine Transzendenz sein, die aus einem Grunde erwächst, der sich der Autonomie entledigt hat. Sie wird letzten Endes ein Transzendentes. Der Gläubige mag zwar dabei behaupten, daß das religiöse Gesetz sein eigenes Gesetz geworden ist, doch bleibt es schließlich Heteronomie.

Bei dem wahren religiösen Gesetz dagegen muß es so sein, daß der Andere kein absolut Anderer, sondern als solcher das wahre Selbst ist. Das Ganz-Anderere ist also nur etwas Vorläufiges und nie das Endgültige. Was die Autonomie transzendiert, mag Theonomie oder religiöses Gesetz genannt werden; es darf aber nicht darauf hinauslaufen, das es letzten Endes heteronom bleibt; vielmehr muß das Ganz-Anderere als solches das wahre Selbst werden. Erst dort wird es das religiöse Gesetz, das keinen Widerspruch zur Autonomie bildet, sondern diese in sich einschließt. Dann ist das religiöse Gesetz sozusagen nicht etwas uns Unbekanntes, sondern umgekehrt gerade das, was am sichersten gewußt wird und in gewissem Sinne das im Vergleich zur Autonomie unvergleichlich radikaler Autonome ist. Die gewöhnliche Autonomie ist noch nicht die wahre Autonomie, sondern gelangt erst hier zur wahren Autonomie. Gott ist folglich nicht der Andere, sondern ganz und gar das Selbst hervor. Er muß nun das „GANZ-SELBST“ (*Zettai-jisha*) genannt werden.

Nun müssen wir darüber nachdenken, von wo aus, von welchem Standpunkt her wir vom Ganz-Anderen oder vom GANZ-SELBST reden.

Das Ganz-Selbst, das ich im Sinne habe, kann vom Standpunkt der Autonomie her zunächst als „Anderes“ gedacht werden. Wenn man nämlich meint, für ewig an dem autonomen Standpunkt hängenbleiben zu müssen, dann kann man nicht umhin, dieses religiöse Gesetz für das Ganz-Anderere zu halten. Es ist dann für immer unmöglich, daß es selbsthaft wird. In diesem Fall bleibt das Andere letzten Endes heteronom und kann es also nicht autonome Heteronomie werden.

Indem wir uns dagegen von der Autonomie zum Ganz-Anderen hinwenden, wird dieses in der Tat selbsthaft. Dann und nur dann kann es „autonome Heteronomie“ sein — nicht Gesetz der Religion in der Art des Ganz-Anderen, sondern Religion auf die Weise des Ganz-Selbst.

Wenn ich also voraussetze, daß eine Religion, die durch die Neuzeit hindurchgegangen ist, gedacht werden muß, so darf diese der Autonomie nicht widersprechen, jedoch ebensowenig in der Autonomie steckenbleiben. Die künftige Religion muß sozusagen eine Heteronomie sein, die die Autonomie in sich einschließt. Dann wird sie nicht ins Mittelalter zurückfallen. Da wird der Mensch, der zu seiner Autonomie erwacht ist, die Autonomie nicht einfach verneinen, sondern unter Einschuß der Autonomie sich doch dem religiösen Gesetz entsprechend entwickeln. Dabei ist das religiöse Gesetz nicht mehr ein nur geglaubter Gott, d. h. ohne ein autonomes Verständnis von uns geglaubter Gott, sondern ein ganz und gar, klar und deutlich dem Menschen aufgegangenes und von ihm gewußtes religiöses Gesetz. Wer von diesem religiösen Gesetz her existiert und lebt, der ist der wahre Mensch. Der bloß autonome Mensch, der nach dem religiösen Gesetz im obengenannten Sinne lebt, muß sozusagen Gott oder Buddha sein. Folglich ist der, der Gott oder Buddha genannt wird, notwendig etwas, was vom Menschen nicht in der Weise des Ganz-Anderen getrennt ist; vielmehr muß es dahin kommen, daß alle Menschen das, was Gott oder Buddha genannt wird, werden, soweit sie wahre Menschen sind. Es gibt also nicht einen einzigen Gott oder Buddha, sondern alle Menschen, die in der oben dargelegten Seinsweise existieren, sind Gott oder Buddha. Außer diesen wahren Menschen kann es keinen wahren Gott oder Buddha geben. Kurz, er muß die wahre Seinsweise aller Menschen sein.

Es wird im allgemeinen gesagt, daß Gott der Urtypus des Menschen sei, wobei Gott aber durchaus im Sinne des Ganz-Anderen und nicht des Ganz-Selbst verstanden ist. Von der wahren Seinsweise aus gesehen, darf er aber nicht ein Ganz-Anderes, sondern muß er ein Ganz-Selbst sein. Die wahre Seinsweise aller Menschen und zwar die, zu der alle Menschen selbst gelangen können, ist also das, was Gott oder Buddha genannt wird.

In diesem Sinne kann auch die Offenbarung nicht nur in bestimmten Menschen ergehen, sondern sie muß in allen Menschen sein und ist es auch. Die Offenbarung ist nichts Mysteriöses. Die ursprüngliche Offenbarung besteht nämlich darin, daß die obenerwähnte autonome Heteronomie hervortritt. Was hier also Offenbarung genannt wird, ist etwas ganz anderes als die Offenbarung im gewöhnlichen Sinne. Dann ist Offenbarung auch nicht das Folgende, was im Buddhismus gelehrt wird: Unter den Menschen konnte nur Shakyamuni um Buddha wissen; alle anderen Menschen können nichts anderes tun, als die Lehre Shakyamunis zu hören; sie müssen, das eigene Selbst gänzlich wegwerfend, der Lehre Shakyamunis, so wie sie ihnen gegeben wird, folgen. Man meint: ohne Zögern aufzunehmen, was im Kanon geschrieben steht, das sei der Weg der Religion. Folglich können andere Menschen nie Shakyamuni werden. Außer Shakyamuni gibt es keinen, der Buddha kennt. Allein in Shakyamuni ereignet sich die Weisheit, in der „sich nur Buddha und Buddha einander kennen“ (*Yui-butsu-yobutsu*), so daß uns anderen, gewöhnlichen Menschen, solche Weisheit grundsätzlich verwehrt bleibt. So verhält es sich in Wahrheit nicht. Mit einer solchen Denkweise verfällt man unvermeidlich der typisch mittelalterlichen Heteronomie. Auch im Christentum bleibt die Offenbarung Gottes Heteronomie, solange man denkt, daß Jesus allein die Offenbarung Gottes empfangen hat.

Nun muß aber meiner Meinung nach folgendes beachtet werden: Alle Menschen sind Empfänger der Offenbarung und zwar genau im obengenannten

Sinne. Das heißt, alle Menschen sind Gott, alle Menschen sind Buddha. Man darf nicht denken, daß nur ein bestimmter Mensch mit Gott unmittelbar umgeht, während alle anderen nur von ihm vermittelt mit Gott in Kontakt kommen können. Die wahre Religion muß darin bestehen, daß nicht ein erwählter Mensch, nicht ein besonderer Mensch, sondern alle Menschen dem religiösen Gesetz gemäß leben.

Was ich hier gesagt habe, hat nichts mit der in der bisherigen Religionsphilosophie sogenannten „Anthropozentrik“ oder „Theozentrik“ zu tun. Vielmehr meine ich, daß sich einmal die gewöhnlich sogenannte Theozentrik schließlich zur Anthropozentrik entfalten muß, während sodann sich die gewöhnlich sogenannte Anthropozentrik in das religiöse Gesetz, das doch keine Theozentrik im gewöhnlichen Sinne ist, weiterschreiten muß. Das dürfte die Richtung der Religion sein, wie sie von der modernen Zeit zur künftigen, sozusagen post-modernen Zeit fortschreitet. Hier kann man dann auch von „*Kaku*“ (Erwachen) reden. Die Religion darf nicht „die des Glaubens“ bleiben, sondern muß sich zu „der des Erwachens“ verwandeln. Im allgemeinen hält man den Glauben für einen religiösen Akt. Ich aber möchte darauf bestehen, daß die Religion, in der der „Glaube“ ein religiöser Akt ist, nicht umhin kommt, schließlich ins Mittelalterliche zurückzufallen, daß die Religion aber, in der das „Erwachen“ der religiöse Akt ist, eben diejenige ist, die über die neuere Zeit hinaus Geltung behalten wird.

4. DIE RELIGION OHNE GOTT

Der Grundzug der modernen Zeit ist atheistisch. Dieser atheistische Grundzug folgt aus dem autonomen Selbstbewußtsein des modernen Menschen. Es ist aber die Frage, ob der Mensch bei der menschlichen Autonomie haltmachen kann. Diese Frage muß verneint werden. Denn wie im vorigen Abschnitt dargelegt wurde, zeigt unsere Zeit, die Gegenwart, so offensichtlich, daß der Mensch in solcher menschlichen Autonomie nicht steckenbleiben kann. Wird hier nicht die Verneinung der menschlichen Autonomie geschichtlich immer deutlicher dargetan? Daß wir nicht in dieser Autonomie verbleiben können, hat seinen Grund darin, daß das Menschsein als solches eine kritische Existenz ist. Es fragt sich in dieser Zeit, ob der moderne Mensch aufhören kann, Atheist zu sein, und Theist werden kann. Dem kann ich nicht zustimmen. Nach meiner Meinung müssen wir vielmehr bis zum Ende Atheisten bleiben dürfen, jedoch nicht in der modernen Autonomie steckenbleiben. Wenn wir die menschliche Autonomie verneinen und darüber hinaus noch die Höhle, die sie in uns öffnet, füllen wollen, dann müssen wir atheistisch bleiben und zudem religiöse, aber nicht-theistische Menschen werden.

Das Menschsein transzendieren, heißt nicht ohne weiteres, Theist zu werden. Die Überwindung des Menschseins muß auf die Weise erreicht werden, daß der Weg weder zur Anthropozentrik noch zur Theozentrik führt. Was dabei herauskommt, ist freilich keine bloße Autonomie, sondern etwas, was diese verneint. Aber die Verneinung muß dabei zugleich auf solche Weise vollzogen werden, daß sie nicht der Autonomie widerspricht. Die Autonomie wird damit nicht bloß verneint, sondern kommt dadurch erst dazu, ihr Eigenstes durchzusetzen. Gerade auf diese Weise kommt es zur Auferstehung¹ der menschlichen Autonomie. Diese

¹ (Anm. K. TAKIZAWAS) Das Wort „*Auferstehen*“ wird hier die Leser, die an seine westlich-christliche Bedeutung gewöhnt sind, erschrecken. Aber ich habe es absichtlich gewählt. Und zwar aus drei Gründen: erstens ist es die wörtliche Übersetzung

„Auferstehung“ darf nicht etwa durch die Kraft eines Anderen bewirkt werden, sondern muß ein aus dem eigenen Grund des Selbst hervorbrechendes Ereignis sein. Diese Auferstehung ereignet sich ganz anders, als man sie sich bei der Theonomie im gewöhnlichen Sinne vorstellt.

Wenn gesagt wird: „Aus dem eigenen Grund des Selbst her auferstehen“, so könnte man meinen, daß der hier genannte „Grund“ „etwas Anderes“ als das Ich-Selbst ist. Aber wenn ich „Grund“ sage, so ist damit von selbst ausgedrückt, daß das Selbst nicht durch die Kraft des Anderen oder des Ganz-Anderen, sondern aus seinem eigenen ursprünglichen Seinskern aufersteht. Im allgemeinen denkt man, daß die rechte Verneinung des Menschen nur durch das Ganz-Anderere möglich ist. Dann aber wird das Ganz-Anderere unvermeidlich theistisch. Es wird aber auch das, was auferweckt worden ist, theistisch, so daß alles von diesem Gott als dem Ganz-Anderen abhängig wird. Damit verfällt die Autonomie der Theonomie und kann nicht mehr im Atheismus bleiben. Dann aber verliert das Selbst seine Autonomie, um Gott sozusagen blindlings gehorsam zu sein. Auf diese Weise kann man nicht umhin, wieder ins Mittelalter zurückzufallen.

Bei der Auferstehung, die aus dem eigenen Grund des Selbst hervorquillt, darf also die dazugehörige Verneinung nicht von anderswoher kommen, sondern sie muß so geschehen, daß das Selbst als solches sich selbst verneint, um durch diese Verneinung autonom Auferstehung zu erfahren. Das heißt, sowohl die Verneinung als auch die Auferstehung sind hier autonom.

Hier entsteht bei demselben Wort „Auferstehung“ ein Unterschied: Wir unterscheiden nämlich zwischen der autonomen und der heteronomen Auferste-

des japanischen Wortes „Yomigari“ = „vom Totenreich zurückkehren“; zweitens gibt es ein altes, zenbuddhistisches Sprichwort: „von der Klippe die Hand lassen und aus dem absoluten Tod auferstehen“; drittens besteht auch inhaltlich ein tiefer Zusammenhang zwischen der Auferstehung im Christentum und dem „Yomigari“ im Atheismus HISAMATSUS. Denn HISAMATSU meint damit das Zurückkommen in diese Welt oder die neue Geburt eines Menschen, der einmal absolut abgestorben ist. Dieser Tod ist nicht nur der Tod im Unterschied zum Leben im gewöhnlichen Sinne, sondern der totale Nullpunkt, wo nicht nur unser Leben, sondern auch der Tod keine Rolle spielt, wo die Welt mit ihrem Leben und Sterben verschwindet. Das „Auferstehen“ bedeutet hier das Entstehen eines ganz neuen Lebens aus diesem absoluten Nullpunkt der Welt oder Zeit selbst. Zen-Buddhisten nennen dieses totale Verschwinden von Geburt und Tod „Dai-shi“ = „der große Tod“, der sich aber nicht irgendwann in der endlos verlaufenden Zeit verwirklicht, sondern jetzt und hier bei jedem stattfindet. Deshalb kann auch die Auferstehung nicht etwa ein sinnlich sichtbares Wieder-lebendig-Werden des einmal gestorbenen Menschen sein, sondern ein Ereignis, das nur im neuen Geist faßbar ist, der in jenem Nullpunkt selbst ewig neu lebt. Das wird für die meisten Christen mehr abstrakt und spekulativ klingen. Aber in Wahrheit ist diese Auferstehung das eigentlich zentrale Ereignis des menschlichen Lebens, ohne das sich alle anderen „Wirklichkeiten“ in Schein verwandeln müssen. Auch die Auferstehung im Christentum hat sicher etwas mit dieser Auferstehung, auf die HISAMATSU hinweist, zu tun, selbst wenn man nicht auf die sog. „Entmythologisierung“ zurückgreift.

HISAMATSU aber besteht fest darauf, daß die Auferstehung im Buddhismus ganz anderer Art ist als die im Christentum. Jene allein ist wahr, diese aber nur Schein. Ob und wie weit dies so ist, werden wir, frei von der üblichen religiösen Selbstgefälligkeit, genau überlegen müssen.

hung. Bei der autonomen Auferstehung gibt es keine Theonomie, die außerhalb des Auferstandenen existiert und von der der Auferstandene beherrscht wird. Denn der Auferstandene ist ja in der Weise der Autonomie auferstanden. Wenn er dagegen durch das Ganz-Andere zur Auferstehung gebracht wird, ist der Auferstandene in der Weise der Heteronomie auferstanden. Damit herrscht schon der Theismus. Daß das Ich-Selbst durch den Zusammenbruch des Selbst hindurch aufersteht, das ist die Seinsweise der Autonomie. Diese Autonomie ist aber keine Autonomie im gewöhnlichen Sinne. Sie kann vielmehr als eine Autonomie, die über der gewöhnlichen Autonomie des Menschen steht, m. a. W., in dieser Gestalt als Gott verstanden werden. Folglich könnte es manche geben, die sagen, eine solche Autonomie sei nach allem eine Theonomie.

Doch ein solches religiöses Gesetz muß vom theistischen Gesetz streng unterschieden werden. Beim gewöhnlichen Theismus hält der Mensch den Ganz-Anderen, von dem er auferweckt worden ist, für Gott. Das ist also der Fall, wo das religiöse Gesetz heteronom gedacht wird. Was ich jedoch unter dem „religiösen“ Gesetz verstehe, das erlaubt keine Theonomie, sondern ist durch und durch autonom.

Wenn man diese Autonomie „Religion“ nennt, so kann es sich nur um eine Religion ohne den dem Menschen als Anderer gegenüberstehenden Gott handeln; sie kann also atheistische Religion genannt werden. Wenn man aber daran festhält, daß etwas, was ohne Gott als dem Ganz-Anderen besteht, nicht Religion genannt werden kann, so könnten wir ruhig sagen, daß die Autonomie im obengenannten Sinne keine Religion darstellt. Jedoch handelt es sich — solange es keine rein menschliche Autonomie ist — um etwas ganz anderes als um die sogenannte Anthropozentrik. Vielmehr geht es um die Existenz, die der fatalen Beschränktheit von Theozentrik und Anthropozentrik gewahr geworden ist und sich von der tiefsten Krise des Menschseins losgelöst hat. Könnte man in diesem Sinne nicht mit Recht sagen, daß das die eigentliche religiöse Existenz ist?

Heute noch meint man gewöhnlich, daß die Religion theistisch sein muß. Ist es aber nicht höchste Zeit, daß die atheistische Religion, die Religion ohne Gott, auftritt? Diese ist meiner Meinung nach der eigentliche Buddhismus, der die bloße Autonomie transzendiert und auf dem Standpunkt der absoluten Autonomie steht.

5. DER BUDDHISMUS ALS ATHEISMUS

Es gibt verschiedene Gestalten des Buddhismus, Die endgültige Seinsweise des Buddhismus ist aber nicht der Theismus, sondern vielmehr der Atheismus. Genauer gesagt, ist dieser Atheismus nicht etwas, was im Sinne der Anthropozentrik einfach Atheismus heißt, sondern es handelt sich gerade um Religion im Sinne der Autonomie, die die einfache Autonomie übertrifft und aufhebt. Was im Buddhismus mit intellektuellen Worten wie „Bezeugen“ (*Shô*), „Erwachen, Einsehen“ (*Kaku*), „das wahre Wissen (Weisheit)“ (*prajñâ*, japanisch *Hannya*) ausgedrückt wird, ist nichts anderes als der zu sich selbst Erwachte, der über die bloße Autonomie hinausgeht. Außerhalb dieses zu sich selbst Erwachten gibt es im Buddhismus keinen Buddha. Der Mensch, der auferstanden ist, ist nämlich Buddha; außerhalb dieses Menschen gibt es nichts, was in Wahrheit Buddha genannt werden kann. Es ist gerade das, was im Buddhismus mit den folgenden Sätzen ausgesprochen wird: „Der Buddha, der das Ich-Selbst ist, ist als solcher der wahre Buddha“ (*Jibutsu-Kore-Shinbutsu*); „Außerhalb des Herzens eines

jeden Ich-Selbst existiert kein wahrer Buddha“ (*Sokushin-sokubutsu*); „Dieses Herz ist nicht anderes als der wahre Buddha“ (*Zeshin-zebutsu*).

So muß man sagen, daß der auferstandene Mensch derjenige ist, der in sich selbst völlig zum Buddha erwacht ist und dabei völlig Buddha bezeugt. „In sich selbst erwachen und bezeugen“ heißt, daß der Buddha, ohne Gegenstand unseres Glaubens zu sein, bezeugt wird. Dieses wiederum heißt nicht etwa, daß etwas gegenständig erwiesen oder erlebt wird, sondern es handelt sich um das Zu-sich-selbst-Erwachen. Das Selbst bezeugt sich selbst in dem Sinne, daß es zu sich selbst erwacht. Entsprechend gibt es keinen Unterschied zwischen dem Bezeugenden und dem Bezeugten, zwischen dem Erwachenden und dem in Sicht Kommenden. Aktives und Passives sind nicht zwei, sondern ganz und gar eines.

In dieser Hinsicht ist der Buddhismus sehr verschieden von der gewöhnlichen Religion, in der daran festgehalten wird, daß Gott weder gewußt noch erwiesen, sondern nur geglaubt werden kann. So lassen sich zwei Formen von Religion denken, die des „Glaubens“ und die des „Erwachens“: Im Theismus geht es darum, zuerst mittels eines religiösen Aktes, „Glauben“ genannt, in Kontakt oder in Beziehung zu Gott zu treten. In der Religion des Erwachens geht es nicht darum, mit Gott in Kontakt zu treten, vielmehr wird es schlechthin und vollständig in unserem Selbst bezeugt. Die Weisheit, in der „sich nur Buddha und Buddha einander kennen“ (*Yuibutsu-yobutsu*), besagt, daß nicht etwas geglaubt wird, sondern daß Buddha schlechthin und vollständig dem Wissen zugänglich ist.

In diesem Fall gibt es keine Trennung zwischen dem Buddha und dem gewöhnlichen Menschen. „Vom Menschen zu etwas, was den Menschen transzendiert“, heißt hier nicht „vom Menschen weg zum Anderen“ oder „den Menschen verlassend zu Gott hin“ oder „von hier weg nach dort“. Es meint nicht vom Diesseits zum jenseitigen Paradies oder Himmelreich, sondern „das Hier radikal umkehren, ohne das Hier zu verlassen“. „Transzendieren“ bedeutet dabei „das, was transzendiert wird, selbst von Grund aus umkehren“.

Einige Worte aus dem Buddhismus sollen das verdeutlichen: „Wirkliche Gestalten sind nichts anderes als die Leere, d. h. das gestaltlose wahre Selbst, und das gestaltlose wahre Selbst ist nichts anderes als wirkliche Gestalten“ (*Shiki-soku-zekû, Kûsoku-zeshiki*).

„Geburt und Tod ist in sich selbst das Nirwâna“ (*Shôji-soku-Nehan*). „Nur in den einzelnen vergänglichen Fakten existiert die ewig lebendige Wahrheit“ (*Sokuji-ji-shin*). „Alle Erscheinungen sind die wahre Realität“ (*Shohô-jissô*). Alle diese Worte bedeuten, daß alles, was in dieser Welt ist, in dieser Welt bleibend, doch von Grund auf umgekehrt wird. Das heißt: Das Selbst geht nicht vom eigenen Selbst weg — das Selbst verläßt nicht das Hier und Jetzt, sondern kehrt sich von Grund auf um. Die bloße Autonomie deckt sich hier vollkommen mit dem, was von ihr befreit ist. In diesem Sinne heißt es: „Hier bleibend, vom Hier freierwerden“, „Hier bleibend, das Hier abstreifen“. Im allgemeinen denkt man, daß das „Hier-verlassen-und-Dort-hingehen“ die absolute Bedingung dazu ist, vom vergänglichen Diesseits zum ewigen Jenseits zu kommen.

Tatsächlich existieren die meisten Religionen in dieser Form: wenn das Hier verneint wird, dann kann man nicht mehr hier bleiben, sondern muß unausweichlich zu einem irgendwo zeitlich-räumlich entfernten Ort hingehen. In dem Hingehen aber wird das Hier von dem Hingehenden so verlassen, daß er nicht mehr hierher zurückkehrt. Auch im Buddhismus gibt es das: „Nur hingehen und sonst nichts mehr“. Wir müssen sagen, daß diese Haltung engstirnig ist.

Wenn auch mit dem Hingehen nicht alles zu Ende ist, sondern eine Bewegung von dort nach hier stattfindet, kommt es doch vor, daß das Dort nur das vom

Hier getrennte Dort ist. In diesem Fall geschieht sowohl das „von hier nach dort“ als auch das „von dort nach hier“ nur auf eine voneinander getrennte und füreinander fremde Weise. Im Theismus kann allein Gott „von dort nach hier“ kommen. Dieser Gestalt sind der Gott des Christentums und der Amida-Buddha des *Jôdo-shinshû*. Die Bewegung „von dort nach hier“ ist die Sache Gottes allein; sie wird „Agape“ genannt. Solange aber gedacht wird, daß das „von dort nach hier“ allein Gottes Sache ist, dagegen der Mensch nur „von hier nach dort“ gedacht wird, kann es nur zum Theismus führen. Ist es denn im Christentum möglich, daß der Mensch „von dort nach hier“ kommt?

Im *Jôdo-shinshû* wird zwar gelehrt, daß wir von hier dorthin gehen und dann von dort hierher zurückkommen. Es ist die Rede von „Hinkehr“ (*Osô*) und „Rückkehr“ (*Gensô*). Zum Menschen gehört sozusagen nicht nur der Eros, sondern auch die Agape. Im *Jôdo-shinshû* aber geht der Mensch dorthin und kommt hierher zurück allein durch die umkehrende Kraft Amidas. Insofern erscheint hier etwas Heteronomes. Doch auch wenn es allein aufgrund der heteronomen Kraft Amidas geschieht, so gehören doch die beiden Wege oder Phasen „hin und zurück“ dem Menschen. Damit gilt auch im Shin-Buddhismus, daß der Mensch nicht bloß das Hier verläßt, um dorthin zu gehen, sondern auch, daß er das Hier nicht verläßt. Er geht zwar von hier weg dorthin, aber er bleibt nicht dort, sondern kommt wieder hierher zurück. So kommt es, daß man im *Jôdo-shinshû* dieses Land nicht verläßt. Damit ist für uns Menschen die Agape möglich. Agape ist nicht nur Gottes Sache. Sie ist allen Menschen ohne jeglichen Unterschied gleichermaßen möglich, also nicht auf Gott oder Amida beschränkt.

Man kann hier mit Recht von einer Verallgemeinerung oder Universalisierung der Agape reden. In diesem Sinne muß man sagen, daß die Nächstenliebe im Christentum und der Rückweg im Buddhismus von ganz verschiedenem Charakter sind. Die Nächstenliebe im Christentum ist damit charakterisiert, daß sie in der einzigen Agape des einzigen Gottes gründet. Im Buddhismus dagegen ereignet sich die Agape in allen Menschen autonom und spontan; es besteht also in allen Menschen etwas, was der Agape Gottes entspricht.

Man darf dabei freilich nicht außer acht lassen, daß im *Jôdo-shinshû* der Rückweg für uns Menschen allein durch die umkehrende Kraft des Amida-Buddha möglich wird und somit mit der Nächstenliebe und deren Entstehungsweise im Christentum vergleichbar ist. Auch im Buddhismus gibt es von Anfang an verschiedene Denkweisen. Als authentische Lehre des Buddhismus muß aber festgehalten werden, daß die autonom-spontane Hin- und Rückkehr eher ursprünglich ist. Beim Hingehen und Zurückkehren gibt es tatsächlich keinen anderen Buddha außer dem Ich-Selbst; das Selbst geht hin und kommt zurück. Bevor diese Bewegung durch die Kraft des Amida-Buddha zustande kommt, existiert im Ursprung das Subjekt, in dem beides, Hin- und Rückkehr, besteht; dieses Subjekt aber ist der Buddha im ursprünglichsten Sinne. Folglich können alle Menschen Subjekt des Hingehens und Zurückkehrens werden. Das Subjekt der Agape ist also nicht nur der alleinige Gott, sondern alle Menschen selbst können die Agape vollziehen. Die Agape, die der Mensch selbst vollzieht, ist die wahre Agape, und der Amida-Buddha, der nach der Lehre der *Jôdo-shinshû* das Subjekt der Umkehr ist, kann in Wirklichkeit nur ein Mittel dazu sein.

Alles Lebende ist also Buddha, kann Buddha werden. Einen einzigen Buddha verehren, das bezieht sich im Buddhismus mehr auf das Mittel als auf die Sache. Folglich muß in Wahrheit die Beziehung zwischen den beiden Welten, der menschlichen und der übermenschlichen, anders als die Hin- und Rückkehr beim *Jôdo-shinshû* gedacht werden. Im letzten kann aber auch im *Jôdo-shinshû* dieser Sachverhalt anders sein. Im allgemeinen stellt man sich Paradies und Hölle

voneinander getrennt vor. Damit wird der Hinweg unvermeidlich ein solcher, auf dem der Mensch das Hier verlassen muß, um dorthin zu gehen. Das jenseitige Paradies wird ein Ort, der zeitlich und räumlich vom Hier getrennt ist. Damit verhält man sich der gegenwärtigen Wirklichkeit gegenüber rein negativ. Man haßt diese Welt. Darum erscheint die *Jôdo-shinshû* sehr leicht als eine eher engstirnige Sekte, in der man sich nur vom Hier abwenden und dorthin gehen will, der Hinweg folglich ohne Rückweg ist, wo diese Welt Verdruß bereitet und der Mensch die Ruhe des Paradieses erlangen möchte, um nur noch darin zu verweilen.

Aber auch in der *Jôdo-shinshû* verhält es sich in Wahrheit nicht so. Denn man muß immer in das diesseitige Land zurückkehren, wenn man einmal in das jenseitige Paradies gelangt ist. Es ist kein Letztes, dorthin zu gelangen. Der Weg führt hierher zurück. Es besteht eine Verbindung, eine Kontinuität, zwischen Jenseits und Diesseits. Wenn man aber noch ursprünglicher über die Beziehung zwischen dem Hin- und Rückweg nachdenkt, so wird sich zeigen, daß kein Paradies für sich, getrennt vom Hier, besteht. Dann muß man zur Erkenntnis kommen, daß man das Hier abstreift, ohne sich vom Hier zu trennen, so daß das unreine Land ins reine Land umgekehrt wird. Hier sind „Hölle und Paradies eins“, „rein und unrein nicht zwei“ (*Joe-funi*). So muß die ursprüngliche, eigentliche Beziehung zwischen den beiden sein.

Die reine Autonomie kann nichts anderes sein als das unreine Land. Dieses wird erst dann zu dem Land, das in Wahrheit diese Autonomie transzendiert, wenn es radikal umgekehrt worden ist. Darin besteht die Beziehung zwischen der bloßen Autonomie und der diese transzendierenden Autonomie. „Gestalten sind nichts anderes als die Leere, d. h. das gestaltlose wahre Selbst“ (*Shiki-soku-zekû*). Dieser Satz drückt aus, daß die Gestalten selbst das gestaltlose wahre Selbst sind, ohne daß sie als Gestalten vernichtet werden. Mit anderen Worten: die Seinsweise, in der die Gestalten, ohne vernichtet zu werden, zugleich das gestaltlose wahre Selbst sind, stellt die ursprünglich-eigentliche Seinsweise der Gestalt dar. Die Gestalt wird zur wahren Gestalt, wenn es zum gestaltlosen wahren Selbst verwandelt worden ist. Dabei muß das gestaltlose Selbst zum aktiv wirkenden Subjekt werden. Dieses wirkende Subjekt aber ist zugleich durch und durch die Gestalt selbst als das von allen Gestalten sich frei machende gestaltlose Selbst. Von der Gestalt frei zu sein heißt nicht, daß sie zum bloßen Nichts würde, sondern daß sie zu ihrer ursprünglich-eigentlichen Seinsweise gelangt ist. Die Gestalt gelangt erst durch ihre eigene, radikale Verneinung hindurch zu ihrer eigentlichen Seinsweise. Dabei muß „Verneinung“ bedeuten, daß die Gestalt total, so wie sie in Wirklichkeit ist, verneint wird. Auf diese Weise widersprechen weder die Gestalt und das gestaltlose wahre Selbst einander, noch sind sie voneinander getrennt. Daß die Gestalt verneint wird, heißt, daß die wahre Autonomie der Gestalt zustande kommt. Schließlich muß der Mensch im Absterben auferstehen, nicht indem er durch das Absterben anderswohin, sondern indem er zu sich selbst aufersteht und darin zur ursprünglichen Wahrheit des menschlichen Daseins gelangt.

6. BUDDHA ALS DER URSPRÜNGLICHE ERWACHENDE UND BUDDHA ALS HILFE ZUM ERWACHEN (*Hôbenbutsu*)

Oben habe ich dargestellt, wie der theistischen Religion gegenüber die atheistische Religion, welche keinen Gott ins Spiel bringt, gedacht werden kann. Diese ist aber, wie ebenfalls schon bemerkt, nicht etwa eine flache Anthropozen-

trik, die den Menschen vergöttert und verabsolutiert. Im Gegenteil, sie bringt dem Menschen jene absolute Krise, die im Grunde des Menschseins liegt, zum Bewußtsein und läßt ihn sich von ihr befreien. Die Verneinung des Menschseins geschieht dabei ebenfalls vom Menschen selbst her. In dem Selbstbewußtsein, daß er selbst das in absoluter Krise befindliche Subjekt ist, besteht die Verneinung: die Befreiung von dieser Verneinung ereignet sich ebenfalls im autonomen Menschen, und der Ort, an dem die Loslösung des Menschen gelingt, ist wiederum nur Er-Selbst. Außer diesem Selbst gibt es also nichts, was Gott genannt werden könnte.

Entsprechend ist dieses nicht mit der Religion im gewöhnlichen Sinn zu verwechseln. Nennt man aber das wahre Selbst „Gott“ oder „Religion“, so besteht die Gefahr, diese Beziehungen mit Gott oder Religion im gewöhnlichen Sinne zu verwechseln. Darum ist es auch nicht unbedingt nötig, das Wort „Gott“ oder „Religion“ zu gebrauchen. Wäre es in dieser Hinsicht nicht vielmehr besser, solche Wörter zu vermeiden und zu sagen, daß es sich um Atheismus, um die Verneinung Gottes handele? Daß es gerade der Buddhismus ist, der auf einem solchen Standpunkt steht, habe ich oben ausführlich erklärt.

Natürlich wird im Buddhismus von Buddha auch so gesprochen, wie es in der Religion im allgemeinen mit dem Begriff „Gott“ geschieht. M. E. aber muß der Charakter des Buddha im ursprünglichen Sinne des Buddhismus atheistisch gedacht werden. Damit ist der theistische Buddha, der im Buddhismus auch vorkommt, kein Buddha im ersten oder endgültigen Sinne, sondern nur Buddha in einem zweiten Sinne, nämlich als Hilfsmittler.

So steht z. B. im Buddhismus dem „ursprünglichen Buddha“ (*Hosshinbutsu*, d. h. *Dharma-Kāya*) der „belohnende Buddha“ (*Hōjinbutsu*, *Sāmbhoga-Kāya*), und der Buddha der Entsprechung (*Ojinbutsu*) bzw. der Umformung (*Keshinbutsu*) (*Nirmāna-Kāya*) gegenüber. Doch ein Buddha dieser Art gilt dabei stets nur als Hilfsmittler und nie als der eigentliche, ursprüngliche Buddha. Man wird also nicht Buddha im wahren Sinne, solange man nur diese belohnende oder entsprechende Gestalt des Buddha ist, und kann eine solche Gestalt auch nicht Buddha im eigentlichen Sinne nennen. Erst den Buddha, der auf Grund des ursprünglich-eigentümlichen Buddha entsteht, kann man mit Recht Buddha im buddhistischen Sinne nennen.

Das ist der Punkt, den jeder im Buddhismus anerkennen muß. Weil in der endgültigen Wahrheit des Buddhismus der ursprünglich-eigentliche Buddha der wahre Buddha ist, darum sagen auch alte Meister wie Tenjin-Bosatsu: „Der entsprechende oder sichtbare Buddha ist nicht der wahre Buddha.“ Der Buddha, der der wahre Buddha genannt wird, ist niemals etwas Theistisches, sondern, wie oben gesagt, nichts anderes als der Mensch, der sich aus seiner ursprünglichen Krise befreit hat. Dieser existiert nicht etwa als ein von diesem „Ich-Selbst“ getrenntes, heteronomes, transzendentes oder immanentes Etwas, sondern als etwas, was mit diesem „Ich-Selbst“ streng eins ist. Im allgemeinen denken wir, daß wir mit dem Ganz-Anderen eins werden, indem wir uns unseres eigenen Selbst entledigen. Danach würde Gott jenseits des Ich-Selbst existieren, und wir würden mit ihm eins werden. In Wahrheit aber geht es nicht so vor sich. Denn das eigene Selbst verneinen heißt nicht etwa, einem anderen gegenüber sich selbst verneinen, um sich dann mit jenem anderen zu vereinigen. Vielmehr tritt durch die Verneinung hindurch vom Inneren des „Ich-Selbst“ her das ursprüngliche, wahre Selbst hervor. Folglich ist das, was hervorgetreten ist, keineswegs etwas, was sich mit einem Ganz-Anderen vereinigen müßte. Auch wenn wir sagen: „Uns unseres eigenen Selbst entledigen“ oder „uns leer machen“, so hat doch die „Demut“ im Theismus einen ganz anderen Charakter als der im Bud-

dhismus genannte „große Tod“ (*Daishi*), d. h. der Tod, in dem das Ich-Selbst radikal, ohne jeglichen Rest stirbt.

Nun könnte man aber fragen: Ist nicht auch im Buddhismus der wahre Buddha das Andere, bis das Ich-Selbst zum eigentlichen, wahren Selbst gelangt? Doch es gibt da einen großen Unterschied zwischen diesem Anderen und dem Anderen in theistischem Sinne. Beim Theismus nämlich ist es undenkbar, daß vom Inneren, vom Selbst her, Gott oder „Theos“ als das ursprüngliche Selbst hervortritt. Vielmehr ist er immerzu ein Anderer, der Ganz-Andere. Im Buddhismus dagegen gibt es die Seinsweise, nach der der Mensch, sich selbst vom Innersten des eigenen Selbst her verneinend, zum Buddha, zum wahren Selbst wird.

Zwar wird im Theismus zuweilen der „Theos“ auch als Ganz-Andere gedacht, mit dem der Mensch dennoch eins werden kann. Solange aber Gott der Ganz-Andere ist, ist es unmöglich zu denken, daß das, was da als das mit Gott Eingewordene erscheint, das Ich-Selbst als solches ist. Freilich wird es keine reine Heteronomie sein, doch ist der Gott dabei theonom gedacht. Folglich ist das Ich-Selbst etwas, was zwar verneint worden ist, jedoch unmöglich zu jenem entscheidenden Nullpunkt gelangt, wo es vom eigenen ursprünglichen Selbst voll erfüllt dasteht.

In der theistischen Mystik fehlt gerade dieser entscheidende Nullpunkt. Selbst ECKEHART ist vom oben erklärten theistischen Charakter bei weitem nicht frei, wenn er sagt, er werde mit Gott eins. Es scheint mir, daß man in der christlichen Mystik diesen Charakter nicht verlieren kann.

Nun mögen manche einwenden: Doch auch der Buddhismus ist mystisch, solange dort gesagt wird: „Buddha und Mensch sind eins“, oder „Vergängliches und Ewiges sind nicht zwei“. Aber diese Worte „eins“ und „nicht zwei“ werden da gar nicht im theistischen Sinne gebraucht. Ganz im Gegenteil ist die Seinsweise des „Theos“ dabei so geartet, daß er nicht anderswoher gegeben oder gelehrt, sondern aus dem Innersten des Ich-Selbst heraus geboren wird. Man kann ihn mit einem Schmetterling oder einem Nachtfalter vergleichen, die zur Puppe verwandelt werden, diese schließlich zerbrechen und ins Freie schlüpfen. Es geht also nicht darum, daß die Puppe mit dem Schmetterling vereinigt wird, indem sie sich selbst aufgibt, sondern daß sich die Puppe, sich selbst verneinend, von sich selbst frei macht und ein Schmetterling wird. Dieser Schmetterling aber ist gerade das Eigentliche. Er entspricht dem Buddha im Sinne des Buddhismus, nämlich dem wahren, ursprünglichen Buddha. Damit aber der Schmetterling die Puppe durchbricht und hervorkommt, wirken verschiedene äußere Mittel oder Hilfsmittel; sie aber sind nicht das Eigentliche des Buddha, sondern nur Hilfsmittel. Diese stellen nämlich nicht das ursprünglich wirkende Subjekt dar, sondern nur dessen Wirkungen.

Was im Buddhismus Mittler-Buddha genannt wird, wirkt auf den Menschen als eine Wirkung des ursprünglichen Subjektes, nämlich des wahren Buddha. Um das obige Beispiel noch einmal heranzuziehen: Wenn auf die Puppe von außen eingewirkt oder der Schmetterling ausgebrütet wird, so wird das dabei Einwirkende als etwas Anderes gedacht. Dieses Etwas, das veranlaßt, daß die Puppe selbst zum Buddha wird, erkennen wir auch im Buddhismus an. Dieses Wirken macht eine wichtige Eigenschaft des Buddha aus. Doch der wahre, ursprüngliche Buddha, der eine solche Wirkung ausübt, darf nichts Heteronomes, Ganz-Anderes sein, sondern muß das autonome Ganz-Selbst sein. Von der Puppe her gesehen, scheint es so, als ob der Schmetterling, der der Ursprung und das Ziel ihrer Verwandlung ist, etwas ganz anderes als die Puppe wäre; aber es ist schließlich nichts anderes als das, was von sich selbst aus die Hülle zerbrechend, hervorgetreten ist. Außer diesem gibt es nichts, was als Ursprung wirkt. Für jede

Puppe ist der Schmetterling sozusagen die eigene, ursprüngliche Gestalt, die Weise ihres wahren eigentlichen Seins.

Ebenso ist der Mensch oder das sterbliche Wesen nichts ursprünglich und eigentlich Seiendes. Als solche existieren sie nur auf unbegründete, vergängliche Weise. Dieser nichtigen, vergänglichen Weise steht die eigentliche, wahre Seinsweise gegenüber, nämlich der Buddha im Buddhismus. Folglich sagen Sätze wie: „Die Welt ist nichtig und irrig“ (*Seken-koke*); „Das menschliche Leben ist Leiden“; „Der Mensch ist äußerst böse und unermesslich sündig“; „Das Leben ist unbeständig und flüchtig“ nicht die wahre Seinsweise des Menschen aus. Das Menschsein aber besagt nicht, daß man bis zum Ende in einer solchen bloß negativen Seinsweise verharren muß. Wenn nun als Folge davon gesagt wird, daß der Mensch von der falschen, vergänglichen Seinsweise weg zu seiner wahren, eigentlichen Seinsweise gelangt, so kann das nicht bedeuten, daß der Mensch, sich verneinend, von sich selbst weg mit einem Ganz-Anderen eins wird. Die Verwandlung von der Puppe zum Schmetterling muß durch und durch autonom geschehen. Das Subjekt verwandelt sich wohl, aber so, daß es sich total verwandelt und doch nicht verwandelt. Es geht nicht darum, daß das eine gänzlich verschwindet, während das andere allein übrigbleibt, sondern darum, daß eine einzigartige Kontinuität besteht, die mit dem Wort „eigentlich“ oder „ursprünglich“ ausgesprochen ist.

7. DIE SEINSWEISE DES WAHREN BUDDHA

Im Buddhismus, selbst beim *Jōdo-shinshū*, wo man den Buddha als Ganz-Anderes für das Wichtigste hält, gibt es etwas Kontinuierliches, insofern man vom Menschen redet, der dorthin geht und hierher zurückkehrt, und es wirklich derselbe dorthin gehende Mensch ist, der von dort hierher zurückkommt. Freilich gibt es beim Sprechen vom Dorthin-gehen eine Art Verneinung des Ich-Selbst, wie es vorhanden ist. Doch trotz der Verneinung des Ich-Selbst bleibt etwas Kontinuierliches. Es ist das äußerst böse und unermesslich sündige Ich-Selbst, das von dort nach hier zurückkommt. Das hier vorhandene Ich und das Ich, das dorthin gelangt, und ewig lebt, also das vergängliche Ich und das ewige Ich, beide sind trotz ihrer grundlegenden Verschiedenheit dasselbe Ich. Trotz der unüberbrückbaren Kluft gibt es in der absoluten Diskontinuität doch eine unzerstörbare Kontinuität. Der Rückweg gelingt nämlich gerade da, wo das ewige Subjekt auf das Hier und Jetzt einwirkt, und doch muß das zurückkommende, ewige Subjekt im Buddhismus dasselbe Ich-Selbst sein. Käme nur das Ganz-Andere ins Diesseits zurück, so könnte dieses kein endgültiges wahres Zurückkommen sein. So kann das Zurückkommen Amidas lediglich eine äußerliche Hilfe für das eigene zurückkommende Ich-Selbst sein. Das Zurückkommen im eigentlichen Sinne muß, genau genommen, das Zurückkommen des Ich-Selbst sein. Dies allein ist die ursprüngliche Tat des Bodhisattva. Sie besteht darin, daß er sich der Lage der gewöhnlichen Menschen anpaßt, den noch nicht aus ihrem Wahn erwachten Menschen hilft, zu ihrem wahren Selbst, zu ihrer eigentlichen Seinsweise zu gelangen; das aber ist das Ziel des wahren Zurückkommens. Buddha aber ist Mittler-Buddha insofern, als er um des Dienstes und der Belehrung der anderen willen sichtbar auf der Erde hervortritt.

Was im Buddhismus Liebe oder Barmherzigkeit heißt, muß diesen Buddha auszeichnen, der da zurückkommt und anderen zur Buddhawerdung verhilft. Eine andere Liebe und Barmherzigkeit kann es im Buddhismus nicht geben. Was wir Agape nennen, ist nicht die Wirkung Buddhas als des Mittlers, sondern der

wahre, ursprüngliche Buddha selbst; sofern er wirkt, wird er vom gewöhnlichen Menschen als Mittler angesehen, dessen Subjekt Mittler-Buddha genannt wird. Folglich kann das Subjekt der Liebe und Barmherzigkeit keinen Charakter haben, der nur dem einzigen Gott oder Buddha zukommt. Allgemein gesagt, sind nach dem Theismus Liebe und Barmherzigkeit Sache des Ganz-Anderen, des alleinigen Gottes. Kein anderer kann diese Barmherzigkeit vollziehen. Wenn man also den Amida in der *Jōdo-shinshū* für theistisch hält, so ist es der Amida Buddha allein, der das Subjekt der Barmherzigkeit wird; wir können als gewöhnliche Wesen keine Barmherzigkeit üben. Damit aber kommt man vom eigentlichen Weg des Buddhismus ab. Im Buddhismus kann jeder Mensch die Barmherzigkeit vollziehen. Gerade diese Barmherzigkeit, die alle Menschen vollziehen können, ist die wahre Barmherzigkeit. Das Nirwāna kann sich nur auf das Vorbild der von allen Menschen zu vollziehenden Barmherzigkeit oder dessen Idealisierung beziehen. Wenn es im *Jōdo-shinshū* anders ist, verfällt man dort in den Theismus und kommt vom wahren Weg des Buddhismus ab. Auch in der *Jōdo-shinshū* wird ja gelehrt, daß jeder Mensch zum ewig friedlichen Leben gelangen kann. Wenn dieser Weg auch durch die Kraft des Ganz-Anderen ermöglicht wird, so bleibt immer noch das Subjekt, das dazu gelangt, das gewöhnliche Lebewesen. Wie sich die Puppe auf den Schmetterling bezieht, so verhält sich der Mensch zum ewigen Subjekt, das ins Nirwāna eingeht. Es gibt keinen Buddha außerhalb des gewöhnlichen Wesens, das zum wahren Subjekt wird, das mitten in dieser Welt frei umherwandert und wirkt. Das und nur das ist der wahre Buddha. Das auch ist der eigentliche Kern dessen, was im Buddhismus Rückkehr genannt wird. Auch der eigentliche Kern des *Jōdo-shinshū* liegt darin, daß das Ich-Selbst geht und zurückkehrt. Außer diesem Hin und Zurück kann es kein Leben des Buddha, keine buddhistische Existenz geben. Zwar gibt es verschiedene Hilfen, damit diese Hin- und Rückkehr dem gewöhnlichen Menschen ermöglicht wird, doch diese Hilfen können nur innerhalb des Rahmens unter der Herrschaft jener grundlegenden Wahrheit als solcher wirken. Es wird also nichts von etwas anderem vollzogen. Es ist das Ich-Selbst, das zum ewig-friedlichen Leben gelangt, und was mir dazu verholfen hat, ist auch etwas, was aus diesem Ich-Selbst hervorgetreten ist. Etwas Ganz-Anderes braucht man nicht dabei zu denken. In dieser Hin- und Rückkehr ist alles enthalten. Daß es außerdem noch so etwas wie den Buddha geben soll, der als Absolutes darübersteht, widerspricht dem eigentlichen Wesen des Buddhismus. Hier liegt der Grund, um dessentwillen gesagt werden muß, daß der Buddhismus Atheismus ist.

Nun könnte man erwidern: das Ich-Selbst, das das ewig-friedliche Leben erreicht hat und in diese Welt zurückkommt, ist doch Buddha oder Gott. Freilich kann man das sagen. Es wird sich dann um Theismus handeln. Aber dieser Theismus ist etwas ganz anderes als der Theismus, wie man ihn im allgemeinen versteht. Dieser Theismus ist vielmehr dessen Verneinung, also die Verneinung des „Theos“. In diesem Sinne muß man sagen, er sei Atheismus.

Was im allgemeinen die „Erlösung“ betrifft, so liegt deren Grund im Buddhismus also nirgendwo anders als im Menschen selbst. Was als „die inmitten der sündigen Welt wohnende Wahrheit“ (*Zaiteni-no-Shinnyo*) bezeichnet wird, ist nämlich der Grund dafür, daß der sündige Mensch gerettet wird. Die Errettung ist aber nichts Idealistisches; man könnte sonst nämlich meinen, dieser Buddha sei etwas Immanentes, das sich nun verwirklicht und das sich sozusagen vom Buddha an sich zum Buddha an und für sich entwickelt. Aber der Buddha im eigentlichen Buddhismus ist weder immanent noch transzendent verstanden, wie man sonst zu sagen pflegt. Er ist vielmehr gegenwärtig. Etwas Transzendentes kann keineswegs der wahre Buddha genannt werden, ebensowenig etwas Imma-

nentes. Was gegenwärtig da ist, kann erst der wahre, eigentliche Buddha heißen. Der gegenwärtige Buddha ist nicht etwas, was sich in der Zukunft verwirklicht, sondern muß etwas sein, was jetzt wirklich ist.

Im Idealismus wird diese Gegenwart zu etwas, was in der ewigen Zukunft verwirklicht werden soll und wo unvermeidlich Buddha für die ewige Zukunft gehalten wird. Im Buddhismus dagegen erhält das, was im Idealismus die ewige Zukunft ist, die Gestalt der Gegenwart. Selbst wenn man den Buddha für zukünftig hält, so ist im Buddhismus der Buddha nie bloß end-los, sondern er findet dort den endgültigen Halt, so daß er letzten Endes in der ewigen Zukunft zur Vollendung kommt. Im Buddhismus ist der Buddha stets Gegenwart. Das ist der Ausgangspunkt. Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen dem Buddhismus und dem Idealismus. Kurz, für die buddhistische Existenz liegt der echte Anfang da, wo der gegenwärtige, wahre Buddha sich vergegenwärtigt.

Die Praxis des Bodhisattva (des für sich selbst und alle anderen Menschen nach dem Nirwāna suchenden Menschen) (*Bosatsugyō*) bedeutet im Buddhismus das oben dargestellte Leben zu führen. Es ist aber erst dann möglich, wenn man zum ewigen, reinen Land gelangt. Folglich ist das von dorthier zurückkehrende Leben das wahre buddhistische Leben, d. h. die „Tat Buddhas“. Und erst als diese Tat wird die buddhistische Existenz das vollkommen freie, von Welt und Sünde losgelöste Leben, das vom Ich-Selbst inmitten der vergänglichen Welt, doch über Geburt und Tod erhoben, geführt wird. Dieses in sich selbst ruhende, selbständig tätige Leben, das nichts auf der Erde noch unter dem Himmel hindern kann und so beschrieben wird: „Mitten im Wald der Sünden spielend, die alles hindernislos durchdringende göttliche Kraft üben; in den Garten von Geburt und Tod eintretend, jeder Not des Menschen entsprechend helfen“, ist von allen Bindungen befreit, mitten in Geburt und Tod nicht von diesen behindert; es geht fröhlich auf der Erde und ist inmitten der Unterschiedenheit von allen Unterschieden losgelöst, in Zeit und Raum existierend, doch von diesen nicht beschränkt. So zu leben bedeutet, das wahrlich freie, in sich ruhende, ohne Hindernis tätige Leben führen.

Dieses freie, in sich ruhende, tätige Leben besteht nicht nur im theonomen Buddha, sondern in allen Menschen. Es ist uns nicht als von Gott als dem Ganz-Anderen gegeben oder dargereicht, sondern es tritt aus uns selbst hervor. Genauer gesagt, es ist die ursprüngliche, eigentliche Seinsweise unseres eigenen Selbst. Gleichwie der Schmetterling, von sich selbst aus die Hülle zerbrechend, frei umherfliegt, so ist der Mensch selbst frei. Das freie Subjekt existiert nicht außerhalb des Schmetterlings. Die Freiheit ist nichts anderes als das eigentliche Sein des Ich-Selbst. Das Leben, in dem noch etwas vom heteronomen Buddha übrigbleibt, kann noch nicht in Wahrheit frei genannt werden.

Das endgültige, hindernislose in sich ruhende Selbstsein besteht erst im autonomen Nirwāna. Wenn der durch alle Hindernisse durchleuchtende Buddha außerhalb von uns selbst wäre, so könnte dieser Buddha allein frei sein, nie wir selbst. Wir müßten dann für immer etwas bleiben, dem solches Freisein von anderswoher ermöglicht wird. Angenommen, wir wären einmal frei geworden, so würden wir dieses Andere anbeten oder daran glauben müssen; das aber heißt nichts anderes, als daß wir noch nicht in Wahrheit frei sind. Das Freisein muß absolut autonom sein. Der durch alle Hindernisse hindurch leuchtende Buddha existiert nie außerhalb des Ich-Selbst, sondern nur wie der Schmetterling, der, die Hülle zerbrechend, frei geworden ist. Der durch alle Hindernisse hindurch leuchtende Buddha ist erst dann dieser Buddha, wenn er dieses Ich-Selbst ist. Wenn er irgendwo anders als im Ich-Selbst existierte, so könnte er nur der Mittler-Buddha, also nicht der ursprüngliche reale Buddha sein. Wenn man zwi-

schen dem Realen und dem Scheinbaren unterscheidet, so gehört der Mittler-Buddha zu dem Scheinbaren. Das scheinbar hindernislos leuchtende Licht muß letzten Endes verneint werden.

Wie oben schon einmal dargelegt, muß auch der „Glaube“ notwendig verneint werden. In der Religion wird die Absolutheit des Glaubens betont: keine Praxis kann den Glauben übertreffen. Der Glaube ist der einzige Akt der Religion. Beim Glauben ist aber immer schon etwas vorausgesetzt, was noch höher als der Mensch selbst steht. Die wahre Religion besteht aber nicht darin, daß man an Gott glaubt. In ihr wird der Glaube selbst ganz spontan und autonom. Was den Gegenstand des Glaubens betrifft, so ist es noch nicht die endgültige Stufe, wenn man nur an das Wort Gottes glaubt und, dem Wort Buddhas gehorchend, sich auf den kanonischen Text verläßt und an das glaubt, was durch die Tat Buddhas in den drei Wirkungen auf Leib, Mund und Denken sichtbar geworden ist. Wenn man das Wort „Glaube“ gebrauchen will und wenn es sich auf etwas Endgültiges beziehen soll, so kann es sich nicht auf den Glauben im Sinne eines besonderen Gedenkens oder Sinnens beziehen, d. h. auf etwas bloß Subjektives, das etwas Gegenständliches zum Inhalt hat, sondern nur auf eine „Gewißheit seiner selbst“, auf einen „gestaltlosen Glauben“, der demjenigen Subjekt gehört, das der eigentliche Ursprung des freien Wirkens ist.

Es gibt wohl den Fall, bei dem mit dem Wort „der Glaube an Gott oder an Buddha“ nicht nur der Glaube an einen Gegenstand gemeint ist, der außerhalb des Glaubenden steht, sondern auch jene Gestalt des Glaubens, der als solcher die klare Gewißheit seines eigenen Selbst ist. Aber dieser Glaube und der, den ich meine, unterscheiden sich in ihrem Entstehungsort. Der absolute Charakter des Glaubens als der Gewißheit seiner Selbst ist im Buddhismus immer nirwānahaft. Deshalb spricht man auch vom „unzerstörbaren Diamantherzen“ (*Kongô-fue-no-Kokoro*) oder einfach vom „Diamantherz“ (*Kongô-shin*). Dieses Herz glaubt nicht im üblichen Sinne, sondern ist das ganz autonome Subjekt, wie es schon das Wort „Herz“ (*Shin-Kokoro*) andeutet. Es bedeutet die ursprüngliche Glaubensgewißheit in dem Sinne, daß unsere Tat oder unser Wirken eine vom Zweifel freie, wahre Tat sein soll. Es ist keine Gewißheit des Glaubens an das Andere, sondern die Gewißheit, die das menschliche Selbst besitzt. Glaube oder Glaubensgewißheit müssen im Buddhismus unbedingt von dieser Art sein.

Auch im Buddhismus kommt es vor, daß man sich an die kanonischen Texte oder an die Worte Buddhas hält. Aber die Gewißheit im prägnanten Sinne muß immer bedeuten, daß sie im Glaubenden selbst vorhanden ist. Sie muß also von einer Gewißheit, die aus dem Glauben an Andere resultiert, oder von anderswoher gegebenen Gewißheiten streng unterschieden werden. Ich möchte sie einen „autonomen Glauben“ nennen.

Mit dem sogenannten Frömmigkeitsgefühl verhält es sich ähnlich. Im allgemeinen bedeutet es, daß dem Absolut-Anderen gegenüber das Ich-Selbst zum Nichts wird und alles jenem Anderen anheimgibt. Die Frömmigkeit bezieht sich also auf die Seinsweise des Gefühls, das dem Ganz-Anderen, Gott gegenüber in unserem Ich-Selbst entsteht.

Im Buddhismus aber ist eine solche Frömmigkeit von seinem Wesen her ausgeschlossen. Wenn im Buddhismus von „Frömmigkeit“ geredet wird, so bezeichnet dieser Ausdruck allenfalls das Gefühl des absolut gestaltlosen Selbst, nicht jedoch eine Frömmigkeit, in der das Ich-Selbst einem anderen gegenüber ein Nichts ist. Es handelt sich ja um das Frömmigkeitsgefühl des selbstlosen, wahren Subjekts. Die Verneinung des Ich-Selbst besteht dabei nicht in der negativen Entleerung des Ich-Selbst Gott gegenüber, sondern findet darin statt, daß das Ich-Selbst sich selbst dem Menschen gegenüber entleert. Die wahre Frömmigkeit

entsteht dann, wenn sich ein Mensch, vom Dort hierher zurückkommend, jedem Menschen gegenüber sich selbstlos verhält. Was die Nächstenliebe betrifft, so kann der wahren Frömmigkeit nur die absolut bedingungslose Nächstenliebe, d. h. die von allen besonderen Bindungen losgelöste Barmherzigkeit entsprechen. M. a. W., das buddhistische Frömmigkeitsgefühl besteht in der Rückkehr vom einzigen, gestaltlosen Buddha zum gestalthaften belohnenden Buddha.

8. DIE SELBSTLOSE, AKTIVE BARMHERZIGKEIT

Wenn wir im Buddhismus ein religiöses Leben führen, so muß die Norm und das Maß autonom sein. Die Selbstlosigkeit, die Entleerung oder die Verneinung des Ich-Selbst darf nicht bedeuten, daß das Ich-Selbst Gott gegenüber verloren, entleert oder verneint wird, sondern daß sie durch und durch autonome Selbstlosigkeit ist. Man könnte sich fragen, wie die Selbstlosigkeit autonom, vom eigenen Selbst aus vollbracht werden kann. Doch in Wahrheit ist das autonome Wirken selbst zugleich ein selbstloser Akt. Das heißt nicht, daß das Ich-Selbst Gott gegenüber selbstlos, sondern daß es in sich selbst selbstlos ist, daß es also außer dem selbstlosen Wir-Selbst keinen Gott noch Buddha geben kann. In diesem Punkt kann man die Selbstlosigkeit im Buddhismus atheistische Selbstlosigkeit nennen. In dieser Seinsweise der Selbstlosigkeit ist das selbstlose Ich-Selbst nicht von einem höheren Anderen abhängig, sondern von Anfang an vollkommen unabhängig. Es geht also um eine Selbstlosigkeit, die in sich selbst ihren Seinsgrund hat und nichts anderes hat, was deren Seinsgrund ausmachen könnte. Daß es nicht Gott als dem Ganz-Anderen gegenüber selbstlos, sondern als Ich-Selbst das selbstlose Subjekt ist, das eben nennt man Buddha. Darum ist hier Glaube im gewöhnlichen Sinne nicht möglich oder, genauer gesagt, kann man die selbstlose Seinsweise nicht zutreffend mit dem Wort „Glaube“ bezeichnen. Es gibt folglich auch keine Beziehung, die man als Abhängigkeit bezeichnen könnte. Das „Abhängen“ selbst wird zu einer Ausdrucksweise der Beziehung, die erst auf Grund des Wirkens des selbstlosen Selbst, vom Gegenstand des Wirkens her gedacht wird. Da, wo dem Selbstlosen etwas Nicht-Selbstloses gegenübersteht, besteht die Beziehung des Nicht-Selbstlosen zum Selbstlosen als ein Abhängigkeitsverhältnis. Es ist also, verglichen mit dem gewöhnlichen „Abhängigkeitsverhältnis“, umgekehrt strukturiert. Es kommt nämlich bei der Rückkehr des selbstlosen Selbst zustande. Wenn das zurückkommende Subjekt absolut selbstlos ist und dieses absolut selbstlose Ich-Selbst sich zum Nicht-Selbstlosen hinwendet — buddhistisch ausgedrückt: „dessen Situation je entsprechend“ (*Zuien*) wirkt —, erst dann entsteht das Abhängigkeitsverhältnis. Das selbstlose Ich-Selbst wird also zu dem, von dem das nicht-selbstlose Andere abhängt. Aber selbst dann wird dieses nie von jenem im theistischen Sinne abhängig. Der gewöhnliche Mensch unterwirft sich nämlich nicht dem selbstlos hierher zurückkehrenden Subjekt, wie es beim Theismus der Fall ist, sondern wird durch jene ihm zur Hilfe kommende Rückkehr aufgefordert, sein ursprünglich-eigentliches Selbst ans Licht zu bringen oder, noch genauer gesagt, es muß sich so verhalten, daß sich dieses wahre Selbst aus sich selbst offenbart. Sollte andernfalls das Ich-Selbst vom von dort aus hierherkommenden Subjekt im theistischen Sinne absolut abhängig werden, dann würde immer noch der Buddha als der Ganz-Andere bei ihm zurückbleiben, selbst wenn es zum Buddha geworden ist; es würde theonom sein.

Die große Barmherzigkeit wirkt sich bei der von dorthier zu Hilfe kommenden Rückkehr des wahren Selbst auf den gewöhnlichen Menschen darum so, wie man

es von alters her oft mit dem Vers ausdrückt: „Zugleich von innen zustoßen und von außen anpicken“ (*Sotsutaku-dôji*). Dabei bedeutet das „zustoßen“, daß das Küken das Ei von innen her aufpickt und zerstört, während das „anpicken“ meint, daß die Henne dasselbe Ei von außen her anpickt. Da zerbricht plötzlich das Ei durch die gleichzeitige Zusammenwirkung der beiden. Wenn man die Henne für ein Symbol des von dort zur Hilfe hierher zurückkehrenden „*Bodhisattva*“ (*Botatsu*) hält, dann erschafft weder die Henne das ganze Dasein des Küken, wenn sie es anpickt, noch verschmilzt das Küken mit der Henne, wenn es die Schale durchbricht. Das Küken tritt als solches mit seinem eigenen, ganz selbständigen Sein hervor, indem es die Schale von innen her zerstört. Also gibt es doch im Küken ein ursprüngliches Selbstsein, so daß die Henne nur noch eine Hilfe dafür ist, daß sich das Sein des Küken als solches durchsetzt. Das Küken kommt durchaus autonom heraus. Das, was die Schale zerbrochen hat und herausgetreten ist, stellt das Eigentliche und Ursprüngliche dar. Wenn es einmal herausgetreten ist, wirkt es von sich selbst aus völlig frei. Da gibt es nichts mehr, wovon man sagen könnte, daß es von der Henne abhängig oder ihr zugehörig ist. Es wirkt dann ganz frei, von sich selbst aus, nach seinem eigenen Gesetz.

Wie schon erklärt, kann das gewöhnliche Lebewesen zum Buddha werden; das hat seinen Grund in dem von alters her so ausgedrückten Sachverhalt: „die Wahrheit, die inmitten der sündigen Welt wohnt“ (*Zaiteni-no-Shinnyo*); oder „alles Lebendes hat die Buddhaschaft“ (*Issaishujô-shitsuu-Busshô*). Wie beim Beispiel des Kükens und des Eis liegt der Grund für das Buddhawerden des Ich-Selbst in diesem Ich-Selbst. Das Buddhawerden wird nicht von außen verursacht. Die Verursachung von außen oder die Wirkung vom Anderen kann dabei nur so geschehen, daß die Henne das Ei erwärmt und anpickt. Es verhilft lediglich dazu, daß das Ei sein Eigentlichstes vor aller Welt offenbar macht. Daß der gewöhnliche Mensch zum Buddha wird heißt nicht, daß er zum Ganz-Anderen wird oder sich damit vereinigt, sondern allein, daß er zu seinem Eigentlichsten gelangt. Die Seinsweise des vorhandenen Menschen macht nicht die eigentliche Seinsweise des Menschen aus. Fragt man aber, ob diese nicht ursprünglich einem Ganz-Anderen gehört oder ihm von dorthier gegeben wird, so muß das völlig verneint werden. Der Grund liegt darin, daß diese Seinsweise das Eigentlichste des Menschen ist. Daß der gewöhnliche Mensch zum Buddha wird, heißt nichts anderes, als daß ein auf uneigentliche Weise lebender Mensch zu einem auf eigentliche Weise existierenden Menschen wird. Wenn wir auf unsere eigentliche Weise leben, dann sind wir Buddha geworden, und außer ihm kann es keinen Buddha geben. Nur wenn etwas von dem her, was nicht in eigentlicher Seinsweise existiert, betrachtet wird, kann es als etwas anderes bezeichnet werden. Aber dieses andere kann nicht das Absolut-Andere sein. Insofern muß man das Nicht-Absolut-Andere doch das Eigentlichste des Menschseins nennen. Daher wird die eigentliche Seinsweise des Menschen als „*Tathatâ*“, d. h. die Wahrheit des Seins, wie es tatsächlich ist“ (*Shinnyo*) bezeichnet. Diese Wahrheit ist also nichts anderes als das Ich-Selbst, das wahre Selbstsein. Sie kann keineswegs als anderes Sein im theistischen Sinne gedacht werden.

Im Buddhismus muß auch die Liebe als etwas ganz anders als die Liebe im Theismus aufgefaßt werden. Im Buddhismus wird nämlich das Wort „Liebe“ (*Ai*) meistens im negativen Sinne gebraucht. Es bedeutet vor allem an etwas hängenbleiben, unsinnig festhalten, liebend kleben. Was der Liebe im Christentum entspricht, wird im Buddhismus „Barmherzigkeit“ (*Jihi*) genannt. Auch diese „Barmherzigkeit“ kann aber in ihrer eigentlichen Existenzweise keine Barmherzigkeit sein, die wir von anderswoher empfangen. Sie ist also kein Bloß-passiv-

vom-Jenseits-her-von-uns-Empfanges. Sie muß durchaus von uns selbst verwirklicht werden: nicht als eine vom Ganz-Anderen her auf uns gewirkte, sondern als eine von uns selbst aus zu wirkende Tat. Wenn die Barmherzigkeit etwas bleiben würde, was durchaus vom Anderen her auf uns wirkt und wenn das für ihre endgültige Seinsweise gehalten würde, dann könnten wir, die wir das Wirken der Barmherzigkeit empfangen, niemals selbst barmherzig leben. Vom theistischen Standpunkt aus kann das Subjekt der Barmherzigkeit allein der ganz-andere Gott sein, niemals aber unser Ich-Selbst. Daß unser Ich-Selbst zum Subjekt der Barmherzigkeit wird, das wird für eine Anmaßung gehalten, die die Liebe Gottes lästert.

Im Buddhismus dagegen ist die vom anderen ausgehende Barmherzigkeit nicht etwas Absolutes, demgegenüber wir bis zum Ende nur passiv bleiben müßten, sondern eine Hilfe dafür, daß wir zu unserer eigensten Seinsweise erwachen können. Es ist also keineswegs etwas, in dem wir beharren dürfen. Kurz, in der Barmherzigkeit ganz aktiv zu werden und in ihr nicht bloß passiv zu bleiben, das ist die ursprünglich-wesentliche Seinsweise des Buddhismus.

In dieser Barmherzigkeit besteht die absolute Positivität oder Aktivität des religiösen Lebens. Im allgemeinen wird die Barmherzigkeit allerdings passiv aufgefaßt. Wenn sie aber nur zum Buddha gehören würde oder allein vom theistischen Gott vollbracht werden könnte, so wäre es für uns unmöglich, darin aktiv zu handeln. Folglich wäre es nichts anderes als Gotteslästerung oder Buddha-Verleumdung, wenn wir zum Subjekt der Barmherzigkeit würden. Im Buddhismus aber denkt man anders. Gerade unser Ich-Selbst stellt das Subjekt der wahren Barmherzigkeit dar. Jeder von uns muß der sein, der die Barmherzigkeit an anderen Menschen praktiziert. Ja, das Subjekt der Barmherzigkeit zu sein, macht die wahre Seinsweise des menschlichen Daseins aus. Umgekehrt handelt es sich noch nicht um die wahre Seinsweise des Menschen, wenn er das Subjekt ist, das die Barmherzigkeit vom anderen empfängt. Denn er muß dann dem Mittler der Barmherzigkeit begegnen, um selber die Barmherzigkeit zu vollziehen.

Hier ist die Barmherzigkeit autonom und aktiv. Da wird etwas vorausgesetzt, was ein Gegenstand ihres Wirkens ist. Vom Menschen her gesehen, an dem sie geübt wird, existiert die Barmherzigkeit auf passive Weise; aber sie soll auch bei dem Empfänger für immer passiv bleiben. Dies wäre nur im Theismus der Fall, doch im Buddhismus muß sich die Sache anders verhalten.

Im Buddhismus muß das Subjekt der Barmherzigkeit durchaus das selbstlose Subjekt sein. Das heißt, es ist im Hinblick auf den Gegenstand seines Wirkens selbstlos; es ist selbstlos gegenüber allen Lebewesen, einschließlich den irrenden Menschen. Das ist die wahre Selbstlosigkeit. In diesem Punkt ist sie von ganz anderer Art als die Selbstlosigkeit, die einem anderen Gott gegenüber besteht.

In der Religion versteht man gewöhnlich unter „Selbstlosigkeit“, daß wir Gott gegenüber ein nichtiges Selbst sind und daß wir folglich Gott alles, unser ganzes Selbst, anheimstellen sollen. Nichts anderes kann es heißen, wenn im Theismus gesagt wird, „Ich bin Nichts“. Im Buddhismus dagegen werden wir allen Lebewesen gegenüber ein Nichts. Und diese Seinsweise ist im Buddhismus unsere eigentlichste Seinsweise und keineswegs nur die Gottes allein. Entsprechend ist im Theismus die Agape die Liebe Gottes zum Menschen; sie ist die Selbstlosigkeit Gottes. Doch bei dieser Agape kann unser Ich-Selbst niemals zum Subjekt der Agape werden. Gott allein bleibt das Subjekt dieser Agape. Folglich ist sie ganz und gar transzendent, sie kann nur von oben gegeben werden, von einem Ort aus, der von uns abgesondert ist.

Das „von oben gegeben“, die Möglichkeit, daß sich ein wirklicher Mensch an die große Barmherzigkeit, die von dort hierher zurückkehrt, wendet — das alles

bedeutet freilich im Buddhismus nichts anderes, als daß der wirkliche Mensch sich zu seiner eigentlichsten, wahren Seinsweise hinwendet. Das, was von dort aus hierherkommt, ist nicht etwas, was im Ich-Selbst fehlt, sondern vielmehr verhält es sich so, daß das Ursprünglichste und Eigentlichste von diesem Ich-Selbst von dort hierher zurückkommt. Die von dort hierher zurückkehrende Agape fehlt nicht bei dem Menschen, und das „von außen her“ bedeutet nichts anderes als „vom wahren Selbst her“. Hier besteht die Möglichkeit der Verbindung des Ich-Selbst mit dem Ganz-Anderen. Wenn die beiden bloß voneinander entfernt sind, haben sie keine wahre Seinsweise; allein da, wo die beiden auf solche Weise voneinander entfernt sind, daß es zwischen den beiden keine Entfernung gibt, besteht die Möglichkeit, sich miteinander zu verbinden.

Im Vorausgegangenen haben wir oft umschrieben, was wir jetzt so zusammenfassen: Das Wunderbare im Buddhismus besteht darin, daß wir Menschen uns als Buddha von der vorhandenen Wirklichkeit loslösen und als Losgelöste autonom wirken können, um die Wirklichkeit von Grund auf umzukehren und kritisch zu bejahen.

KLEINE BEITRÄGE

„BAUERN-THEOLOGIE“ AUF DEN PHILIPPINEN

von Peter Antes

Das Interesse unserer Theologie richtet sich zunehmend auf die Theologien außerhalb Europas. Bekannteste Stichwörter in diesem Zusammenhang sind die „befreiende Theologie“¹ in Lateinamerika, die sog. „schwarze Theologie“², die Theologie des Erzbischofs Haddad im Libanon³ und für Asien im allgemeinen⁴ vornehmlich die christliche Theologie in Indien und Japan.

Neuerdings, so scheint es, gewinnt auch die Theologie der Philippinen an Bedeutung. Die Nachrichten hierüber sind häufig sehr pauschal; entsprechende Bücher sind vielfach wenig bekannt und in jedem Falle nur sehr schwer erhältlich. Es sei deshalb erlaubt, hier ein Buch dieser Theologie etwas ausführlicher vorzustellen.

Das Anliegen des Buches ist, der großen Zahl philippinischer Landarbeiter, die im Dienste von Großgrundbesitzern die Felder bestellen, die Frohe Botschaft in ihrer konkreten Bedeutung für das Leben dieser Landarbeiter deutlich werden zu lassen. Was hier konzipiert ist, versteht sich demnach als „Bauern-Theologie“. Unter diesem Titel⁵ jedenfalls stellte vor einigen Jahren der Katholik CHARLES R. AVILA die theologischen Überlegungen von Philippinos der „Vereinigung freier Farmer“ („*Federation of Free Farmers*“) zusammen. Die Lektüre dieses Buches gewährt einen guten Einblick in die Alltagswirklichkeit dieser Leute; sie macht darüber hinaus deutlich, wie sehr gerade das Evangelium für diese

¹ Vgl. KARL RAHNER u. a. (Hrsg.): *Befreiende Theologie*. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977 (Urban TB 627). Für weitere Literaturangaben sei auf die Anmerkungen dieses Buches verwiesen.

² Zur Schwarzen Theologie in Afrika vgl. u. a. KLAUSPETER BLASER: *Wenn Gott schwarz wäre ... Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis*, Zürich-Imba-Freiburg 1972; BASIL MOORE (Hrsg.): *Schwarze Theologie in Afrika*. Dokumente einer Bewegung, Göttingen 1973; THEO SUNDERMEIER (Hrsg.): *Christus, der Schwarze Befreier*. Aufsätze zum Schwarzen Bewußtsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika, Erlangen 1973. Zur Schwarzen Theologie in den USA vgl. u. a. JAMES H. CONE: *Schwarze Theologie*. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung, München-Mainz 1971; G. CLARKE CHAPMAN: *Black Power — Schwarze Gewalt — Schwarze Theologie*, Stuttgart 1973.

³ Die Theologie HADDADS ist bisher in deutscher Sprache nur in Auszügen zugänglich bei PETER ANTES: „Konkreter Katholizismus im Libanon“, in: *Theologische Zeitschrift* 32 (1976) S. 207—214 und DERS.: *Die Befreiungstheologie des Erzbischof Haddād*, in XIX. Deutscher Orientalistentag vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg im Breisgau, Vorträge, hrsg. von Wolfgang Voigt, ZDMG Supplement III, 1, Wiesbaden 1977 S. 194—199.

⁴ Zur Theologie in Asien sei verwiesen auf die Darstellung nach Ländern und die entsprechende, sehr umfangreiche Bibliographie in *Asian Voices in Christian Theology*, ed. and with an introd. by GERALD H. ANDERSON, Maryknoll-New York (Orbis) 1976.

Philippinos befreiende Botschaft und Trost sein kann. Anhand einfacher Überlegungen wächst ihr Selbstbewußtsein, wenn sie sich etwa als die von Gott Bevorzugten erkennen:

„Wie wissen wir, daß jemand einigen Leuten besonders zugetan ist?, fragt Mang Jose. Wer seine besonderen Freunde sind, können wir dann sagen, wenn wir wissen, wen diese Person eingeladen hat, wenn sie Geburtstag feiert.

Als Gott seinen ersten ‚Geburtstag‘ feierte, wen lud er an jenem Tag ein? Niemand anders als Bauern, Hirten, die armen Leute. Es ist wahr, daß er auch die Gebildeten einlud, die Könige und Reichen, aber nicht sofort auf jenen Tag.

Und während er lediglich einen Stern schickte, um die Könige und Studierenden einzuladen, sandte er eine ganze Schar Engel, um die Bauern und die Hirten einzuladen. Humorvoll und (doch) mit Ernst folgerte Mang Jose: so seht ihr, wir sind die von Gott Bevorzugten.

Ja mehr noch, als Gott die Messe einsetzte, zeigte er erneut, wie sehr er uns Bauern schätzt. Welches sind die wichtigsten Bestandteile zur Zelebration der Messe? Ist es das Kirchengebäude, das Ingenieure bauten? Die Stühle oder Kniebänke vielleicht? Nein, denn wir können ohne all dies die Messe halten. Es ist vielmehr Brot und Wein, die Leib und Blut Christi werden: das Brot kommt vom Weizen, der von Bauern in die Erde gelegt ist, und der Wein kommt von den Trauben — ebenfalls von Bauern hochgebracht. Ohne die Bauern gibt es keine Messe. In der Tat, wenn einer keine Verbindung (communion) zu den Menschen hat, so hat auch die Kommunion bei der Messe keinen Sinn.

Schließlich (bleibt noch zu fragen:) als er seine ‚Organisation‘ begann, wen wählte er als seine ersten ‚Führer‘?

Wenn ich an Gottes Stelle gewesen wäre, betont Mang Jose, hätte ich vielleicht in Rom statt in Bethlechem begonnen; als Sohn des Kaisers, hätte die Senatoren, Politiker und Generale gewonnen und in relativ kurzer Zeit die ganze Welt ‚erobert‘, ohne eine Kreuzigung nötig gehabt zu haben.

Stattdessen begann er mit all seiner Weisheit in Galiläa, einer kleinen Stadt, und wählte als erste Führer die Bauern und die Fischer. So, sage ich, wurde die Bedeutung der Bauern nicht nur vor der Gesellschaft, sondern auch in den Augen Gottes anerkannt. Das Problem jedoch ist, daß sich die Bauern selbst zu oft ihre eigene Bedeutung nicht vergegenwärtigen.

Mang Joses Stimme wurde emphatisch: wir müssen uns nun unserer eigenen Bedeutung und unserer Würde bewußt werden und uns zusammentun und sagen, daß wir unseres Schicksals Schmied sein können.“⁵

In solchen Äußerungen wird etwas vom befreienden Charakter des Evangeliums und von seiner Bedeutung für das konkrete Leben dieser Philippinos deutlich. Hinzu kommt, daß die Sprache und Alltagsproblematik der Evangelien diesen Menschen sehr wohl vertraut sind. An zahlreichen Stellen benützt Jesus Vergleiche aus dem Alltag der Bauern, der Fischer, kurz: der einfachen Leute. Diese Vergleiche und Beispiele sind — ungeachtet der zeitlichen und räumlichen Distanz zu der Situation, in der sie gesprochen wurden — für die philippinischen Landarbeiter unmittelbar verständlich. Exegetische Hilfen brauchen sie nicht. Gleiches gilt vom menschlichen Erfahrungsbereich wie etwa dem des Hungers. Diese Menschen wissen, was es bedeutet, Hunger zu haben und einen zu finden, der dem Hungrigen etwas zu essen gibt. Aus dieser Erfahrung heraus haben sie

⁵ CHARLES R. AVILA: *Peasant Theology*. Reflections by the Filipino Peasants on their Process of Social Revolution, Bangkok (World Student Christian Federation) o. J., 71 S. (Reihe: WSCF Asia Book No 1).

⁶ Ebd. S. 21—23.

auch unmittelbar Zugang zur Frohen Botschaft vom letzten Gericht, wie es bei Matthäus berichtet wird:

„Hinweg von mir, denn ich war hungrig, und du hast mir nicht zu essen gegeben ...“ Christus ist als Richter tatsächlich sehr konsequent, führt der Bauer aus. Wenn Einem-Hungrigen-zu-essen-geben in sich selbst eine rechtfertigende/heilige Tat ist, so muß umgekehrt Einem-Hungrigen-nicht-zu-essen-geben, wenn man könnte, ungerecht sein, denn nur der Ungerechte kommt in die Hölle. Christentum ist somit fordernd und positiv. Wir werden nicht so sehr aufgrund dessen verurteilt, was wir tun, sondern aufgrund dessen, was wir zu tun unterlassen haben.

Deshalb können wir uns, sagt er, eine hübsche Frau vorstellen, die aus einer der wohlhabendsten Familien kommt und auf die vornehmsten Schulen gegangen ist.

Sie ist eine gute, fromme Frau. Sie geht jeden Morgen zur Kirche, trägt blaue Kleider und Schuhe, hat einen blauen Rosenkranz und fährt einen blauen Wagen. Dann geht sie nach Hause und verbringt einen großen Teil ihrer Zeit erneut im Gebet oder lackiert vielleicht dann und wann ein wenig ihre Fingernägel.

Wenn sie stirbt, fragt nun allen Ernstes der Bauer, wird sie in den Himmel oder in die Hölle kommen? Wahrscheinlich wird sie in die Hölle kommen.

Beim letzten Gericht hört sie vielleicht vom Richter: „Zu deinen Lebzeiten gab es so viele arme Leute im Umkreis deines Hauses, und du hast kaum einen Finger krumm gemacht, um ihnen zu helfen, weil du so selbstsüchtig warst, so besorgt um die Selbst-Heiligung. Du hattest viele Pächter, die für dich den Reis besorgten und deren Kinder an Unterernährung starben, weil du dich immer der Landreform widersetzttest. Dein Herz kümmerte sich nicht darum, in ihm war keine Liebe. Hinweg von mir, denn ich war hungrig, und du hast mir nicht zu essen gegeben ...“

Mit anderen Worten, Mang Amboy, — der Bauer grinst nun ein wenig, während der Rest noch ganz von der ersten Überlegung seiner Aussage in Bann geschlagen ist —, es könnte vielleicht eine Menge Diskussionen am Tag des Letzten Gerichts geben! Einige könnten den Mut haben zu sagen: „Herr, ich war Bischof und Kardinal in meinem Leben ...“, und der Herr wird antworten: „Amen, ich sach dir, ich kenne dich nicht! Das dringendste Problem, das den Hunger der Massen verursachte, war während deines Lebens soziale Ungerechtigkeit, feudales Großgrundbesitzertum und kapitalistische Wucherei. Dies war bestimmt eine moralische Frage. Aber du, der moralische Führer, zogst es vor, feige zu schweigen. Dich kümmerten mehr die Beiträge der Ausbeuter und das Fortbestehen der Freundschaft mit ihnen. Ich war hungrig wegen dieses ungerechten Systems, und du gabst mir nicht zu essen ...“

Mang Amboy aber ist mit seiner eindringlichen Rede noch nicht zu Ende. Er sagt: Die Bibel ist also darin deutlich, daß es am letzten Prüfungstag eine Menge Überraschungen für die einzelnen geben wird, wenn sie fragen, wann sie dem Hungrigen zu essen und dem Durstigen zu trinken gegeben haben und wann nicht. Natürlich wissen wir alle die Antwort. Was wir den Leuten oder gegen sie tun, das tun wir Christus oder gegen ihn. Christus ist die Leute, und die Leute sind Christus.⁷

Der Bericht vom Letzten Gericht ist eindeutig. Er bedarf keiner besonderen Erklärungen, sondern einer konsequenten Anwendung in der Praxis. Dies gilt für den einzelnen; es gilt aber auch für die Kirche.

⁷ Ebd. S. 33—35.

„Und wie steht es mit der Kirche? Sie sagt uns, daß sie niemals Partei ergreifen möchte. Sie möchte sich niemals auf die Seite der Armen stellen, auch wenn diese versuchen, ihre Rechte zu bekommen. Sie ist letztlich, fährt Mang Guimo sarkastisch fort, die gemeinsame Mutter beider, der Reichen und der Armen. Was macht eine gute Mutter, wenn sie sieht, daß ihr älterer Junge immer den jüngeren, schwächeren schlägt und ihm das Essen wegnimmt? Wird sie sagen: „ich bin die Mutter von ihnen beiden, ich kann bei ihren Streitereien keine Stellung beziehen?“⁸

Die einzig mögliche Antwort auf diese Frage ist klar, im Text selbst aber wird sie nicht gegeben. Dadurch gewinnt diese Frage noch einmal an Schärfe.

Diese Zitate vermitteln einen lebendigen Eindruck von der konkreten Lebenswirklichkeit dieser philippinischen Landarbeiter. Sie zeigen weiter, wie sehr ihre Situation nach der befreienden Botschaft des Evangeliums verlangt. Diese Botschaft ist dann wahrlich eine gute Nachricht, eine „frohe Botschaft“, „Euangelion“. Die „Bauern-Theologie“ von den Philippinen lehrt beispielhaft, was in einem konkreten Kontext heißen kann: „Das Wort ist Fleisch geworden“.

⁸ Ebd. S. 4f.

BERICHTE

FÜNF JAHRE „FÖRDERUNG THEOLOGISCHER FORSCHUNG UND LEHRE“ DES MISSIONSWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUTS MISSIO E.V.

von Ernst Schmied

„He learned German, Greek, French, Latin, Hebrew, in addition to English, church history, systematics, homiletics, exegesis and pastoralia, as one part of the requirements for his degree. The other part, the dissertation, he wrote on some obscure theologian of the Middle Ages. Finally, he got what he wanted: a Doctorate in Theology. It took him nine and a half years altogether, from the time he left his home until he passed his orals and set off to return ...¹“.

Was JOHN S. MBITI hier schildert und im weiteren Text sarkastisch ausmalt, kennzeichnet ein bis in die jüngste Zeit nicht seltenes Schicksal von Theologen aus der Dritten Welt, die zu Aufbaustudien nach Europa oder in die USA kamen. Sowohl der bisherige Mangel an geeigneten Ausbildungsstätten in den Heimatländern der jungen Wissenschaftler als auch eine erwünschte Spezialisierung machten häufig lange Studienaufenthalte in Europa notwendig.

Vor diesem Hintergrund ist u. a. die Entscheidung von MISSIO im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz zu sehen, die 1971 zur Gründung des *Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V.* führte. Mit dem ausschließlichen Ziel des Vereins, der „Förderung von Wissenschaft, Forschung und Lehre in der katholischen Missionsarbeit“², verband man die Erwartung, vor allem Aufbaustudien junger Theologen finanziell zu unterstützen, die sich auf Lehr- und Forschungstätigkeiten an kirchlichen Hochschulen und Instituten vorbereiten.

Die Initiatoren des Instituts sahen aber auch vor sich das Problem, einen „Ersatz“ zu finden für die katholische Missionswissenschaft in Deutschland, die mit Prof. Dr. JOSEPH SCHMIDLIN eng verbunden ist. (Er darf als ihr Initiator gelten und war erster Inhaber eines Lehrstuhls für Missionswissenschaft in Münster [von 1910 bis 1934]). In einer Zeit starker Unabhängigkeitsbestrebungen vom europäisch-amerikanischen Einfluß und der Suche nach Identität bei den jungen Kirchen, konnte um 1970 Missionswissenschaft als „Rüstwissenschaft“ für den weißen Missionar keine Zukunft haben. Das Zweite Vatikanum selbst hatte ein neues Verständnis von Mission grundgelegt, in dem die Eigenverantwortung und der Auftrag zur Selbstfindung im Studium des religiösen und soziokulturellen Umfeldes zum Ausdruck kam. Kirche der Dritten Welt also auch partnerschaftlich und im Gespräch mit der deutschen Ortskirche ernst zu nehmen, war das Postulat der Stunde.

Indessen konzentrierte sich das Institut (nicht zuletzt aufgrund noch fehlender Lösungen für diesen zweiten Problemkreis) von 1973 bis 1977 auf eine vielfältige wissenschaftliche Projektarbeit mit folgenden Schwerpunkten:

¹ MBITI, J. S., Theological Impotence and the Universality of the Church in: *Mission Trends* No. 3. Third World Theologians ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, New York/Ramsey/Toronto/Grand Rapids 1976, P. 6.

² Vgl. § 2 der Satzung des *Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V.* in der Fassung vom 2. 11. 76.

- Stipendienvergabe für Aufbaustudien von Theologen der Dritten Welt
- Vergabe von Forschungsaufträgen
- Veröffentlichung theologischer Forschungsergebnisse und Dissertationen
- Mitherausgabe der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ (ZMR)
- Beschaffung von Büchern für Fachbibliotheken
- Finanzierung von Arbeitstagen von Theologen.

Wissenschaftliche Projekte 1973—1977

Mit einem Kostenaufwand von 3,8 Mill. DM wurden in diesen fünf Jahren 248 Projekte gefördert, MISSIO zog sich aus dieser Art von Projekten mehr und mehr zurück und überläßt heute im Sinne einer Kompetenzabgrenzung dem *Missionswissenschaftlichen Institut* die Begutachtung entsprechender Anfragen und Anträge. Die finanzielle Basis bildet das geltende Steuerrecht, nach dem Spenden für „wissenschaftliche Zwecke“ bis zu zehn Prozent des zu versteuern-den Einkommens steuerlich abzugsfähig sind.

Das Institut ist sich der Verantwortung für die Mittel-Verwendung gegenüber dem Finanzamt als auch gegenüber den Spendern bewußt. Deshalb enthalten „Hinweise für einen Stipendien-Antrag“ Fragen nach der geplanten Studiendauer, nach den Kosten, der möglichen Eigenleistung ebenso wie die Frage nach der künftigen wissenschaftlichen Tätigkeit des betreffenden Stipendiaten. Prinzipiell wird um Beantwortung der Frage gebeten, warum im Einzelfall das betreffende Studium an dem Ort außerhalb des eigenen Landes gewählt wurde. Mehr und mehr kann das Institut aufgrund seiner Kontakte mit Hochschulen, Seminaren und Instituten in Afrika, Asien und Ozeanien heute alternative Ausbildungswege aufzeigen. Immer häufiger leistet das Institut auch Beihilfen für die Druckkosten von Dissertationen von Studenten, die über ein ganzes Studium finanziell und im persönlichen Kontakt begleitet wurden. Hier besteht die Hilfe des Instituts darin, daß bei dieser Art Erstveröffentlichungen junger Wissenschaftler, „technische und finanzielle Angaben zur geplanten Publikation“ eingeholt werden. So wird dem Antragsteller meist sehr schnell bewußt, daß von der Herstellung bis zum Vertrieb eine Fülle von Faktoren zu berücksichtigen sind, bevor der Ertrag jahrelanger Forschung im Heimatland des Autors und in Europa zugänglich gemacht werden kann. Vom Sparsamkeitsprinzip ausgehend rät man bei der Planung von wissenschaftlichen Publikationen zum Offset-Druckverfahren. Das Institut kann sich bei der Begutachtung von wissenschaftlichen Arbeiten, die veröffentlicht werden sollen, auch auf eine wachsende Zahl korrespondierender Mitarbeiter aus dem Hochschulbereich der Bundesrepublik und Europas stützen.

Ein deutlicher Wandel bei der Projekt-Förderung zeichnete sich 1977 ab, nachdem sich das *Missionswissenschaftliche Institut* gemeinsam mit einer Gruppe von Theologen der Dritten Welt um eine Überprüfung der bisherigen Arbeit bemüht hatte (Königstein/Ts., Dezember 1976). Während der Anteil der „Aufbaustudien“ mit 45 % gegenüber 1976 gleich blieb (1977 insgesamt 77 Projekte), ist eine überproportionale Zunahme von „Forschungsaufträgen“ (18 %) und von „Arbeitstagen“ (11 %) zu verzeichnen. Die Anregung der Theologen von Königstein, das *Missionswissenschaftliche Institut* sollte sich über die unmittelbare Förderung wissenschaftlicher Führungskräfte hinaus um den „Brückenschlag“ innerhalb und mit der theologischen Forschung der Dritten Welt bemühen, wurde bereitwillig aufgenommen.

Nach fortgesetzten Gesprächen und Begegnungen mit Theologen der Dritten Welt verstärkte sich die Einsicht, daß theologische Selbstfindung sowie Wirksamkeit in Kirche und Gesellschaft dort zunächst von ganz praktischen Problemen abhängig sind, wie große Entfernungen, Mangel an Kommunikationsmitteln und schlechten Verkehrsverbindungen. Vorrangig schien deshalb das verstärkte Angebot der finanziellen Hilfe und Mitarbeit bei „Arbeitstagen“ auf nationaler oder kontinentaler Ebene, die möglichst in ökumenischer und interdisziplinärer Offenheit stattfinden sollten. Diesem Ziel dienten etwa die Arbeitstagung über „Afrikanische Religionen und Christentum“ im Januar 1978 in Zusammenarbeit mit der Theologischen Fakultät Kinshasa/Zaire sowie ein „Kolloquium über kontextuelle Theologie“ im Juni 1978 in Manila in Zusammenarbeit mit der „Vereinigung katholischer Universitäten der Philippinen (ACUP)“.

Zu dieser Neuorientierung des *Missionswissenschaftlichen Instituts* gehört ein weiterer Versuch des „Brückenschlages“: die Förderung des Dialogs zwischen Theologen der Dritten Welt und der Kirche in Europa. Dieser Aufgabe war man in der Gründungsphase des Instituts nicht gewachsen gewesen. Dabei wird der Ruf nach einem finanziellen und geistigen Moratorium besonders der sog. „Dritten Welt-Theologen“ von Dar-es-Salaam (1976) mitbrüderlich ernst genommen. Das Aachener Institut folgt aber der Meinung jener, die in der Selbstisolierung der Jungen Kirchen bzw. dieser Gruppe von Theologen eine Gefahr für Einheit und Zusammenarbeit sehen und bietet das Gespräch an.

Zweifellos ist auch die Diskussion neuer Inhalte kontextueller Theologie in der Dritten Welt für die pastorale Praxis in der Bundesrepublik von Bedeutung. Das neue Selbstverständnis des *Missionswissenschaftlichen Instituts* findet hier seine Ausprägung, indem Theologen und Doktoranden aus der Dritten Welt im Rahmen von Einzelförderungen sowie im Rahmen einer geplanten Buchreihe Wege eröffnet werden, Ergebnisse ihrer Forschungen und Studien in Europa bekannt zu machen. Mit der Veröffentlichung mindestens eines Sammelbandes jährlich von Aussagen der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, die für die Weltkirche relevant erscheinen, wird ein weiterer Schritt getan. Schließlich hofft das Institut, in Kürze mit einer weiteren „Dienstleistung“ die Kirche der Dritten Welt in der deutschen Kirche bewußt zu machen.

Angesichts des drohenden Verlustes auch der letzten Lehrstühle für katholische Missionswissenschaft an den Universitäten der Bundesrepublik sowie des weitgehenden Fehlens einer Orientierung der Priesterausbildung an weltkirchlichen Fragen und dem Horizont der Weltkirche schlechthin, entstehen für das Aachener Institut zusätzliche Aufgaben. Professoren der Theologischen Fakultäten, Assistenten und Doktoranden sollen ermutigt werden, sich Fragen der Weltkirche zu stellen. Dem könnten vor allem Begegnungen dienen wie das ökumenische Seminar des Evangelischen Missionswerkes Hamburg (25. bis 30. 9. 78) in Bossey/Schweiz. Auch denkt man an einen Informationsdienst, der theologische Publikationen und im Gang befindliche Forschungen von Theologen der Dritten Welt summarisch bekannt macht.

Diesen Anliegen der „Übersetzung“ von Theologen und theologischen Strömungen innerhalb der Kirche der Dritten Welt versucht das *Missionswissenschaftliche Institut* auch durch eine Art Regionalisierung der Forschungsbereiche gerecht zu werden. So ist der Aufbau von Referaten im Gange für deutschsprachige Missionswissenschaft, französischsprachiges Afrika, englischsprachiges Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika.

XIV. JAHRESTAGUNG DER „DEUTSCHEN VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE“

„*Leben und Tod im Lichte religiöser Symbolik*“ — unter diesem Motto stand die XIV. Jahrestagung der „Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte“, die vom 15. bis 18. Mai 1978 in Bonn stattfand. Bereits 1968 war die Bonner Universität Stätte einer Jahrestagung der DVRG gewesen (vgl. ZMR 52. 1968, 290). Nach den Kongressen in Berchtesgaden (vgl. ZMR 56. 1972, 215f) und Darmstadt (vgl. ZMR 59. 1975, 307—309) trafen sich nun die Religionswissenschaftler zum zweiten Mal in Bonn. Neben Teilnehmern und Referenten aus der Bundesrepublik waren auch Gäste aus dem Ausland, aus Belgien, Großbritannien, den Niederlanden, Österreich und der Schweiz, nach Bonn gekommen.

Der Vorsitzende der DVRG, Dr. GUNTHER STEPHENSON (Mühlthal), eröffnete die Tagung am 15. Mai mit einigen kurzen, skizzenhaften und impressionistisch angelegten „Bemerkungen zur musikalischen Symbolik“. Daran schloß sich ein öffentlicher Festvortrag an, zu dem der Vorstand der DVRG den Tübinger Philosophen Prof. Dr. OTTO F. BOLLNOW eingeladen hatte. „Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin“ war das Thema des Vortrags und zugleich die These des Referenten, der — wie in der Einleitung ausdrücklich artikuliert — mit seinen Ausführungen Stellung beziehen wollte zu den verschiedenen Auffassungen über die Methode der Religionswissenschaft. Im ersten Teil seines Vortrags setzte sich Prof. BOLLNOW vor allem kritisch mit zwei Vorwürfen gegen die Religionswissenschaft auseinander: Gegenüber dem Einwand, der Religionswissenschaft fehle die wissenschaftliche Strenge, da sie keine exakt definierten Begriffe verwende, verwies der Referent auf die spezifische Natur religiöser Begrifflichkeit, die nur in einem hermeneutischen Auslegungsverfahren erschlossen werden könne; und dem Vorwurf, die Religionswissenschaft kenne keine klar formulierten und an der Wirklichkeit nachprüfbaren Hypothesen, stellte er sein Programm eines letztlich nie abgeschlossenen Deutungsvorgangs gegenüber. Im zweiten Teil seines Vortrags wandte sich Prof. BOLLNOW dem Symbolverständnis zu. Ausgehend von ERNST CASSIRER und in kritischer Absetzung zu MIRCEA ELIADE, sah er im Symbol einen zeitlosen, ewig gültigen Sinngehalt, der aber konkret nur in geschichtlicher Gestalt erscheint; das Auftauchen einer neuen Bedeutung eines Symbols ist jedoch nach BOLLNOW nicht etwa nur die Explikation einer stets schon latent vorhandenen Sinndimension, sondern ein im Vorgang der Auslegung sich vollziehender schöpferischer Prozeß.

Die Arbeitssitzungen mit den insgesamt 15 Fachvorträgen begannen am 16. Mai. Die ersten drei Vorträge behandelten religionsvergleichende Themen. Prof. Dr. HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Bonn) sprach über „Die Kreuzessymbolik in der zentralasiatischen Religionsbewegung“ und legte dar, wie im zentralasiatischen Raum das Kreuz als Symbol nicht nur im Zusammenhang mit christlichen (d. h. nestorianischen) Gemeinden auftaucht, sondern sich auch, wenngleich mit charakteristischen Uminterpretationen, in manichäistischem, buddhistischem und schamanistischem Ambiente nachweisen läßt. „Die Komplementarität von Leben und Tod im indischen und mesopotamischen Mythos“, dargestellt näherhin an den Mythenkomplexen um Prajāpati, Schiva und Sati einerseits und Ischtars Gang zur Unterwelt andererseits, war das Thema des Beitrags von Prof. Dr. CARL KELLER (Lausanne). Über ein Phänomen in der jüdischen und islamischen Prophetie sprach Prof. Dr. JACQUES WAARDENBURG (Utrecht) in seinem Referat „Die Alternative ‚Leben verlieren‘ und ‚Leben gewinnen‘ in prophetischen Religionen“.

Der Nachmittag des 16. Mai war den Auffassungen vom Tod in den Volksreligionen der Antike gewidmet. Einen besonderen Aspekt der Jenseitsvorstellungen in der römischen Religion behandelte Prof. Dr. BURKHARD GLADIGOW (Tübingen) in seinem Vortrag „*Naturae deus humanae mortalis: Zum Verhältnis von Familienstruktur und Todesbild in römischer Zeit*“. Prof. Dr. HELLMUT BRUNNER (Tübingen) referierte über „Die Unterweltbücher im pharaonischen Ägypten“, deren Sinn nicht als „wissenschaftliche“ Beschreibung zu deuten ist, sondern als wirkmächtige Realisierung segensreicher Kräfte. Doz. Dr. RAINER FLASCHE (Marburg) sprach abschließend über „Germanische Religiosität als lebensbezogener Schicksalsglaube“.

„Der Tod in der Bildkunst der Ostkirche“ war das Thema des ersten Vortrags am 17. Mai; Dr. RAINER STICHEL (Rom) führte an Bildbeispielen vor, wie in der Ikonographie der östlichen Kirchen das Sterben als „Trennung der Seele vom Körper“ und die damit verbundenen Phänomene ihren bildlichen Ausdruck fanden. Die beiden folgenden Referate des Vormittags beschäftigten sich mit der Todesproblematik in den Stammesreligionen Schwarzafrikas; Prof. Dr. THEO SUNDERMEIER (Bochum) sprach über „Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen“, und Prof. Dr. JOSEF F. THIEL (St. Augustin) referierte über „Leben und Tod im Lichte afrikanischer Symbolik“.

Am Nachmittag des 17. Mai stand der indische Raum im Mittelpunkt. In ihrem Beitrag „Der Karmayogin als Symbol eines neuen Lebensverständnisses“ untersuchte Dr. URSULA KING (Leeds) die Umgestaltung eines traditionellen hinduistischen Symbols bei VIVEKANANDA, AUROBINDO und GANDHI. Die Todesvorstellungen des Brahmanismus und die entsprechenden Deutungen der letzten Phase des Menschenlebens erhellte Prof. Dr. JOACHIM F. SPROCKHOFF (Bochum) in seinem Referat „Die feindlichen Toten und der befriedende Tote (Die Überwindung von Leben und Tod in der Entsagung)“. Die Götter Kāma und Māra in der buddhistischen Ikonographie behandelte Prof. Dr. KLAUS FISCHER (Bonn) in seinem Vortrag über die „Überwindung der Götterkönige ‚Liebe‘ und ‚Tod‘ in der Bildwelt buddhistischer Heiligtümer“.

Am 18. Mai, in der letzten Arbeitssitzung des Kongresses, standen drei weitere Vorträge auf dem Programm. „Der Klangzauber als Brücke zwischen Leben und Tod (Symbol und Wirklichkeit akustischer Aussage)“ war das Thema des Vortrags von Prof. Dr. ROBERT GÜNTHER (Köln). Aufbauend auf den bisher unveröffentlichten Notizen des aus dem südmongolischen Tschachar-Gebiet stammenden und jetzt in Bonn als Lektor für Mongolisch tätigen MATTHEW M. HALTOD, sprach Prof. Dr. KLAUS SAGASTER (Bonn) über „Mongolisches Totenbrauchtum“. Der Kongreß schloß mit einem Referat von Dr. JORINDE EBERT (Würzburg) über „Parinirvāṇa: Das Problem seiner Darstellung in den verschiedenen Jahrhunderten buddhistischer Kunst“.

Ein Resümee der XIV. Jahrestagung der DVRG in Bonn zu ziehen, fällt nicht leicht. Fülle und Vielfalt des vorgetragenen Materials waren bisweilen verwirrend, Fachkunde und Versiertheit der Referenten, die der Vorstand der DVRG gezielt ausgewählt und eingeladen hatte, durch frühere Arbeiten vielfach erwiesen. Über alle Methodendiskussionen hinaus und über alle Meinungsverschiedenheiten hinweg aber scheint doch gerade der hier eingeschlagene Weg der Konfrontation mit der Fülle des historischen Materials mannigfaltige Ansatzpunkte für den kulturenübergreifenden Vergleich zu erschließen und somit auch — gleichsam rückkoppelnd — zu einer gegenseitigen Befruchtung der verschiedenen, um die Religion und den religiösen Menschen wissenschaftlich bemühten Disziplinen zu führen.

Köln

Ulrich Vollmer

IN MEMORIAM
P. VENANTIUS WILLEKE OFM

Am 1. April verstarb in Olinda (Brasilien) der verdiente Erforscher der Franziskanermissionen Brasiliens, P. VENANTIUS WILLEKE. Der Verewigte war am 28. Mai 1906 zu Lüchtringen in Westfalen geboren, ging bald nach seinem Eintritt in den Franziskanerorden nach Brasilien, wo er über 50 Jahre lang eine gesegnete Tätigkeit ausübte. Während der ersten 25 Priesterjahre wirkte er als Missionar und Pfarrer im Nordosten Brasiliens. Eine Ausnahme bildeten die Kriegsjahre 1940—44, wo den Deutschen die öffentliche Arbeit schwer gemacht wurde. Aber gerade diese Jahre wurden für seine spätere Laufbahn entscheidend. Als Leiter eines kleinen Verlages entdeckte P. WILLEKE seine schriftstellerischen Fähigkeiten und versorgte die lokale und später auch die deutsche Kirchenpresse mit zahlreichen Veröffentlichungen. 1958 wurde er sogar als Leiter der Presseabteilung der Brasilianischen Religionskonferenz nach Rio de Janeiro berufen, wo er nicht nur mit Schriftstellern und Verlegern Kontakt aufnahm, sondern auch im Interesse der brasilianischen Presse mehrere Studienfahrten nach Europa machte, die ihm entscheidende Anstöße zum eigentlichen wissenschaftlichen Arbeiten gaben. So erschienen seit 1958 die ersten Arbeiten in Fachzeitschriften. 1963 wurde er für die historische Forschung freigestellt, zunächst im Nordosten, wo er im Geschichtsinstitut zu Recife ein geschätzter Mitarbeiter wurde. Als er 1967 zur Zentrale für Franziskanische Ordensgeschichte in Rio de Janeiro übersiedelte, begann die fruchtbarste Zeit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Wir verdanken ihm die Editionen der Werke eines ANTONIO DE S. MARIA JABOATAO und VINCENTE DO SALVADOR. Von seinen Büchern ist das über die „Franziskanermissionen in Brasilien“ (1973) am meisten bekannt geworden. Andere erschienen nur in portugiesischer Sprache, wie „Franciscanos na Historia do Brasil“ (Petropolis 1977). Quellenpublikationen und Einzelstudien machten ihn in Fachkreisen so bekannt, daß wissenschaftliche Institute in Buenos Aires und Maceio ihn zum Ehrenmitglied machten. Die größte Anerkennung sah er selbst in seiner Aufnahme in das berühmte INSTITUTO HISTORICO E GEOGRAFICO BRASILEIRO in Rio de Janeiro. In den letzten Jahren sammelte er auf ausgedehnten Reisen viel Geschichtsmaterial, das er noch auszuwerten gedachte. Doch starb er an einem Herzleiden, nachdem er gerade ein Manuskript vollendet hatte, das eine Festgabe zum 25jährigen Jubiläum der neuen deutschen Franziskanermission in Maranhão sein sollte und die kirchliche Vorgeschichte dieses Gebietes behandelt. RIP.

B. H. Willeke

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Amalorpavadass, D. S. (Ed.): *Ministries in the Church in India*. Research Seminar and Pastoral Consultation. C. B. C. J. Centre/New Delhi 1976; 775 p.

Das *National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre* in Bangalore veranstaltete im Juni 1976 ein interdisziplinäres Seminar über die Ämter in der indischen Kirche, dem sich eine pastorale Konsultation mit Teilnehmern aus den verschiedenen Teilen Indiens anschloß. In der vorliegenden Dokumentation finden sich folgende Dokumente: Zur Sektion I (Interdisziplinäres Forschungseminar): 1) die Texte der Eröffnungssitzung, Tagesordnung und Teilnehmerliste, 2) das vorausgesetzte Forschungsmaterial aus den Bereichen Theologie (10), Heilige Schrift (6), Liturgie (3), Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Ökumene (4), Soziologie, Psychologie, Anthropologie (5), Indologie (3), 3) das Ergebnis des disziplinentorientierten Studiums, zunächst die einführenden Zusammenfassungen der Forschungspapiere, dann die Ergebnisberichte, 4) die Ergebnisberichte der interdisziplinären Seminarsitzungen, 5) die Konklusionen, 6) der Bericht zur Schlußsitzung; zur Sektion II (Pastorale Konsultation): 1) Einführung und Berichte über die Umfragen zu den kirchlichen Ämtern und das vorausgehende Seminar sowie Berichte über die regionorientierten Seminare über die Bedürfnisse und Ämter in den Regionen, 2) Berichte über die sachorientierten Seminarsitzungen: Laiendienste, Diakonat, Frauen im Amte, Ausrichtung und Wiederbelebung des priesterlichen Dienstes, Einfluß neuer Dienste auf die schon bestehenden, 3) regionorientierte Vorbereitung der Kirche auf die neue Situation, 4) Schlußsitzung. Der Überblick gibt zu erkennen, wie gründlich ein solches Seminar — es ist ja nicht das erste dieser Art — durchorganisiert und vorbereitet ist. Er beweist auch den Willen, den außerindischen Ortskirchen und damit der Universalkirche einen lückenlosen, unverstellten Blick in die Diskussionen im Raum der indischen Kirche zu gestatten. Ohne hier das sehr gründlich aufbereitete Grundlagenmaterial im einzelnen vorzustellen — dazu kann nur gesagt werden, daß es, wie es vorliegt, auch außerindischen Seminaren zum Thema eine große Hilfe sein könnte —, seien folgende Felder besonderen Interesses genannt: 1) Folgende Bereiche bedürfen des besonderen Einsatzes: a) die Entwicklung von Laiendiensten, b) die Wiederherstellung des ständigen Diakonats, c) die Rolle der Frau in den Diensten bzw. dem Amt, wobei die Frage der Weihe der Frau als grundsätzlich offen angesehen wird. 2) Dienste bzw. Amt dürfen nicht ohne Berücksichtigung der Geschichte und der Situation Indiens gesehen werden; in der Situationsbetrachtung sind Stadt und Land zu unterscheiden. 3) Eine genauere Bestimmung der Frage macht aber zugleich eine genauere Definition der verschiedenen Termini erforderlich (NB! Wir haben angesichts der Ambiguität des englischen „ministries“ in dieser Besprechung bewußt uneinheitlich einmal von „Diensten“, ein anderes Mal von „Ämtern“ gesprochen; das möge man beachten.): Es wird im Abschlusdokument des 1. Seminars unterschieden zwischen a) Charisma = eine Geistesgabe, die einer Person zur Auferbauung der Gemeinde zuteil wird, b) „ministry“ = eine umgrenzte Dienstrolle, die in der Gemeinde als solche anerkannt oder angenommen wird, c) „office“ (im allgemeinen in der Dokumentation nicht gebraucht!) = eine umgrenzte Dienstrolle, die auf einem Charisma in der Gemeinde gründet, der aber zugleich Leitungsautorität zukommt, d) Macht („power“) = die Fähig-

keit einer Person, das Verhalten und Tun anderer auf ein Ziel hin zu richten, e) Leitung = die Rolle einer Person, eine entsprechende Macht auszuüben, f) Autorität = die Legitimation einer Person, eine solche Macht auszuüben; sie kann verschiedene Quellen haben. 4) Die Eröffnung eines damit gegebenen Funktionsfeldes ermöglicht, a) über die Möglichkeiten von Laiendiensten nachzudenken, b) die sakramentalen Dienste unter Einschluß neuer priesterlicher Dienstformen — für die Stadt wird vor allem an eine Spezifizierung priesterlicher Tätigkeiten gedacht, für das Land an eine Intensivierung des eucharistieorientierten Gemeindelebens unter langsamer Hinführung bewährter, auch verheirateter Gemeindeleiter zum Priestertum, jeweils aber unter Betonung des Leitungsamtes — zu entfalten und das Diakonat als sakramentale Gestalt des diakonischen Dienstes wiederherzustellen, c) den Frauen im Bereich der „ministeria“ den ihnen gebührenden Ort zuzuerkennen, d) die bestehenden Ämter und Dienste im Verbund mit neuzuschaffenden neu zu beleben.

Es besteht kein Zweifel, daß sich die abendländische Kirche ernsthaften Überlegungen, wie sie hier offen, anderswo aber zumindest verborgen angestellt werden, auf die Dauer nicht entziehen kann. Je früher sie sie zur Kenntnis nimmt und mit dem wissenschaftlichen Material vergleicht, das ja weithin nicht aus dem Bereich der 3. Welt, sondern aus dem abendländisch-amerikanischen stammt, um so eher wird sie Überraschungen aus dem Wege gehen und zugleich auch im Sinne des „feedback“ Fragen ähnlicher Art aus der eigenen Umgebung offen und sachgerecht begegnen. Bedenkt man das Potential von Laientheologen, das etwa in der BRD heranwächst und deren Dienstmöglichkeiten in der heutigen Kirche der BRD noch keineswegs erschlossen sind, so wird man den indischen Überlegungen eine Aktualität gerade auch für unser Land ebenfalls nicht absprechen können.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Berger, Heinrich: *Mission und Kolonialpolitik*. Die katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit (Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, vol. XXVI) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Immensee 1978, 358 S., sFr. 46,—.

Der vorliegende Band gehört zu einer Reihe von Darstellungen und Fallstudien, die gerade in den letzten Jahren — nicht ohne Grund — die Verquickung von Mission und Kolonialpolitik thematisieren. Der Verfasser beginnt mit einer „Darstellung und Analyse“ der kurzfristigen deutschen Kolonialpolitik, schließt daran einen Überblick über die damals entstehende katholische Missionstheorie, deren Wandlungen er grosso modo bis zum 2. Vaticanum verfolgt, wendet sich dann Genese und Arbeitsweise der Pallottiner in Kamerun zu und untersucht abschließend ihre Stellung im Spannungsfeld zwischen Kolonialverwaltung und einheimischer Bevölkerung bzw. einheimischen Kulturen. Als Materialbasis dienen ihm primär die im Pallottiner-Archiv Limburg vorhandenen Dokumente, da ihm — wie vielen westlichen und den meisten westdeutschen Forschern — die in Ost-Berlin lagernden Akten des ehemaligen Reichskolonialamtes unzugänglich waren. Dies ist jedoch insofern kein allzu großes Handikap, als der Pallottinerpater H. SKOLASTER schon 1923 alle seine Gesellschaft betreffenden Akten abschrieb, diese Aufzeichnungen damals aber nur mit erheblichen Einschränkungen auswerten durfte. Hinzu kommen als wertvollste Ergänzung die „Chronik“ und die „Erinnerungen“ des ersten Apostolischen Vikars von Kamerun, des Westfalen HEINRICH VIETER (die längst eine Veröffentlichung verdient hätten). Allerdings hätten einige andere westliche Archivbestände, die BERGER sicherlich zu-

gänglich gewesen wären (z. B. das Politische Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn oder das Basler Missionsarchiv der „Konkurrenzmission“), ihm noch eine Reihe ergänzender Aufschlüsse geben können. Nicht ganz wird man auch mit der Auswahl der berücksichtigten Sekundärliteratur einverstanden sein, insbesondere wenn sich sowohl zusätzliche Informationen ergeben als auch Überschneidungen und Wiederholungen hätten vermeiden lassen; als grundlegend genannt seien nur die bei ANSPRENGER angefertigte westdeutsche „pilot study“ zum Komplex Mission—Kolonialpolitik von H.-J. NIESEL über *„Kolonialverwaltung und Missionen in Deutsch-Ostafrika 1890—1914“* (1971) und die ausgezeichnete Studie von W. SCHIEFEL über BERNHARD DERNBURG (1974). Auch inhaltlich scheinen einige Anmerkungen, vor allem zum ersten Teil der Arbeit, nötig. So kann BISMARCKS Einstellung zur katholischen Mission kaum von einzelnen Äußerungen her analysiert werden, sondern muß im Kontext seiner gesamten Politik gesehen werden. Dies gilt z. B. für die Antisklavereikampagne, bei der es sich keineswegs um ein „Mitschwimmen auf der Woge der Antisklaverei-Bewegung“ (31 A. 6) handelte, sondern BISMARCK diese ganz bewußt instrumental und manipulativ einsetzte (vgl. *GWU* 1977, 210ff.). Ob man auch von einem Versagen der Kolonialverwaltung vor den DERNBURGSchen Reformen sprechen kann, erscheint zumindest dann fraglich, wenn man grundsätzlich die — naturgemäß — mangelnde Kolonialerfahrung Deutschlands in Rechnung stellt, das Bemühen der Kolonial-Abteilung um eine Bändigung des Subimperialismus der „men on the spot“ sieht und die aufrichtige „paritätische“ Haltung des ersten Leiters dieser Abteilung, des erst 1882 evangelisch getauften Dirigenten jüdischer Herkunft PAUL KAYSER, würdigt, ohne den sich die Zulassung vornehmlich ausländischer (französischer) Missionskongregationen in Deutschland zwischen 1892 und 1896 wahrscheinlich sehr viel schwieriger gestaltet hätte. Daß etwa bei den von BERGER zu Recht kritisierten Kolonialaffären oft katholische Gutachten zugunsten der Beschuldigten vorlagen (z. B. VIETERS im Fall LEIST), sollte auch nicht verschwiegen werden. Andererseits wurde (generell) mit DERNBURG sicherlich manches besser, was aber nicht hieß — was BERGER vom Beispiel Kamerun abliest —, daß die Konflikte zwischen Kolonialregierung und Missionen weitgehend aufhörten (vgl. den „Kulturkampf“ der Maristen auf Samoa, die Schwierigkeiten der Kapuziner auf den Karolinen usw.).

Wird man in einigen Punkten auch zu anderen oder differenzierteren Ergebnissen kommen müssen und scheinen dem Rezensenten die „Richtigstellungen“ an WEHLER, HAUSEN, HALLDÉN u. a. in einigen Fällen ungerechtfertigt (oder unbelegt) und vermißt man anderes (wirtschaftliche Tätigkeit der Pallottiner, Landfrage, Arbeiterbehandlung), so wird man dem Ergebnis der Arbeit insgesamt doch voll und ganz zustimmen können. Gegenüber der DDR-Forschung und einzelnen westlichen Historikern vermag BERGER die — relative — Eigenständigkeit der missionarischen Sphäre einleuchtend zu dokumentieren und deutlich zu machen, daß Mission nicht bloße Funktion politischer oder wirtschaftlicher Interessen ist (und war). Schon die haßerfüllten Anfeindungen von Kaufleuten und vor allem Pflanzern (vgl. 69) zeigen, daß die Mission nicht die Kehrseite der gleichen Medaille verkörperte. Demgegenüber steht allerdings, was BERGER an keiner Stelle verschweigt, die z. T. sehr weitreichende Kooperation, hier mit dem eigenen Kolonialvolk, dessen Kolonialprogramm grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird. BERGERS Urteil geht denn auch dahin, daß „angesichts der Fakten kein Zweifel“ daran bestehen kann, daß die katholische Mission in Kamerun als eine zeitliche und bis zu einem hohen Grade inhaltliche Begleiterscheinung des deutschen Kolonialismus betrachtet werden muß (268, 272f., 298). Er übersieht auch nicht, daß sich die „Nationalisierung“ der Mission nicht nur unter dem

Druck von außen, d. h. durch das Interesse der Kolonialregierung — die in ihr in erster Linie ein Pazifizierungsinstrument oder Werkzeug für die Durchsetzung eigener Pläne (Deutschtumspolitik) sah — oder durch die Kolonialbewegung vollzog, sondern auch gewandelten Auffassungen innerhalb der Missionskreise selbst entsprang. Seine Analyse der damaligen Missionstheorie, vor allem ihres Begründers und eindrucklichen Vertreters JOSEPH SCHMIDLIN, unterstreicht diese Feststellung.

Auch hinsichtlich der oft hervorgehobenen humanitären Aspekte der Mission läßt es BERGER nicht an Deutlichkeit fehlen. Er sieht sie weitgehend in dem gemeinsamen Interessenrahmen der Aufrechterhaltung des kolonialen Systems — „Beschwerden und Anzeigen richteten sich daher immer gegen einzelne Europäer, nie gegen das Kolonialsystem als Ganzes“ (293) — und veranschlagt den Einfluß der Mission auf eine Humanisierung der Kolonialpraxis „relativ gering“ (299), weist jedoch ganz realistisch, was radikale Kritik übersieht, auf die natürlichen Grenzen des politischen Einflusses der Mission hin. Auch das „Fehlen der Akkommodation“, die „destruktive Einstellung gegenüber den traditionellen religiösen Strukturen“ (327) und die ausgeprägt deutsch-nationale Gesinnung der Pallottiner, ihr „rassistisches Überlegenheitsbewußtsein“ (vielleicht besser: rassistisches) sowie ihre mit „deutscher Gründlichkeit“ vorgenommene „Erziehung der Arbeit“ erfahren bei BERGER eine nichts beschönigende Kritik. Wie sehr jedoch eine unhistorische Betrachtungsweise und ideologische Verbrämung zu — entlarvenden — Fehlleistungen führen kann, dafür liefert er, im Hinblick auf den letztgenannten Komplex, ebenfalls ein besonders eindruckliches Beispiel, wenn er die Behauptung eines DDR-Historikers zitiert, die Pallottiner hätten „eigens“ zum Zweck „der Verwandlung der Kameruner in Lohnarbeiter“ — sie intendierten einen unabhängigen Bauernstand — die Faulheit als Hauptsünde der Afrikaner erfunden und dieser Auffassung auch noch bildlich in ihrem Emblem durch ein „Schienenkreuz“ — gemeint ist das leuchtende Kreuz (!) — mit Schaufel und Picke im Hintergrund Ausdruck verliehen. Allerdings — und das gilt grundsätzlich und über die verdienstvolle Untersuchung von BERGER hinaus — sollten bei aller berechtigten Kritik an der (zeitweiligen) „Partnerschaft“ von Mission und Kolonialpolitik auch gesehen werden, daß die Missionen — sozialgeschichtlich betrachtet — nicht nur „Identität“ verweigert, sondern auch politische und soziale Emanzipation induziert haben.

Münster

Horst Gründer

Bühlmann, Walbert: *Missionsprozeß in Addis Abeba*. Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute. Josef Knecht/Frankfurt 1977. 159 S.; DM 19,80.

Dieses spannend geschriebene Buch will in einem fingierten Prozeß im Zentrum der OAU in Addis Abeba im Jahre 1980 das Für und Wider der Afrika-Mission öffentlich erörtern.

Zu Wort kommen in der „Anklage“ (S. 23–65) u. a. Vertreter aus Mozambique, Uganda, Südafrika (STEVE BIKO) und Bundesrepublik Deutschland (ROLF ITALIAANDER); aber auch afrikanische Priester und Kirchenführer.

In der Anklage heißt es u. a., die Bischöfe in Mozambique haben mit der portugiesischen Regierung gegen die FRELIMO gekämpft; die Missionare haben Greuelnachrichten über Afrika verbreitet; sie haben die ganze Lebensphilosophie eines Volkes sowie das demographische und wirtschaftliche Gleichgewicht der afrikanischen Gesellschaften zerstört; die Kirche war eine Kirche der Weißen;

„Wir sind in ihren Schulen Mini-Europäer geworden statt Mystiker“; die Missionare haben wie Bilderstürmer die afrikanische Religion zerschlagen.

Die „Verteidigung“ (S. 67–139) bietet u. a. Bischof BLOMJOUS, Schwester MARIE-ANDRÉ, Kanonikus BURGESS CARR, Vertreter verschiedener Missionsgesellschaften sowie afrikanische Wissenschaftler (AYANDELE und OSEI) und emeritierte Politiker (JULIUS NYERERE) auf. Sie erklären zur Entlastung, auch die Missionare seien Kinder ihrer Zeit und Kultur gewesen; das Bildungswesen, die Krankenfürsorge, die wissenschaftliche Arbeit der Missionen haben unbestrittene Verdienste; „die missionarische Botschaft hatte faktisch eine tiefe revolutionäre Wirkung“, und schließlich aus NYERERES Mund: „Das Volk sieht in den Missionaren Symbole der Gerechtigkeit, des Fortschritts und der Hoffnung.“

Nach diesen Plädoyers beschließt der vorsitzende „Rat der Weisen“, das Urteil über die Mission auf unbestimmte Zeit zu vertagen, um mehr Abstand vom Geschehen zu gewinnen.

Anmerkungen über Fundstellen der verschiedenen Argumente sowie ein kurzes Literaturverzeichnis bilden den Schluß.

In dieser Aufrechnung kommen sehr viele Aspekte zur Sprache, die Literaturhinweise erleichtern dem Leser eine weitere Vertiefung. (Leider fehlt der öfter zitierte KI-ZERBO in der Literaturliste!) Bei der Fülle der Materialien fällt aber doch auf, daß einige fundamentale Vorwürfe, die der Mission heute gemacht werden, zwar sporadisch anklingen, in der Argumentation aber keine Rolle spielen. So vor allem der Vorwurf, die Missionare hätten durch die Einführung christlicher Moralvorstellungen tiefgreifende Einschnitte in die Sozialstruktur der Stammesgesellschaften vorgenommen; sie hätten gleichzeitig einzelne Stammesmitglieder durch die Taufe aus ihrer sozialen Umwelt herausgerissen, dadurch die zum Überleben des Stammes notwendige Autorität des Häuptlings untergraben, die Jugend durch Schulbildung den Eltern und der Gemeinschaft entfremdet, obendrein den Afrikanern die eigene Lebensphilosophie und die eigene Religion genommen und dadurch die Stammesgesellschaft „entwurzelt“ und von innen her ausgehöhlt. Darin liege die destruktive Rolle der Mission und ihre Handlangerfunktion gegenüber dem Kolonialismus: Entpersönlichung der Gesellschaft zur Absicherung der ökonomischen und politischen Interessen der Kolonialmacht.

Manche dieser Argumente werden erwähnt; aber sie werden verstreut dargestellt, ohne ihren inneren Zusammenhang zu zeigen. Dadurch allein schon werden sie verzerrt und ihrer eigentlichen Aussagekraft, ihres vernichtenden Gesamtcharakters beraubt.

Die Argumentation geht daher an diesem Globalvorwurf vorbei. Das aber ist bei einem Prozeß, der fair sein will, unverständlich, es tut dem gesamten Unternehmen erheblichen Abbruch. Dem Autor wäre es bei seiner Sachkenntnis doch ein leichtes gewesen, dieser fundamentalen Argumentation nachzugehen und auf sie zu antworten. Warum ist das nicht geschehen?

Düsseldorf

Leonhard Harding

Cherupallikat, Justinian, OFMCap.: *Witness potential of Evangelical Poverty in India.* (Suppl. der NZM, Bd. XXIII.) Neue Zeitschr. f. Miss.-w./Imensee 1975; XXXII — 215 p.

In seiner römischen Dissertation an der Gregoriana befaßt sich der indische Kapuziner zunächst mit der religiösen Armut, wie sie einmal im AT/NT, sodann im Hinduismus gesehen wird. Im Blick auf das Leben GANDHIS und VINOBA BHÄVES stellt er fest, daß das Zeugnis der Armut gerade in ihrem Leben auch

eine Einladung zum christlichen Zeugnis der Armut sei. Dennoch möchte er nicht übersehen, daß es im Hinduismus weniger GANDHIS und VINOBAS gebe als FRANZ VON ASSISIS im Christentum. D. h., die große Zahl der Inder wird in der Erfahrung der konkreten Armut nach wie vor nach Überwindung der Armut rufen. Im 2. Teil behandelt Vf. darum als Gegenthese, daß Armut im heutigen Indien das größte soziale Übel darstelle. Dieser Teil enthält eine übersichtliche Behandlung der indischen Armutssituation, ihrer Gründe sowie des Bemühens um Überwindung im modernen Fortschrittsstreben. Vor dem Hintergrund dieser beiden Teile entwickelt Vf. schließlich im 3. Teil die Zeugniskraft der evangelischen Armut, wobei er interessanterweise weniger argumentativ, sondern eher narrativ anhand konkreter Armutsgestalten oder armer Gruppen voranschreitet, PETER REDDYS, SADHU ITTYAVIRAHS, Mutter TERESAS und ihrer Schwestern. In diesem Zusammenhang geht Vf. auch auf die Vorbildhaftigkeit des hinduistischen Sannyāsa ein, der seinerseits zur Einladung für den Christen wird, in der Gestalt des Sannyāsas die Nachfolge Christi zu verwirklichen. Am Ende stehen konkrete Anregungen zur Verwirklichung einer „armen Kirche“ bzw. einer „Kirche für die Armen in Indien“. Dabei geht Vf. konkret den Strukturen der Kirche nach, nicht ohne konkrete Hinweise auf Überlegungen zu einfachem Leben auf allen hierarchischen Stufen wie auch in den Ordensgemeinschaften zu geben. Die Arbeit ist eine gelungene Anwendung der Armutsaussage des 2. Vatikanischen Konzils auf die Situation der indischen Kirche und deren Ausstrahlung auf die gesamte Kirche.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Fleckner, Johannes: *Thomas Kardinal Tien* (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 16). Steyler Verlag/St. Augustin 1975; 138 S.

Der vorliegende Band stellt die erste wissenschaftliche Biographie von THOMAS KARDINAL TIEN dar. Da der Kardinal in den bewegten Jahren der chinesischen Revolution lebte, dürfte der Band einiges Interesse erregen. Leider sind die bischöflichen Archive von Yangku, Tsiantao und Peking nicht zugänglich, so mußte der Autor vor allem Berichte von Mitarbeitern des Kardinals sowie Zeitschriftenartikel über ihn als Quellen benutzen. Zur Abrundung wäre die Verwendung von ergänzenden Berichten noch lebender China-Missionare vorteilhaft gewesen.

THOMAS TIEN, am 24. Oktober 1890 in Changtsiuchen, im Westen der Provinz Schantung, als Sohn eines Lehrers geboren, kam an der Missionsschule von Puolichwang mit dem Christentum in Berührung und ließ sich taufen. Da er Priester werden wollte, besuchte er von 1904 an das Bischöfliche Knabenseminar in Yenchowfu und wurde 1918 zum Priester geweiht. Nach mehreren Jahren der Missionsarbeit auf dem Lande trat TIEN ins Noviziat der Steyler ein und legte 1934 seine Ordensgelübde ab. 1939 wurde er mit elf weiteren Kandidaten aus Missionsländern von Papst Pius XII. zum Bischof geweiht. Nach dem Kriege, als China die ordentliche Hierarchie bekam, wurde TIEN Erzbischof von Peking und erster Kardinal von China. In Peking setzte sich der Kardinal besonders für die Ausbildung des chinesischen Klerus ein und förderte die christliche Literatur. Vor der Roten Armee floh er aus Peking und wurde 1959 schließlich Apostolischer Administrator von Taipei, wo er 1963 die Fu-Jen-Universität neu gründete. Am 24. Juli 1967 starb der Kardinal in Chiayi auf Taiwan.

Die Biographie bietet eine Menge interessanter Details aus dem Leben und Wirken des Kardinals. Leider vermißt man eine Auseinandersetzung mit der

Zeitgeschichte, die der Autor bewußt nur grob skizziert. Da jedoch die grundlegenden Änderungen in China TIENS Leben prägten und bestimmten, wird dadurch das Verständnis sehr erschwert. Aufschlußreich ist neben dem Namen- und Sachverzeichnis und den Karten der Arbeitsgebiete TIENS das genaue Zahlenmaterial und die vielen Photos. In diesem Zusammenhang wäre allerdings auch eine zusammenfassende Bibliographie und eine vergleichende Tabelle zur Transskription chinesischer Namen und Begriffe wünschenswert gewesen. Insgesamt bietet diese Biographie eine zuverlässige und sympathische Darstellung, in der auch schwierige Phasen im Leben des Kardinals nicht ausgespart werden.

Würzburg

Claudia von Collani

Franz-Willing, Georg: *Neueste Geschichte Chinas* (1840 bis zur Gegenwart), F. Schöningh/Paderborn 1975. 261 S.

China mit seinen 840 Millionen Menschen wird für die Missionswissenschaft eine Herausforderung von stets wachsender Dringlichkeit. Wie ist es gekommen, daß die christlichen Kirchen bis 1950 aufblühten, um dann hinzuwelken und gänzlich aus der chinesischen Öffentlichkeit zu verschwinden? Eine sorgfältige Überprüfung der jüngsten Missionsgeschichte ist geboten. Dazu bietet vorliegendes Werk wertvolle Hilfe an. Es ist nicht das Werk eines Sinologen, vielmehr eines kompetenten Historikers, der vor allem auf die politischen, militärischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge achtet und die Entwicklung Chinas in größerem Weltzusammenhang zu stellen versteht. Das Buch behandelt die Geschichte Chinas von 1840—1973, eine Zeit, in der das Christentum seinen größten Aufstieg und Niedergang erlebt hat. Von den drei Teilen — das ausgehende Kaiserreich der Mandschus (1840—1911), die Zeit der Republik (1911—1949) und die Jahre der Volksrepublik (1949—1973) — sind die beiden ersten ausführlicher, die letzte Periode nur kurz dargestellt (keine 50 Seiten). Aber im ganzen ist das Buch eine detaillierte, kritische und gut belegte Einführung in Chinas jüngste Vergangenheit. Die Voraussetzungen für die chinesische Revolution und die Leistungen des neuen China werden angemessen gewürdigt.

Die christliche Mission kommt allerdings nur beiläufig zu Wort und durchweg schlecht weg. Ein Beispiel: „Die ständig wachsende Einnischung der großen Mächte in die Angelegenheiten Chinas vollzog sich auf allen Lebensgebieten: finanziell, wirtschaftlich, handelspolitisch und — am verhängnisvollsten — auf religiös-kirchlichem Gebiet durch die christlichen Missionen“ (59). Die Mission hat sich zu sehr vor den Wagen der europäischen Kolonialmächte spannen lassen. Wenn sie einen Beitrag leistete, dann war es auf dem Gebiet der Vermittlung europäischen Wissens. Die Frage bleibt jedoch: Hat die Mission trotz zeitbedingter Kurzsichtigkeit darüber hinaus nicht doch einen positiven Beitrag geleistet? Das herauszuarbeiten wäre bei aller Kritik eine dringende Aufgabe.

Würzburg

B. H. Willeke

Henkel, Willi, OMI: *Die Druckerei der Propaganda Fide*. Eine Dokumentation (= Beiheft 5 zu „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt“) F. Schöningh/München-Paderborn-Wien 1977; 109 S., kart. DM 14,80.

P. HENKEL hat sich schon in der Festschrift der Propaganda-Kongregation mit der Polyglotta, der Druckerei der römischen Missionszentrale, befaßt (II 299—315). Hier legt er eine Dokumentation vor, in der Aufzeichnungen und Reden INGOLIS, des ersten Sekretärs der Propaganda, und eine Relation von C. RUG-

GIERI aus dem Jahre 1759 in Text und Übersetzung dargeboten werden. Vorweg gibt H. einen geschichtlichen Überblick, der durch Archivmaterial der Kongregation gut belegt ist. Eine verdienstvolle Untersuchung, die offenkundig macht, wieviel Schätze noch zu heben sind und ans Licht gebracht werden sollten.

Münster

Josef Glazik MSC

Italiaander, Rolf (Hrsg.): Indonesiens verantwortliche Gesellschaft. Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1976; 382 S.; DM 28,—.

Die Vollversammlung des Weltkirchenrates 1975 hätte ursprünglich in Indonesien stattfinden sollen. Anstelle von Jakarta wurde sie in Nairobi abgehalten. Somit entfiel eine Begegnung mit Indonesien. Das vorliegende Buch versucht für die verpaßte Chance einen Ersatz zu liefern.

Unter dem Titel „Indonesiens verantwortliche Gesellschaft“ werden 21 Beiträge beieinander gebracht. Wer nun einen sozialpolitischen Akzent in allen Artikeln erwartet, wird etwas enttäuscht werden. Einzelne Beiträge haben nur sehr entfernt mit diesem Anliegen zu tun. Auch werden wichtige aktuelle Fragen auf diesem Gebiet nicht angepackt, vielleicht auch deshalb, weil die meisten Artikel schon vor etlichen Jahren verfaßt und nicht in Hinsicht auf diese Publizierung geschrieben wurden. Das hat seine Vor- und Nachteile. Der Sammelband kann und will mehr Hintergrundinformation geben als Tagesaktualitäten behandeln. Die Vielschichtigkeit und Vielseitigkeit der Beiträge ist es auch, die den Leser dazu führen kann, daß auch die Kirchen hier nicht mit Patentlösungen aufwarten können, sondern den Weg zusammen mit allen zu suchen haben.

In loser Folge kommen Haupt- und Nebenthemen zur Darstellung: Zur Geschichte Indonesiens; Nationalismus als Wunsch zur Freiheit; Rückblick auf die Geschichte der christlichen Kirchen in Indonesien; Seele und Gesellschaft; Ein Muslim über Weihnachten; Zur Sprache und Literatur Indonesiens; Der islamische Staat — ein indonesisches Konzept usw.

Ebenso bunt ist die Liste der Autoren: Christen und Muslim, Indonesier und Europäer oder Amerikaner lösen einander ab; ein Zeichen, daß man gemeinsam an die Fragen Indonesiens herangehen will und zur Zusammenarbeit gewillt ist. Von besonderer Bedeutung aber ist — und das ist der Wert dieses Buches — die Tatsache, daß Indonesier selber zu uns über ihr Indonesien reden wollen.

Zürich

P. Linus Fäh

Willeke, Venâncio, OFM: Franciscanos na história do Brasil. Ed. Voces/Petrópolis 1977; 156 p.

Schier unermüdlich trägt P. VENÂNCIO Bausteine zur Geschichte der Franziskaner in Brasilien zusammen. Zum 400jährigen Bestehen des Franziskanerkonvents Olinda, des ersten auf brasilianischem Boden, veröffentlicht er hier zehn Lebensbilder seiner Mitbrüder, die im Dienste der Ausbreitung des christlichen Glaubens gestanden haben und sich besondere Verdienste erwarben in der Sorge für die Indios, auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung, in der steten Erneuerung ihres Ordens, im Kampf um die nationale Selbständigkeit und in der Förderung der Kultur. — Die einzelnen Biographien sind durch Quellen und Literatur sorgfältig belegt und weisen den Vf. als versierten Kenner der Geschichte Brasiliens aus. Möge seine Hoffnung sich erfüllen, daß aus dem Wissen um die Vergangenheit echte Verantwortung für die Gegenwart erwachse!

Münster

Josef Glazik MSC

Bourdillon, Michael: *The Shona Peoples. An Ethnography of the contemporary Shona, with special reference to their Religion.* Mambo Press/Gwelo (Senga Road), Rhodesien 1976; 399 p.

Der Verlag Mambo Press in Gwelo (Rhodesien) gibt die *Shona Heritage Series* heraus, in der als zweiter Band im Jahre 1974 bereits M. A. HAMUTYINEI und A. B. PLANGGER (Hrsg.), *Tsumo-Shuma. Shona Proverbial Lore and Wisdom*, erschienen ist. Die Sprichwörter bilden wie bei den meisten afrikanischen Völkern so auch bei den Shona den Hauptbestandteil der gesprochenen Literatur. Aber glücklicherweise hat nun Dr. P. MICHAEL BOURDILLON S. J. auch eine synthetische Arbeit über die Kultur der Shona zustande gebracht und veröffentlicht. Eine großartige Leistung! M. BOURDILLON hat sich darauf gründlich vorbereitet. Er studierte soziale Anthropologie in Oxford. Im Jahre 1968 nach Rhodesien zurückgekehrt, erforschte er zuerst die Korekore-Stämme im Nordosten, verbrachte darauf zwanzig Monate in einer Shona-Gemeinschaft im Mount Darwin Distrikt und übernahm dann einen Lehrauftrag an der Fakultät für Soziologie an der Universität von Salisbury. Nun ist er in letzter Zeit wieder zum Theologiestudium nach England zurückgekehrt. Das Wertvolle seines Buches ist darin gelegen, daß es sich nicht nur mit der Geschichte, sondern gleichfalls mit der gegenwärtigen Situation befaßt; etwas Programmatisches liegt darin zugrunde. Nur die Stellungnahme in der heutigen politischen Spannung ist der Emotionalität der Probleme wegen außer Betracht gelassen, obwohl man aus der Tendenz der Behandlung wohl seine Schlußfolgerungen ziehen kann. Fernerhin ist die Kultur in all ihren Aspekten besprochen worden: Verwandtschaft und Ehe, die Stellung der Frau, das Dorfleben, die Ökonomie (Landwirtschaft und Auswanderung), die Urbanisation, Verwaltung und Rechtspflege, die Position des Medizinmannes (N'anga) und die Religion. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt zweifelsohne auf dem religiösen Aspekt: Magie, Totenverehrung, das Leben im Jenseits, Geisterverehrung und totemistische Kennzeichen. Der Klan-Name ist oft einem Tier entnommen, einem Elefanten, einem Elch, einem Affen, und vor allem spielt der Löwe im Bereich der Geister eine bedeutende Rolle. Die Shona kennen gleichfalls einen Monotheismus (*Mwari* ist für das höchste Wesen der meist übliche Name). Der „high God“ steht bei jedem Weltvorgang, z. B. beim lang verlangten Regen, im Hintergrund, und alle Geister, sogar die Löwen-Geister, sind ihm untergeben. Er wird oft nach seinen verschiedenen Eigenschaften genannt. Er ist allerdings zu erhaben, um für die tagtäglichen Interessen des Individuums herangezogen zu werden, und er läßt sich bei seinem Auftreten auch nicht immer in die Karten sehen. Aber in letzter Not, z. B. bei einem tragischen Todesfall in der Familie, wird er manchmal angerufen. Bei langfristiger Trockenheit haben auch die Löwen-Geister einen großen Einfluß auf *Mwari*. Der Verfasser bespricht nicht nur ausführlich die Naturreligion, sondern setzt sich auch kurz auseinander mit der Missionsarbeit unter den Shona und mit den dort verbreiteten messianischen Bewegungen (vgl. M. L. DANEEL, *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, Vol. 2: *Church growth-causative factors and recruitment techniques*. Mouton/The Hague-Paris 1974; 373 p. Dieses Buch hat der Verf. vor der Drucklegung seiner Arbeit nicht mehr einsehen können). Es ist sonst wirklich eine viel umfassende Synthese, die nur mit Hilfe so mancher Mitarbeiter und unter Benutzung einer ausgedehnten Literatur bewältigt werden konnte.

Die Shona bilden eine Stammgruppe in Südafrika, südlich des Zambezi-Flusses im früheren Monomotapa-Reich (die Bezeichnung Monomotapa soll nach

dem Autor historisch wahrscheinlich nicht korrekt sein, während andere das Wort ableiten von Mono — d. h. Fürst — Motapa).

Die Engländer bezeichneten alle einheimischen Bewohner Rhodesiens mit dem Namen von Shona; aber sie selbst nennen sich vorzugsweise mit dem Namen ihrer Dialekte: Karanga, Manyika, Zezuru, Korekore usw., oder sie nennen sich zwar Shona zum Unterschied von den umwohnenden Stämmen. Die berühmten Ruinen von Simbaowe mit ihren 10 m hohen Mauern (an der Basis 4 m im Durchschnitt), aufgeführt mit aufgeschichteten Steinblöcken, und mit ihren konischen Türmen sind wahrscheinlich alte Kulturreste dieser Shona. Sie gehören den Bantu zu, aber zeigen auch mehrere hamitische Kennzeichen: 50 % betreibt außer der Landwirtschaft auch Viehzucht; sie sind in ihrer Verwandtschaft patrilineal mit exogamen Klags; ihre Ehe ist patrilokal. Daher sind die Dörfer zusammengefügt aus einer hauptsächlich patrilineal aufgebauten Verwandtengruppe; stirbt das Familienhaupt, so übernimmt sein jüngerer Bruder oder sein ältester Sohn seine Funktion in der Dorfgemeinschaft. Aus früherer Zeit wird ein sakrales Königtum mit rituellem Königmord erwähnt. Die Shona haben eine unsichere Existenz: große Hitze, anhaltende Trockenheit, bedürftiger Wohnungsbau, oft Nahrungsmittelknappheit und unhygienische Zustände. Die Shona bilden eigentlich verschiedene Splittergruppen mit diversen Kulturvarianten, aber im allgemeinen gibt es genügend gemeinsame Ausgangspunkte, um, ebenfalls vom völkerkundlichen Standpunkt, von einer Einheit in Sprache und Kultur reden zu können. Um die geschichtliche Vergangenheit möglichst genau zu rekonstruieren, hat der Verfasser archäologische Funde, schriftliche Dokumente (u. a. aus der portugiesischen Zeit) und mündliche Überlieferungen benutzt. Er versteht es, allgemein verständlich zu schreiben. Als Appendix ist eine Auseinandersetzung über die afrikanische Mythologie hinzugefügt. Am Schluß findet man noch außer einer Übersichtskarte eine ausführliche Bibliographie und ein Sachregister. Es ist ein vorzügliches Buch über die Shona und beansprucht eine bleibende Anerkennung.

Tilburg/Niederlande

P. Gregorius

Aschwanden, Herbert: *Symbole des Lebens*. Bewußtseinsanalyse eines afrikanischen Volkes. Atlantis Verlag/Zürich-Freiburg i. Br. 1976; 292 S.

Der jetzige praktizierende Arzt in Stein am Rhein hat ein lehrreiches Buch über die Symbole des Lebens bei den Karanga in der Ndanga-Reservation, südöstlich der Provinzhauptstadt Fort Victoria in Rhodesien, verfaßt. Die Karanga gehören ursprünglich zu der Shona-Gruppe und standen unter der Herrschaft der Zimbabwe-Regierung. Später sind sie mehr von der Shona sprechenden Gruppe durch die Ndebele-Niederlassung im Süden des Plateaus von Rhodesien isoliert worden, so daß sie jetzt in Kultur und Sprache davon unterschieden werden. Als um die Hälfte des 15. Jahrhunderts die Überherrschaft der Zimbabwe-Kultur nachließ, emigrierten viele Karanga zum nördlichen Rand des Plateaus und verdrängten östlich und westlich die gegenwärtigen Korekore.

H. ASCHWANDEN kommt nicht aus dem Fachgebiet der Völkerkunde, sondern ist Mediziner; im Jahre 1933 in Wängi, Kanton Thurgau geboren, hat er in Zürich Medizin studiert und war in den Jahren 1963—1965 in einem südafrikanischen Missionsspital und 1965—1971 leitender Arzt eines Spitals in Rhodesien. In dieser Zeit hat er Gelegenheit, zusammen mit seinen afrikanischen Schwestern mündliche Überlieferungen bei den Patienten zu sammeln. Die Afrikaner selbst haben ihre Riten, Mythen und Gebräuche bei allen Phasen ihres Lebens gedeutet. Psychoanalytisch hat der Verfasser versucht, dabei den Hintergrund, die

Vorstellungen und das Weltbild seiner Afrikaner zu erforschen. Das ist eine verdienstliche Arbeit! Aber S. FREUD würde wohl damit einverstanden sein, wenn man fast alle Riten und sogar fast alle Utensilia im täglichen Leben so sexuell erklären würde, wie der Verfasser es versucht. Kommt da nicht unwillkürlich der Verdacht eines gewissen Hineininterpretierens auf? Und wenn die Interpretation auch der wirklichen mündlichen Überlieferung entspricht, so bedeutet es trotzdem nur Rohmaterial, das für die vergleichende Religionswissenschaft und für die Kulturgeschichte zum Vergleich herangezogen werden kann; sonst übersteigt es kaum die Stufe einer bloßen Inventarisierung. Als geschulter Arzt kann er besser als der Laie die Heilmethoden der afrikanischen Mediziner auf ihre tatsächliche Genesungskraft hin beurteilen; er steht denen mit Recht kritisch gegenüber und übernimmt nicht ohne weiteres ihre Erklärungen als ausschlaggebend. Aber dem geschulten Religionswissenschaftler schenkt er offenbar kein Vertrauen; dieser interpretiere ja von vornherein die Auffassungen der Karanga vorurteilhaft und falsch. Übrigens kommen die Urteile der Afrikaner nur verhältnismäßig wenig zum Zug; der Verf. selbst überschwemmt den Leser endlos und geradezu ermüdend mit seinen psychoanalytischen Betrachtungen. Ahnenkult, Totemismus, Blut und Fruchtbarkeit sind die wichtigsten Faktoren in der Gesellschaft und in der Gedankenwelt der Karanga; dabei und daher nehmen sie in den Riten und Symbolen einen hervorragenden Platz ein; das hat der Verf. jedenfalls in seinem Buch ausführlich und überzeugend herausgestellt. Er verdient dafür unseren aufrichtigen Dank.

Tilburg/Niederlande

P. Gregorius

Burkert, Walter: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Reihe: Die Religionen der Menschheit, Band 15). Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart 1977; 508 S.; DM 98,— (Subskr. 89,—).

Der Zürcher Gelehrte WALTER BURKERT ist mit mehreren großen und hervorragenden Arbeiten hervorgetreten (z. B. *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg 1962; *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin-New York 1972). Das nunmehr vorliegende Werk darf wiederum als wissenschaftliche Leistung ersten Ranges beurteilt werden. Zwar will es nicht an Stelle des nach wie vor bedeutenden Handbuchs von M. P. NILSSON treten (S. 30), doch zeigt schon ein kurzer Blick, daß es dieser Darstellung der „Geschichte der griechischen Religion“ in vielem vorzuziehen sein wird. Zunächst erweist sich die Eingrenzung des Themas auf die Zeit von rund 800 bis 300 v. Chr. als begründet und der Übersichtlichkeit dienlich, zumal das I. Kapitel „Vorgeschichte und minoisch-mykenische Epoche“ von Neolithikum und früher Bronzezeit seinen Anfang nimmt, so daß auch die Zeit bis zu den „Dunklen Jahrhunderten“ (Darke Age, 1200–800 v. Chr.) profoundly behandelt ist. Mit Kapitel II „Ritual und Heiligtum“ wird derjenige Teil griechischer Religiosität vorgestellt, der als Religionspraxis so oft unbeachtet bleibt, weil viele Arbeiten mit griechischer Religion umgehen, als habe man eine literarische Konstruktion vor sich. Hier ist besonderes Verdienst; mögen diese Passagen dem unbefangenen Leser lebendig und interessant, gelegentlich gar spannend erscheinen, so nötigen sie jedem mit dem Thema Befassen hohe Achtung ab, sind hier doch Quellenlage und archäologischer Befund schwer zu erschließen. Dennoch bleiben die Belege genau; hier wie für das ganze Werk gilt, daß nicht deren Quantität, sondern deren Qualität erstrebt wurde. Kapitel III „Die gestalteten Götter“ wendet sich nun folgerichtig den vor allem aus der Dichtkunst überkommenen Zeugnissen zu; es beginnt mit „Dichtung und Bild-

kunst im Banne Homers“ (S. 191ff.). Kein Zweifel, daß die überragende Wirkung der homerischen Dichtung (vgl. Xenophanes B 10: „Von Anfang haben alle von Homer gelernt...“) ordnende Züge in die „polytheistische Götterwelt“ (S. 191) brachte, waren Homer und Hesiod doch diejenigen, „die die Theogonie in Griechenland machten“ (Herodot II, 53). Die Vielfalt griechischer Göttervorstellung wird hier, fast im Sinne eines Nachschlagewerkes, aufgearbeitet, wobei wiederum die Genauigkeit der Darstellung hervorzuheben ist. Vielleicht hätte die Wirkung der Dichtung Hesiods, vor allem hinsichtlich seiner „Zeus-Theologie“, stärker gewertet werden können (Lassen sich der „Theogonie“ monotheistische Strukturen abnehmen, die Einfluß auf die philosophische Religionskritik oder auf die Dichtung des Aischylos hatten?), doch haben diese Zeus erhöhenden Gedanken wohl nicht dem Empfinden der vielen oder der Ordnung der Polis entsprochen. Ein ebenso dankenswerter wie aufschlußreicher Abschnitt schließt die Übersicht über die Götter: „Zur Eigenart des griechischen Anthropomorphismus“ (S. 282ff.). Seit der Antike gilt dieser „Anthropomorphismus“ als anstößig (vgl. schon Xenophanes B 15 etc.), und bis in die Gegenwart kann er als Prüfstein von Interpretationen genommen werden. Hier liegt nun eine feinsinnige Deutung vor, die sich vornehmlich auf die alten Belege der „Ilias“ stützen kann: die „griechischen Götter sind Personen und keine Abstraktionen“ (S. 283), sie „sind menschlich fast bis zur letzten Konsequenz“ (ebd.). Aber sie vermitteln ihre Individualität in Bereiche der Wirklichkeit (S. 286); auch hier mag ein Hinweis auf Hesiod vermißt werden, dessen Dichtung auf Einschbarkeit der geordneten Verhältnisse hin angelegt ist. — Kapitel IV behandelt „Tote, Heroen und chthonische Götter“; der Zusammenhang ist deutlich: die von alters überkommenen Bestattungsbräuche zeigen eine Jenseitsmythologie, die an das Fortleben der Gestorbenen in verwandelter Form anknüpft. Die Beziehung von Lebenden und Toten, vor allem in kultischen Handlungen wie den Weihgüssen (Libationen) auf Gräbern, zeugt aber auch von vorsichtigem, weil erschreckendem Umgang mit den Mächten des Todes, den unter der Erde Mächtigen: „olympische Götter und Tote haben nichts miteinander zu schaffen“ (S. 310), dem „Haus des Hades“ sind die Götter des Olymp fern. „Die homerisch-griechische Götterwelt verdankt ihren lichten Glanz dieser ihrer Todesferne“ (S. 311). Zwischen Menschen und Göttern sind Heroen, die als Gestorbene eine Nähe zu den Menschen haben; bedeutendstes Beispiel für einen Heros ist Herakles (S. 319ff.), aber auch die Dioskuren und Asklepios werden vielerorts verehrt.

Nach der systematischen Darstellung von Formen der Religionspraxis, von Göttern und Heroen, wendet sich der Autor der konkreten Ausgestaltung der Religion in der griechischen Polis zu; Feste und Kulte sowie deren soziale Funktion in der Polis werden untersucht: „V. Polis und Polytheismus“. Die Betonung des Polytheismus ist insofern gerechtfertigt, als dichterische oder philosophische Religionskritik die Polis-Religion nie haben beseitigen können, die schon aus Gründen der Staats- und Gesetzeserhaltung tradiert wurde. Selbst die „Amoralität“ der griechischen Götter, vom jungen Christentum immer wieder angeprangert, hindert nicht, daß Gottesfurcht der „Anfang der Moral“ (S. 373) ist: menschliches Freveln wird von den Göttern gestraft, deren Handeln nicht an Statuten gebunden ist — deshalb darf es von Menschen nicht einfachhin „nachgeahmt“ werden, dies wäre Hybris. Die religiös-moralischen Statuten der Menschen sind besonders beim Eid (S. 377f.), aber auch in anderen Formen der religiösen Solidarisierung des städtischen Lebens (S. 382f.) zu beobachten. Die Aufnahme in die Solidarität erfolgt schließlich durch die Initiation (S. 390f.), die auch in der griechischen Religion eine bedeutende Rolle spielte. Das Leben des Menschen ist aber nicht nur durch geordnete Abläufe, sondern

auch durch Krisen geprägt: auch die Gefahren von Seefahrt, Krieg und Krankheit müssen religiös bewältigt werden (S. 396f.). Dies alles schlägt sich auch in der griechischen Sprache nieder; so beendet eine knappe Untersuchung über „Frömmigkeit im Spiegel der griechischen Sprache“ (S. 402f.) das Kapitel. Während nun die Polis-Religion „in extremem Maße eine Religion der Öffentlichkeit“ (S. 413) ist, sind „Mysterien und Askese“ (Kap. VI) weitgehend Sache des Verborgenen, Geheimen; Todesbegegnung und -schrecken können als Überwindung des Todes gefeiert werden, wobei in den Mysterien „verschiedene Aspekte ineinanderfließen: in Rausch und Sexualität gewonnene Lebensgewißheit verbindet sich mit der Einsicht in den Kreislauf der Natur, vor allem aber gilt der durch Initiation erreichte Sonderstatus absolut und über den Tod hinaus“ (S. 415). Mysterien und asketische Lebensführung nach Art der „Orphiker“ oder „Pythagoreer“ (S. 447f.) sind Formen besonderer, bisweilen elitärer Religiosität, die durch ihren Glauben an die Unsterblichkeit der Psyche eine wahrhaft revolutionäre Erkenntnis verwirklichte. Eine andere Neubestimmung ist die „Philosophische Religion“ (Kap. VII), deren Grundlage, die griechische Philosophie, die Geschichte des Abendlandes mitbewirkt hat. Mit diesem Kapitel, das hier aus Raumgründen nicht zu würdigen ist, kommt die Darstellung der griechischen Religion in ihrer klassischen Epoche zum Abschluß; die überragende Stellung Platons läßt zumindest alle Theologie, wenn nicht vieles der Religion, gewandelt erscheinen (S. 474f.). Gegen Passagen dieses Kapitels mögen vielleicht die meisten Einwände möglich sein; dennoch bleibt auch hier die Darstellung — notwendig manches vereinfachend — gut belegt und in jedem Detail von Niveau.

Ein Namen- und Sachregister schließt das Werk und bestätigt dessen Übersichtlichkeit, über dessen Bedeutung kein Zweifel bestehen kann. „Daß mit einer Aufgabe dieser Art ohne eine gewisse Schnelligkeit nicht fertig zu werden ist, weiß der Einsichtige“, so schreibt der Autor im Vorwort; einige — ganz wenige! — Formulierungen (z. B. S. 282: „dies (Umgang mit Geistern) hat Sokrates das Leben gekostet.“ S. 372: „Offenbar hatte jene Kritik (die Religionskritik von Xenophanes u. a.) doch nur eine Oberfläche berührt, nicht die Wurzeln.“ S. 402: „Als zentraler Begriff hat sich in der Religionswissenschaft ‚das Heilige‘ bewährt...“) erscheinen demgemäß ein wenig schnell und somit ein wenig einseitig, aber: dem Autor gebührt weit mehr Dank, hat er doch ein Werk vorgelegt, das nicht mehr übergangen werden kann und somit eine fundamentale Bereicherung der nicht mehr in Einzelheiten überschaubaren Forschung ist.

Freiburg

Bernhard Uhde

VERSCHIEDENES

Fries, Heinrich/Schwaiger, Georg (Hrsg.): *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. 3 Bde. Kösel/München 1975, 1302 S. mit 37 Abbildungen.

Eine Darstellung der bedeutendsten katholisch-theologischen Autoren des 19. Jahrhunderts, also der geschichtlichen Epoche zwischen der Französischen Revolution und dem Ersten Weltkrieg, stand bislang aus. Unter der Herausgeberschaft eines Fundamentaltheologen und eines Kirchengeschichtlers sind in 46 Monographien Werk und Leben von Theologen des deutschen Sprachraumes

zusammengetragen. Die gemeinsame Herausgeberschaft deutet dabei zugleich darauf hin, daß die Zielsetzung keine rein biographische, sondern zugleich eine theologie- und problemgeschichtliche war. Das Ergebnis ist nichts anderes als ein Stück Wiedergutmachung an der Theologie des vergangenen Jahrhunderts. Es eröffnen sich Einblicke in die Entwicklung einer Theologie, deren Erben wir heute sind. Hintergründige Problemstellungen, die sich heute auch in der Neuformulierung der Missionstheologie bzw. in der Schaffung einer Religionstheologie zeigen, werden im Blick auf historische Entwicklungen und früher anzusetzende Fragestellungen erst wirklich verständlich. Mit Recht betonen die Herausgeber, „daß die Geschichte eine Quelle unersetzlicher Erfahrung und Erkenntnis ist, die man nur zum größten Schaden für die Aufgaben in Gegenwart und Zukunft außer acht lassen kann“ (I 6). Man möchte diesem instruktiven Werk eine weite Verbreitung und Beachtung wünschen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Weber, Hartwig: *Sprechen von Gott in sprachloser Zeit?* (Reihe: ru: provokativ) Laetare: Stein/Nürnberg, Burckhardthaus: Gelnhausen/Berlin, Christophorus: Freiburg 1974. 134 S.

Das Buch steht im Dienste des Religionsunterrichts in den verschiedenen Schulstufen. Es thematisiert die zentrale Frage dieses Unterrichts, die Frage nach Gott. In den ersten Schritten bespricht Vf. die Frage von ihrer Behandlung in der neueren Theologie und vom biblischen Reden über Gott her. Diese Überlegungen sind jedoch nur Vorbereitung für das erzieherische Anliegen. Zwei Dokumentationen regen zur Eigentätigkeit an. Dokumentation A legt Äußerungen von Hauptschülern über Gott vor. Dokumentation B bringt sieben Unterrichtsbeispiele von der Grundschule bis zum Gymnasium und zur Berufsschule. Zweifellos gibt es in dieser Frage keine hundertprozentig wirksamen Rezepte des Verhaltens und Vorgehens. Dennoch bietet das Buch sehr viel anregendes Material, anhand dessen diejenigen, die im Erziehungsprozeß tätig sind, Lehrer und Seelsorger, aber auch die Eltern, ihr eigenes Reden von Gott im Umgang mit Kindern und Jugendlichen überprüfen können. Die Frage ist aber dann im weiteren Sinne auch derart, daß sich missionarisch bewußte Menschen ihr ebenfalls stellen müssen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. WILFRIED WEBER, Bischof-Kaller-Straße 3, 6240 Königstein/Taunus · Dr. ALPHONS VAN DIJK, Abt. für Evang. Theologie, Theologie der Religionsgeschichte, Universitätsstraße 150, 4630 Bochum 1 · Prof. Dr. HANS WALDENFELS SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31 · Prof. Dr. Dr. PETER ANTES, Bismarckstraße 2, 3000 Hannover · Dr. ERNST SCHMIED, Hermannstraße 14, 5100 Aachen · ULRICH VOLLMER, Rotterdamer Straße 19, 5000 Köln 60

15. SEP. 1981

15. JUNI 1981

