

N12<522894053 021



UBTÜBINGEN







28. - April 79  
626  
F Fr ✓  
TR

# ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

63. JAHRGANG  
JANUAR 1979 · HEFT 1

## *Inhalt*

REINER JASPERS: Historische Untersuchungen zu einem Mord an Missionaren auf New Britain (Papua New Guinea) 1904 1 · PETER HEINE: Roß ohne Reiter. Überlegungen zu den Ta'ziya-Feiern der Schiiten des Iraq 25 · JEAN-PAUL ESCHLIMANN: Évangélisation: Réponse de l'amour de Dieu aux aspirations d'un peuple 34 · JOSEF FRANZ SCHÜTTE: Der Osaka-Feldzug 1614/15 und die Kirche in Japan 52

*Kleine Beiträge:* HORST GOLDSTEIN: Zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie 63

*Berichte:* J. KUHL: Mitgliederversammlung des IIMF 68 · B. H. WILLEKE: VII. Jahrestreffen der bayerischen Seminare für Missionswissenschaft 68

*Besprechungen:* Missionswissenschaft 70 · Religionswissenschaft 70 · Verschiedenes 77



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

UB TÜB  
GKI 85  
06. FEB. 1979

# 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 38,— je Jahrgang, für Studenten DM 32,—; Preis je Einzelheft DM 9,50, für Studenten DM 8,— (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. 81 061 - 505 (Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: 5300 Bonn 2, Albertus-Magnus-Str. 39. — Spenden an MWI können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 258 936 - 505 oder über Stadtparkasse Aachen, Konto-Nr. 27 953 oder über Deutsche Bank Aachen, Konto-Nr. 147/4428. Geschäftsstelle des MWI: D-5100 Aachen, Hermannstraße 14.

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

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

---

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Ashendorff, Münster Westfalen, 1979 · 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). — Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

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

ISSN 0044-3123

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

63. Jahrgang  
1979



ASCHENDORFF MÜNSTER

**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 (Bonn) und  
Peter Antes (Hanover)

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1979 · 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 e.V. (Münster) und Missionswissenschaftliches Institut MISSIO (Aachen). — Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen

ISSN 0044-3123



JK I 85

Betr. : Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft  
63. Jahrgang, Heft 4 1979

Seite 241, 25. Zeile muß heißen:

→ Eine gewichtige Rolle spielt nicht zuletzt die Frage, ob Latein-



## Inhalt des 63. Jahrgangs 1979

### Abhandlungen

<i>Antes, Peter:</i> Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin	275
<i>Czarkowski, Hans:</i> Schwerpunkte psychologischer Forschung in der Dritten Welt bezogenen Bildungsarbeit	192
<i>Eschlimann, Jean-Paul:</i> Évangélisation: Réponse de l'amour de Dieu aux aspirations d'un peuple	34
<i>Friedli, Richard:</i> Konturen einer Spiritualität für die interreligiöse Friedenspraxis	183
<i>Heine, Peter:</i> Roß ohne Reiter. Überlegungen zu den Ta'ziya-Feiern der Schiiten des Iraq	25
<i>Jaspers, Reiner:</i> Historische Untersuchungen zu einem Mord an Missionaren auf New Britain (Papua New Guinea) 1904	1
<i>Laube, Johannes:</i> Hajime Tanabes Erfahrungen der „Wende vom Tod zum Leben“ in den Jahren 1941—1944	119
<i>Pieris, Aloysius:</i> Towards an Asian Theology of Liberation: Some religious-cultural guidelines	161
<i>Schöpfer, Hans:</i> Zeichen der Zeit als hermeneutische Grundlage für gesellschaftlich engagierte Theologie	81
<i>Schöpfer, Hans:</i> PUEBLA: Rückblick und Aufbruch	241
<i>Schütte, Josef Franz:</i> Der Osaka-Feldzug 1614/15 und die Kirche in Japan	52, 129
<i>Traboulay, David M.:</i> The Church and the University in Colonial Latin America	283
<i>Weber, Wilfried:</i> Puebla und der „Neue Mensch“	265
<i>Wessels, Antonie:</i> Die Herausforderung für die arabischen Christen heute	104

### Kleine Beiträge

<i>Friedli, Richard:</i> Missionarische Erfahrung und theologische Verantwortung	211
<i>Goldstein, Horst:</i> Zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie	63
<i>Goldstein, Horst:</i> „Reiche Gesellschaften können sich diese Theologie nicht leisten“	295
<i>Kramm, Thomas:</i> Die Menschlichkeit der Offenbarung	214

<i>Kramm, Thomas: Die Heilsbedeutung der Kirche . . . . .</i>	299
<i>Waldenfels, Hans: „Einführung in die Theologie der Religionen“ . . . . .</i>	208

### *Berichte*

<i>Kuhl, Josef: Mitgliederversammlung des IIMF . . . . .</i>	68
<i>Willeke, Bernward H.: VII. Jahrestreffen der bayerischen Seminare für Missionswissenschaft . . . . .</i>	68
<i>Waldenfels, Hans: 4. Konferenz der IAMS . . . . .</i>	149
<i>Weber, Wilfried: Internationales Bossey-Seminar 1978 . . . . .</i>	150
<i>Waldenfels, Hans: 2. FABC-Vollversammlung in Calcutta . . . . .</i>	220
<i>Willeke, Bernward H.: Fünftes europäisches Chinakolloquium (CECC) . . . . .</i>	224
<i>Vorbichler, Anton: P. Wilhelm Schmidt und das Anthropos-Institut . . . . .</i>	303

### *Mitteilungen*

<i>Josef Glazik und Bernward H. Willeke 65 Jahre . . . . .</i>	152
<i>In memoriam Prälat Prof. Dr. Franz Pilhatsch (W. Weber) . . . . .</i>	153
<i>Zum Gedenken an Gustav Mensching (P. Antes) . . . . .</i>	153
<i>IIMF-Nachrichten . . . . .</i>	225
<i>Zum Gedenken an Ernst Benz (J. Laube) . . . . .</i>	225

### *Besprechungen*

<i>Missionswissenschaft . . . . .</i>	70, 155, 227,	305
<i>Religionswissenschaft . . . . .</i>	70, 231,	309
<i>Verschiedenes . . . . .</i>	77, 159,	319

### *Besprechungen*

<i>Ahrens, Th./Hollenweger, W. J.: Volkchristentum und Volksreligion im Pazifik (Janssen) . . . . .</i>	227
<i>Anderson, G. H.: Asian Voices in Christian Theology (Waldenfels) . . . . .</i>	70
<i>Antweiler, A.: Mensch-sein ohne Religion? (Waldenfels) . . . . .</i>	231
<i>Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild (Antes) . . . . .</i>	232
<i>Asien im Wandel (Schückler) . . . . .</i>	155
<i>Barlage, H.: Christ — Saviour of Mankind (Waldenfels) . . . . .</i>	70

<i>Bautz, F. W.:</i> Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Waldenfels)	319
<i>Bianchi, U.:</i> The History of Religions (Waldenfels)	234
<i>Blatzky, A.:</i> Sprache des Glaubens in Lateinamerika (Goldstein)	227
<i>Bouman, J.:</i> Gott und Mensch im Koran (Antes)	309
<i>Bsteh, A.:</i> Der Gott des Christentums und des Islams (Antes)	310
<i>Bürkle, H.:</i> Einführung in die Theologie der Religionen (Waldenfels)	208
<i>Castillo, F.:</i> Theologie aus der Praxis des Volkes (Goldstein)	295
<i>Christiansen, R./Lemko, I.:</i> Die Dritte Welt als Thema der Gemeinde (Schmied)	229
<i>De Rop, A.:</i> Versions et fragments de l'épopée Môngo (Glazik)	71
<i>Dias, Z.:</i> Krisen und Aufgaben im brasilianischen Protestantismus (Goldstein)	229
<i>Dijk, A. M. G. van:</i> Europese invloeden op het denken van Sri Aurobindo (Antes)	235
<i>Dörger, H.-J./Lott, J./Otto, G.:</i> Einführung in die Religionspädagogik (Kramm)	319
<i>Dumoulin, H.:</i> Begegnung mit dem Buddhismus (Waldenfels)	310
<i>Elsas, Ch.:</i> Religion (Waldenfels)	311
<i>Evers, G./Plum, D.:</i> Mission. Unterwegs zur Weltkirche (Waldenfels)	71
<i>Faßnacht, D.:</i> Buddhismus (Waldenfels)	318
<i>Faßnacht, D.:</i> Islam (Waldenfels)	318
<i>Flasche, R.:</i> Die Religionswissenschaft Joachims Wachs (Antes)	235
<i>Gerlitz, P.:</i> Gott erwacht in Japan (Waldenfels)	236
<i>Gramlich, R.:</i> Die schiitischen Derwischorden Persiens (Antes)	236
<i>Greiner, F.:</i> Die Menschlichkeit der Offenbarung (Kramm)	214
<i>Greive, H.:</i> Studien zum jüdischen Neuplatonismus (Uhde)	237
<i>Gstrein, H.:</i> Islamische Sufi-Meditation für Christen (Waldenfels)	312
<i>Hammer, K.,</i> Weltmission und Kolonialismus (Gründer)	155
<i>Hastings, A.:</i> African Christianity (Waldenfels)	305
<i>Heiler, F.:</i> Die Frau in den Religionen der Menschheit (Antes)	312
<i>Heintz, K./Kaldewey, R.:</i> Religion (Waldenfels)	318
<i>Herman, A. L.:</i> The Problem of Evil and Indian Thought (Antes)	313
<i>Hoppenworth, K.:</i> Islam contra Christentum — gestern und heute (Antes)	74
<i>Inaya Khan, V.:</i> Sufismus. Der Weg zum Selbst (Waldenfels)	314

<i>Kern, W.</i> : Außerhalb der Kirche kein Heil? (Kramm) . . . . .	299
Kirchengeschichte als Missionsgeschichte (Glazik) . . . . .	230
<i>Lewis, B.</i> : Welt des Islam. Geschichte und Kultur im Zeichen des Propheten (Uhde) . . . . .	75
<i>Lonergan, B.</i> : Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen (Waldenfels)	159
<i>Malek, R./Wesoły, W.</i> : W służbie Słowa Bożego (Glazik) . . . . .	156
<i>Neumüller, G./Niehl, F. W.</i> : Gott und die Gottesbilder (Waldenfels) . . .	318
<i>Pesch, R.</i> : Das Markusevangelium, I. Teil (Rusche) . . . . .	77
<i>Prien, H.-J.</i> : Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (Weber)	72
<i>Rath, J. M.</i> : Jakob Laval, der Apostel von Mauritius (Glazik) . . . . .	156
<i>Reil, S.</i> : Kilian Stumpf (Holzer) . . . . .	305
<i>Rosenkranz, G.</i> : Die christliche Mission (Glazik) . . . . .	73
<i>Schlosser, K.</i> : Die Bantubibel des Blitzzauberers Laduma Madela (Vor- bichler) . . . . .	238
<i>Schöpfer, H.</i> : Theologie der Gesellschaft (Goldstein) . . . . .	63
<i>Schumann, H. W.</i> : Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme (Waldenfels)	76
<i>Scott, W.</i> : Die Missionstheologie Karl Barths (Kramm) . . . . .	157
<i>Silva, S.</i> : Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas (Noggler)	157
<i>Stott, J. R. W.</i> : Gesandt wie Christus (Waldenfels) . . . . .	74
<i>Süss, G. P.</i> : Volkskatholizismus in Brasilien (Goldstein) . . . . .	307
<i>Tworuschka, U.</i> : Religionen heute (Waldenfels) . . . . .	318
Vāsudevāśrama, Yatidharmaparakāśa. A Treatise on World Renunciation (Schmitthausen) . . . . .	314
Verkündigung und Forschung: Heft 2/77: Religionen — Mission — Öku- mene (Waldenfels) . . . . .	74
<i>Volp, R.</i> : Chancen der Religion (Flasche) . . . . .	315
<i>Weber, P. G.</i> : Religiosität und soziale Organisationsformen in Sekten (Flasche) . . . . .	317
<i>Weisse, W.</i> : Südafrika und das Anti-Rassismus-Programm (Henschel) . .	79
<i>Wessels, A.</i> : De nieuwe arabische mens (Antes) . . . . .	76
<i>Wietzke, J.</i> : Theologie im modernen Indien (Waldenfels) . . . . .	308
<i>Zinke, L.</i> : Religionen am Rande der Gesellschaft (Schückler) . . . . .	319

HISTORISCHE UNTERSUCHUNGEN  
ZU EINEM MORD AN MISSIONAREN AUF NEW BRITAIN  
(PAPUA NEW GUINEA) 1904

von Reiner Jaspers

Am 13. August 1904 wurden auf der Insel New Britain in der damaligen deutschen Südseekolonie zehn Missionare innerhalb weniger Minuten ermordet: P. M. RASCHER MSC und seine Gefährten<sup>1</sup>. Als Mörder wurden festgestellt eine Gruppe vom Stamm der Baining unter der Anführung des To MARIA. Dieser war der Hausjunge des P. RASCHER, der seit 1898 das Christendorf St. Paul im Bergland der Baining auf der nördlichen Gazellehalbinsel in der Nähe von Puktas aufbaute. To MARIA war vorher Sklave beim benachbarten Stamm der Tolai gewesen und von der Mission 1891 als Fünfzehnjähriger losgekauft und katholisch erzogen worden. 1900 heiratete er das Bainingmädchen AHIKPRÄICHI. Er blieb ihr allerdings nicht treu, sondern verliebte sich in das Bainingmädchen SAVUNUT, das schon einem anderen Baining versprochen war. Mit ihr rückte er wiederholt nach alter Bainingart in den Urwald aus, wurde aber auf Geheiß von P. RASCHER immer wieder gesucht, gefunden und sogar gefesselt nach St. Paul zurückgebracht, wo beide für den Ehebruch bestraft wurden. In diesen Vorgängen wurde bisher allgemein die Ursache für den Mord an P. RASCHER und seinen Gefährten gesehen; der Zorn auf die Mission habe To MARIA zu dieser Bluttat getrieben, P. RASCHER sei wegen seiner Verteidigung der christlichen Ehe ermordet worden.

So könnte es den Anschein haben, als sei dies ein rein missionsinterner Vorgang gewesen. Dem ist aber nicht so, denn ein genaues Quellenstudium ergibt, daß die Gründe für diese Bluttat vor allem zu suchen sind im Verhältnis der beiden Volksstämme Tolai und Baining sowohl zueinander als auch zur deutschen Kolonialregierung und zur katholischen Mission, aber auch im Verhältnis der katholischen Mission zur Kolonialregierung. Damit führt diese Untersuchung anhand bisher unbekanntem Quellmaterials<sup>2</sup> mitten hinein in die ganze theologische und politische Proble-

<sup>1</sup> P. M. RASCHER wurde geboren am 12. September 1868 in Sambach bei Bamberg. Mit ihm wurden ermordet: P. H. RÜTTEN MSC, Br. A. BLEY O.C.R., Br. J. SCHELLEKENS MSC, Br. E. PLASCHAERT MSC und die Hilfruper Missionschwesterin ANGELA BALKA, AGATHA ROTH, ANNA UTSCH, SOPHIA SCHMITT, AGNES HOLLER.

<sup>2</sup> Mit Unterstützung der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* konnte ich reiches Archivmaterial in Australien und auf New Britain sammeln. Die *Mitchell Library*, Sydney, besitzt auf Mikrofilm Akten aus dem deutschen Reichskolonialamt, soweit es die deutschen Besitzungen in der Südsee betrifft; die Originale befinden sich im *Deutschen Zentralarchiv* in Potsdam (DDR). Abkürzung für Zitate aus diesem Bestand: KA III. — Auf New Britain wurde Material auf einzelnen Missionsstationen gesammelt und zusammen mit den Unterlagen aus dem erzbischöflichen Archiv Rabaul ausgewertet. Dieses Archiv ist seit Neuaufnahme der Mission 1889 fast lückenlos; leider haben die ältesten Bestände durch

matik der deutschen Kolonialmission, deren Folgen heute noch fortwirken und noch nicht bewältigt sind.

Im ersten Teil dieser Untersuchung soll die Hintergrundsituation des Mordes untersucht werden; der zweite Teil befaßt sich mit der Auseinandersetzung um den Mord und ihre Folgen für die Gegenwart.

## 1. DIE HINTERGRUNDSITUATION DES MORDES

### 1.1. *Verhältnis Tolai — Baining*

Die Tolai (in den Quellen „Uferleute“ oder „Livuan“ genannt), eine von New Ireland auf die Gazellehalbinsel (New Britain) eingewanderte melanesische Küstenbevölkerung, haben nach und nach die ursprüngliche Bevölkerung der Baining, die einer völlig anderen Kulturwelt angehört, in das schwer zugängliche und wild zerklüftete Bergland zurückgedrängt und zu ihr ein eigenartiges Beziehungssystem aufgebaut. In unserem Zusammenhang geht es um das Verhältnis der nördlichen Tolai zu den auf der anderen Seite des Weberhafens (Ataliklikun-Bay) wohnenden Baining; die südlichen Tolai hatten ein ähnliches Verhältnis zu den Taulil, den inzwischen ausgerotteten Butam und den westwärts dahinter siedelnden Baining.

Die Tolaibevölkerung etwa von Kap Livuan bis Kambaira sowie in Ramandu, auf den Inseln Massava und Massikonapuka unterhielt mit den Bainingern, die ihr gegenüber auf der anderen Seite des Weberhafens die ersten Höhenzüge bewohnten, ein Hörigkeitsverhältnis. Jeder Uferbewohner hatte droben im Gebirge eine oder mehrere Bainingfamilien, die er sein eigen nannte. Auf seinen Wunsch brachten sie regelmäßig Taros, die für beide die Hauptnahrung war, und leisteten sonst auch alle Dienste, die man von ihnen verlangte. Sie lieferten die Schweine für die Feste, halfen bei der Bestellung der Pflanzungen und beim Bau der Häuser. Nicht selten hatten sie auch einige ihrer eigenen Kinder oder Angehörigen auf Dauer als Dienstkkräfte abzuliefern. All dies hatte ohne Entgelt zu geschehen. Diese Hörigen, die etwa 2—3 Stunden vom Ufer entfernt wohnten, bedeuteten für die Tolai die Verbindung zu den weiter oben in den Bergen hausenden Baining, von denen Sklaven geholt wurden, wozu die Baining-Hörigen bei den organisierten Jagden ihr eigenes Kontingent an Jägern und Kämpfern zu stellen hatten.

Nach Auskunft der Quellen wurde wenigstens einmal in der Zeit des Südost von den Tolai der Weberhafengegend ein organisierter Sklavenfeldzug durchgeführt. Aber auch mit ihren Fahrten zur mittleren Nordküste von New Britain nach Nakanai, von wo sie ihr Muschelgeld (Tambu) holten, verbanden sie stets Menschenjagden. Der Zweck dieser Raubzüge nach Baining war stets ein doppelter: Gewinnung von Sklaven und Ver-

klimatische Einflüsse und Insektenfraß sehr gelitten. Das Material wurde nach vorheriger Pflege und neuer Registrierung auf Mikrofilm aufgenommen. In der Zitation folgt hinter der Abkürzung *AR* die Nummer der Ablagemappe, in der sich das Schriftstück befindet.

proviantierung mit Menschenfleisch. Die Sklaven wurden auf Handelsplätze gebracht, von wo aus sie dann weitervermittelt wurden. Die Stellung des Sklaven war absolut rechtlos; er konnte von seinem Herrn sogar völlig grundlos getötet werden und hatte auch damit zu rechnen, bei besonderen Gelegenheiten, z. B. Veranstaltungen des Iniet-Geheimbundes, verpeist zu werden<sup>3</sup>.

Die bekannteste Menschenjagd fand statt im September 1896. Sie galt den Gavit-Baining, die im bis zu 1400 m hohen Gavit-Gebirge, zwischen den Flüssen Nambung und Usevit gelegen, wohnten. Die Tolai von Urar, Ramandu, Massava und Massikonapuka hatten dazu auch ihre Baininghörigen von Puktas bis Takes verpflichtet. Die Gavit wurden von ihren Bergen heruntergelockt und in der Lilinakaia-Bucht auf einer Sandbank nach einer großen Versöhnungsszene überfallen. Die Zahl der Erschlagenen belief sich auf etwa 50 Mann, während 30—40 in die Sklaverei zum Markt mitgenommen wurden<sup>4</sup>.

### 1.2. *Das Christendorf St. Paul in Baining*

Nur wenige Wochen nach dieser großen Jagd auf Menschenfleisch und Sklaven wurde von Bischof LOUIS COUPPÉ MSC an der Bainingküste des Weberhafens die Missionsstation Vunamarita gegründet. Die Gründungs-idee verdeutlicht eine Tat, die er als ein deutliches Zeichen setzte. Zur feierlichen Eröffnung im November 1896 waren die Tolai von Massava, Massikonapuka und Ramandu, das wenige Tage zuvor von Dr. HAHL, dem kaiserlichen Richter, wegen der Teilnahme am Gemetzel in der Lilinakaia-Bucht zerstört worden war, zusammengekommen und trafen sich mit den Baininghörigen von Puktas. Der Bischof hielt eine Ansprache, worin er Tolai und Baining aufforderte, ihre alten Fehden einzustellen, keine Sklaven mehr zu machen und die Menschenfresserei für immer aufzugeben. Er sprach die Hoffnung aus, daß die Anwesenheit des Missionars das Unterpand des Friedens und der Zivilisation sein werde und daß sie seinen Worten Gehör leisten würden. Hierauf setzten sich alle auf den Boden nieder und beschenkten sich gegenseitig. Dann wurde ein feierliches Friedensmahl gehalten; so nahm P. RASCHER seine Tätigkeit in Vunamarita auf<sup>5</sup>. Was hier konkret geschehen sollte, ist klar: Die Mission wollte Frieden stiften zwischen Tolai und Baining und gleichzeitig der Sklaverei und dem Kannibalismus ein Ende bereiten.

Dieses Vorhaben ist eine Grundidee, die seit der Neuaufnahme der Missionstätigkeit auf New Britain durch COUPPÉ 1889 verfolgt wurde. In

<sup>3</sup> *Herz Jesu Missionare* (Hrsg.): P. MATTHÄUS RASCHER, M.S.C., und Baining (Neupommern) Land und Leute. Münster 1909, 278—304; abgekürzt zitiert als „*Rascher*“ oder im Text als „*Rascherbuch*“; cf. A. KLEINTITSCHEN, Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel (Neupommern — deutsche Südsee), Hilstrup 1906, 245—270. R. F. SALISBURY, Vunamami, Economic Transformation in a Traditional Society, Berkeley and Los Angeles 1970, 281—287

<sup>4</sup> COUPPÉ an P. General, 17. Okt. 1896: AR/21; cf. H. SCHNEE, *Bilder aus der Südsee*, Berlin 1904, 214f

<sup>5</sup> RASCHER 153f

seinem ersten Rapport an die Propagandakongregation 1890 nennt er bei den drei Hauptprojekten seiner Tätigkeit nach dem 1. Projekt des Aufbaus seines Missionszentrums (Vunapope) schon an 2. Stelle das Projekt „Freiheit für die Sklaven“, während an 3. Stelle das Programm „Sorge um die Pflanzungsarbeiter“ steht<sup>6</sup>. Das Projekt „Freiheit für die Sklaven durch die Mission“ meint, daß die Sklaven, vor allem Jugendliche beiderlei Geschlechts, von der Mission losgekauft und christlich erzogen werden sollten. So will Bischof COUPPÉ zu christlichen Familien kommen und sie in eigenen Christendörfern ansiedeln. Diese Idee baute er in seinen Auseinandersetzungen mit dem deutschen Landeshauptmann SCHMIELE weiter aus. In einem ausführlichen Schreiben an ihn stellte COUPPÉ 1893 fest, daß es von Tavui bis Kambaira kaum einen Tolai gibt, der nicht wenigstens einen Bainingssklaven von jenseits des Weberhafens hat; die anderen Tolai haben ihre Sklaven von Taulil und von den im gebirgigen Hinterland wohnenden Baining.

Er bot SCHMIELE deshalb die Gründung von Missionsstationen in Taulil und Massava (Vunamarita) an, den beiden Hauptjagdgebieten für Sklaven und Menschenfleisch<sup>7</sup>. Zahllos sind im erzbischöflichen Archiv Rabaul die Berichte und Briefe, in denen Bischof COUPPÉ in der Folgezeit über die Erziehung in den „Waisenhäusern“ handelt. Die freigekauften Sklaven sollen vor allem als Handwerker und Katecheten ausgebildet und dann in ihrem Ursprungsland in christlichen Dörfern angesiedelt werden<sup>8</sup>. So will er versuchen, ein neues Volk zu schaffen<sup>9</sup>. In einem Brief an seinen Generalobern vom 17. Oktober 1896 schreibt er: „Dans 2 ou 3 semaines j'irai installer le Père Rascher dans la region de Baining, afin qu'il apprenne la langue, tout à fait différente de celle de Blanche-Baie, et de preparer ainsi peu à peu un centre de Mission au milieu des tribus montagnardes que nous considérons comme les indigènes primitifs de ces îles. C'est de là que viennent la plupart des infants esclaves de nos orphelinats.“ Dann folgt ein Bericht über den Überfall der Tolai auf die Gavit-Baining in der Lilinakaia-Bucht vom vorhergehenden September. „C'est précisément à Matava que je vais installer prochainement le Père Rascher: j'ai confiance que la présence de nos missionnaires parmi ces barbares mettra fin à des pareilles scènes et par là même à l'esclavage“<sup>10</sup>.

Vunamarita war gedacht als Zwischenstation auf dem Wege zur Gründung des ersten Christendorfes mit christlich erzogenen und verheirateten ehemaligen Bainingssklaven: St. Paul 1898<sup>11</sup>. Von St. Paul aus sollte eine Befriedung des Hinterlandes, aus dem die eigentlichen Sklaven geholt wurden, erfolgen. Dem diente die spätere Gründung von Nacharunep mit P. RÜTTEN als Missionar, der ebenfalls am 13. August 1904 dort ermordet wurde.

<sup>6</sup> AR/104

<sup>7</sup> Couppé an Schmiele, Kinigunan 10. Februar 1893: AR/20

<sup>8</sup> cf. an Schmiele, 1. Juli 1893: l.c.

<sup>9</sup> „... c'est donc un peuple nouveau que nous avons la confiance de créer“. Couppé an Staatssekretär Baron von Marschall, 26. Juli 1893: AR/20

<sup>10</sup> AR/21

<sup>11</sup> Rascher 255—304

Die Schwierigkeiten im Aufbau des Christendorfes stellten sich bald ein. Als Bischof COUPPÉ gerade ein Jahr nach der Gründung zu den angesiedelten christlichen Familien noch einmal vier heiratsfähige, ehemalige Sklaven zu P. RASCHER schicken wollte, lehnte dieser ab wegen der zahlreich aufgetretenen Probleme, die er mit dem Bischof mündlich erörtern zu können hoffte<sup>12</sup>. Nach Auskunft der Quellen lagen die Schwierigkeiten vor allem darin,

a) daß es nicht genügend christliche Bainingmädchen gab, mit denen die heiratsfähigen, ehemaligen Sklaven verheiratet werden konnten; so mußten sie Ehen mit heidnischen Bainingmädchen eingehen, was ein wesentlicher Defekt der angestrebten christlichen Familien und des christlichen Dorfes war. Die ganze Unfähigkeit, diesen Defekt auszumerzen, zeigt sich in den harten Bestrafungen der Ehebrecher SAVUNUT und TO MARIA durch Missionsmitglieder;

b) daß es wegen der mangelnden Entlohnung und Versorgung immer mehr Unzufriedenheit im Christendorf gab. Das führte zu Auseinandersetzungen zwischen P. RASCHER und dem Bischof. Am 11. September 1901 kam es zu einer schriftlichen Vereinbarung, und die Unzufriedenheit legte sich etwas, schwand jedoch bis 1904 keineswegs, was in einem auf den Mord folgenden Prozeß gegen Kapitän MÖLLER offen zutage kam<sup>13</sup>.

Die beiden genannten Schwierigkeiten erwiesen sich bei dem Ereignis vom 13. August 1904 als ungelöste Grundprobleme, die das Klima für die gewaltsame Lösung und Explosion im Christendorf selbst schaffen halfen.

### 1.3 Verhalten der Tolai

a) Die Zerstörung der Tolaisiedlung Ramandu wegen der Teilnahme an dem Überfall auf die Gavit-Baining und Dr. HAHL'S Aufforderung zur Herausgabe sämtlicher Sklaven bei Gelegenheit der Gründung von Vunamarita im November 1896 zeigen, daß die Regierung für Ruhe und Ordnung zu sorgen versprach. In der Folge wurde sie, wie das reiche Archivmaterial ausweist, von P. RASCHER und Bischof COUPPÉ immer wieder aufgefordert, gegen die Sklavenjäger und Sklavenbesitzer einzuschreiten. Da die Regierung in Herbertshöhe nicht einmal über ein eigenes Schiff verfügte, bot der Bischof Schiffe und Boote der Mission für Strafexpeditionen an.

Die Sklavenjäger hatten gerade zu dieser Zeit immer mehr Arbeitskräfte heranzuschaffen. Seit 1880 war der Wert der Kokosnuß und der daraus gewonnenen Kopa unermesslich gestiegen. Überall an der Küste

<sup>12</sup> Rascher an Couppé, St. Paul 2. September 1899: AR/76

<sup>13</sup> Diese Briefe von P. Rascher von 1899 bis 1901 finden sich in AR/90. Die schriftliche Vereinbarung ist als Anlage in der Akte zum Möllerprozeß, wo diese Sache eine erhebliche Rolle gespielt hat: AR/158. In diesem Zusammenhang ist auch die Dorfordnung für St. Paul zu sehen, die Couppé am 13. Januar 1905 erlassen hat, also gut eine Woche nach dem verlorenen Prozeß: AR/49.

hatten sich weiße Händler niedergelassen, die Nüsse und Kopra nicht nur gegen Waren wie Messer, Äxte und Schußwaffen aufkauften, sondern auch gegen Tambu, das einheimische Zahlungsmittel der Tolai.

Für den Tolai ist der Besitz von Tambu das höchste und wichtigste Gut, denn von seiner Menge hängt die Qualität des Lebens nach dem Tode ab; Moral spielt hier keine Rolle. Vermehrter Einsatz von Bainingsklaven in der Wirtschaft zur Kopraproduktion bedeutete auch vermehrter Erwerb von Tambu. So kam es zu einer Zunahme der Sklavenjagden, der Vermehrung und auch Verteuerung der Sklaven im Tolaigebiet. Bei den Jagden wurden dann allerdings nicht mehr Tote als Fleischbeute gemacht: deshalb hörte der Kannibalismus aus wirtschaftlichen Gründen auf. Aus der Kenntnis des Tambusystems und der wirtschaftlichen Zusammenhänge ist es verständlich, daß die Küstenbewohner hartnäckig auf Aufrechterhaltung des Hörigen- und Sklavensystems bestanden.

In einem Artikel in der *Kölnischen Volkszeitung* vom 1. Oktober 1900 klagte P. RASCHER in aller Öffentlichkeit ausführlich über mangelnde Aktivitäten der kaiserlichen Regierung in Herbertshöhe gegen die Sklaverei. Über diesen Artikel beschwerte sich der kaiserliche Gouverneur von Banningsen. Bischof COUPPÉ antwortete ihm, er solle bedenken, daß diese Kritik noch recht mäßig gehalten sei „comparée à celle qui ressortirait de la publication de tous les documents que la mission est en mesure de fournir sur cette matière“<sup>14</sup>.

In der Folge sah sich die Regierung gezwungen, mehr zu tun, und sie veranstaltete Sammelfahrten entlang der ganzen Küste des Weberhafens. Die befreiten Sklaven wurden dann der katholischen Mission zur Erziehung übergeben und teils nach Vunapope, teils nach St. Paul gebracht.

Trotz vermehrten Eingreifens der Regierung tauchten immer wieder neue Sklaven auf. So schreibt P. NOLLEN aus der Nähe des alten Sklavenmarktes Tavui an den Bischof: „Les gens de Vunamarita se moquent du juge on dirait. Ils viennent vendre des Bainings sous son nez“<sup>15</sup>.

Wenn Bischof COUPPÉ 1893 berichtet, daß es von Tavui bis Kambaira kaum einen Tolai gebe, der nicht wenigstens einen Bainingsklaven von jenseits des Weberhafens habe, dann kann man sich unschwer vorstellen, daß das Drängen der Mission, vor allem seit 1896, und die dann folgenden Maßnahmen der Regierung zur Beendigung der Sklavenjagden und zur Herausgabe der Sklaven böses Blut in der ganzen Region machten. Es ist ja auch aus dem Rascherbuch bekannt — und das Quellenmaterial im erzbischöflichen Archiv Rabaul unterstreicht dies —, daß P. RASCHER sich selbst an den Sammelfahrten der Regierung beteiligt hat, nicht nur als Dolmetsch, sondern auch als derjenige, der wußte, wo Sklaven gehalten wurden.

Wie P. SCHUMM, seit 1903 Missionar bei den Tolai in Kambaira, schreibt, herrschte über das Verhalten P. RASCHERS bei der Bevölkerung allgemeine Empörung. „Diese Sklaven, mit der Familie ihrer Herren verwachsen, sträubten sich alle dagegen, konnten sich unmöglich oder doch

<sup>14</sup> Couppeé an von Banningsen, 4. Januar 1901: AR/21

<sup>15</sup> Vuna-Kamkambi, 4. März 1901: AR/78

nur schwer in die ihnen fremde Umgebung St. Pauls eingewöhnen und manche flohen zurück zu ihren alten Herren. Ich persönlich hielt diesen Druck der Regierung für unangebracht... Als später P. RASCHER und seine Gefährten ermordet wurden, entflohen all diese alten Sklaven wieder zu ihren früheren Plätzen... Das Feuer glimmte unter der Asche. To Bola, ein alter Sklavenhändler, getauft, fiel ab und wurde wesleyanisch. Die Unzufriedenheit gegen P. Rascher wurde von den wesleyanischen Uferleuten in heimlicher Rede und Aufstachelung genährt. Ich bin überzeugt, daß hier der Grund gelegt wurde zur späteren... Ermordung der 10 Missionäre in St. Paul. Wer hat sie ermordet? Gewiß die Baining, sie allein. Doch wessen Baining? Des To Bola und Konsorten, mit denen der Hauptmörder To Maria ständig verkehrte... Hier haben wieder die Baining die Kastanien für die Uferleute aus dem Feuer geholt<sup>16</sup>.

Bischof COUPPÉ teilt 1920 dem australischen Administrator in Rabaul mit: „I know Tobola for thirty years; he has been the chief recruiter of Baining slaves and has made capital out of them; he has always been discontented that the Mission succeeded to put an end to slavery; we have had the proof that he was mixed up with the slaughter of our Missionaries at St. Paul; from Catholic he became a Methodist upon the instigation of Governor Hahl, on account of the Mission charging him, but the Government did not take notice of it — since then he has used the whole of his influence against the work of the Catholic Mission in favour of the Methodist Mission“<sup>17</sup>.

Die Tolaisiedlung Ramandu wurde wiederholt von Polizeisoldaten niedergebrannt, dort sämtliche Boote zerstört und die Schweine eingefangen, weil die Leute ihre Sklaven nicht herausgeben wollten. Das hatte zur Folge, daß die Ramanduleute fast alle nach Livuan rücksiedelten, woher sie ursprünglich gekommen waren. Die Tolai auf Massava und Massikonapuka wurden von ihren Inseln heruntergeholt und in kleinen Siedlungen („native reserve“) an der Küste zusammengezogen. Das ganze Küstenland von Vunamarita bis Giretar wurde der Neuguinea-Kompagnie als Pflanzungsgebiet übergeben, als Schutzzone zwischen Tolai und Baining. Schon Ende 1898 ist To Bola von Dr. HAHN für die Uferleute als luluai eingesetzt, d. h. als Vertreter der Regierung für die dort ansässigen Tolai<sup>18</sup>.

Im Dezember 1899 bemerkt P. RASCHER eine merkwürdige Unruhe unter den Tolai in der Umgebung von Vunamarita: „Les gens de Vunatalia sont venus ici dire, qu'ils n'ont plus d'esclaves, mais qu'ils ont maintenant un missionnaire — l'un et l'autre est faux“<sup>19</sup>. Es kam also den Tolai darauf an, diesen sklavenlosen Zustand mit allen Mitteln zu beenden. Und To BOLA als offizieller Regierungsvertreter arbeitete seitdem eifrig in dieser Richtung; für die katholische Mission war sie lebensbedrohend.

<sup>16</sup> P. R. Schumm, *Turamangu*, Salzburg o. J., 71

<sup>17</sup> Couppé an Griffiths, Vunapope December 23rd. 1920: *AR/159*

<sup>18</sup> Hahl an Couppé, Herbertshöhe 9. Dezember 1898: *AR/135*

<sup>19</sup> Rascher an Couppé, Vunamarita 9. Dezember 1899: *AR/90*

b) Wenn auch für die Gegend um Vunamarita durch die Anwesenheit der katholischen Mission ein „äußerlicher Friede“ allmählich einzog, so verlegte sich ab etwa 1900 der Schwerpunkt der Auseinandersetzungen weiter südöstlich in den inneren Weberhafen, in die Gegend von Mandres. Damit kamen die Tolai von Kambaira ins Spiel, die seit jeher den Ruf haben, die gewalttätigsten Tolai zu sein. Für das Ereignis von 1904 hat sich Wesentliches entwickelt an der Mandresfrage. Da ging es in dem Konflikt zwischen Tolai und Baining auf der einen und der katholischen Mission auf der anderen Seite zunächst nur um eine Landfrage, dann aber um Grundsätzliches<sup>20</sup>. Wie die Quellen ausweisen, war es den Kambaira völlig klar, daß von der Mission auch Mandres nach ihrer Art legitim erworben war, auch die dort stehenden Kokospalmen. Die Kambaira ließen es jedoch auf eine Kraftprobe ankommen. Dazu benutzten sie die Baining im Hinterland, die ihre Hörigen waren. Diese mußten auf der neuangelegten Planzung für Unruhe sorgen. Auf wiederholtes Drängen entschloß sich Dr. HAHN zu einem Eingreifen und begab sich im April 1901 nach Mandres, wohin ihn P. RASCHER begleitete. Sie besuchten auch die Baining im Hinterland, die für ihre Übergriffe auf Mandres bestraft wurden und sich mit Reparationsgaben — vor allem Schweine — an die Küste begeben mußten. RASCHER: „Arrivés de nouveau à Mandres, le Gouverneur a fait venir tous les Livuans et les a grondés en présence de tous les Bainings. Il a dit, que s'ils font encore quelque chose contre les Bainings ou qu'ils les excitent contre nous, on les chasserait de toute la côte. — Le Gouverneur semble être persuadé comme je le suis depuis longtemps, que ce sont seulement ces mauvaises fripons de Livuan, qui sont les causes de toutes les difficultés ici. Je leur ai bien dit la vérité, sur quoi ils sont vite partis dans leur gunan“<sup>21</sup>.

Die Baining wurden bestraft, die Tolai von Kambaira aber nicht. So verübten sie weitere Überfälle, wie im September 1901 unter der Führung des berühmten Methodisten PHILEMON TO IGA. Dabei wurde Br. JAKOB WINKLER tätlich angegriffen. Der Überfall wurde von Angestellten der Pflanzung abgeschlagen, und To IGA erhielt einen Schrotschuß ins Gesicht, überlebte aber. Bischof COUPPÉ machte für all diese Übergriffe die Regierung mitverantwortlich, da sie bis dahin nichts gegen die Kambaira unternommen habe; deshalb hätten diese den Eindruck erhalten, die Regierung decke und billige ihr Vorgehen gegen Mandres und die katholische Mission<sup>22</sup>. Dann spielte COUPPÉ darauf an, daß es sich bei den Angreifern aus Kambaira um Methodisten handle. Schon zwei Jahre zuvor hatte er darauf aufmerksam und vor allem einen „teacher“<sup>23</sup> namens LUNGALUNGA als Drahtzieher verantwortlich gemacht. Unvergessen ist auf New Britain, daß Dr. HAHN zu den Methodisten ein weitaus besseres Verhältnis hatte als zu den Katholiken; das wurde ihm oft genug von katholischer Seite kritisch vorgehalten.

<sup>20</sup> Ausführlich darüber: Couppé an Schnee, Vunapope 16. Oktober 1899: AR/21; Couppé an Hahl, Vunapope 10. Oktober 1901: l.c.

<sup>21</sup> Rascher an Couppé, Mandres 24. April 1901: AR/90

<sup>22</sup> Couppé an Hahl, Vunapope 10. Oktober 1901: AR/21

<sup>23</sup> cf. N. Threlfall, *One Hundred Years in the Islands*, Rabaul 1975, 62f

Eine Durchsicht des gesamten Materials ergibt die Überzeugung, daß die Tolai in Mandres eine Methode ausprobiert und gefunden haben, sich gegen die katholische Mission und die Regierung durchsetzen zu können. Dazu gehörte wesentlich und entscheidend, daß sie es verstanden, so geschickt die Baining im Hinterland als ihre Hörigen für ihre Ziele einzusetzen, daß nur die Baining gefaßt wurden, nicht aber sie selbst. Nur einmal erlebten sie eine Panne: im Juni 1904, nur wenige Wochen vor dem Mord in St. Paul. Nach einem erneuten Angriff der Baining auf Mandres mußte der Bezirksamtmann Dr. KORNMEYER einschreiten. Ihm gelang es, den berühmten To VILAU, einen Freund und Schützling des To IGA, zu fassen, indem er die Häuser der bei Mandres lebenden Kambaira abbrennen, die Schweine konfiszieren ließ und 12 Kambaira als Geiseln für die Herausgabe des To Vilau nahm. Dazu schreibt P. RASCHER kurz vor seiner Ermordung: „... le juge est encore allé à Kambair, ou il a savonné To Iga et To Veliam et leurs gens, qui sont en réalité les coupables. Ces Bainings ont dit au juge, sans qu'on les a demandés, que les gens de Kambair les excitait contre les blancs. Kornmeyer a dit cela à Dr. Hahl; il a répondu qu'il savait déjà cela de moi; et de fait je l'ai dit cela plusieurs fois déjà. Kornmeyer a dit aussi, que To Iga est bien tombé dans l'opinion du Gouverneur“<sup>24</sup>.

c) Entscheidend ist nun, daß für die Mordtat in St. Paul im August 1904 gerade diese von den Kambaira entwickelte und erprobte Strategie mit vollem Erfolg angewendet worden ist. Dem luluai To BOLA und seinen Gefolgsleuten gelang es, das Hörigkeitsverhältnis zu den Baining von Puktas und Nacharunep und selbst zu den christlichen Baining im Christendorf St. Paul neu herzustellen und zu stärken<sup>25</sup>. So wurde auch To MARIA, der Hausjunge des P. RASCHER, ein Höriger der Uferleute, nämlich des To NAI von Massava, wobei der luluai To BOLA, der eigentliche „große Mann“ der Tolai, im Hintergrund bleiben konnte. Unruhe kam unter den Baining auf, Zwischenfälle wurden provoziert. Schon 1903 ging in St. Paul das Gereede um, die Missionare und alle Weißen sollten umgebracht werden. Aber P. RASCHER schenkte dem wenig Beachtung<sup>26</sup>.

Bischof COUPPÉ hat erfahren und trat den Beweis an, To IGA, der Erfinder der neuen Strategie gegen die Mission, habe gebilligt, daß To BOLA diese Strategie für St. Paul, d. h. für die ganze von der Mission beeinflusste Gegend um Vunamarita, anwenden wollte<sup>27</sup>. In seinem Beschwerdebrief vom 29. Januar 1905 an das Kolonialamt in Berlin über das Verhalten von Dr. HAHL weist der Bischof hin auf die Aussage eines der Mörder, To KONAKOM, „que l'indigène de Massava, To Nai, avait engagé To Maria à tuer les missionnaires et les blancs pour que les Bainings puissent de nouveau travailler pour les Livuans“<sup>28</sup>. Diese Aussage ist im

<sup>24</sup> Rascher an Couppé, St. Paul 21. Juni 1904: AR/90

<sup>25</sup> RASCHER 417

<sup>26</sup> I.c. 423

<sup>27</sup> Couppé: objet de l'entrevue avec le Gouverneur du 28. Dec. 1904: AR/44

<sup>28</sup> Generalarchiv der Herz Jesu Missionare, Rom: V/C; KA III/2577

dargelegten Zusammenhang völlig verständlich und absolut ernst zu nehmen.

Die Tolai gingen in der Perfektion der neuen Strategie sogar so weit, daß sie nach der Ermordung der Missionare auch noch fast alle aussagekräftigen Mitwisser unter den Baining bei den folgenden Strafexpeditionen von der Polizeitruppe beseitigen ließen, wobei sie sogar noch Kopfgeld kassierten. Sie weigerten sich ja zunächst, die Polizeisoldaten zu begleiten. Diese zogen los, ohne die Mörder zu kennen; so schossen sie auf jeden Baining, den sie sahen, und brachten dessen Kopf zur Identifizierung an die Küste. Dennoch gelang es, auch einige Mörder lebend zu fangen. Erst als der Kopf des To MARIA, des Führers der Mördergruppe, nach Vunamarita gebracht war, hörte das Gemetzel auf. „Wieviele Baininger dabei gefallen sind, ist kaum anzugeben, jedoch ist sicher, daß keiner der Mörder oder deren Helfer entgangen ist“<sup>29</sup>. Dieser Vorgang der Tötung unzähliger Unschuldiger ist den Baining von Puktas und Umgebung bis heute unvergessen im Gedächtnis geblieben, wie ich selbst von ihnen erfahren konnte. Die Intention der Mörderjagd paßt genau in den geschilderten Hintergrund. Die Tolai mußten nach der erfolgreichen Ausschaltung der Missionare unter allen Umständen verhindern, daß eine Panne passierte wie wenige Wochen zuvor beim Angriff der Baining auf Mandres.

Die Aussagen der gefangenen Mörder, wie die des To KONAKOM — To MARIA habe im Auftrag des To NAI von Massava gehandelt —, wurden vom Gericht und von Dr. HAHN als unglaubwürdig abgewiesen mit der Begründung, sie versuchten nur, die Schuld auf ihre Erbfeinde abzuwälzen, um sich selbst zu retten<sup>30</sup>.

#### 1.4. Verhalten der Baining

a) Schon nach einem Jahr Tätigkeit in St. Paul stellte P. RASCHER 1899 fest, daß sich die Beziehungen zwischen den Baininghörigen und den Küstenbewohnern verbessert hatten. Zwar forderten die Tolai auch weiterhin von den Baining Lieferung von Taros und Dienstleistungen, aber die Baining ließen sich das jetzt bezahlen. Für P. RASCHER fand die „Emanzipation in allzu roher Weise statt. Die Bewohner mehrerer Baininger-Ortschaften unternahmen lange Zeit hindurch Raubzüge nach dem Ufer. Sie brachen nicht nur öfters in die Station Vunamarita ein, wo sie Eisenwaren, Stoffstücke und Fleisch stahlen, sondern belästigten auch die Küstenbewohner. Sie spießten deren Schweine und plünderten deren Kokosbäume. Diese Räubereien konnten sie bei den Eingeborenen um so leichter ausführen, als fast alle Männer nach dem „Goldland“ Nakanai gefahren und die zurückgebliebenen Männer und Frauen in der Minderzahl waren“<sup>31</sup>. Auf Drängen von P. RASCHER und Bischof COUPPÉ unternahm der kaiserliche Richter Dr. SCHNEE im November 1899 eine Strafexpedition zu den Bainingsiedlungen im Hinterland von St. Paul. Über

<sup>29</sup> Rascher 435; man spricht von über 100 Baining, die der Jagd zum Opfer fielen.

<sup>30</sup> Akten und Gerichtssachen zum Mord in Baining; KA III/2579

<sup>31</sup> Rascher 353f

das, was sich dabei abgespielt hat, muß P. RASCHER ziemlich entsetzt gewesen sein, denn er schreibt: „Möchte dies der letzte Dolmetscherdienst bei solchen Gelegenheiten für mich gewesen sein!“<sup>32</sup> Für die Baining war diese Strafexpedition ja wahrlich kein Anlaß, sich mit Begeisterung auf die Seite der Mission zu begeben. Wie zu erwarten war, hörten die Zwischenfälle nicht auf. P. RASCHERS Situation verschlechterte sich; er wurde von den Baining für vogelfrei erklärt, und man versuchte, sich an ihm zu rächen und ihn auszuschalten<sup>33</sup>.

Offensichtlich sorgte sich Bischof COUPPÉ um P. RASCHER, denn er wandte sich sofort an den kaiserlichen Richter Dr. SCHNEE und bat um schnelles Eingreifen: „Les même Bainings ont été vus plusieurs reprises rôdant dans le chemin conduisant à la station du Rev. Père Rascher avec l'intention de se venger sur lui et ses gens. Il est à noter que ces Bainings ont annoncé qu'ils attaqueraient les stations de St. Paul et de Vunamarita et celle de Mr Gusero<sup>34</sup> et en tueraient tous les blancs“<sup>35</sup>.

Es entspricht durchaus dem Denken der Baining, daß in einem Vergeltungsakt z.B. nicht der Mörder selbst, sondern einer seiner Angehörigen im weitesten Sinne getötet werden kann; deshalb die Drohung nicht gegen P. RASCHER allein, sondern gegen alle Weißen, weil diese alle einer als „geschlossen“ angesehenen Gruppe angehörten. Das hat man für die Ereignisse im August 1904 zu beachten.

Bis 1904 war die Regierung immer wieder gezwungen, auf Veranlassung der Mission wie gegen die Tolai so auch gegen die Baining einzuschreiten. Wenn P. RASCHER sich auch gewünscht hatte, nicht mehr bei Strafexpeditionen gegen die Baining eingesetzt zu werden, so diente er doch wieder als Dolmetsch, als im April 1901 Dr. HAHL zu den Baining im Hinterland von Mandres zog. Nun war er offensichtlich mit einem Teilergebnis zufrieden: „Je coris que les résultats de l'expédition du gouverneur sont bons. Les Bainings ont vu, que le juge vient et qu'il est en force de les punir et les Livuans ont pu voir aussi, qu'on connaît leurs forfaits et qu'à la fin on les chassera de toute la côte“<sup>36</sup>.

Aus der Sicht der Baining fällt aber auf, daß, obwohl für Dr. HAHL und P. RASCHER die Tolai von Kambaira als die eigentlich Verantwortlichen für die Überfälle auf Mandres feststanden, nur deren Baininghörige bestraft wurden. Doch auch hier erkennt P. RASCHER die Fragwürdigkeit seines Dolmetschersdienstes: „Partout ou nous sommes allés les Bainings croyaient, que le gouverneur et les politimen appartenaient à la mission“<sup>37</sup>. Damit richtet sich die Abneigung der Baining hauptsächlich nicht gegen den Gouverneur Dr. HAHL und seine Polizeisoldaten, sondern gegen P. RASCHER, der als der „große Mann“ der Gruppe „Weiße“ galt, auf den sich bei einem möglichen Angriff nur ein anderer „großer Mann“

<sup>32</sup> l.c. 355

<sup>33</sup> l.c.; cf. Rascher an Couppé, Vunamarita 9. Dezember 1899: AR/90

<sup>34</sup> KUSSEROW, *Verwalter der Massava-Pflanzung der Neuguinea-Kompagnie*.

<sup>35</sup> Couppé an Schnee, Vunapope 13. Dezember 1899: AR/21

<sup>36</sup> Rascher an Couppé, Mandres 24. April 1901: AR/90

<sup>37</sup> l.c.; politimen = Polizeisoldaten

oder einer, der ein solcher werden wollte, konzentrieren konnte, wie es der althergebrachten Bainingart entsprach.

b) Das Weltbild der *a-chachet-Baining*, zu denen auch die Baining von Puktas-St. Paul und Umgebung gehören, ist wesentlich geprägt von der *a-jos*-Vorstellung. Jeder Baining glaubt, sein nächster verstorbener Angehöriger (meistens ist es der Vater oder Großvater) sei ein besonderer Beschützer. Dieser begleitet ihn täglich, hilft ihm bei dem Gedeihen der Gartenfrüchte und der Schweine, zeigt ihm bei der Jagd die Tiere, garantiert seine Gesundheit, steht ihm zur Verfügung im Kampf gegen die Feinde. Der *a joska* erwartet von dem, den er beschützt, daß er auf ihn hört und die Gesetze der Baining befolgt. Ist dieses nicht der Fall, schlägt der Baining alle Warnungen des *a joska* in den Wind oder verleugnet er ihn gar, dann tritt der „Beschützer“ als „Vergelter“ und „Rächer“ auf. Die *a jos* sind die „Beschützer-Rächer“. Das wird in aller Deutlichkeit in den berühmten Tagestänzen (Speertanz) und Nachttänzen (Feuertanz) dargestellt, auf deren Beschreibung hier nicht näher eingegangen werden kann<sup>38</sup>. Sinn der Tagestänze ist es darzustellen, wie sehr sich die *a jos* um das Wohlergehen der Baining bemühen, wenn diese sich treu an den Weg der Verstorbenen halten und die Baininggesetze befolgen. Sinn der Nachttänze ist es darzustellen, wie verletzend, unheilvoll und tötend die *a jos* sich verhalten, wenn der Baining den Weg der Vorfahren verläßt und tut, was einem guten Baining nicht entspricht. (n.b. Die bei den Nachttänzen verwendeten männlichen Sexualsymbole zeigen nicht, daß es sich um Fruchtbarkeitstänze handelt, wie bisher allgemein einfach ohne Sinnkenntnis angenommen und vorausgesetzt wurde; vielmehr sind die verwendeten Symbole nach den Erkenntnissen der Verhaltensforschung [Ethologie] Ausdruck einer ganz entschiedenen Drohgebärde: die *a jos* drohen den Baining, sich so zu rächen, wie es im Tanz dargestellt wird.)

Diese Beschützer-Rächer-Vorstellung zeigt sich auch in der Ursprungsmythe. Zuvor lebte nur ein Mann, seine Name: *Kamurem*. Er allein lebte hier auf Erden. Er war es, der all die Menschen, die Baininger, gemacht hat, denn er schuf das erste Menschenpaar, von dem alle Baininger abstammen. Der Name *Kamurem* bedeutet: er allein existierte zuvor und aus ihm gingen all die anderen hervor (als verdeutlichende Erklärung wird gesagt: ein Tarostiel wird in den Boden gepflanzt; mit der werdenden Taroknolle wachsen gleichzeitig weitere Tarostiele aus dem ursprünglichen Stiel hervor. Dieser ursprüngliche Stiel wird ebenfalls als *Kamurem* bezeichnet). Von *Kamurem* haben die Stammeltern die Gesetze bekommen, die sie ihren Kindern weitergegeben haben — es sind die Gesetze der Baining. Jetzt unterrichten die Eltern die Kinder in den Gesetzen — bis hin zum Tode des Vaters oder der Mutter. — Nachdem das Geschlecht der Baining schon stark angewachsen war, wurden zwei besondere Kinder

<sup>38</sup> cf. CARL LAUFER, Jugendinitiation und Sakraltänze der Baining. In: *Anthropos* 54 (1959) 905—938; DERS., Rigenmucha, das höchste Wesen der Baining: *ibid.* 41 (1946—1949) 497—560. LAUFERS Ausführungen über die *a-chachet-Baining* können zum größten Teil einer Nachprüfung an Ort und Stelle — wie geschehen — kaum standhalten.

geboren. Es sind dies: *Mismei* und *Misdemu*. *Mismei* hat die Bedeutung: verhält sich jemand ungesetzlich, verstößt er gegen die Gesetze der Baining, dann tötet er sie alle! *Misdemu* bedeutet: Die Gesetzesbrecher werden teils getötet — teils dürfen sie weiterleben!<sup>39</sup>

Wie weit P. RASCHER in das Weltbild und die Gedanken der Baining eingedrungen ist, mag hier dahingestellt bleiben. Seine Haltung dazu und seine daraus entspringende Missionsmethode aber sind für die Missionare in Baining über ein halbes Jahrhundert lang bestimmend gewesen. P. RASCHER gab dem 1. Gebot für die Baining folgende Prägung: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keinen Totenkult treiben!“ Das ist direkt gegen das *a-jos*-Denken formuliert und gerichtet. So ergab sich für die missionarische Tätigkeit, was der Bainingmissionar P. L. BRENNINKMEYER mit ausdrücklicher Berufung auf P. RASCHER so formulierte: „Zuerst den Urwald herunter, den heidnischen Dämonen- und Geisterglauben, dann kann die Sonne der Wahrheit den Boden berühren und die Aussaat beginnen“<sup>40</sup>. Die Entscheidung P. RASCHERS, mit Hilfe der *tabula-rasa*-Methode das 1. Gebot bei den Baining durchzusetzen und so die Konfrontation mit einer ganz anderen Gedankenwelt zu bestehen, bedeutete für die Baining, daß sie ihre Weltanschauung und deren sichtbaren Ausdruck sofort radikal aufzugeben hatten bis in die letzten Einzelheiten. Eine solche Methode bedeutet wegen ihrer notwendig totalitären Handhabung praktisch die Zerstörung der Persönlichkeit. Dies Verhalten der Mission gegenüber dem Selbstverständnis und dem Eigenstand der Baining forderte auch sofort deren negative Reaktion heraus. Denn den Baining ist es klar, wenn sie sich dem Missionar unter diesen Bedingungen anschließen, daß sie dann alle Baininggesetze aufgeben und ihre nächsten Verstorbenen (Vater oder Großvater) — die *a jos* — verleugnen müssen, und daß diese dann zu fürchterlichen Rächern werden, wie es in den Nachttänzen dargestellt wird. Daß solches sich im Denken der Baining abspielt, scheint P. RASCHER — und auch Bischof COUPPÉ — nicht gewußt zu haben<sup>41</sup>.

c) Die Konzeption des Christendorfes St. Paul war wirklichkeitsfern; der Versuch einer praktischen Durchführung scheiterte schon daran, daß es nicht möglich war, in St. Paul die christlichen Baining von der nicht-christlichen Bainingumgebung zu isolieren. Wie schon gezeigt, war durch heidnische Ehefrauen der Christen im Christendorf selbst ein äußerst lebendiges und wirksames Element des alten Bainingdenkens tätig. Zudem ist es unmöglich, daß bei den befreiten Sklaven, die ja in ihrem früheren Stand geistig außerordentlich abgestumpft waren, innerhalb weniger Jahre — auch wenn man die *tabula-rasa*-Methode perfekt angewandt zu

<sup>39</sup> Neben eigenen Forschungen verdanke ich die Kenntnisse P. KARL HESSE, *Die Welt, in der die a-chachet-Baining leben*; Sagen, Glaube, Tänze der Nord-West Baininger, unveröffentlichtes Manuskript, Raunsepna 1972

<sup>40</sup> P. L. BRENNINKMEYER, *15 Jahre beim Bergvolke der Baininger*, Hilstrup 1928, 39

<sup>41</sup> Es ist ein ganz einzigartiges Phänomen, daß auf New Britain diese *tabula-rasa*-Methode nur bei den Nordwest-Baining, aber weder bei der Missionierung der Tolai noch bei irgendeinem anderen Volksstamm angewandt worden ist.

haben vermeinte — das alte Bainingdenken durch ein christliches Denken ersetzt werden konnte. Neues christliches Leben will wachsen, dafür braucht es Ansatzpunkte, die es im Weltbild der Baining tatsächlich gibt, und dann Geduld, Toleranz und Generationen.

Es darf nicht verwundern, daß auf Grund einer auch theologisch unhaltbaren Missionsmethode Unzufriedenheit im Christendorf aufkam, die durch andere Faktoren — wie mangelhafte Versorgung und Entlohnung, Ehestreitigkeiten, strenge Reglementierung jeder Tätigkeit, peinliche Kontrollen und Strafen — immer mehr verstärkt wurde. Die Uferleute, die Tolai, nutzten das natürlich aus und schürten die Unzufriedenheit. Sie nahmen gegen den Widerstand P. RASCHERS erfolgreich die von ihm unterbrochenen alten Beziehungen zu den Baining zu einem sehr günstigen Zeitpunkt wieder auf und konnten vor allem To MARIA, der wegen seiner besonderen Stellung bei P. RASCHER im Christendorf ein besonderes Ansehen genoß, als ihren Hörigen gewinnen und ihren Plänen entsprechend einsetzen.

Der eigentliche Grund der Baining für diesen erneuten Anschluß an die Tolai ist aber darin zu suchen, daß sie bei ihrem früheren Hörigkeitsverhältnis voll und ganz in der *a-jos*-Vorstellung und unter ihren alten Baininggesetzen leben konnten. Bei der radikalen Haltung der Mission aber war das absolut nicht mehr möglich.

In der Vorstellung der alten Baining bedeuteten die Unzufriedenheit, die mangelnde Versorgung und Entlohnung, die Ehestreitigkeiten, strenge Reglementierung, Kontrollen und Strafen, daß die *a jos* sich so rächten an den Baining, die die alten Gesetze verlassen und sie als *a jos* verleugnet hatten.

Das war das Klima, in dem die Abkehr von der Mission und die Hinkehr zum alten Bainingleben sich vollzog. Diese Umkehr hatte To MARIA, der ja eine gewisse Führungsrolle übernommen hatte, den alten Baining zu beweisen. Ebenfalls hatte er zu beweisen, daß er fähig war, ein Baining-Großer zu sein. Das konnte er aber nur, wenn er bestimmte große Taten, die von alters her als solche angesehen wurden, vollbrachte. Dazu rechnete einmal, daß er einen erfolgreichen Überfall auf eine andere Gruppe (Baining oder Tolai oder in diesem Fall „Weiße“) zu organisieren und durchzuführen imstande war, und zum anderen, daß er selbst getötet hatte und zwar einen anderen „großen Mann“, als der jedenfalls P. RASCHER angesehen wurde. To MARIA hatte vor, sogar zwei Personen zu töten, nämlich auch noch die Schwester Anna, weil sie öffentlich seine SAVUNUT mit Schlägen bestraft und gedemütigt hatte; für P. RASCHER kam noch hinzu, daß er ihn ebenfalls in aller Öffentlichkeit mit Schlägen, Fesselung und Einsperren bestraft und damit beschämt hatte. Man kann einen Baining nicht in aller Öffentlichkeit beschämen, ohne daß es verheerende Folgen haben wird: *experientia docet adhuc!*

Zum Typ des Baining-Großen gehörte auch, daß er mehrere Frauen hatte. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch To MARIAS Bemühen um SAVUNUT zu verstehen. Er wollte seine zweite Frau haben, die erste aber keineswegs entlassen. Seine Hartnäckigkeit im Verfolgen seines Vorhabens

und sein Bemühen um SAVUNUT, als sie in einem Schwesternhaus in Vunapope interniert war und er sie heimlich nach St. Paul zurückholte, und die vorläufige Hinnahme der Demütigungen dessentwegen, zeigen in aller Deutlichkeit seinen Ernst, alles auf sich zunehmen, um vom Nicht-Bainingweg umzuschwenken auf den alten Bainingweg, und dies auch allen Baining zu beweisen.

To MARIA arbeitete dabei dermaßen gut, daß P. RASCHER nichts von den konkreten Vorbereitungen zur völligen Beseitigung der Mission in dieser ganzen Gegend bemerkt oder ernst genommen hat. Auseinandersetzungen mit To MARIA gab es nur wegen seiner Ehesache, wobei P. RASCHER die Hintergründe verborgen blieben. P. RASCHER und die anderen Missionsmitglieder waren ahnungslos bis zuletzt<sup>42</sup>.

To MARIA lieferte den alten Baining den Beweis, daß er nach alter Bainingart handeln konnte. Die Durchführung des Unternehmens entsprach den alten Kriegstaktiken: Nachdem in Tamanokin — zwischen St. Paul und Nacharunep gelegen — ein großer Nachttanz durchgeführt worden war, an dem To MARIA und seine Verschwörer aus Puktas, St. Paul und Nacharunep sich beteiligt hatten, wurden die Opfer nach sorgfältig vorbereiteter Organisation im Haus oder in der Nähe des Hauses am Morgen des 13. August 1904 in völliger Überraschung erledigt, und zwar waren für jedes Opfer zwei Ausführende bestimmt. Für den Angriff wurden auch zwei neu errungene Waffen eingesetzt, zwei Gewehre. To MARIA erschoss zwei Personen (P. RASCHER und Schwester Anna), zusätzlich noch eine dritte (Br. BLEY): in den Augen der Baining ein Beweis seines überragenden Könnens. To VUSSE erschoss mit dem anderen Gewehr P. RÜTTEN in Nacharunep. Die anderen Opfer wurden nach alter Bainingart getötet: mit dem Beil ein Schlag auf den Kopf, zwei Schläge rechts und links in den Hals<sup>43</sup>.

Mit der Vollendung der Bluttat, die sich ebenfalls entsprechend alter Bainingart in nur wenigen Augenblicken abgespielt hatte, hatten für die Baining die *a jos* tatkräftig sich durchgesetzt und die abgewigen Baining wieder auf den rechten Bainingweg und unter die alten Gesetze gebracht. Anschließend mußten dann die Baining erfahren, wie furchtbar die Tolai sie hereinlegten und wie furchtbar die Macht der „Weißen“ war<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> cf. *Rascher* 419—424, 454—457

<sup>43</sup> *Rascher* 424—430

<sup>44</sup> Es könnte gefragt werden, ob Baining und Tolai tatsächlich geglaubt haben, nach Beseitigung der Mission auf Dauer den alten Zustand wiederherstellen zu können. Dazu: 1. Die geographische Weltvorstellung der Baining ging gerade bis zur Küste und dann eben noch über den Weberhafen. Die „Weißen“ erschienen ihnen als eine soeben eingedrungene, relativ kleine Gruppe — nur aus wenigen Personen bestehend —, die man mit Hilfe der *a jos* durchaus vom eigenen Territorium fernhalten zu können glaubte. 2. Die Weltvorstellung der Tolai reichte etwas weiter, nämlich bis nach Nakanai und New Ireland; zudem setzten sie auf Rückendeckung durch die Kolonialregierung. Wie die Baining hatten auch die Tolai keine Vorstellung von den Möglichkeiten der eingedrungenen Gruppe „Weiße“.

## 1.5. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß sowohl die Tolai als auch die Baining ein Interesse hatten, die Mission in ihrem Gebiet auszuschalten, wenn auch aus je verschiedenen Gründen. Dabei ist es zu einem recht merkwürdigen Zusammenspiel zwischen ihnen gekommen, wobei die Tolai die geschickten Drahtzieher waren und ihre Baininghörigen, die für sie die Kastanien aus dem Feuer geholt hatten, furchtbar hereinlegten, wie die Ereignisse nach der Mordtat zeigen. Beide Seiten aber nutzten Schwächen der katholischen Mission und auch der deutschen Kolonialregierung rigoros aus.

P. RASCHERS Auseinandersetzung mit To MARIA in der Ehesache war also nur ein Moment in dem umfassenden Komplex, nicht einmal ein hauptsächliches Moment. Wie konnte es dazu kommen, daß diese Ehesache später so stark in den Vordergrund kam und sie als die alleinige Ursache für die Ermordung so vieler Missionare angesehen wurde? Diese Frage kann nur in einem größeren Zusammenhang geklärt werden, was im folgenden Teil geschehen soll.

## 2. DIE AUSEINANDERSETZUNG UM DEN MORD UND IHRE FOLGEN FÜR DIE GEGENWART

### 2.1. Mission und Kolonialregierung: Kompromiß

Mit dem Prozeß gegen die gefangenen Mörder und mit deren standrechtlichen Erschießung in Herbertshöhe war die ganze Mordangelegenheit keineswegs erledigt. Sowohl Bischof COUPPÉ als auch P. H. LINCKENS, der als Provinzialoberer der deutschen Provinz der Herz-Jesu Missionare zu einer offiziellen Visitation sich auf New Britain aufhielt, befürchteten Angriffe in der deutschen Presse auf die katholische Mission.

Diese Befürchtung bestand nicht zu Unrecht; denn schon im März 1904 waren Berichte erschienen, die die katholische Mission auf New Britain heftig attackierten, weil sie für das Deutschtum und vor allem für die deutsche Sprache in der Kolonie nicht genug tue. Darauf hatte P. LINCKENS in der „Kölnischen Volkszeitung“ im April 1904 heftig geantwortet mit Vorwürfen gegen den kaiserlichen Gouverneur Dr. HAHL, der es an notwendiger Unterstützung fehlen lasse. Darüber beschwerte sich Dr. HAHL natürlich bei Bischof COUPPÉ, daß, wenn hier Probleme bestünden, sie an Ort und Stelle besprochen werden müßten zwischen dem Bischof und der Regierung und nicht vom Provinzial in der fernen Heimat behandelt werden dürften<sup>45</sup>. Bei Gelegenheit seiner Visitation bedrängte P. LINCKENS den Bischof recht energisch, mehr für die deutsche Sache zu tun<sup>46</sup>, was diesem recht unangenehm war. Obwohl er von Geburt Franzose war und nie einen Hehl daraus machte, gab er der Mission dennoch durchaus kein französisches Gepräge, was deutsche Regierungsbeamte und Besucher

<sup>45</sup> Hahl an Couppé, Herbertshöhe 17. Dezember 1904: AR/46

<sup>46</sup> cf. Linkens an Couppé, Sydney 19. September 1904: AR/46

bei all ihren skeptischen Vorbehalten immer wieder höchst überrascht feststellen mußten.

Um nun nach dem Mord in Baining Schaden von der Mission fernzuhalten, ergriff P. LINCKENS die Initiative, sofort die Öffentlichkeit richtig zu informieren<sup>47</sup>. In der Tat erschienen in der weltweiten Presse von Australien bis Deutschland keine Angriffe auf die Mission, sie sei selbst schuld an der Ermordung der zehn Missionare in Baining. Dieser Angriff kam von einer ganz anderen Seite. In einer abendlichen Unterhaltung mit RICHARD PARKINSON<sup>48</sup> tat Kapitän MÖLLER, Schiffsführer des Regierungsdampfers „Seestern“, folgende Äußerung: „Die Missionare seien selbst schuld an den Mordthaten in Baining. Die Baining seien von den Missionaren mißhandelt worden, eine Frau sei blutig geschlagen worden. Die befreiten Sklaven seien dort weiter wie Sklaven behandelt worden, hätten ohne Bezahlung hart arbeiten müssen und nicht einmal die nötigen Kleidungsstücke erhalten. Es sei eine Schande, in welch zerlumpten Zustände die Baining an Bord des Schiffes gekommen wären.“<sup>49</sup> Da Kapitän MÖLLER diese Äußerung nicht öffentlich zurücknehmen wollte, klagte der Bischof am 18. Oktober 1904 beim kaiserlichen Bezirksgericht Herbertshöhe gegen ihn „wegen Beleidigung der Mitglieder der katholischen Mission“<sup>50</sup>. Weil es in den Prozeßverhandlungen am 5. und 6. Januar 1905 dem Angeklagten vor allem auf Grund der Aussagen des kaiserlichen Gouverneurs Dr. HAHL und des Bezirksamtmannes Dr. KORNMEYER sowie der SAVUNUT gelang, dafür den Beweis zu erbringen, daß ebendiese SAVUNUT wegen ihres Verhältnisses zu TO MARIA mit einem Stock von der Schwester Anna geschlagen worden sei, stellte das Gericht in seinem Urteil fest: „Es unterliegt für das Gericht keinem Zweifel, dass die Züchtigung der Ja Vunut durch die Schwester Anna das plötzliche Aufflammen des vielleicht lange genährten Hasses verursacht hat und das Signal zum Losschlagen gewesen ist, ... Die allgemeinen Charaktereigenschaften des Pater Rascher und der Schwester festzustellen, liegt für das Gericht ein Grund nicht vor“. Der beklagte Kapt. MÖLLER wurde freigesprochen<sup>51</sup>. Der Bischof legte sofort beim kaiserlichen Obergericht zu Herbertshöhe das Rechtsmittel der Berufung ein<sup>52</sup>.

Über das Urteil und vor allem über die Aussagen des kaiserlichen Gouverneurs Dr. HAHL über P. RASCHER war Bischof COUPPÉ sehr bestürzt und erregt; denn P. RASCHER und Dr. HAHL waren auf den zahlreichen gemeinsamen, wochenlangen Märschen unter den allerprimitivsten Bedingungen durch den unerforschten Urwald New Britains sehr

<sup>47</sup> cf. *Rascher* 443—460

<sup>48</sup> RICHARD PARKINSON ist der Verfasser des berühmten völkerkundlichen Buches: *Dreißig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907, der seine Kenntnisse über die Baining zumeist von P. Rascher erhalten hat.

<sup>49</sup> Couppé an Kapt. Möller, Vunapope 4. Oktober 1904: AR/158

<sup>50</sup> Couppé an das Kaiserliche Bezirksgericht Herbertshöhe, Vunapope 18. Oktober 1904: AR/158

<sup>51</sup> Urteil des Kaiserlichen Bezirksgerichts Herbertshöhe vom 6. Januar 1905: AR/158; cf. KA III/2579

<sup>52</sup> 15. Januar 1905: AR/158

gute Freunde geworden. Der Bischof empfand das jetzige Verhalten Dr. HAHLS als Freundesverrat, der sich zum großen Schaden für die ganze katholische Mission auswirken konnte. Deshalb sah er sich verpflichtet, nicht zu schweigen. Dank seines sehr gut geführten Archivs war er in der Lage, über die Hintergründe des Mordgeschehens in Baining und über das langzeitige Versagen der Regierung mit umfangreichem Material durch die Presse in die Öffentlichkeit zu gehen und strenge Maßnahmen gegen Dr. HAHL zu verlangen. Aber er entschied, sich doch an dessen vorgesetzte Stelle in Berlin zu wenden<sup>53</sup>.

Am 29. Januar 1905 sandte Bischof COUPPÉ eine umfangreiche Beschwerdeschrift an das Kolonialamt in Berlin<sup>54</sup>. In diesem Schreiben trägt er alle Argumente zusammen, die gegen Dr. HAHL sprechen, sowohl gegen seine Person als auch gegen seine Amtsführung. Das größte Gewicht erhalten die Anhaltspunkte, wodurch Dr. HAHL, und damit das Gouvernement, hätte entdecken können, daß die Tolai aus der Weberhafengegend die Baining zum Mord angestiftet haben; COUPPÉ kommt zu der Feststellung, daß Dr. HAHL diese Anhaltspunkte gar nicht oder zu spät untersucht hat. Deshalb fordert der Bischof das Kolonialamt auf, Maßnahmen gegen Dr. HAHL zu ergreifen, damit die Ehre der Mission wiederhergestellt werde.

Dieses Schreiben löste eine rege diplomatische Tätigkeit aus; hier kann nicht näher darauf eingegangen werden, doch etwas, das ein helles Schlaglicht auf die Situation auf New Britain wirft, muß erwähnt werden. Der deutsche Gesandte beim Vatikan VON ROTENHAN berichtet in einem Schreiben an das Außenamt in Berlin vom 6. Dezember 1905 nach einem Gespräch mit Kardinal GOTTE, dem Präfekten der Propagandakongregation, bezüglich Bischof COUPPÉ noch zusätzlich: „Da ich mit dem hiesigen Prokurator der oben genannten Mission näher bekannt bin, der ein Gegner des Bischofs ist, werde ich auch von ihm über den Fortgang der Angelegenheiten auf dem Laufenden gehalten werden, und behalte mir daher baldige weitere Berichterstattung vor“<sup>55</sup>. Daß es dazu kommen konnte, lag an einem Vertrauensbruch, den P. Provinzial LINCKENS begangen hatte.

Im April 1903 hatte Bischof COUPPÉ ihm „absolument secret“ eröffnet, er gedenke vor allem wegen seiner Schwierigkeiten mit ihm von seinem Bischofsamt zurückzutreten<sup>56</sup>. P. LINCKENS informierte darüber das Kolonialamt in Berlin, welches nun den kaiserlichen Gouverneur Dr. HAHL auf New Britain informierte<sup>57</sup> und zur geeigneten Zeit auch den deutschen

<sup>53</sup> Plan à suivre pour revendiquer les droits de la Mission à l'occasion du procès contre le Cap. Moeller et des calomnies contre nos Missionnaires de Baining: AR/158

<sup>54</sup> Generalarchiv der Herz Jesu Missionare, Rom: V/C; KA III/2577

<sup>55</sup> KA III/2578 : 18 051

<sup>56</sup> Couppé an Lindens, Vunapope 10. April 1903: AR/21

<sup>57</sup> An den Kaiserlichen Gouverneur Herrn Dr. Hahl Herbertshöhe, Berlin 19. Dezember 1903: KA III/2576 : 14 104

Gesandten beim Vatikan<sup>58</sup>. So war es dem Kolonialamt möglich, von allen Seiten Informationen (auch ordensinterne) zu sammeln und entsprechend nach allen Seiten hin zu agieren.

Auf diesem Hintergrund unternahm P. LINCKENS 1904 seine offizielle Visitationsreise nach New Britain. Auch er nahm ebenso wie das Kolonialamt in Berlin und Dr. HAHL auf New Britain Bischof COUPPÉ nicht mehr sehr ernst, da auch er dessen Tage als Bischof schon gezählt sah. P. LINCKENS trat auf New Britain so auf, als sei der Bischof zurückgetreten und als sei ihm, LINCKENS, als Vertreter der deutschen Ordensprovinz, der dieses Missionsgebiet jure commissionis anvertraut war, schon alle Verantwortung für die Erledigung der Geschäfte und Regelung der Bischofsnachfolge zugefallen. Da Dr. HAHL über alle Vorgänge und Absichten der Gegenseite genau informiert war und dementsprechend COUPPÉ gegenübertrat, ergriff dieser, sobald er die Sache durchschaute, die Flucht nach vorn an. Wie aus seinem Tagebuch<sup>59</sup> hervorgeht, hatte er wegen des Mordes in Baining mit dem Gouverneur sehr heftige Auseinandersetzungen, wie auch mit P. LINCKENS. COUPPÉ kam zu der Überzeugung, wenn er zu diesem Zeitpunkt zurücktreten würde, ihm das als Eingeständnis von Mitschuld der Mission am Mord ausgelegt werde. Deshalb blieb er jetzt hart und redete nicht mehr vom Rücktritt.

In Reaktion auf die Beschwerdeschrift von COUPPÉ übersandte Dr. HAHL im Juni 1905 das gesamte Aktenmaterial über die Ereignisse in Baining zu seiner Rechtfertigung zum Kolonialamt nach Berlin<sup>60</sup>.

Bischof COUPPÉ konnte in der Tat mit seinem Archivmaterial aufzeigen, daß nicht nur Dr. HAHL sondern auch seine Vorgänger, daß also die Regierung in Herbertshöhe versäumt hatte, früh genug einzuschreiten sowohl gegen die Tolai als auch gegen die Baining. RASCHER und COUPPÉ hatten oft genug zum Einschreiten gedrängt, dem aber nicht in gewünschtem Maße entsprochen worden war. Auch P. LINCKENS machte das bei seinen Unterredungen im Oktober 1905 im Kolonialamt in Berlin den leitenden Persönlichkeiten klar<sup>61</sup>. In seinen Gesprächen mit Dr. HAHL mußte jedoch der Bischof erkennen, daß dieser auch den Spieß herumdrehen und der Mission vorwerfen konnte, sie habe mit ihren dauernden Forderungen, immer wieder Strafexpeditionen gegen Tolai und Baining und Sklavenbefreiungen durchzuführen, die Bevölkerung zu einer gewaltsamen Reaktion und zur Abwehr der Mission provoziert<sup>62</sup>. Hinzukam, daß im Möllerprozeß unschöne Sachen aus St. Paul bekannt wurden. COUPPÉ wurde klar, daß die Regierung ihrerseits mit diesem Material und vor allem dem Gerichtsurteil in die Öffentlichkeit gehen konnte. Jede Seite hatte

<sup>59</sup> Couppé Diarium 1905: AR/162

<sup>60</sup> KA III/2579: Anlagen zu den Berichten vom 7. Juli 1905. Akten und Gerichtssachen zum Mord in Baining.

<sup>61</sup> Gesprächsaufzeichnung vom 9. Oktober 1905: KA III/2577 : 14 032

<sup>62</sup> cf. Couppé Diarium 1905, passim: AR/162

<sup>63</sup> LINCKENS, *Notizen über die Audienz im Kolonialamt*, 9. Oktober 1905: Provinzarchiv der Herz Jesu Missionare, Münster; cf. KA III/2577 : 14 032

<sup>58</sup> An den Freiherrn von Rotenhan, Berlin 11. Oktober 1905: Ka III/2577 : 16 616 (Anlage)

also das Material, um die andere Seite unter Druck setzen zu können. Beiden Seiten aber kam es darauf an, nichts in die Öffentlichkeit kommen zu lassen. P. LINCKENS aber hatte größtes Interesse daran, Bischof COUPPÉ möglichst bald rehabilitiert zu sehen, damit dieser ehrenvoll seinen Rücktritt einreichen konnte. So schlug LINCKENS dem Kolonialamt einen Kompromiß vor, indem er in der Hauptsache eine Erklärung des Dr. HAHL verlangte, „da einem lügenhaften Weib Glauben geschenkt wird. Wir ziehen die Anklage zurück, wenn Dr. Hahl eine amtliche schriftliche Erklärung abgibt, daß die ermordeten Missionare keine (moralische) Schuld an der Bluttat gehabt haben, damit wir eventuell in der Lage seien, diese Erklärung zu veröffentlichen“<sup>63</sup>. Das Kolonialamt griff diesen Vorschlag auf und wies Dr. HAHL dementsprechend an, der am 28. Januar 1906 an das Kolonialamt berichtet: „Auf die Erlasse vom 20. Oktober und 6. November 1905 No 420 und 441 betreffend die Beschwerden des Bischofs Couppé. — In einer Besprechung vom 24. ds. Mts. ist es zur Beilegung der gesamten obwaltenden Streitpunkte gekommen und hat Bischof Couppé seine Beschwerde zurückgezogen. Die beiderseits abgegebenen entscheidenden Erklärungen überreiche ich in der Anlage in beglaubigter Abschrift.“ Diese Erklärungen haben folgenden Wortlaut: „Bei der am 24. Januar 1906 stattgehabten Besprechung zwischen Herrn Bischof Couppé und dem Kaiserlichen Gouverneur Dr. Hahl, bei welcher mitzugesen waren der Kaiserliche Bezirksrichter Dr. Krauss und P. J. Dicks, wurden folgende Erklärungen abgegeben:

1. Seitens des Gouverneurs Dr. Hahl: Wenn man nach den Ursachen des Überfalls von St. Paul vom 13. August 1904 forscht, so trifft P. Rascher und die übrigen Missionsmitglieder keinerlei moralisches oder strafwürdiges Verschulden.

2. Seitens des Bischofs Couppé: Nach den vom Gouverneur gegebenen Erklärungen nimmt Bischof Couppé seine Beschwerdeschrift vom 29. Januar 1905 zurück und bedauert den Ton derselben.

Herbertshöhe,  
Vunapope, den 26. Januar 1906

gez. Dr. Albert Hahl  
Kaiserlicher Gouverneur

gez. Ludwig Couppé, M.S.C.  
Bischof von Lero“<sup>64</sup>.

Drei Tage später, am 29. Januar 1906, zieht Bischof COUPPÉ die Berufungsklage zurück, indem er auf die Erklärung von Dr. HAHL verweist, wodurch „die Behauptungen des Angeklagten über angebliche Misshandlungen etc ihre Bedeutung verlieren. Damit ist auch der einzige Zweck, der mit der Klage verfolgt wurde, nämlich die Wahrung der Ehre der lebenden und verstorbenen Mitglieder der Mission, erreicht“<sup>65</sup>. Mit Gerichtsbeschluß vom 28. Februar 1906 wurde das Berufungsverfahren eingestellt<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> KA III/2580 : 5464 mit Anlage

<sup>65</sup> AR/158

<sup>66</sup> l.c.

Bemerkenswert ist, was Dr. HAHL zu der Erklärung von COUPPÉ dem Kolonialamt schreibt: „Ich habe den Eindruck erhalten, dass die ganze Angelegenheit der Mission nicht sehr wichtig erscheint, da ihre Befürchtungen bezüglich zu erwartender Angriffe sich nicht bewahrheiteten, sie also der eingeleiteten Ablenkung auf Dritte nicht mehr bedarf“<sup>67</sup>. Ob Bischof COUPPÉ allerdings den hintergründigen Sinn der Erklärung Dr. HAHLS erkannt hat, kann bezweifelt werden. Dr. HAHL erklärte, daß P. RASCHER und die übrigen Missionsmitglieder „keinerlei moralisches oder strafwürdiges Verschulden“ treffe. Der Jurist Dr. HAHL spricht nicht von einem „ursächlichen Verschulden“! Er bleibt also bei seiner früheren Überzeugung. Sowohl Dr. HAHL und die Regierung als auch Bischof COUPPÉ haben sich an diese Erklärung gehalten und in der Öffentlichkeit nicht mehr zu diesem Thema geäußert.

## 2.2. Folgen eines Kompromisses

Die beiderseitigen Erklärungen von Dr. HAHL und Bischof COUPPÉ bedeuten in der Missionsgeschichte von New Britain einen ganz entscheidenden Einschnitt, denn der Bischof zog aus den Vorgängen und Auseinandersetzungen um die Hintergründe und Ursachen des Mordes in Baining die Konsequenz: Die enge Verbindung zur Kolonialregierung hörte auf. In Zukunft verlangte der Bischof nicht mehr von der Kolonialmacht, daß sie alle Hindernisse von Seiten der Eingeborenen gegen ihre Tätigkeiten und Forderungen aus dem Weg räume und allen Widerstand gegen sie bestrafe. Die Kontakte zur Regierung beziehen sich seit 1906 zumeist auf rein geschäftsmäßige Vorgänge. Hier setzt allerdings aber auch eine Entwicklung ein, die dazu führte, daß die Mission als eine Art „Staat im Staat“ angesehen werden konnte, was sowohl von der deutschen als auch nach 1914 von der australischen Regierung nicht ungerne geduldet wurde, weil so Ruhe und Ordnung in der einheimischen Bevölkerung aufs beste gewährleistet schien, was aber in den letzten zehn Jahren im Zusammenhang mit Unabhängigkeitsbestrebungen in Papua New Guinea zu einem besonderen Problem für die Kirche wurde.

Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß das Stillschweigen über die wahren Hintergründe und Ursachen des Mordes ganz entscheidend beitrug zum Aufkommen einer völlig einseitigen Sicht, die sich einzig und allein orientierte an der Ehesache des To MARIA; denn diese war durch die Erklärungen nicht verbaut. In diese Richtung drängten konsequent die Herausgeber des Rascherbuches (1909), wenn sie — entgegen all den von ihnen in den Briefen und Berichten P. RASCHERS veröffentlichten Hinweisen — in dem sehr knappen Kapitel 33 „Die Ursachen der Baininger Mordtat“ schreiben: „Die Ursache der Ermordung ist ... einzig und allein auf To Maria zurückzuführen. ... Nach der Ermordung hoffte er, auf deren Besitztum (der Mission), das dann sein Eigentum sein würde, frei schalten und walten und sich besonders in den Besitz des ehebrecherischen Weibes setzen zu können“<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Herbertshöhe 28. Januar 1906: KA III/2580 : 5464

<sup>68</sup> Rascher 455

Mit dieser einseitigen Sicht ist verbunden eine andere verhängnisvolle Folge, daß seitdem die Meinung einhellig ist, einzig und allein die Baining seien schuld an dem Mord. Den Baining allesamt wurde de facto ein äußerst negativer Ruf angehängt, der bis heute haften blieb; z. B. sprechen die Herausgeber des Rascherbuches von den Baining als „diesem... vielfach noch unter den Tieren stehenden Volke“<sup>69</sup> und belegen sie mit Ausdrücken negativster Art.

Die Beteiligung der Tolai am Mord blieb bedeutungslos, wie aus den Archivunterlagen hervorgeht. Die Folge ist, daß bis heute das negative Verhältnis Tolai-Baining noch nicht gelöst ist. Im Gegenteil: immer wieder haben die Tolai versucht, das alte Hörigkeitsverhältnis aufrecht zu erhalten und auszunützen; es gelang ihnen sogar, dafür die katholische Mission einzuspannen, was an einem Beispiel gezeigt werden soll.

Als P. SCHUMM 1910 von Kambaira über den Weberhafen nach Vunapaladig übersetzte, um dort im Hinterland bei den Baining mit der Mission zu beginnen, weil er in Kambaira wegen der Methodisten zu wenig zu tun haben meinte, da hatte er sofort die Kambaira auf seiner Seite. Baininger aus der ganzen Gegend wurden in Rangulit zwecks besserer Unterrichtung durch Tolai-Katecheten und den Pater zusammengezogen und angesiedelt. Auf Geheiß der Kambaira jedoch hatten sie riesige Tarogärten anzulegen. Sie übernahmen damit praktisch die Versorgung der Tolai in der ganzen Weberhafengegend mit der Hauptnahrung. Für P. SCHUMM hatte diese Entwicklung zur erfreulichen Folge, daß nun auch all die alten Kämpfer von Mandres, die methodistischen Leute des To IGA und To VELIAM, zu ihm überwechselten und katholisch wurden. So erhielten diese auf angenehme Weise durch die Tätigkeit des Missionars von Kambaira (Tolai) und Rangulit (Baining), was sie auf gewaltsame Weise in Mandres (Baining) vergeblich zu erreichen versucht hatten: Sie hatten die Baining als Hörige fest in ihren Händen.

Von Rangulit aus wurden dann bei den Baining Arbeiter für die Pflanzungen der katholischen Mission angeworben. Dabei dienten die kleinen Katechetenstellen als Stützpunkte für die Anwerber; diese waren zumeist Tolai und standen unter der Verantwortung der Patres SCHUMM und WERBICK und des Pflanzungsmanagers RESASCO. So wurden allein im Jahre 1915 mit recht rüden Methoden 168 Baining angeworben: Für die Tolai ein Ersatz für die früheren Sklavenjagden. Denn nach Ablauf des Kontraktes blieben die Baining gewöhnlich bei den Tolai hängen und mußten für sie arbeiten. Wie viele Baining von 1910 bis 1919 angeworben wurden, ist unbekannt; die Zahl 168 für 1915 läßt es ungefähr ahnen. Zu beachten ist, daß dieses Gebiet schwächer besiedelt war als das Hinterland von Vunamarita (Puktas-St. Paul). Man kann sich in etwa vorstellen, wie die Versorgungslage der alten Leute, der Frauen und Kinder in Baining gewesen ist, da ihnen die Ernährer fehlten, die ja auch diejenigen waren, welche die Tages- und Nacht Tänze, die essentiell zum Leben der Baining gehören, durchführen mußten. Als dann auch noch für die Inlandbaining von der — nunmehr — australischen Regierung Zahlung

<sup>69</sup> l.c. 419

von Steuern verlangt wurde, und die Baining diese auf den Missionsstationen abzuliefern hatten, wohin der Missionar sie zu beordern hatte, führte das alles zusammen schließlich im September 1919 zu einer gewalttätigen Explosion: die *a jos* verlangten den Kampf. Wieder sollten alle Missionare und alle Baining, die nicht unter die alten Gesetze zurück wollten, getötet werden — genau wie in St. Paul 1904. Die ersten Opfer waren der katholische Katechet SANGINEICHI und seine Frau SAUTAM, die in Enanal bei Komki tätig waren. Da aber P. BRENNINKMEYER (in Kamanacham) rechtzeitig Polizeisoldaten von Rabaul holen konnte, brach das Unternehmen, wenn auch recht blutig für die aufständischen Baining, zusammen.

Sämtliche Unterlagen zu dieser Angelegenheit befinden sich im erzbischöflichen Archiv Rabaul<sup>70</sup>, zum Teil zusammengetragen in der Absicht, für das ermordete Katechetenpaar einen Seligsprechungsprozeß einleiten zu können. Aber die dabei noch zu Lebzeiten von Bischof COUPPÉ gewonnene Kenntnis der Hintergründe der Ermordung führte dazu, alles in der Vergessenheit zu begraben. Leider wurde damit auch wieder das Problemverhältnis Tolai-Baining begraben; das Problem wurde verdrängt.

Die heutige Situation ist so, daß alle *a-chachet*-Baining die Axt griffbereit zur Hand haben für den Fall, daß Tolai versuchen sollten, Bainingland sich anzueignen. Hinzukommt, daß die radikale *Mataungan Association* der Tolai immer wieder versucht, gewaltsam von den Baining Steuern einzutreiben — eine Art „Schutzgebühr“ — und sie auf ihre Organisation zu verpflichten: Hörigkeitsverhältnis mit feineren, zeitgemäßen Mitteln. Gewalttätigkeiten bestimmen weiterhin die Beziehungen zwischen Tolai und Baining. Hier hat es absolut keine Bedeutung, daß auf beiden Seiten einander auch Katholiken gegenüberstehen. Zu befürchten ist, daß, wenn die das Gebiet öffnende Straße in das Baininginland, hin zum Quellgebiet des Toriuflusses, fertig gestellt ist, eine gewaltsame Invasion der Tolai erfolgt und die Baining beseitigt werden. Die Vorgänge entlang der Malasaitstraße sind ein deutlicher Hinweis dafür.

Friede und Versöhnung zwischen Tolai und Baining, als Ziel von Bischof COUPPÉ seit Neuaufnahme der Mission 1889 vorrangig angestrebt, sind noch keine Wirklichkeit.

### 3. SCHLUSS

In dem aufgewiesenen komplexen Geschehen bei der Ermordung der zehn Missionare in St. Paul 1904 zeigt sich die ganze Problematik der Kolonialmission, als die Mission von der Kolonialmacht verlangte, alle Hindernisse von Seiten der Eingeborenen gegen ihre Tätigkeiten und Forderungen aus dem Wege zu räumen. Da eine mehr protestantisch ausgerichtete deutsche Kolonialregierung sich gegenüber dem Verlangen der katholischen Mission nicht willig genug zeigte, griff diese zu stärkeren

<sup>70</sup> AR/83—89 und 159—161

Mitteln und erzwang, was sie verlangte: Bestrafung des Widerstandes gegen sie. Die Kolonialidee und die Kolonialpolitik verpflichteten die Regierung dazu.

Die Mission hatte bis zu den Ereignissen von 1904 keinen Erfolg, die Fronten zwischen Tolai und Baining abzubauen. Das war bedingt dadurch, daß sie, befangen von den Ideen der Kolonialmission und von einer theologisch unhaltbaren Missionsmethode, die falschen Mittel anwandte, nämlich einmal den Einsatz der Regierung zur Ausräumung aller gegen sie stehenden Hindernisse und zum anderen in der konkreten Missionspraxis bei den Baining die Tabula-rasa-Methode. Das alles provozierte — von der Mission zwar ungewollt und unbeabsichtigt, weil nicht erkannt — beide Fronten zu einer gemeinsamen Aktion, die von den Tolai initiiert und von den Baining letztlich durchgeführt wurde. So wurden die Missionare in St. Paul von und zwischen den beiden Fronten Tolai-Baining erdrückt. Man kann durchaus feststellen, daß die Missionare von St. Paul auch das Risiko eines Scheiterns ihrer Bemühungen auf sich genommen haben; denn missionarische Tätigkeit gelangt nicht automatisch zum Erfolg, sie kann auch scheitern, ein Risikomoment, das wesentlich zu ihr gehört. So haben die Missionare von St. Paul ausgehalten bis zum Letzten, um grundsätzlich Frieden zu vermitteln, Versöhnung herbeizuführen und einen neuen christlichen Lebensweg aufzuzeigen. Sie waren bereit, ihr Bestes zu leisten bis zur Erduldung eines gewaltsamen Todes.

#### SUMMARY

This article deals with the circumstances and the reasons for the murder of ten missionaries in the Baining area of New Britain, Papua New Guinea, in 1904. The first part of the article analyses the cultural and historical context of the crime, and the second part discusses the embarrassing conflict between the Catholic Mission and the German Colonial Government about the responsibility for this tragic murder case. Finally, the lasting consequences which followed a dubious compromise in 1906 are pointed out.

Until recently the one and only cause of the murder has been seen in the strong disagreement of the missionaries over the intended polygamous marriage of a Baining man. However, the author proves by thorough research into material from various archives in Papua New Guinea, Australia, Italy and Germany that the murder is in fact the result of strained relationships of different groups in the area: The Baining lived in constant fear of the neighbouring Tolai; at the same time both tribes had not come to terms with the German Colonial Government and the Catholic Mission; also, there was considerable tension between the Government and the Mission.

The Catholic Mission tried to reduce the conflict between the two tribes but had hardly any success. This was because the missionaries followed a rather colonial missionary approach and a theologically untenable missionary method. Furthermore, the missionaries were left in an uncertain position since the Government did not support their demand to remove all the obstacles of the two tribes against missionary activities. All these circumstances lead to the joint action of the Tolai and the Baining against the Mission. The murder was initiated by the Tolai but finally carried out by the Baining.

## ROSS OHNE REITER

### *Überlegungen zu den Ta'ziya-Feiern der Schiiten des Iraq\**

*von Peter Heine*

Eines der faszinierendsten Phänomene der islamischen Volksfrömmigkeit sind die sogenannten *Ta'ziya*-Feiern der Schiiten, der nach den Sunniten wichtigsten Glaubensrichtung des Islam. Sie finden vor allem im südlichen Libanon mit dem Zentrum Nabaṭiya, dem Iraq mit den religiösen Hauptorten Kerbela und Nağaf und bei den Schiiten Persiens und des indischen Subkontinents statt.

Das Wort *Ta'ziya* findet sich in der Bedeutung ‚Trösten‘ in allen großen Werken des Fiqh, der Wissenschaft vom islamischen Recht. Bei der Behandlung der Frage der Bestattungen (*ğanā'iz*) wird als eine Pflicht des guten Muslim die Tröstung der Hinterbliebenen genannt. Daneben bezeichnet der Begriff *Ta'ziya* aber auch alle schiitischen Trauerzeremonien, die zu Ehren der Gefallenen der Schlacht von Kerbela (im Jahre 680) abgehalten werden. Das sind Trauerandachten privater und öffentlicher Natur, dramatische Darstellungen der Vorgänge von Kerbela und Prozessionen. Hier soll nur ein Bestandteil der Trauerfeierlichkeiten als Ausgangspunkt unserer Überlegungen herausgegriffen werden: Die Prozessionen.

Neben der Rezitation der Leidensgeschichte des Ḥusain (arabisch: mağlis) und dem Passionsspiel (arabisch: tašbih) gehören Prozessionszüge zu dem üblichen Ritual der schiitischen Trauerfeierlichkeiten in den ersten Tagen des Monats Muḥarram, dem ersten Monat des islamischen Jahres. Neben der Hauptprozession, bei der die Schlacht von Kerbela dargestellt wird, finden Prozessionen statt, deren Teilnehmer sich geißeln. Eines der auffallendsten Merkmale dabei ist das Mitführen eines gesattelten Pferdes ohne Reiter.

Unter den Geißlern lassen sich drei Arten unterscheiden, je nach der Form, in der sie ihrem Schmerz Ausdruck verleihen. So gibt es die Prozession der Brustschläger (*al-laṭṭāma*), die der Kettengeißler (*ahl az-zanāğil*) und die der Säbelgeißler (*ahl al-qāmāt*).

Im folgenden werde ich zunächst den Ablauf dieser letzten Prozession kurz schildern und danach zwei Fragen näher beleuchten:

1. Warum sind Mahdi-Erwartungen, wie sie im Rahmen der *Ta'ziya*-Feiern auftreten, unter Schiiten besonders intensiv?

2. Welche symbolische Bedeutung hat das in den Prozessionen mitgeführte reiterlose Pferd?

\* Habilitations-Vortrag, gehalten am 30. 1. 1978 vor dem Habilitationsausschuss des Fachbereichs ‚Alte und Außereuropäische Sprachen und Kulturen‘ (FB 14) der Westf. Wilhelmsuniversität, Münster. Die Vortragsform macht eine Beschränkung auf die unumgänglichen Literaturhinweise notwendig. Dennoch sei aus der umfangreichen Literatur hingewiesen auf MÜLLER, *Passionsspiel*; ENDE, *Flaggelations*. — Für Hilfe und Anregungen zu danken habe ich den Herren Professoren H. GROTZFELD und U. KÖHLER, Münster.

Meine Schilderung des Ablaufes der Prozession geht auf die Darstellung von IBRAHIM AL-HAIDARI zurück, wie er sie in seinem Buch: *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus* (41—52) gegeben hat. Dabei handelt es sich um die Berliner Dissertation eines iraqischen Schiiten aus dem Jahre 1975, in der zum ersten Mal ausführlicher die Ta'ziya-Feiern in Kāzimain, einem nördlichen Vorort von Baghdad, geschildert werden. Ich selbst habe vor 12 Jahren im Iraq aus weiter Entfernung einen derartigen schiitischen Geißlerzug beobachten können.

Am 'Ašūrā'-Tag, dem 10. Muḥarram, treten morgens gegen 5 Uhr die Säbelgeißler auf, 22 einzelne Zühe, ‚maukib‘ genannt, aus Kāzimain und den benachbarten Ortschaften. Sie bestehen aus je 100—200 Männern und bewegen sich in langsamer Prozession auf die goldene Moschee von Kāzimain zu. Sie sind in weiße Totenhemden gekleidet, über deren Brust „nahnu fidā'un lil-Ḥusain“ (Wir sind die, die sich für Ḥusain aufopfern.) geschrieben steht. Sie ziehen in oval formierten Gruppen unter Trommelwirbeln und Trompetenklängen in der Begleitung eines Predigers und mehrerer Assistenten zum schiitischen Heiligtum. Unter lauten Anrufungen 'Alī's, des Neffen und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad und Ḥusains, des Sohnes 'Alī's, schlagen die Männer sich während des Zuges durch die Straßen mit ihren scharfen Säbeln gegen die Stirn und den kahl rasierten Vorderteil des Kopfes, so daß lange Schnitte entstehen. Die Aufgabe der Assistenten ist es, die Geißler mit Ḥalqūm, einer Süßigkeit aus Feinmehl, Zucker, Mandeln und verschiedenen Gewürzen, zu stärken und ihre Gesichter und Augen von Blut zu reinigen. Im Zug mitgeführt werden weiße, mit Blut beschmierte Fahnen, eine Nachbildung des Grabmals Ḥusains (tābūt) und ein ganz besonders prächtig gesatteltes und aufgezümmtes Pferd. Wenn die Geißler den Hof der goldenen Moschee betreten, steigert sich die Stimmung. Die Teilnehmer geraten mehr und mehr in Extase, so daß sie sich zum Teil schwere, unter Umständen tödliche Verletzungen beibringen. Um zu vermeiden, daß sich die Säbelgeißler zu schwer verletzen, werden sie jeweils von einem Angehörigen begleitet, der nebenher läuft und mit einem quergehaltenen Stock verhindert, daß der Kopf von einem tödlichen Säbelhieb getroffen wird.

Im Hof der Moschee wird dann das Geschehen von Kerbela durch die Prediger vorgetragen. Anschließend findet ein Gottesdienst statt, bei dem die Geißelungen fortgesetzt werden. Nach dem Gottesdienst begeben sich die Geißler in ärztliche Versorgung.

Es sind die einzelnen Quartiere Kāzimains, die die Züge organisieren, d. h. jede Nachbarschaft hat ihren eigenen. Daneben gibt es aber auch Prozessionen, die aus bestimmten Berufsgruppen gebildet werden. So gibt es die Züge der Metzger, der Schumacher, der Goldschmiede usw. Die Prozessionen haben also neben der religiösen auch eine soziale Komponente. Am Versammlungsplatz werden vor dem Abmarsch der Teilnehmer die nötigen Nahrungsmittel und Utensilien für den Zug vorbereitet. Angesehene Männer des Viertels sind für die Organisation verantwortlich, sammeln Beiträge zur Deckung der entstehenden Kosten und

dergleichen mehr. All diese Aktivitäten verstärken das Zusammengehörigkeitsgefühl der aktiven Teilnehmer und der Bewohner des Quartiers, die stolz auf ihren ‚maukib‘ sind. Die Feiern insgesamt verstärken aber auch das Gruppengefühl der iraqischen Schiiten Jahr für Jahr in kaum zu überschätzender Weise.

Was sind nun die Ursachen für diese regelmäßig einmal im Jahr (1977 war es am 21. 12.) stattfindenden extatischen Ausbrüche der Schiiten?

Zum Verständnis der Hintergründe ist hier ein kleiner historischer Abriss nötig: Der Tod des Propheten MUHAMMAD traf die Gemeinde seiner Gläubigen völlig überraschend. Die Frage seiner Nachfolge war in keiner Weise geregelt. Von europäischen Gelehrten ist die Meinung vertreten worden, daß der Prophet und seine Gemeinde das jüngste Gericht (yaum ad-din) als so unmittelbar bevorstehend erwarteten, daß sich ihnen die Nachfolgefrage gar nicht stellte. Nach dem Tode MUHAMMADS aber mußte diese Frage sofort beantwortet werden. Bei ihrer Lösung kam es zu einer Konfrontation zwischen einer Gruppe um den Neffen und Schwiegersohn des Propheten ‘ALI, und einer anderen Gruppe, die ABŪ BAKR an der Spitze der Gemeinde sehen wollte. ABŪ BAKR war ein reicher Mekkaner, der zu den ersten Anhängern des Propheten gehört hatte. Er konnte sich durchsetzen und ‘ALI mußte bis zum Jahre 656 warten, ehe er Kalif wurde. Sein Kalifat war nicht unumstritten und schließlich mußte er es nach langen Kämpfen an die Familie der Omayyaden, die die Statthalterschaft in Damaskus inne hatten, abgeben. Er selbst wurde 661 ermordet. Seine Ansprüche wurden von seinem Sohn HUSAIN, dem Enkel des Propheten MUHAMMAD, jedoch aufrecht erhalten. Widerstand gegen die in Damaskus regierenden Omayyaden regte sich allenthalben. Die Ursachen dafür waren sehr verschieden; vor allem handelt es sich wohl um die Frage, wie das neu entstandene Weltreich regiert werden sollte. Daß das nicht so vor sich gehen konnte, wie in der kleinen Gemeinde von Mekka und Medina, war vielen Frommen, die zudem das Ende der Welt immer noch nahe glaubten, nicht einsichtig. So fand sich Anlaß zur Opposition, und diese Opposition fand in HUSAIN ihren gemeinsamen Führer, der die Machthaber in Damaskus zu beunruhigen begann.

Von seinen Anhängern, die gegen den Omayyadenstatthalter von Kufa einen Aufstand unternommen hatten, gerufen, machte sich HUSAIN mit seiner Familie und geringer militärischer Begleitung im Jahre 680 dorthin auf, ohne zu wissen, daß der Aufstand inzwischen niedergeschlagen worden war. HUSAIN wurde in einem Scharmützel in der Nähe von Kerbela mit einem großen Teil seiner männlichen Begleitung von omayyadischen Reitertruppen getötet. Dies von der Zahl der beteiligten Truppenkontingente kaum als bedeutend zu bezeichnende Gefecht ist in der späteren schiitischen Literatur zu einer Schlacht ohne gleichen hochstilisiert worden. Ihre Bedeutung für die gesamte Geschichte des Islam übersteigt jedoch tatsächlich die mancher rein militärisch als wichtiger einzuschätzenden Auseinandersetzung.

Die Frage nach der Nachfolge des Propheten hatte nicht nur politische sondern auch religiöse Implikationen; denn MUHAMMAD war vor allem

der religiöse Führer seiner Gemeinde gewesen. Er war nach muslimischer Auffassung der letzte einer langen Reihe von Propheten, von Gott besonders ausgesucht, ein sündenloser Mensch, ein Vorbild, nach dem sich jeder fromme Muslim auch noch heute in seinem Verhalten zurichten hat, um ins Paradies zu gelangen. MUHAMMAD war zudem aus schiitischer Sicht eines göttlichen Wesensteils teilhaftig, wie vor ihm alle Gestalten der islamischen Religionsgeschichte. Diesen Wesenteil hatte MUHAMMAD nun nach Meinung der Schiiten auf seinen Schwiegersohn 'ALĪ übertragen und ihn damit zum Imām, dem religiösen Führer der Gläubigen gemacht. Nach der Ansicht der Schiiten bedarf der Gläubige der fortwährenden göttlichen Führung. Diese hat durch den Imām zu erfolgen, der kraft des ihm teilhaftigen göttlichen Wesensteils dazu in der Lage ist. So wird denn die Reihe der Propheten fortgesetzt über MUHAMMAD hinaus mit 'ALĪ, der die Fähigkeit zur Führung der Gläubigen an seinen Sohn ḤUSAIN weitergab; dieser wieder an seinen Sohn usw. Durch diese Personen, die Imāme, wurde die direkte göttliche Leitung der Gemeinde der Gläubigen gewährleistet. Alle, die nicht an den Imām glaubten, wurden als Ungläubige (kuffār) angesehen. Zu den beiden Glaubenssätzen von der Einheit Gottes und der Offenbarung des Koran trat also bei den Schiiten der Glaube an den Imām. Er war der Führer der Gläubigen zur Glückseligkeit und nicht mehr der Prophet MUHAMMAD.

Als die Aufeinanderfolge der Imāme 874 mit 'ALĪ MUHAMMAD B. ḤASAN AL-'ASKARĪ, dem 12. Imām, abriß, nahmen die Schiiten das nicht zur Kenntnis, sondern meinten, daß er entrückt sei oder sich im Keller eines Hauses in Samarra verborgen halte und als Mahdī wiederkehren werde.

Hier sind nun einige Bemerkungen über den Mahdī-Gedanken am Platz. Unter Schiiten wie unter Sunniten ist der Gedanke vorhanden, daß vor dem Ende der Welt der Mahdī erscheinen werde. Der Name selbst bedeutet ‚der Rechtgeleitete‘ und ist als Eigenname durchaus geläufig. IBN ḤALDŪN (1332—1382) gibt in der *Muqaddima*, dem Vorwort seiner Universalgeschichte, folgende Darstellung: „Es ist allgemein bekannt unter den Muslimen aller Epochen, daß im Ende der Zeit ein Mann aus der Familie des Propheten sicherlich erscheinen wird, einer, der die Religion stärken und der Gerechtigkeit zum Siege verhelfen wird. Die Muslime werden ihm folgen und dieser wird die Herrschaft über die Länder erlangen. Er wird ‚Mahdī‘ genannt werden. Ihm wird der Dağğāl (gemeinhin mit ‚Antichrist‘ übersetzt) folgen, zusammen mit den Zeichen der Stunde des Jüngsten Gerichtes, wie sie in den Traditionen beschrieben sind. Nach dem Mahdī wird 'Isā (Jesus) herabsteigen und den Dağğāl töten. Er wird den Mahdī als Vorbeter anerkennen“ (Ibn Ḥaldūn I 55; Übers. II 156). Soweit IBN ḤALDŪN.

Zu den allgemein erwarteten Bedingungen für das Erscheinen des Mahdī gehört, daß die Welt erfüllt sein wird mit Ungerechtigkeit, Verbrechen und Übertretungen der Gebote. Gelehrte werden die Religion fälschen und nur wenige werden dem Islam weiter anhängen. Der Mahdī wird all dem ein Ende setzen. Im Ḥadīṯ, den Aussprüchen des Propheten,

die zu den Rechtsquellen der Šari'a (göttliches Recht), gehören, heißt es: „Zum Ende meiner Nation (umma) wird der Mahdi kommen. Gott wird ihm Frühlingsregen zu trinken geben und auf der Erde wird er reichlich Pflanzen wachsen lassen. Der Mahdi wird großzügig Geld verteilen. Das Vieh wird zahlreich sein und die Umma groß“ (Ibn Ḥaldūn I 564; Übers. II 170). Und an anderer Stelle heißt es: „Die Stunde des Gerichtes wird nicht kommen, bis die Erde erfüllt sein wird mit Ungerechtigkeit, Verbrechen und Feindseligkeit. Dann wird aus meiner Familie einer hervortreten, der sie mit Gleichheit und Gerechtigkeit anfüllen wird, wie sie vorher mit Verbrechen und Feindseligkeit angefüllt war“ (Ibn Ḥaldūn I 563; Übers. II 169).

All die vielen mit dem Mahdi verbundenen Traditionen wurden von den Schiiten nun auf die konkrete Person des 12. Imām übertragen und mit zahlreichen Zusätzen und Ausschmückungen versehen. Gerade für die Schiiten wurde die Erwartung des Mahdi ein zentraler Aspekt ihrer religiösen Vorstellungen. Ihre soziale und politische Lage durch viele Jahrhunderte islamischer Geschichte kann dazu einige Erklärungen liefern. Zahlenmäßig waren sie immer eine Minorität der Gläubigen im Gesamtislam. Um Verfolgungen zu entgehen, lebten sie oft in unzugänglichen und wirtschaftlich unattraktiven Gebieten. Häufig gehörten sie zu den ethnischen Minderheiten einer Region.

Im Iraq, aus dem unsere voraufgehende Schilderung stammt, war und ist die Schia weit verbreitet; denn von den 12 Imāmen haben 6 und unter ihnen die bedeutendsten, nämlich 'ALĪ, ḤUSAIN und MUḤAMMAD AL-'ASKARĪ ihre Heiligtümer in diesem Land. Das hat zu Pilgerwesen und Ansiedlungen geführt. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts kam es dann zu großen Konversionsbewegungen, die alle südiraqischen Nomadenstämme erfaßte. Der politische Einfluß der Schia war jedoch seit dem Ende der Safawidenherrschaft im Jahre 1732 sehr gering. Das ist bis heute so geblieben. Zwar gibt es keine genauen Statistiken, aber Schätzungen gehen dahin, daß die Schiiten ein Übergewicht in der Bevölkerung des modernen Iraq haben (s. dazu NIEUWENHUIZE, 219). In wichtigen und einflußreichen Positionen hat sich in neuerer Zeit kaum ein Vertreter dieser Mehrheit gefunden. Auch im Wirtschaftsleben haben Schiiten kaum eine Rolle gespielt. Mögen auch einzelne in politisch und wirtschaftlich bedeutende Positionen aufgerückt sein, die ihnen einen gewissen Einfluß verschafften, wichtig ist, daß die Schiiten als Gesamtheit sich als unterrepräsentiert empfunden haben und noch heute empfinden. Hinzu kommt, daß die Schiiten im weniger entwickelten und auch weniger fruchtbaren Süden des Landes ihre Hauptsiedlungen haben, daß sie Nomaden sind, deren Ausbildungssituation schlechter ist als die der städtischen in der Mehrzahl sunnitischen Bevölkerung und dergleichen mehr. Alles in allem haben die Schiiten des Iraq den Eindruck, daß sie eine Mehrheit sind, die im eigenen Land wie eine Minderheit behandelt wird.

Die Unzufriedenheit mit der eigenen Situation und die so verstandene Ungerechtigkeit der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Schia und ihrer Anhänger läßt auch heute noch das Erscheinen des Mahdi, des

Erlösers, die zentrale Hoffnung der schiitischen Iraker bleiben, jener Figur, von der man erwartet, daß sie die materielle Lage jedes einzelnen Gläubigen verbessern, ja ideal gestalten wird und der geschichtlichen Ungerechtigkeit der Tatsache, daß die Nachkommen des Propheten von der Herrschaft über die Muslime verdrängt worden sind, ein Ende machen wird. Immer wieder ist in der Geschichte des Islam und vor allem der der Schiiten dann die Sehnsucht nach dem Mahdi besonders laut geworden, wenn Unglücke und Katastrophen die Menschen bedrängten. Wenn die Welt mit Ungerechtigkeit erfüllt war, mußte der Mahdī einfach erscheinen. Für die Schiiten im Iraq waren in der jüngsten Vergangenheit die Jahre 1967 und 1968 solche Zeiten. Die arabische Welt war durch die Niederlage im 7-Tage-Krieg gegen Israel schwer getroffen, eine 10 % Kriegsteuer wurde von der iraqischen Regierung erhoben, von der man nicht wußte, ob sie tatsächlich für den angegebenen Zweck, die Hilfe für die Kriegesopfer, verwendet wurde. Mit Geheimpolizei und Spitzeln versuchte das in Bedrängnis geratene Militärregime des General 'ABD AR-RAHMĀN 'ĀRIF sich zu behaupten, und eine Hochwasserkatastrophe hatte vor allem im von Schiiten bewohnten Süden des Landes schwere Verwüstungen angerichtet, als die Behörden Deiche im Südiraq durchstechen ließen, um Bagdad vor den Fluten zu schützen.

Wie heftig die Mahdī-Erwartung war, ließe sich an zahlreichen Gedichten und Liedern aus diesen Jahren belegen. So werden in einem Gedicht des Volkssängers SAYYID ŠĀDIQ AL-A'RAGĪ die bei den Prozessionen mitgeführten Fahnen als die Fahnen des Mahdī bezeichnet:

„Diese entfalteten Fahnen werden bis zum Tage des Mahdī aufgehoben,  
Des Löwenjungens, des Angreifers.

Wenn er zur Rache aufspringt, wird es die Rache sein für seine verratenen  
Vorfahren.

Bis zum Tage des Mahdī werden sie aufgehoben!

(li-ayyāmi l-Mahdī madḥūra)“ (HAIDARĪ 201, 237)

Was aber bedeutet nun das in der Prozession mitgeführte, gesattelte Pferd ohne Reiter?

Die Darstellung eines gesattelten Reittiers ohne Reiter ist im Islam nichts ungewöhnliches. Am häufigsten ist wohl der oder die Burāq. Es ist das Tier, mit dem MUḤAMMAD seine legendäre Nachreise von Mekka nach Jerusalem unternahm, von wo er dann seine Himmelsreise (mi'rāğ) antrat. In der Tradition erscheint der Burāq als ein weißes Wesen, kleiner als ein Maultier und größer als ein Esel (DAMIRĪ I, 102ff). Die Vorstellungen, die sich der Muslim von seinem Aussehen macht, sind uns weniger aus schriftlichen Belegen als aus bildlichen Darstellungen bekannt (s. die Tafeln bei KRISS-HEINRICH I Abb. 9; CENTLIVRES-DEMONT Abb. 5a, 6). Das islamische Bilderverbot hat es mit sich gebracht, daß man den Propheten selber nur ganz selten dargestellt hat. Statt dessen zeichneten und malten die islamischen Künstler einen gesattelten und aufgezäumten Burāq, den sie mit Flügeln und einem menschlichen Gesicht versahen. Hier symbolisiert das Tier die Himmelfahrt des Propheten.

Ein anderes berühmtes Reittier ist das Maultier 'ALĪs, von dem auch der Name ‚*Duldul*‘ überliefert ist. Es war wegen seiner Tapferkeit und Stärke bekannt. *Duldul* ist jedoch nur nach dem schiitischen Volksglauben das Reittier 'ALĪs gewesen. Nach den Angaben DAMĪRĪs war es das Maultier des Propheten (DAMĪRĪ I 293). Wie den Burāq kennt man *Duldul* vor allem von bildlichen Darstellungen. Das gesattelte und gezäumte Tier wird häufig in einem Pfeilregen in der Nähe von zwei Heerlagern gezeigt und symbolisiert 'ALĪ in der Schlacht von Şiffin im Jahre 657. Nach der Meinung der schiitischen Volksfrömmigkeit zeigt *Duldul* dem Gläubigen den Weg zum Schöpfer (CENTLIVRES-DUMONT, 31). Dies ist, wie wir gesehen haben, nach schiitischer Auffassung zugleich die Aufgabe des Imām. Hier steht also das Tier für die Person.

Schließlich finden sich auch Bilder von ḤUSAINs Pferd in der Schlacht von Kerbela, gesattelt und gezäumt, aber ohne Reiter (CENTLIVRES-DUMONT, Abb. 5). IBRAHĪM AL-HAIDARĪ ist der Meinung, daß das in den Trauerumzügen mitgeführte reiterlose Pferde das Pferd des ḤUSAIN symbolisiert. Er wird damit wohl die Meinung vieler heutiger Schiiten wiedergeben.

Gibt es darüber hinaus noch andere Interpretationsmöglichkeiten? Ich meine, ja. Eine Beschreibung des berühmten arabischen Reisenden, des Marokkaners IBN BAṬṬŪṬA (gest. 1377) gibt uns einen wertvollen Hinweis. Er berichtet aus der südlich von Bagdad gelegenen Stadt Hilla, die er um 1327 besuchte, folgendes: „In der Nähe des Hauptmarktes dieser Stadt gibt es eine Moschee, über deren Tür ein Seidentuch gespannt ist. Man nennt die Moschee ‚Heiligtum des Herrn der Zeiten‘ (einer der Beinamen des Mahdi). Es gehört zu den Gewohnheiten der Einwohner, daß in jeder Nacht 100 bewaffnete Männer mit gezückten Schwertern in den Händen sich nach dem Nachmittagsgebet beim Herrscher der Stadt einfinden. Sie erhalten von ihm ein gesatteltes und gezäumtes Pferd oder Maultier, vor dem sie Trommeln und Trompeten erschallen lassen. Ihm gehen 50 Männer voraus und 50 folgen ihm nach. Manche gehen auch rechts und links von dem Tier. Sie kommen zum Heiligtum des Herrn der Zeiten, bleiben vor der Tür stehen und sagen: ‚Im Namen Gottes, Herr der Zeiten, im Namen Gottes, komm hervor; denn die Zeit der Verderbtheit ist erschienen und es gibt viel Ungerechtigkeit. Dies ist der Moment, daß Du hervorkommst. Durch dich unterscheidet Gott zwischen der Wahrheit und der Lüge.‘ Und so fahren sie fort, wobei sie die Trompeten blasen und die Trommeln schlagen bis zum Abendgebet. Man sagt, daß Muḥammad ibn Ḥasan al-'Askarī diese Moschee betreten habe und in ihr verschwunden sei und daß er als der erwartete Imām wieder hervorkommen werde“ (IBN BAṬṬŪṬA, II 97—99). Soweit der Bericht von IBN BAṬṬŪṬA.

In einer politisch höchst unsicheren Zeit, in der die Dynastie der Galā'iriden (1336—1432) ihre Herrschaft in Mesopotamien mehr schlecht als recht ausübten, ist also aus der Nähe Baghdads bezeugt, daß die Männer von Hilla mit einem gesattelten und gezäumten Pferd das Erscheinen des Mahdi erwarteten.

Die Parallelen zu den heutigen 'Ašūrā'-Prozessionen sind deutlich: Wie heute zog im 14. Jahrhundert eine Männerprozession, die eine ovale Form hatte, zum schiitischen Heiligtum. Die Männer führten ein gesatteltes, reiterloses Pferd mit sich. Trommeln und Trompeten waren die benutzten Musikinstrumente und gezückte Schwerter hielten die Männer in den Händen.

Seither sind allerdings 650 Jahre vergangen. Gibt es auch aus neuerer Zeit Belege für das gesattelte Pferd als das Pferd des Herrn der Zeiten, des erwarteten Mahdi?

Verschiedene europäische Reisende aus dem 16. und 19. Jahrhundert berichten, daß die südlich des Kaspischen Meeres lebenden Turkstämme, bei denen die Schia eine lange Tradition hat, an den Muḥarram-Tagen ebenfalls ein reiterloses Pferd in ihren Trauerumzügen mit sich führten und als Erklärung angaben, es handele sich um das Pferd des Mahdi.

Besitzen wir irgendwelche Anzeichen dafür, daß es auch unter den heutigen Schiiten des Iraq auf die Zukunft ausgerichtete Deutungen des in der Prozession mitgeführten gesattelten Pferdes gibt? In dem mir zugänglichen Material aus neuerer Zeit habe ich keine Belege dafür gefunden. Aber die Hoffnung auf die Rückkehr des Mahdi ist bei vielen frommen Schiiten immer noch wach. Das zeigt die Tatsache, daß immer wieder Personen auftreten, die von sich behaupten, der Mahdi zu sein. Es gelingt ihnen schnell, eine beträchtliche Anhängerschaft um sich zu sammeln. Der letzte, der mit diesem Anspruch auftrat, war Anfang der 50er Jahre MUHAMMAD AL-ḤĀLIṢĪ (s. HAIDARI 149f).

Und erinnern wir uns an den Vers: „Diese entfalteten Fahnen, bis zum Tage des Mahdi werden sie aufgehoben.“ Damit sind nicht irgendwelche Fahnen gemeint, sondern die in der Ta'ziya-Prozession mitgeführten. Sie sind für viele Fromme die Fahnen des Mahdi. Ist also auch das prunkvoll gesattelte Pferd für sie das Pferd des erwarteten Mahdi?

#### BIBLIOGRAPHIE UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- CENTLIVRES-DEMONT, M. *Volkskunst in Afghanistan*. Graz 1976  
*ad-Damīrī, Kamāl ad-Dīn, Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, 2 Bde. Kairo 1897
- ENDE, W., *The Flagellations of Muharram and the Shi'ite 'Ulamā*, in: *Der Islam* 55 (1978) S. 19—36
- HAIDARI, I., *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus*. Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels. Freiburg 1975
- IBN BATTŪṬĀ, 'Abdallah, *Voyages d'Ibn Battuta*, Texte Arabe accompagné d'une traduction par C. DEFREMERY et B. R. SANGUINETTI, *Préface et Notes de V. Monteil*. 4 Bde. Paris 1969
- IBN ḤALDŪN, *Kitāb al-'ibar*, 8 Bde. Beirut 1969; Übersetzung: *The Muqaddimah. An Introduction to History*, transl. by F. ROSENTHAL, 3 Bde. New York 1958
- KRISS, R., u. KRISS-HEINRICH, H., *Volks Glaube im Bereich des Islam*. 2 Bde. Wiesbaden 1960—62
- MÜLLER, H., *Studien zum persischen Passionsspiel*. Freiburg 1966
- NIEUWENHUIZE, C. A. O. VAN, *Sociology of the Middle East*. Leiden 1971

## SUMMARY

One of the most remarkable traits of the Muharramprozessions in the Iraqi-shiite milieu is a horse with saddle and headgear, but with no rider. It is led in the middle of a group of young and old men, who are flaggelating themselves with swords (*qāmāt*). This horse is commonly explained to be that of Husain, the grandson of the prophet Muhammad, who died 680 in the battle of Kerbela. This explanation may be correct to the imagination of some modern Shiites. But there is a report of the famous Moroccan traveller Ibn Batuta, who visited the town of Hilla, south of Baghdad, in the 14th century. He says, that the men of this town used to march every night with a saddled horse to a certain mosque, where the 12th Imam, Muhammad al-'Askari, is said to have disappeared and that he should reappear as the expected Mahdi. The men, with swords in their hands, took the horse, designed to be that of the Mahdi. They were prepared to fight with the expected saviour against all the evil in the world.

The fact, that now and then men appear, claiming to be the Mahdi, a last one only about 30 years ago, shows that the hope of the Mahdi's parousie is not yet faded away. So that the horse of the modern Muharramceremonies may still signify this hope, as it did 6 centuries ago.

# EVANGÉLISATION: RÉPONSE DE L'AMOUR DE DIEU AUX ASPIRATIONS D'UN PEUPLE

par Jean-Paul Eschlimann

Il y a huit ans, j'arrivais en Côte d'Ivoire. Six années de présence effective m'ont donné l'occasion de travailler, de faire des réunions, d'étudier, etc. J'ai essayé, par bien des moyens, de transmettre le *Message* dont je me sentais porteur, message inculqué en moi surtout par mes études. Au bout de ces six années de travail je me vois néanmoins différent de ce que j'étais pendant les premiers mois de présence. A un bavard ardent et intempestif a succédé un individu plus posé, soucieux d'écoute et de communication humaine profonde. L'organisateur s'est mué, presque à la dérobée en initiateur. Grâce surtout à certaines déceptions profondes, mais aussi, aiguillonné par des réussites durables, j'ai parcouru insensiblement un chemin dont je commence à entrevoir l'originalité et les perspectives nouvelles qu'il offre. Les pages qui vont suivre vont évoquer les grandes étapes de mon travail en pays agni. Elles décriront donc les transformations progressives qui se sont opérées en moi, soulignant de la même manière comment celui que je désirais «changer» m'a transformé à son tour. Et c'est même la seule certitude: il m'a changé! Ai-je eu une influence quelconque sur sa vie? A des moments décisifs de son existence, mon amitié et ma parole ont-elles été déterminantes pour les choix qu'il a opérés? Tout cela me pose question et les éléments de réponse ne foisonnent pas dans ma tête. Mais ce qui est sûr, c'est que mon hôte m'a profondément transformé ainsi que la perception que j'avais de ma mission. Je vais tenter de le montrer en décrivant les grandes étapes de mon travail en pays agni.

✱

## LES ÉTAPES D'UNE EXPERIENCE

Il me semble qu'elles sont essentiellement au nombre de trois, comportant des durées fort variables:

- la prise de contact; le temps de la parole superficielle.
- l'enfouissement
- la grande déception: l'absence de communication vraie.

### *1. La prise de contact — le temps de la parole superficielle*

Le premier type d'activité que j'ai connu, parce qu'il était pratique courante au moment de mon arrivée dans le pays, consistait à faire des visites d'un jour aux communautés villageoises. On arrivait dans la localité la veille au soir; on saluait, on mangeait, on faisait une prière et une instruction religieuse, puis on se couchait. Le lendemain avait lieu la célébration du culte. Avant de quitter le village, le prêtre arrangeait

quelques palabres, mettait à jour le côté administratif (cartes, carnets, denier de culte etc.). J'ai circulé ainsi pendant six mois.

A y réfléchir aujourd'hui, je trouve la pratique précédente fort superficielle. Un nouveau venu, comme moi, et même un résident plus ancien, ne pouvait en effet se rendre compte en si peu de temps, de la vie d'une communauté. Il était facile aux villageois de cacher leurs dissensions et de masquer une série de carences, car le temps de passage du Père était bien trop rapide et les visites relativement espacées. Ensuite, ne connaissant que peu ou pas du tout les finesses et les sous-entendus des discours et des comportements, celui-ci ne pouvait se douter de la réalité qui se jouait sous les apparences affables et polies de ses hôtes. Enfin, comme il était le seul à parler et que les chrétiens n'étaient guère motivés à discuter ou simplement à réagir, le prêtre-étranger pensait son travail efficace et jugeait la situation satisfaisante.

Bien sûr constatait-il au bout de quelques passages que l'état de la communauté restait stationnaire, qu'il n'y avait pas de progrès et qu'il fallait sans cesse reprendre les mêmes choses, d'une visite à l'autre. Mais généralement le Père imputait cet état de fait à un manque d'efficacité des responsables, à des défaillances dans la bonne tenue des catéchismes, en un mot, à un défaut d'organisation. Ce n'est que rarement qu'il mettait en cause sa manière de procéder, de poser les problèmes, etc. Il était tacitement convenu que les gens devaient comprendre et s'intéresser à son discours du moment que le Père parlait.

Sans changer fondamentalement d'optique, on pouvait pallier à certains des inconvénients précédents en allongeant la durée du séjour dans le village. Au bout de six mois d'activité pastorale de ce type, je décidais donc de ne plus visiter les communautés au rythme d'une toutes les vingt quatre heures, mais de durer un minimum de cinq jours au sein de chacune d'elles. J'avais donc plus de temps à meubler qu'avant. Aussi ai-je multiplié les réunions de catéchèse, les causeries sur la Bible, les réunions liturgiques. Ce fut un véritable « bombardement » catéchétique pendant trois ou quatre jours auquel les gens se prêtaient bon gré mal gré et qui paralysait provisoirement leurs activités habituelles. Parallèlement à mes efforts de « conscientisation » biblique et catéchétique, j'essayais d'améliorer l'organisation des communautés en recrutant des catéchistes stables, en restructurant les comités d'Eglise et en assignant à chaque membre une tâche spécifique dans la direction de la communauté. Les écarts et les manquements étaient sanctionnés par des amendes.

Cette nouvelle manière de procéder dans les villages ne dura également que quelques mois. Car je me rendis compte au fil des tournées que le fait de rallonger la durée du séjour dans le village n'entraînait pas nécessairement une meilleure connaissance de celui-ci. Pourquoi? Parce que j'étais principalement préoccupé par mon travail, par mes discours, par ma manière de poser les problèmes et d'envisager les solutions. Je me mettais donc d'emblée dans une position de force, de supériorité, qui faisait sentir à l'autre que j'étais le maître et que lui n'avait qu'à apprendre; que j'étais le dirigeant et que lui n'avait qu'à suivre. D'ailleurs

mon mode de vie pressé, minuté, organisé, etc., ne pouvait que renforcer dans la sensibilité de mes hôtes que ce Jésus et ce Dieu dont je parlais ne serait toujours pour eux qu'un corps étranger, difficilement assimilable. Il s'harmonise très bien avec la vie et la pensée de ce Blanc, mais si difficilement avec celle d'un villageois agni!

Pendant ces premiers mois d'activité pastorale, je fis en outre une autre expérience. Mes supérieurs et mes professeurs n'avaient cessé de me répéter que je devais apprendre la langue du pays, m'initier aux coutumes et à la pensée de mes hôtes, écouter les anciens, etc. A cet effet, j'avais suivi des cours de sociologie et d'ethnologie pour me doter d'un outil de travail efficace. Pourtant, sur le terrain, les événements se présentaient bien différemment. L'accession au savoir, à la sagesse, la clef de l'histoire, la compréhension des rites, en un mot, l'initiation à la Weltanschauung des Agni est régie par les vieux du groupe, principalement par les anciens des familles royales et dirigeantes. Or, quelques séances de discussion avec les intéressés m'ont révélé clairement qu'ils n'étaient pas du tout enclins à brader leur savoir. Les conditions qu'ils me fixaient comme préalables à toute transmission de leur savoir étaient souvent irréalisables et constituaient donc autant de dérobadés. Ils exigeaient, par exemple, la présence du souverain avant de livrer une seule parole. Mais comment faire pour déplacer le souverain et l'amener à l'endroit désiré? Il était aussi impossible d'embarquer tous les vieux et de les loger dans le village royal. Et même si cela eût été possible, il aurait fallu suivre tout le cérémonial traditionnel, une fois les vieux rassemblés. Les demandes préliminaires, les prestations de boisson et de sacrifices pour «ouvrir la bouche» du roi et de ses aïeux, auraient pris un temps considérable. Mes premières démarches auprès des vieux se sont donc heurtées à un mur de silence et de dérobadés qui ont fini par m'agacer. Ajoutez-y l'impatience de l'étudiant en mal de renseignements et de documentation pour préparer sa thèse (parce que j'étais inscrit en troisième cycle à Paris) et vous comprendrez aisément qu'il fallait amorcer un virage dans ma pratique apostolique et dans mon style de présence parmi les gens.

La lenteur de mes progrès dans l'étude de la langue m'agaçait tout autant que le comportement des vieux. Un confrère des Missions Africaines, le Père JABOULAY, avait eu l'excellente idée de créer un fascicule de langue agni à l'usage des débutants. Je m'étais donc mis au travail, enregistrant, ruminant, apprenant par coeur. Bien sûr, au début tout est neuf et j'avais l'impression d'avancer. Les gens applaudissaient, certainement par complaisance, aux premières expressions que j'articulais bien maladroitement dans leur langue. Mais bientôt je piétinais et mon oreille refusait obstinément à identifier les sons et les phrases du discours qui m'était adressé. Décidément, je n'avais pas la bosse des langues!

C'est au bout d'une année, à un moment où j'étais particulièrement déçu de mes échecs passés et de la lenteur de mes progrès que j'ai rencontré mon évêque (Mgr. EUGÈNE KWAKOU ABISA). Il me dit simplement: «Il faudrait vivre beaucoup au village. Ce n'est pas au centre que

vous apprendrez tout cela. Il faut vivre beaucoup dans les villages!» Ce conseil ne me parut pas particulièrement génial sur le champ. Mais il me provoqua à analyser de près mes relations. Or, au centre c'était toujours le même groupe de personnes qui tournait autour de la mission: enfants et jeunes, séduits par quelques avantages matériels (jeux, livres, cadeaux, etc.) Quelques adultes passaient par là pour saluer, mais sans trop s'attarder. Pour avoir des échanges plus profonds, il fallait «convoyer» les responsables ou les intéressés. Ensuite, toute l'organisation des oeuvres de la mission (catéchismes, dispensaire, écoles, réunions et mouvements divers) et le style de vie des prêtres faisaient que ces derniers n'étaient pas d'un abord facile au sein de leurs structures. Il pouvait donc être intéressant de vivre au village, à la condition de ne pas y recréer le même univers que celui du centre.

Je fis ensuite, assez fortuitement, une deuxième rencontre, celle du Père VINCENT GUERY. De passage à Bouaké et connaissant le Père par la lecture de son ouvrage intitulé: «Vie quotidienne dans un village baoulé», je suis allé le saluer au monastère bénédictin. L'entretien fut très court, mais j'en ai retenu une phrase capitale: «Si vous voulez connaître l'Afrique, allez vivre dans un village sans sylo ni carnet ni magnétophone. Vivez seulement avec eux.» C'était une réflexion de moine qui a le charisme d'une certaine solitude. Mais elle m'a impressionné au point que j'ai décidé de quitter le centre sans délai pour m'enfuir dans un village. J'avais envie de connaître et pour cela V. GUERY m'a fait comprendre qu'il fallait *sentir* d'abord. Et je comprends de plus en plus la portée de ce conseil. Il en va comme d'un père agni quit veut initier son enfant aux secrets de la personne du «féticheur». Pour ce faire, il n'ira pas convoquer son fils à une conférence-débat où on lui expliquera notionnellement la complexité de la réalité de ce personnage. Mais il l'enverra participer tout simplement à quelques séances de divination exécutées par ce personnage. Il verra ses gestes, il sentira l'ambiance qui règne parmi les assistants, il entendra les paroles qui se profèrent tout autour, etc. De retour à la maison, il aura tout le loisir de faire sa synthèse à partir des éléments fort divers que sa tête et son corps auront recueillis pendant la séance du «féticheur». Ensuite seulement, l'enfant se hasardera à poser des questions à son père, en attendant une nouvelle expérience du même genre. C'était bien un peu cela qui m'avait été conseillé.

## 2. L'enfouissement

A la fin de la première année de séjour, un virage s'amorça donc nettement dans ma manière d'envisager l'évangélisation et ma présence chez les Agni. Une fois mes principales convictions établies, j'ai fait part à mon responsable de mon désir de quitter le centre pour m'installer dans un village plus retiré, en dehors de la structure officielle de la mission. J'ai pris soin de choisir un village royal de telle sorte que les vieux acceptent de parler sans trop de difficultés. Mais un tel impératif limitait singulièrement les choix possibles. Pourtant, grâce à la franche

collaboration de mon collègue, grâce à l'influence qu'il exerçait dans la région depuis plus de trente ans et grâce à la considération dont il jouissait de la part des Agni, il fut assez facile de trouver un roi qui acceptât la présence d'un hôte blanc et qui plus est, d'un prêtre.

Il faut avouer que parmi les motifs qui précipitèrent mon enfouissement dans le village, les raisons pastorales ne furent pas des plus déterminantes. Il s'agissait avant tout d'entrer profondément en contact avec les vieux pour recueillir un matériel ethnographique sérieux et abondant. Mais très rapidement, j'ai remarqué que l'un n'excluait pas l'autre, et qu'une approche renouvelée des gens ouvrait aussi de nouvelles perspectives à l'évangélisation.

A mon arrivée, le village m'alloua une maison, située quelque peu vers la périphérie. Libre à moi de l'aménager comme cela me plaisait. J'ai principalement essayé d'en faire un carrefour, et non pas un bureau de travail, où chacun puisse passer et se trouver à l'aise. De fait, après un certain temps de présence, les visites quotidiennes se multiplièrent, soit à l'occasion du départ au champ, soit pour le temps d'une distraction et d'une calebasse de vin de palme, les jours de repos, etc. ...

Dans cette maison, qui était inoccupée quand on me l'a confiée, j'ai fait vie commune avec mon ami SIMON KOUAKOU AMOROFI. Il était chrétien, père de famille et planteur de métier. Après l'obtention de son Certificat d'Etudes Primaires il avait tenté sa chance en ville. Il s'était initié à la dactylographie et avait trouvé un poste de travail dans les bureaux d'une sous-préfecture. Il en fut renvoyé pour céder la place à un protégé du sous-préfet. Ecoeuré par le procédé, il décida de ne plus revenir en ville, mais de retourner au village et de s'occuper des plantations familiales. De retour chez lui, il trouva une communauté chrétienne délabrée, sans chef ni catéchiste. Sans attendre un quelconque mandat officiel, il se mit discrètement au travail, commençant par sonner pour regrouper les chrétiens, par animer la prière du dimanche, avant de devenir vraiment le catéchiste de la localité. Les Pères découvrirent petit à petit son talent et son sérieux et l'engagèrent comme collaborateur officiel lorsqu'ils partaient visiter les villages environnants. C'est ainsi que moi-même je l'ai connu lorsque je visitais les bourgs de son secteur. Et dès le premier contact, je fus frappé par le calme de cet homme, son affabilité, mais aussi par sa manière de discuter avec les chrétiens et par la qualité de ses rapports humains. Il semblait avoir, en outre, une bonne connaissance de ses traditions et surtout, chose rare dans un tel milieu, il acceptait de les analyser et de les discuter. C'est donc à SIMON, à l'époque marié et père de cinq enfants, que j'ai demandé de m'accompagner et de vivre dans mon nouveau village d'adoption.

Le but que nous nous étions proposé était l'étude de la langue et des traditions agni. SIMON estimait qu'une telle étude était capitale pour les Pères. Aussi voulait-il bien les aider et les initier à la vie des Agni. Je pense que la décision de m'accompagner fut d'autant plus facile pour lui que j'étais prêt à lui allouer un petit salaire mensuel pour lui permettre d'entretenir sa famille qu'il quittait provisoirement pour me suivre.

Pourtant il était clair pour l'un et l'autre qu'il ne fallait pas rompre avec nos attaches respectives. Aussi, une semaine par mois ou bien à certaines occasions (funérailles, fêtes, etc.) nous revenions, lui en famille, moi au centre. Par ailleurs, à chaque fois qu'il le désirait et que les occupations champêtres le permettaient, SIMON amenait sa femme et ses enfants chez moi. Nous avons ainsi mené vie commune, pendant plus de seize mois, dans un village étranger à lui comme à moi.

Dès le deuxième jour de notre vie commune se posa le problème de savoir comment organiser notre temps. Personnellement j'aurais bien passé mon temps à transcrire et à étudier des bandes magnétiques, à analyser des contes, etc. Mais SIMON me fit comprendre rapidement qu'une heure de «stylo» le fatiguait bien plus que deux jours de travail en brousse. Il m'a emmené alors dans les concessions et m'a initié à l'art des relations humaines chez les Agni. Par sa présence, par ses relations amicales, il a su se faire accepter principalement du chef et des vieux, et a su me faire accepter dans la même foulée. Comme lui-même était étranger il a dû se créer tout un réseau d'amitiés, sinon il n'aurait pas demeuré deux mois dans ce village. Or, je le regardais faire et j'ai eu l'occasion de lui faire expliquer et préciser ses démarches et les raisons de sa réussite. Grâce à lui, j'ai désormais des amis, et des amis profonds et sincères dans ce village. Il m'a appris que par le respect des personnes et du temps, par la patience et l'amitié désintéressée, on s'ouvrait toutes les portes, même celles des vieux.

Ainsi, je me suis converti en chauffeur d'ambulance pour évacuer des malades graves, car le village, situé en cul-de-sac, est très mal desservi en taxis. Je faisais, à l'occasion, le manœuvre agricole qui casse les cabosses de cacao, récolte le café, fait quelques buttes, débrousse un arpent de terre, etc. Tout cela me rapprochait profondément des villageois, si bien qu'il a fallu refuser rapidement des invitations au travail ou aux distractions. SIMON ne faisait qu'obéir à son instinct, allais-je dire, car pour lui la vie était impensable en dehors des relations humaines denses, nourries et profondes. Et j'en ai profité largement. Nos travaux quotidiens et nos visites ne nous empêchaient nullement de nous asseoir aux pieds du chef ou de ses notables, aux pieds des vieilles femmes et des jeunes du village pour écouter, pour enregistrer et pour demander, à l'occasion, quelques précisions ou explications.

Désormais j'avais trouvé mon maître et ma révolution personnelle fut de taille. Au-delà de la langue et des coutumes que j'apprenais plutôt dans un but opératoire et pratique (pour mieux enseigner), j'ai d'abord appris à *Vivre*, au contact de SIMON. Cela n'était pas prévu dans le projet initial. Je pensais que je savais vivre. Hélas! Au lieu d'organiser mon temps en fonction de l'enseignement à transmettre et de multiplier, par conséquent les réunions, les discussions, les rassemblements culturels, etc., j'ai dû apprendre à l'organiser en fonctions des personnes. Car celles-ci ne sont pas des «objets» à enseigner ou à évangéliser, mais des coeurs à séduire, à réchauffer et des amitiés à tisser. De maître j'étais devenu élève et mendiant d'amitié. Dès lors, mon souci fut beaucoup moins de

bavarder de Jésus ou sur Jésus, que de me taire pour ne pas alimenter trop de malentendus autour de ce Jésus que je présentais assurément très mal. Enfin, le discours que les vieux me tenaient désormais à travers SIMON qui m'interprétait, n'était plus une trame de refus ou de dérobadés, ni même un discours enfantin. M'ayant senti en profondeur, m'ayant palpé longuement dans mes relations sociales, ils se découvrirent à leur tour jusque dans des secrets importants. Le changement qui s'était opéré s'est traduit un jour dans la bouche d'un vieux par cette expression: «Qui aurait cru qu'un jour mes petits enfants s'amuseraient avec la panthère!» La comparaison n'était pas très flatteuse pour moi, puisqu'elle laissait entendre que j'inspirais la même terreur qu'une panthère. Mais elle soulignait en même temps toute la distance parcourue, puisque désormais on pouvait s'amuser avec elle. Cela fait rêver un peu aux temps paradisiaques pressentis et décrits par Isaïe.

Pourtant, la communauté chrétienne du village ne l'entendait pas toujours de la même manière. Elle était fière d'avoir «son» Père à domicile. Elle pensait qu'il serait le spécialiste du culte et de la parole, même si on ne la comprenait pas, conformément à l'image traditionnelle du missionnaire. Mes écarts de conduite l'irritait. Je m'en suis rendu compte à certaines reprises. Les responsables chrétiens étaient spécialement sensibles au temps que je passais avec les vieux païens ou musulmans, aux attentions que je leur témoignais et aux cadeaux que je leur faisais en réponse aux entretiens et aux discussions que je pouvais avoir avec eux. Les dirigeants chrétiens exigeaient que je les mette au courant de toutes mes démarches, que tous les cadeaux passent par eux. Ils entendaient en un mot «monopoliser» leur père et lui éviter des écarts trop dangereux à leur sens. Leurs exigences ne diminuèrent qu'au moment où ils se rendirent compte que les milieux dirigeants païens et musulmans devenaient réellement sympathisants à l'égard de la communauté chrétienne. La situation socio-politique et les circonstances de la conversion expliquaient largement ce processus. En effet, les chrétiens se recrutaient principalement parmi les classes dépendantes, c'est-à-dire parmi les serviteurs d'hier, les détenteurs du pouvoir étant restés païens. L'entrée à l'Eglise leur permettait de signifier leur indépendance vis-à-vis des maîtres traditionnels en refusant désormais les exigences religieuses qui rendaient contraignant l'ordre sociopolitique traditionnel. Mais de fait, économiquement et culturellement, le roi et son entourage gardaient leur prestige. Aussi, les chrétiens étaient-ils heureux de trouver un «Père» pour s'en glorifier devant les maîtres du village, mais furent-ils étonnés et déçus lorsqu'ils se rendirent compte que celui-ci les désertait pour s'occuper davantage des non-chrétiens. Il n'est pas du tout sûr qu'ils aient compris depuis lors que le mouvement profond de l'évangélisation consistait à s'occuper d'abord de ceux du dehors, sans négliger pour autant ceux du dedans.

Alors que les chrétiens commençaient à voir que somme toute le Père ne les trahissait pas trop, j'eus la surprise d'une visite inattendue: celle de mon évêque. Il venait passer la nuit chez moi et me dire que mon

collègue se plaignait de mon absence et qu'il fallait que je réintègre le centre. Les circonstances m'obligèrent donc à m'expliquer à fond. Il ne pouvait plus seulement être question de thèse ou de renseignements à recueillir auprès des vieux. J'ai essayé de faire comprendre à l'évêque que les efforts consentis pour m'attirer l'amitié de SIMON, des vieux et des villageois n'étaient pas simplement une ruse pour obtenir des renseignements dignes de foi en vue de la confection d'une thèse, mais qu'ils étaient également les préalables à toute évangélisation humaine et vraie. Si vraiment Jésus-Christ a quelque chose à me dire, c'est au titre de son Amour pour moi. Et si à mon tour, j'ai quelque chose à dire à mes frères agni, c'est au titre de mon amitié pour eux. Tout le reste ne peut être que dialogue de sourd. Il semble que Monseigneur ait été sensible à mes arguments, puisque non seulement il m'a encouragé à persévérer dans cette voie, mais encore il a nommé un troisième Père à la mission de Tankessé pour briser la solitude de mon confrère demeuré seul au centre. Ce soir là, par la force des choses, j'ai dû formuler clairement et préciser mes premières intuitions en matière de pastorale. Le résultat a dû être bien gauche et bien incomplet.

L'expérience au village continua donc et elle aurait pu durer longtemps si les circonstances n'avaient pas obligé SIMON à réviser son accord. Il était en effet loin de chez lui. Les travaux des champs en souffraient, malgré l'embauche de manoeuvres pour l'exécution des gros travaux. Sa maison commençait à se délabrer et sa femme envoyait message sur message pour le presser de venir la réparer. Mais la plus grande pression exercée sur lui venait de sa mère et de son frère aîné. Ils ne cessaient de répéter: «Le Blanc nous a volé notre homme!» En outre, ils pensaient que SIMON devait gagner beaucoup d'argent puisqu'il travaillait pour un Blanc. Ils essayaient par conséquent de lui en soutirer à chaque occasion. Longtemps je ne fus pas au courant de tous ces problèmes. Mais un matin, de guerre lasse, mon ami me fit savoir qu'il ne pouvait plus rester avec moi sans pourtant me fournir d'autres explications. Pressé par mes questions, il me révéla le fond du problème. C'est alors, que d'un commun accord, nous décidâmes de mettre fin à notre séjour au village pour nous rendre chez lui, dans sa famille. Pour ne pas cesser notre vie commune et notre amitié SIMON demanda pour moi à sa famille, et spécialement à sa mère, l'autorisation de le rejoindre et d'habiter chez lui. Trois semaines plus tard, il revint me faire part de l'acquiescement des responsables de sa famille.

### *3. La déception: l'altérité demeure; la communication n'est pas vraie*

Dès mon arrivée dans son village, nous nous sommes mis à démolir sa vieille case pour reconstruire petit à petit, suivant nos possibilités du moment, une nouvelle concession. Pendant ce temps j'occupais une cour libre, ancienne résidence du directeur de l'école. Mais au retour de mon congé en Europe, le grand-frère de SIMON me logea dans sa propre maison en attendant que celle de mon ami soit achevée. Je disposais alors

d'une chambre, au même titre que les autres hommes de la concession. Je l'ai occupée pendant près de trois ans, c'est-à-dire pendant toute la durée de mon second séjour.

Quelque chose de radicalement nouveau est apparu avec ce changement de résidence. Dans la première localité, j'étais logé à part, au bout du village. La vie commune se limitait au seul SIMON. C'était le temps de mon apprentissage. Les circonstances m'ont permis de voir et d'étudier bien des choses, entre autres l'importance et la structure de parenté, l'organisation du travail et de la production, etc. Mais tout cela était quand même vu de l'extérieur, même si de temps en temps je partais travailler ou fêter avec eux.

Maintenant j'avais la chance d'être intégré dans une structure de parenté, de participer pleinement à la vie lignagère. Les affaires se passaient devant moi, avec mon concours. J'avais droit à donner mon avis comme chacun des membres de la famille, sans que ma parole ne prévale sur celle des autres. Par contre, il me revenait aussi de participer aux charges familiales engendrées par la scolarisation des enfants, les soins des malades, la célébration des funérailles, les prestations à l'occasion des fêtes, etc. Il m'était désormais facile d'aborder les vieux et les vieilles de la famille, tout en respectant les impératifs de lieu et de temps liés à toute transmission du savoir en pays agni.

Pour marquer la profondeur de l'amitié et de la sympathie que m'a témoignées le lignage à SIMON, je citerai simplement un fait. Aujourd'hui, cette femme qui m'accusait il y a quatre ans de lui avoir volé son fils, est désormais l'une des baptisées les plus dynamiques de son village. Il ne se passe pas un jour sans qu'elle ne vienne s'asseoir avec nous pour écouter, apporter le témoignage de sa tradition ou simplement pour se distraire. Mais comme son fils, et avec lui, je connais le chemin de ses plantations; j'y ai travaillé pour la soulager au moment des grands travaux champêtres; je lui ai témoigné le même respect et la même déférence que lui. D'ailleurs, vis-à-vis des responsables du village la démarche a été la même. J'ai fourni les mêmes prestations que celles qu'on attendait de tout villageois en fonction de son appartenance socio-politique et lignagère. J'ai adopté les mêmes comportements et participé aux mêmes travaux. Je me suis livré et ils se sont livrés en retour. Un jour, à l'issue d'un entretien avec un vieillard, celui-ci m'adressa la remarque suivante: «Aujourd'hui je t'ai découvert l'origine de mes ancêtres. Je suis à ta merci!» Pour peu qu'on se rappelle avec quel soin jaloux chacun cache ses origines pour que le voisin ne puisse pas le dégrader en l'attaquant en sorcellerie, on comprend aisément la faveur que le vieux m'avait faite en me révélant l'histoire de sa famille. C'était au titre de son amitié pour moi: comme je m'étais livré à lui, il s'était livré à moi.

Malgré les satisfactions que m'ont apporté ces réussites humaines et l'amitié sincère que me témoignaient les villageois, je ne pouvais m'en satisfaire. Tout chercheur sérieux aurait pu ou dû faire la même chose. Mais mon amitié comportait une autre dimension: elle voulait manifester

Dieu; elle voulait parler de Dieu à mes frères. Paradoxalement, ce fut là la source de bien des malentendus entre moi et les chrétiens.

La première réflexion qu'ils firent à SIMON lorsqu'ils comprirent que je venais vivre au village fut la suivante: «Il va nous tuer, celui-là!» Ils en étaient restés à l'image de celui qui passait dans les villages, multipliait les discours et les remontrances, blâmait les manquements et les paresse des uns et des autres, etc. Pourtant, mon expérience du village précédent avait fait circuler une autre réputation sur mon compte. Mais les gens n'y croyaient pas, il leur fallait voir eux-mêmes. Quelques semaines de vie commune suffirent pour dissiper les inquiétudes car, fidèle à mes découvertes précédentes, j'essayais de parler le moins possible évitant de créer ou d'entretenir des malentendus autour de Jésus-Christ. Je soignais avant tout les relations humaines.

Mais la solution ne résidait pas encore dans ce genre de précautions. Il me faudra une conversion bien plus profonde. Elle germera de toutes les déceptions que j'ai eues avec les catéchistes et les chrétiens. Tout d'abord, après l'euphorie des débuts consécutive à un contact plus vrai avec les gens, je me rendis compte que dans les moments importants de leur vie: maladie, échec, mort, ou même réussite et succès, choix d'une femme et vie de mariage, etc., les chrétiens ne faisaient nullement référence ni à ma parole, ni à l'amitié que je leur portais. Pour eux, cela n'était nullement déterminant. Ils semblaient apparemment n'espérer qu'une chose: qu'on vive correctement ensemble, mais surtout qu'on ne se remette pas trop en cause l'un l'autre. Plus profondément, ils pensaient peut-être que la parole et l'amitié que je leur portais n'étaient nullement aptes à satisfaire leurs besoins profonds, à les aider à mieux vivre et à résoudre les conflits et les tensions engendrées par l'accélération des mutations actuelles. Dans un certain sens, je devais à la fois les séduire par le caractère original de ma présence, mais aussi les décevoir par l'inadaptation profonde de ma parole et de mon action.

Un jour d'ailleurs, un catéchiste me posa très crument le problème: «Pourquoi toujours nous parler de la tradition des juifs. Nous aussi nous avons nos ancêtres et notre tradition!» Autrement dit, celle que tu nous apportes est étrangère et ne répond nullement à nos préoccupations. Enfin, je me rendis compte que la grande faiblesse de ma parole était constituée par son caractère solitaire. Si elle avait été prononcée par un groupe étroitement solidaire, vivant intensément ce qu'il proclamait, peut-être y aurait-il eu un écho. Mais proférée soit par le Père, soit par un catéchiste isolé, cette parole et cette vie de Jésus restaient bien étranges.

Je tiens cette expérience, d'ailleurs récente, comme la chance de mon second séjour parmi les Agni, même si elle me fait souffrir profondément. Souvent je laisse transparaître ma déception et même mon découragement dans les conversations avec mes collègues ou dans des réunions de travail. Cependant elle provoqua en moi toute une réflexion et dans ma pratique la recherche d'une solution pastorale. Tout est encore en pleine gestation, aussi je ne puis proposer ci-dessous qu'un tableau brossé à grands traits des éléments de réponse que je commence à entrevoir.



La question qui me travaille actuellement pourrait se formuler de la manière suivante: «Si j'ai quelque chose à dire, à quel titre, au nom de quoi puis-je parler? Au nom de quoi mon hôte peut-il accepter ma prétention et m'écouter? Ensuite, que faut-il dire pour qu'il m'écoute? Il est trop évident que le plus beau discours rationnel sur Jésus ne le séduira jamais et ne le portera pas à m'écouter. Et puis, si vraiment je peux lui proposer un discours intéressant et qui accroche son attention, comment le lui dire pour que ma parole ne vire pas à un bavardage inutile et enfantin? Enfin, même si mon discours porte auprès de mon auditeur, peut-être ne faudrait-il pas en abuser, mais proposer avant tout une expérience de vie?» Toutes ces questions s'originent à la même source: comment faire pour qu'à travers moi, la parole et l'Amour de Jésus deviennent un pôle d'attraction et une référence déterminante dans la vie des gens.

### *1. Au titre de l'amour*

J'ai moi-même été abordé plusieurs fois par des prédicateurs d'une religion de salut: témoins de Jéhovah, Bouddhistes, etc. J'ai gardé un souvenir pénible de ces rencontres, car ces gens-là cherchaient à me convaincre que j'étais dans l'erreur et que je devais me rallier à leur position. Rien de tel pour me braquer immédiatement contre eux et à refuser en bloc ce qu'ils me proposaient. Pourquoi? Parce qu'il ne m'était pas du tout évident qu'ils cherchaient à améliorer la qualité de ma vie. Au contraire, à mon avis, ils cherchaient à m'embrigader. Et cela me hérissait! Je n'avais aucune preuve ni de leur sincérité, ni de leur bonne foi. Je ne sentais aucune trace d'amour dans leur discours et leur comportement; aussi leur parole ma'apparaissait-elle douteuse. D'ailleurs leur démarche tombait régulièrement à côté de mes préoccupations, ce qui n'était pas étonnant, puisqu'étant étranger l'un à l'autre, on ne se connaissait pas et on ne s'aimait pas. J'ai souvent repensé à ces rencontres pour me demander si je n'étais pas en train de faire la même chose avec les Agni.

Il est donc parfaitement inutile de prétendre attirer son frère et le changer à un autre titre qu'à celui de l'amour. Si mon hôte ne sent pas de manière certaine que ce que je fais lui facilite la vie, la grandit et la rend plus heureuse, il ne peut accorder de crédit à mon action et à ma parole.

Cette affirmation semble évidente et banale; et pourtant ...! Combien de fois mon ami agni a-t-il dû me trouver impoli et «sauvage» dans ma manière de l'accueillir, simplement parce que j'étais occupé au moment où il s'est présenté chez moi? Quand je passe chez lui et qu'il mange, il m'invite sans broncher, à partager son plat. Et lorsqu'il passe chez le Père et qu'il trouve celui-ci en train de manger, que se passe-t-il? Le proverbe agni dit: «Lorsque le Blanc mange, il est en guerre!» Il ne faut surtout pas le déranger! Est-il plus évident que je les aime lorsque je

célèbre des actes liturgiques? Alors, pourquoi faut-il se battre pour qu'ils y viennent? La question que je me pose est la suivante: en toute vérité, à quoi peuvent-ils reconnaître que je les aime?

Dans la foulée de ma petite expérience, j'ai remarqué que mes hôtes étaient particulièrement sensibles à plusieurs réalités. Tout d'abord, la qualité de l'accueil les charme toujours. Savoir faire des frais, passer du temps avec celui qui arrive, est une délicatesse que l'ami n'oubliera jamais. Une mission devrait se définir comme un «carrefour accueillant». Ensuite, il faut savoir se livrer totalement, sans lésiner ni sur son temps, ni sur les moyens matériels quand le but le justifie, pour apprendre la langue, les coutumes, participer aux soins des malades, aux cotisations villageoises, etc. D'une manière générale, le respect des coutumes et l'engagement désintéressé aux côtés des villageois pour la réalisation de leurs projets est toujours perçu comme un geste d'amour. C'est ainsi qu'en participant aux différentes fêtes villageoises, en m'asseyant des heures entières sur la place des funérailles ou autour du cadavre, en permettant aux enseignants de se recycler en français ou en mathématiques en vue de leurs examens pédagogiques et professionnels, en évacuant les malades, etc., je me suis créé mes lettres de créances permettant d'accréditer auprès des uns et des autres le conseil ou la vérité que je leur adressais. Mes collègues de Tankessé et les Soeurs peuvent tous en dire autant. Enfin, j'ai appris que le soutien moral, l'encouragement, la prière et le sacrifice eucharistique, apportés à quelqu'un qui est en difficulté est d'un prix inestimable. En un mot, il faut apprendre à entourer l'autre de sa sollicitude respectueuse, surtout dans les moments difficiles. Cela suppose qu'en tout temps, on lui soit extrêmement proche. Et si la manifestation de mon amour pour lui passe par des expressions familières à sa propre coutume, mon hôte n'y sera que plus sensible.

## *2. Jésus, réponse de l'Amour de Dieu aux aspirations profondes des Agni*

Maintenant qu'une amitié profonde et solide a écarté les méfiances et crée un climat favorable à l'écoute réciproque, que vais-je dire à mon ami? De quelle manière vais-je pouvoir lui parler de Jésus-Christ afin qu'il soit disposé à m'écouter?

En analysant particulièrement mes déceptions et mes échecs, j'ai constaté qu'à chaque fois que Jésus-Christ n'apparaissait pas comme le conseil ou la réponse de Dieu à une préoccupation profonde des Agni, je n'avais aucune chance de me faire écouter. En d'autres termes, si je suis incapable d'expliciter et de faire expérimenter comment Jésus est effectivement celui qui comble les aspirations profondes de la coutume, ma parole et mon activité évangélistrice vont rapidement tourner au bavardage qui va lasser les auditeurs. A mon avis, tout chrétien agni a dû se poser et résoudre, même inconsciemment, la question que Jean-Baptiste faisait poser à Jésus: «Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre?»

Conscient du problème qui se posait, je me suis mis au travail pour découvrir les aspirations profondes inscrites au coeur de la coutume de

mes hôtes. A cet effet, j'ai essayé de regrouper autour de mon ami Simon les catéchistes d'une douzaine de villages. Avec eux, nous avons choisi d'étudier ensemble les rites qui créaient le plus de difficultés immédiates aux chrétiens: les rites funéraires. Nous les avons observés, regroupés et analysés pendant près de trois ans, et le travail n'est pas encore achevé. Nous nous sommes particulièrement attachés à la signification et à la visée profonde des rites, car elles nous révélaient les aspirations vitales que l'homme agni y avait inscrites. Pourquoi l'Agni célèbre-t-il des funérailles et pourquoi se déroulent-elles de telle manière? Pourquoi fête-t-il l'igname d'une manière qui lui est bien spécifique?

Les conclusions qui se dégageaient de nos analyses nous permettaient alors d'interroger les Ecritures. Jésus, es-tu capable d'assumer cette recherche humaine? Et-tu capable de calmer telle inquiétude? Peux-tu étancher telle soif? . . . Si tu en es capable, comment peux-tu couronner les aspirations et les recherches de ton peuple? Les catéchistes commençaient alors à découvrir petit à petit les Ecritures non plus comme un donné étranger qui s'imposait brutalement à eux, de l'extérieur, à travers l'activité des responsables de l'Eglise, mais comme une réponse de l'Amour de Dieu aux besoins vitaux inscrits dans leur coutume. Dieu devient, grâce au prêtre ou au catéchiste, un partenaire qu'on interroge et qui répond et non plus un simple objet de mémorisation. Jésus-Christ prenait soudain un autre relief.

Toute notre démarche catéchétique et notre réflexion entre catéchistes et entre Pères est désormais fondée sur cette conviction, énoncée par Jésus lui-même dans le Sermon sur la Montagne: «Pas un iota de la loi (de la coutume) ne disparaîtra sans qu'il ne soit accompli». Pressé de questions par les tenants de la tradition des ancêtres, accusé de la détruire ou de la mépriser, Jésus a montré que Sa vie et sa parole accomplissaient non pas le formalisme ou le ritualisme des anciens, mais comblaient tous leurs désirs et leurs attentes profondes. Ainsi, nous pressons Jésus de toutes les questions nécessaires pour qu'il nous montre, par son Esprit agissant dans l'Eglise, comment il est le couronnement de l'attente et de l'espérance de vie des Agni. Il faut qu'à la fin de notre démarche évangélisatrice nous puissions sentir et dire: «Oui, Tu es vraiment celui que nos anciens attendaient, Celui qui doit venir.» On pourrait paraphraser en ajoutant qu'aucune aspiration vitale d'un coeur agni ne s'éteindra sans qu'elle n'ait été rassasiée et comblée par Jésus-Christ. Voilà ce que nous cherchons à manifester pour que nos hôtes reconnaissent que Dieu les aime.

Désormais, quand le Père ou le catéchiste se présente devant ses frères, sa parole se développe en deux temps. Il analyse la coutume, manifeste sa cohérence et explicite sa visée profonde. Il formule les désirs et les attentes que les anciens cherchaient à satisfaire. Dans un premier moment donc, le catéchiste parle au siens de leur propre vie et des problèmes profonds qui y sont inscrits; il leur parle d'eux-mêmes! Des échos nous sont parvenus de certains vieux, s'étonnant que le catéchiste parle quelquefois aussi clairement et pertinemment des réalités traditionnelles qu'eux-mêmes vivaient, qu'ils connaissaient, mais qu'ils n'avaient jamais

analysées à ce point-là. Une conséquence importante découle de cette manière de procéder. En effet, elle démystifie la coutume. Celle-ci perd son caractère mystérieux qui fondait en partie sa contrainte. Dominer la coutume signifie qu'on a le pouvoir d'agir sur elle et de la transformer si besoin il y a. Désormais, elle ne fait plus peur comme autrefois. C'est une première libération. Ensuite, dans un second temps, le catéchiste fait surgir devant ses frères la figure de Jésus, mais toujours en fonction des préoccupations dégagées précédemment. L'interlocuteur peut alors comprendre que Dieu ne blague pas avec lui ni avec les attentes profondes de son être. Il en est véritablement l'achèvement.

Cela ne signifie nullement que le Père de Jésus-Christ se présente comme une simple boîte à réponses aux questions des hommes. Cet accomplissement de la coutume que Jésus promet n'est pas plus évident pour les Agni que pour les Juifs de son époque. Pour la percevoir, il faut une reformulation complète de certaines questions, un choix sévère dans les éléments de réponse légués par les anciens, une mise en perspective nouvelle des rites et des démarches ancestrales. L'étude des funérailles traditionnelles nous a fourni une illustration concrète du genre de difficultés auquel se heurte la démarche. On ne peut pas simplement repiquer ou replâtrer le rite de la consultation du cadavre dans une perspective chrétienne. Il faut reformuler totalement la préoccupation incluse dans ce rite et avoir le courage de créer une démarche chrétienne qui puisse répondre aux mêmes aspirations. Des résultats concrets ont déjà été acquis dans cette direction, entre autres la création d'une célébration chrétienne de la fête traditionnelle de l'Igname. En deux ans, cette innovation a connu un succès populaire que personne n'osait espérer au départ, précisément parce qu'elle assumait explicitement certaines préoccupations capitales de la coutume ancestrale. Je pense sincèrement qu'avec un tel discours et dans une telle pratique nous avons dépassé le stade du « bavardage sur Dieu » ou de la parole enfantine qu'un adulte ne peut prendre au sérieux.

### *3. Une démarche catéchuménale indispensable*

La parole, dont personne ne songe à minimiser l'importance dans un contexte africain, n'est pourtant pleinement recevable que dans la mesure où elle crée simultanément une expérience collective intéressante. En d'autres termes, il faut absolument que les intéressés puissent expérimenter les valeurs que la parole leur transmet, qu'ils puissent sentir au sein d'une communauté que Jésus est l'accomplissement de leurs aspirations. Or, un groupe qui offre à ses membres la possibilité d'une telle expérience, je l'appelle pour ma part une communauté catéchuménale, et la démarche qu'elle utilise, une démarche catéchuménale.

Dans ma courte expérience africaine et spécialement dans mes enquêtes auprès des vieux, j'ai souvent été frappé par le fait qu'on ne m'introduisait jamais d'un coup dans le vif du sujet, qu'on ne me transmettait jamais d'emblée tout le secret historique, par exemple. Tout se déroule par étapes. Le vieux vous livre une première phrase, puis il s'arrête et laisse

passer quelques jours. Il veut s'assurer que vous en avez bien compris toute l'importance et que vous l'avez retenu fidèlement. Si tel est le cas, il vous découvre un deuxième morceau de son trésor. Ensuite, il continue à écouter les bruits qui circulent dans l'entourage pour voir si vous n'avez pas divulgué le secret qu'il vous a confié. En outre, si aucun malheur ne vient entraver ou stopper son initiative, marquant la réprobation d'une puissance surnaturelle ou des morts, le vieux va se livrer ainsi à vous, comme par étapes.

Cette transmission progressive de la parole est vraiment un schème fondamental de la pratique agni. Il se retrouve jusque dans les salutations ou les transmissions de messages. Quand j'arrivais une première fois auprès d'un chef, on me demandait sur place la raison de ma venue. Mon collaborateur répondait en se servant des formules de politesse classiques, que notre hôte connaissait parfaitement et qu'il s'attendait à nous voir préférer. Ensuite, il nous nourrissait et nous logeait pour la nuit. Mais le lendemain matin, à la première heure, il réunissait ses notables, puis nous faisait appeler pour entendre de notre bouche la vraie raison de notre venue. Il nous avait d'abord fait expérimenter la qualité de son accueil; il nous avait mis à l'aise et nous étions tout disposés à livrer le secret de notre venue. On pourrait épiloguer de la même manière sur la transmission d'une nouvelle importante. Le messenger de funérailles ou le porteparole qui va révéler le nom de l'héritier etc., est reçu de la même manière que précédemment. Mais en outre, avant de livrer son message, il exige «qu'on lui ouvre la bouche» par un ensemble de dons, afin qu'il puisse délivrer sa parole.

C'est donc petit à petit qu'on entre dans le secret d'une parole, d'une situation, d'un savoir. A chaque étape correspondent son expérience et sa parole spécifiques. A chaque degré, des qualités nouvelles sont requises. Le groupe social procède ainsi jusqu'à pleine maturation d'un individu ou d'un groupe restreint. C'est à proprement parler la caractéristique de la démarche initiatique, profondément ancrée dans toute expérience africaine. La parole doit faire vivre, revivre et sentir la réalité; elle doit informer une expérience précise sous peine de n'être que bavardage inassimilable.

Or, je suis convaincu que cette donnée de base de la pratique africaine doit nécessairement informer notre activité évangélisatrice. Pour y parvenir, il me semble indispensable de réaliser trois conditions.

Tout d'abord, il faut rassembler autour de soi ou autour d'un chrétien qui y est disposé un groupe de personnes voulant expérimenter ensemble l'amitié avec Jésus. Je comprends de mieux en mieux la pratique de Jésus qui consistait à s'entourer d'un collège de douze hommes auxquels Il réservait le meilleur de son temps et de ses explications. Ils ont été les témoins des plus belles expériences apostoliques de Jésus, mais aussi de ses déceptions devant l'incompréhension de son peuple. Ils l'ont suivi, entouré, palpé, écouté, etc., pendant trois ans. Et cette expérience fut décisive pour eux. Elle leur permettra de se ressaisir après la débâcle du vendredi-saint. Plus tard, quand Saint Jean écrira à ses communautés

chrétiennes, c'est cette même expérience du Christ qu'il transmet: «Ce que j'ai vu, entendu, touché, du Verbe de Vie . . . c'est cela que je vous annonce.» Ce faisant, le Christ ne s'est pas coupé de la masse; il prêchait, guérissait . . . Mais systématiquement, il revenait aux douze et les emmenait à l'écart pour devenir totalement transparent à eux. «Qui m'a vu a vu le Père!» C'est dans cette expérience seule que nos hôtes africains peuvent dès à présent voir Dieu: lorsque Dieu devient transparent pour eux dans une équipe de chrétiens. On m'a souvent objecté que je n'étais pas Jésus et que sa vie était unique et typique, donc inimitable sur ce point. Je ne tiens pas du tout à me lancer dans un débat exégétique ou théologique. Mais j'y oppose ma petite expérience qui, pour n'être pas parfaite, me permet néanmoins quelques espérances. J'y reviendrai plus loin.

Une fois le groupe formé, le second travail consiste à approfondir progressivement notre expérience et à célébrer les temps forts de cette maturation. C'est dans une vie commune intense, dans des échanges fréquents, dans une franche collaboration dans le travail quotidien, la prise en charge des malades, etc., que le dessein de Dieu va se manifester et se préciser petit à petit. Le rythme du collège apostolique rassemblé autour de Jésus est encore un modèle du genre. Ce n'est pas d'emblée que le Christ leur a précisé l'issue fatale de sa mission, les apôtres ne l'auraient ni compris ni supporté. Aussi, Jésus a-t-il joué la carte du temps, de l'initiation et de la maturation progressive. Ce qui n'empêche pas qu'à certains moments et devant certaines circonstances, le processus s'accélère, des virages se prennent, etc. Mais l'important est de célébrer la valeur expérimentée pour en vivre intensément le bénéfice. Ainsi, la vie de chaque membre du groupe est marquée par les différentes expériences réalisées et par le rythme des fêtes et des célébrations. Dans une expérience de type catéchuménal, ce qui est important, c'est précisément le rythme des célébrations, le rythme des découvertes. C'est une certaine manière de vivre le temps qu'il faut découvrir et mettre au service de la manifestation de Dieu.

Enfin, la démarche précédente suppose la création d'un ensemble de comportements et de célébrations aptes à valoriser les moments importants de l'expérience catéchuménale. Le malheur ou la maladie qui a frappé un ami, une épidémie qui sévit dans la région, la réussite particulière d'un membre, l'aboutissement d'un travail collectif, l'arrivée d'un nouveau membre ou l'intégration d'un étranger, peuvent être autant d'occasions de fête et de célébration s'ils ont donné lieu à une réflexion et à un approfondissement particuliers. Je suis d'avis qu'il faille créer résolument un «christianisme populaire» (et le laisser se développer) qui permette aux villageois de proposer une expérience de vie nouvelle grâce à un rythme de fêtes et de célébrations ou s'exprime l'Esprit nouveau.

Ces différentes intuitions sont déjà passées au stade de l'expérimentation. Elles étaient d'ailleurs nées de l'expérience, avant de revenir la transformer. Ainsi, mon collègue Gianfranco Brignone a créé et mis à l'oeuvre une démarche catéchuménale pour élèves du primaire. L'accent

est mis sur la création de groupes et sur l'expérience que les jeunes peuvent et doivent mener entre eux grâce à l'aide de quelques aînés et à la participation des parents. Les découvertes sont régulièrement célébrées dans des rassemblements, des rites d'accueil, de partage, etc. Démarrée il y a quelques mois, la formule est trop récente pour manifester clairement ses lacunes et ses mérites. Mais les premières impressions sont plutôt favorables.

De mon côté j'ai essayé la même démarche en regroupant en une équipe de vie, autour de Simon, les catéchistes de tout un secteur. Au départ, le but officiel était l'étude des coutumes et de la Bible, lors de réunions mensuelles chez mon ami Simon. Or, très vite je me suis aperçu que la réussite de ces réunions ne venait pas tellement de la qualité de nos recherches et de nos études, mais d'abord de la qualité de notre vie en commun. Ces quelques heures passées ensemble les séduisaient par l'amitié qui nous rassemblait, par les fêtes qu'on se créait de temps à autre, par la qualité des discussions où chacun s'engageait en vérité, sans chercher à masquer ses défauts et ses carences. Depuis lors, nous cherchons à en faire vraiment une équipe catéchuménale qui, dans un avenir relativement proche, va s'ouvrir à d'autres pour leur faire partager la même expérience. D'ailleurs, même dans le passé, j'ai dû répondre à des critiques de la part des membres de l'équipe, me reprochant de ne pas inviter d'autres villages qui n'attendaient que cela pour se joindre à nous. Et sous la pression des catéchistes, nous nous sommes ouverts à des catéchistes qui ne relevaient pas de mon secteur pastoral.

L'expérience semble également évoluer favorablement dans un village. La réputation de la communauté chrétienne n'y était pas brillante. Le catéchiste se droguait et les responsables chrétiens étaient parfaitement amorphes. J'avoue que je m'y rendais vraiment à contre-cœur car je ne cessais de m'énerver rien qu'à les voir. Depuis quelques mois, pourtant, trois jeunes ont décidé de s'unir. Ils étaient là depuis longtemps. Je les connaissais comme des jeunes dynamiques, mais malheureusement l'entente n'était pas leur qualité majeure. Voilà que le retour au village d'un ancien catéchiste, parti à la ville pour tenter une chance qui ne lui a jamais souri, vint transformer l'atmosphère. Il proposa ses services aux deux autres. Plus âgé qu'eux, il sut les attirer et les regrouper autour de lui. Et le miracle se produisit: ils s'entendent! Désormais, ils prient ensemble, se voient régulièrement, s'entraident dans les travaux quotidiens, préparent régulièrement leur catéchèse en commun, etc. Vraiment, il fait bon les côtoyer! Les premiers à s'en rendre compte furent les responsables chrétiens. Ils décidèrent de se joindre à leur prière, au moins le dimanche après-midi, pour porter devant Dieu les problèmes du village. Ils créèrent une véritable animation des chrétiens du village en les répartissant par quartiers. Les catéchuménats adultes et jeunes sont en pleine expansion, car il fait bon vivre avec les trois et les écouter. Moi-même, je passe maintenant de longues heures dans ce village et je me laisse embarquer par les trois. Ensemble, nous travaillons à manifester Dieu en cherchant à en séduire d'autres qui viennent nous dire comme à Jésus: «Maître, je

veux te suivre!» Nous serons tellement heureux de lui dire: «Viens et suis-nous!», car dans ce village il y a désormais de la vie, de l'imagination, de la création! Il contraste violemment avec beaucoup d'autres localités où n'existe pas encore ce noyau catéchuménal capable de proposer non pas seulement des paroles, mais une expérience vraie.

✱

Ainsi, par toutes les péripéties qu'ils m'ont fait vivre, par toutes les expériences qu'ils m'ont aidé à réaliser, même par les déceptions qu'ils m'ont occasionnées, mes hôtes africains m'ont emmené loin. Le jeune prêtre et étudiant, plein de thèses, de systèmes et d'organisation s'est mué en un homme qui voudrait simplement dire à son frère, homme comme lui: «Viens et suis-moi! Viens et vois! Plus tard, toi-même tu comprendras et tu feras des choses plus extraordinaires encore!» Le service que je peux te rendre, c'est de vivre et de célébrer avec toi cette libération que Jésus te propose. A ton tour, tu la feras vivre à d'autres.

Ma joie et mon espoir, aujourd'hui, c'est d'assister à l'éclosion de quelques bourgeons qui demain produiront un vrai printemps dans nos communautés rurales. L'un de ces bourgeons que j'admire le plus, c'est mon ami Simon Kouakou Amorofi. Je souhaite de tout coeur que son témoignage vienne corriger et compléter le mien. Il se moulera certainement dans une expression bien plus simple et plus dépouillée que la mienne. Mais il n'en sera que plus beau et plus vrai.

DER OSAKA-FELDZUG 1614/15 UND DIE KIRCHE IN JAPAN  
Nach der Japan-*Annua* vom 15. März 1616 und anderen Jesuiten-Berichten

von Josef Franz Schütte S.J.

EINLEITUNG

Der doppelte Osaka-Feldzug, Winter 1614/15 und Sommer 1615, war von solcher Tragweite, daß der Kampf zwischen TOYOTOMI HIDEYORI, dem Sohn des *Taikō*, auf der einen Seite und dem *Daifu* TOKUGAWA IYEFASU und seinem Sohn, dem *Shōgun* TOKUGAWA HIDEYADA, auf der anderen monatelang ganz Japan in einer atemlosen Spannung hielt. Die Zahl der Kämpfenden ging, wenn man beide Heere zusammennimmt, in mehrere Hunderttausende. Die Bevölkerung von Zentral-Japan war weitgehend in die Ereignisse mithineingerissen; aber auch die Bewohner der entfernter liegenden Gebiete folgten den Geschehnissen mit erregter Aufmerksamkeit. Es ist deshalb kein Wunder, daß ein solches geschichtliches Ereignis in vielen Quellen seinen Niederschlag gefunden hat, sowohl in den Quellen japanischer Zeitgenossen wie in den Schriften verschiedener Europäer, die damals in Japan weilten. Darunter waren auch einige europäische Jesuiten, die bei der Ausweisung der Missionare aus Japan, November 1614, heimlich im Lande geblieben oder doch bald nach Japan zurückgekehrt waren.

Wegen der klaren Gesamtdarstellung der Ereignisse vom Beginn des Winterfeldzuges 1614 bis zur Endkatastrophe im Sommer 1615, wegen der vielen konkreten Angaben über Personen, Zahlen und Tatsachen und endlich wegen der dramatischen Erzählung hat einen eigenen Reiz der Jahresbericht der Jesuiten in Japan vom Jahre 1615, der am 15. März 1616 in Nagasaki von P. MATTHAEUS DE COUROS S.J. zum Abschluß gebracht wurde. Dieser Bericht, der in den Jahresbrief hineinverwoben ist, kann ohne weiteres als ein Meisterstück geschichtlicher Darstellung bezeichnet werden. Da er aber nicht eine in sich geschlossene Einheit ist, sondern ein Teil des Jahresbriefes, tritt der außergewöhnliche Charakter der Erzählung nicht so sehr hervor. Da wir uns vor allem an diese Gesamtdarstellung halten werden, die knapp zehn Monate nach Abschluß der Feindseligkeiten und der Zerstörung Osakas in Nagasaki unterzeichnet wurde, müssen wir eine kurze Untersuchung über ihre Quellen vorausschicken. Daraus wird nämlich klar, wieweit und in welcher Form sie von direkten Zeugen der Ereignisse abhängt.

A — KRITISCHE UNTERSUCHUNG DER QUELLEN DER *Annua*

I. Zwei wichtige Vorbemerkungen

Dieser kritischen Untersuchung über die Quellen des uns beschäftigenden Jahresbriefes vom 15. März 1616 müssen wir eine doppelte Vorbemerkung vorausschicken, die eine über deren Verfasser, die andere über die Methode der Abfassung und die äußere Form der Jahresbriefe im allgemeinen.

1. *Der Verfasser.* — Es ist zu beachten, daß P. MATTHAEUS DE COUROS den Jahresbrief in Japan selbst schrieb und unterzeichnete; daß er hingegen zur Zeit der beschriebenen Kämpfe noch in Makao, also nicht in Japan, weilte. Die erste Feststellung (daß der Jahresbrief in Japan selbst entstand) ist wichtig, weil die Quellen in Japan selbst — die schriftlichen wie die mündlichen — sicher viel

reicher flossen als in Makao. Wer also diese Japan-*Annua* nur in der lateinischen Fassung des P. JOHANNES UREMAN S.J. kennen sollte, der im Makao-Kolleg lebte und den Verfasser des portugiesischen Originalschreibens nicht mit Namen nennt, erhält von den persönlichen Informationsmöglichkeiten des wahren Verfassers kein richtiges Bild. MURDOCH II 551 zitiert in seiner Japangeschichte UREMAN, nicht COUROS! — Die andere Feststellung (daß COUROS zur Zeit der Osaka-Kämpfe nicht in Japan weilte) hat zur Folge, daß der Verfasser der *Annua* als Augenzeuge und als persönlich Beteiligter ausscheidet.

MATTHAEUS DE COUROS war zuerst am 21. Juli 1590 in Japan angekommen. Von März bis August 1596 fuhr er zu den höheren Weihen nach Makao und kehrte alsbald nach Japan zurück. Er bekleidete dort bald wichtige Verantwortungsposten; er stand auch fünf Jahre als engster Mitarbeiter dem Japanbischof Dom LUÍS CERQUEIRA zur Seite. Außerdem war er zeitweise Rektor des Japankollegs und Oberer der Takaku-Gegend. November 1614 begab er sich mit den anderen nach Makao in die Verbannung; er kam von dort im August 1615 nach Japan zurück. Daher war er gerade in den entscheidenden Monaten des Winter-Feldzuges 1614/15 und des Sommer-Feldzuges 1615 abwesend. Allerdings hatte er von August 1615 bis März 1616 hinreichende Möglichkeit, mündliche und schriftliche Informationen für seinen Bericht zu sammeln.

2. *Abfassung und äußere Form der Jahresbriefe.* — Die zweite Vorbemerkung zu unserer kritischen Quellenuntersuchung betrifft die Methode, wie die Jahresbriefe der Jesuiten in Japan damals zustande kamen, und die äußere Form, in der sie dargeboten wurden. Der eigentliche Redakteur der *Annua* war entweder der Provinzial selbst oder ein von ihm beauftragter Vertrauensmann: der *Socius Provincialis* oder sonst ein besonders qualifizierter Pater. Die Unterlagen waren vor allem schriftlich und wurden von den einzelnen Häusern oder Gegenden der Provinz eingesandt. Sie bestanden in statistischen Angaben, in *Pontos* für die *Annua*, welche die wichtigsten Ereignisse oder auch die schönsten und erhebensten Erlebnisse des Apostolates des betreffenden Zeitraumes festhielten; ferner in Auszügen aus Briefen und endlich in anderen Schriftstücken, die man für eine weitere Verbreitung als geeignet und zugkräftig ansah. Hinzu kamen aber auch mündliche Informationen, soweit dafür die Möglichkeit offenstand. Sie konnten dem Verfasser manche Zweifel lösen, manche Einzelheiten ergänzen, aber auch das Gesamturteil über die Lage nicht wenig beeinflussen. All dies Material wurde vom Verfasser der *Annua* in einen zusammenhängenden und nach bestimmtem Schema geordneten Bericht eingefangen. Oft stand am Anfang eine allgemeine Übersicht über die politische Lage im Lande, danach eine Übersicht über die Kirche in Japan, endlich eine von statistischen Elementen unterbaute Gesamtdarstellung der Gesellschaft Jesu auf den japanischen Inseln. Erst nach diesen drei einleitenden, aber besonders wichtigen Kapiteln ging die *Annua* auf die einzelnen Häuser des Ordens bzw. auf die verschiedenen Gegenden Japans ein.

Im Bericht des P. MATTHAEUS DE COUROS ist vom Kampf um Osaka und von den Folgen für die japanische Kirche vor allem in den ersten beiden einleitenden Kapiteln und im Kapitel über die Lage im Gokinai die Rede.

## II. Die Frage nach den Quellen

Es stellt sich nun die Frage nach den Quellen, die P. MATTHAEUS DE COUROS heranziehen konnte und in Wirklichkeit herangezogen hat. Man muß gleich zu Anfang sagen, daß manche von diesen Quellen, nachdem sie für die Abfassung des Jahresberichtes gedient hatten, verlorengegangen sind oder bewußt ver-

nichtet wurden. Ein eigentliches Archiv hatten ja damals nach Beschlagnahme aller ihrer Häuser die Jesuiten in Japan nicht mehr. Wichtige Schreiben, die notwendig aufbewahrt werden mußten, waren in einigen Truhen oder Schreibtischen in Privathäusern untergebracht. Was nicht nach Makao gesandt werden konnte, wurde wohl zum größten Teil vernichtet, damit es nicht den Häschern in die Hände fiel.

Dennoch lassen sich einige Quellen des P. DE COUROS mit Sicherheit aufzeigen.

#### A) Schreiben des P. JERÓNIMO RODRIGUES über den Winterfeldzug

Das gilt zunächst von einem Bericht, der weithin in der Erzählung des P. DE COUROS vom Winterfeldzug verwertet ist und dort gelegentlich wörtlich, gelegentlich im Gedankengang seinen Platz gefunden hat. Es handelt sich um ein Schreiben des Vizeprovinzials P. JERÓNIMO RODRIGUES *sen.* aus Nagasaki vom 24. März 1615, dessen Original uns im Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom vorliegt, und zwar im Band *JapSin* 58 149—160<sup>v</sup> als *2<sup>a</sup> via* an den Ordensgeneral: Es trägt am Schluß (fol. 158) des Textes die eigenhändige Unterschrift des P. JERÓNIMO RODRIGUES. Der Text ist von der Hand eines *Amanuensis* in ziemlich kleiner, aber sorgfältiger und klarer Weise geschrieben. Die Datierung ist eindeutig: „De Nangasaqui, aos vinte e quatro de Março 1615.“ —

Im gleichen Band ist außerdem eine spanische Übersetzung dieses Briefes enthalten: J. 58 161—166<sup>v</sup>. Sie ist ganz von der Hand des spanischen Paters PEDRO MOREJÓN geschrieben, aber im Titel vom 26. März 1615 und am Schluß vom 20. März 1615 datiert. Vielleicht muß man annehmen, daß P. MOREJÓN eine andere *Via* dieses Schreibens vor sich hatte, die er übersetzte, und die vom 20. oder vom 26. März 1615 datiert war. Sie ist am Anfang klar als *Copia* (als Abschrift bzw. Übersetzung) bezeichnet, und auch die Unterschrift ‚Jerónimo Rodrigues‘ am Schluß ist von der Hand des P. MOREJÓN hinzugesetzt. Es besteht die Möglichkeit, daß MOREJÓN diese Übersetzung in Manila anfertigte; denn er verließ die Hauptstadt der Philippinen erst nach dem 18. Juni 1615 auf dem Weg nach Rom über Mexiko und Spanien. Wie wir aus einem späteren Brief desselben P. JERÓNIMO RODRIGUES *senior* vom 17. März 1617 aus Nagasaki an den Ordensgeneral erfahren (cf. *Mon. Hist. Jap.* I 618), waren die an den Ordensgeneral gerichteten Papiere dieser Zeit an die beiden Prokuratoren der Provinz, die Oktober 1614 auf der Provinzkongregation für die Romreise gewählt worden waren, P. GABRIEL DE MATOS und P. PEDRO MOREJÓN, adressiert, besonders an letzteren, sagt der Vizeprovinzial, weil ihm die Schriftstücke in den Philippinen und in Neuspanien nützlich oder notwendig sein konnten.

P. JERÓNIMO RODRIGUES war seit dem Jahre 1600 in Japan. Ende 1601 wurde er zum Gokinai gesandt, wo er einige Zeit blieb. Nachher arbeitete er im Hokkoku; er residierte in Kanazawa. Seit September 1611 leitete er als Rektor das Kolleg in Nagasaki. November 1614 gelang es ihm, 5 *Legoas* von Nagasaki entfernt, heimlich das Schiff, das die Missionare ins Exil brachte, zu verlassen und ans Land zurückzukehren. Er sollte Oberer in Zentraljapan sein oder, falls der Provinzial gezwungen war, Japan zu verlassen, als Vizeprovinzial die Arbeit der Missionare in Japan leiten. Er versuchte, zum Gokinai zu gelangen; aber der Bruch zwischen TOYOTOMI HIDEYORI und den TOKUGAWA hinderte ihn daran. Nachdem er einen Monat in einem Schiffelein von Hafen zu Hafen geirrt war, blieb er schließlich in Hiroshima, bis er nach zwei Monaten erfuhr, daß der Provinzial nicht die Möglichkeit gefunden hatte, in Japan wieder ans Land zurückzukehren. So begab sich JERÓNIMO RODRIGUES Februar 1615 von Hiroshima

nach Nagasaki. — Mit dieser seiner Laufbahn in Japan vor Augen wird man sagen müssen, daß er dank seiner persönlichen Kenntnis des Gokinai und wegen seines Amtes als Vizeprovinzial zur Zeit des doppelten Osaka-Feldzuges besonders befähigt war, sich ein Bild von der Lage zu machen (cf. *Mon. Hist. Japon.* I 1263—1264).

B) *Zwei Schreiben von den Patres, die sich aus dem brennenden Osaka retteten*

Der Vizeprovinzial, dessen wichtiger Brief vom 24. März 1615 über den Winterfeldzug in den Jahresbrief des P. DE COUROS eingegangen ist, konnte aber dem Abfasser der *Annua* auch noch andere Schreiben zur Verfügung stellen. Das gilt mit Sicherheit von zwei Briefen, die er selbst von den beiden Patres erhalten hatte, die während des Sommerfeldzuges in Osaka weilten und sich unter größten Gefahren aus der in Flammen stehenden Stadt retteten. P. DE COUROS zitiert nämlich ausdrücklich und wörtlich Auszüge aus den Briefen, worin der Spanier P. BALTHASAR DE TORRES, gebürtig aus Granada, und der Italiener GIOVANNI BATTISTA PORRO aus Mailand, jeder für sich, ihre dramatische Flucht und Rettung aus Osaka dem Vizeprovinzial erzählten. Allerdings sagt uns DE COUROS nicht, wem von beiden der erste, wem der zweite Brief zuzuschreiben ist. Das erfahren wir aus einem Schreiben des Vizeprovinzials, von dem bald die Rede sein wird. P. BALTHASAR DE TORRES war in den entscheidenden Tagen des Sommerfeldzuges im Hause des AKASHI KAMON JOAO — AKASHI MORISHIGE DOSAI, KAMON NO SUKE (J. 58 319v) — der an den Kämpfen entscheidenden Anteil hatte. Daß P. DE TORRES öfters Gelegenheit hatte, dort mit AKASHI KAMON JOAO zu sprechen, sagt die *Annua* ausdrücklich (J. 58 319v). Er konnte auf diese Weise ohne Zweifel aus bester Quelle viele Einzelheiten über die kriegerischen Vorgänge erfahren. Ebenso erzählt er auch, wo in jener Zeit P. PORRO untergebracht war. Die dramatische Flucht der beiden aus Osaka werden wir weiter unten berichten.



Konnten nun diese beiden Patres außer ihren schriftlichen Angaben dem Vizeprovinzial oder dem Verfasser der *Annua* P. MATTHAEUS DE COUROS auch mündlich über ihre Erlebnisse berichten? Nach einem Brief von P. JOAO RODRIGUES GIRAM aus Makao, vom 25. Januar 1616 (J. 16 II 290—292v), gelang es ihnen, sich aus dem Osaka-Krieg zu retten: Sie kamen ‚pera baixo‘, ‚nach unten‘, was wohl statt der konkreten Bezeichnung Nagasaki den japanischen Ausdruck *Shimo* wiedergeben soll. Also hätten sowohl der Vizeprovinzial wie der Verfasser der *Annua* Gelegenheit gehabt, persönlich mit beiden zu sprechen und alle wünschenswerten Auskünfte von ihnen zu erhalten. Dem ist aber nicht so. Hier liegt ein zeitlicher Irrtum vor. Denn aus dem Brief des P. JERÓNIMO RODRIGUES sen. an die Patres GABRIEL DE MATOS und PEDRO MOREJÓN von Nagasaki, den 3. März 1616 (CORTES 565 111), können wir den Bewegungen dieser beiden Patres (TORRES und PORRO) nach ihrer Flucht aus Osaka bis zum Datum jenes Briefes genau folgen. Es ergibt sich daraus mit Sicherheit, daß sie damals nicht zum *Shimo*, also auch nicht nach Nagasaki, kamen. Dagegen sagt PORRO selbst in einem Brief an den Ordensgeneral vom 15. Februar 1615 (J. 16 II 151 [151—152v]), daß er im letzten Sommer, also im Sommer 1614, als er Osaka verlassen mußte (‚mandato fuori d’Vozaca‘) in Nagasaki war und dort die *Annua* von 1613 ins Lateinische übersetzte. Denn im Februar 1614 wurden — wie bekannt — alle Missionare aus Zentraljapan und aus anderen Gegenden ausgewiesen und zum *Shimo* gesandt. Dieser Weg zum *Shimo*, genauer: nach Nagasaki, lag also

ein Jahr vor der Zerstörung Osakas. P. JOAO RODRIGUES GIRAM hat das in seinem Brief von Makao, den 25. Januar 1616, verwechselt. Daher die Falschmeldung. Eine mündliche Unterredung zwischen den beiden Patres TORRES und PORRO und dem Verfasser der *Annua* und dem Vizeprovinzial konnte also nicht stattfinden.

Sicher kamen aber andere Beobachter hinzu. COUROS kehrte August 1615 mit der *Nao* von Makao nach Nagasaki zurück. Nun war aber das Einlaufen des portugiesischen Kauffahrteischiffes der Anlaß, daß sich aus ganz Japan, vor allem auch aus den großen Zentren von Mitteljapan, immer viele Handelsleute in Nagasaki ein Stelldichein gaben. Zwar lag der Hafen von Sakai noch in Asche, und auch Osaka war ein Trümmerfeld geworden, aber als Mitte August 1615 das Portugiesenschiff aus Makao in den Hafen von Nagasaki einlief, bedeutete dies Ereignis für ganz Japan nach den vergangenen Kriegswirren Genugtuung und Freude. Sicher kamen aus Zentraljapan nicht wenige Kaufleute, und darunter auch solche, die an den Geschehnissen der vergangenen Monate aktiv oder passiv beteiligt waren und die manche Einzelheiten bestätigen oder berichtigen konnten.

COUROS sagt in seinem Jahresbericht auch (J. 58 282v), daß von Soldaten, die aus Kyūshū („destes reinos do Saicocu“) in den Krieg gezogen, aber erst nach der Schlacht und Entscheidung vor Osaka angekommen waren, berichtet werde: Schon zehn oder zwölf *Legoas* vor Osaka sei die Küste mit Leichen wie übersät gewesen, die der Fluß (offenbar der Yodogawa) und das Meer dort angetrieben hatten; häufig seien auf der Fahrt im Setonaikai die Ruderer von den im Wasser treibenden Leichen gehindert worden. Hier sind also Berichterstatter am Wort, die nicht die Schlacht (an der sie nicht teilgenommen hatten), sondern die verheerenden Wirkungen des Krieges beschrieben.

#### C) Ein Parallel-Schreiben zur *Annua*: JER. RODRIGUES vom 3. März 1616

Einen Hinweis auf die *Annua* von P. DE COUROS, gleichzeitig eine kurze Zusammenfassung der Ereignisse des Osaka-Krieges, enthält der schon oben zitierte Brief des P. JERÓNIMO RODRIGUES *senior* an die beiden nach Europa fahrenden Prokuratoren der Japanprovinz, P. GABRIEL DE MATOS und P. PEDRO MOREJÓN, aus Nagasaki, den 3. März 1616 (CORTES 565 109—114v). Dieser Brief ist deswegen besonders wertvoll, weil er außer den im Jahresbrief enthaltenen Nachrichten nicht wenige bedeutungsvolle Angaben aufweist, die wir in der *Annua* vermissen. Der Jahresbrief bringt zwar die Auszüge aus den Briefen der beiden Patres, die sich aus Osaka retten konnten, sagt aber nicht, von wem der erste, von wem der zweite Auszug stammt. Der Brief des P. RODRIGUES gibt uns darüber Aufschluß. Er folgt auch genau den Ortsveränderungen dieser beiden Patres nach ihrer Flucht aus Osaka bis zur Zeit der Abfassung dieses Briefes. Weiter finden wir darin bemerkenswerte Einzelheiten über Ereignisse, die mit dem Sieg der TOKUGAWA verbunden waren, so z. B. über den Tod eines Schwiegersohnes von AKASHI KAMON, OKANO FUNAI genannt, der offenbar mit KAMONS Tochter KATHARINA verheiratet war; ferner über das Ende des berühmten Tee-meisters ORIBE (Furuta Shigenari).

Der Vizeprovinzial P. JERÓNIMO RODRIGUES *senior*, der schon über den Winterfeldzug berichtet hatte und nun über den Sommerfeldzug schreibt, war offenbar die Zentralfigur bei dieser Sammlung von Informationen über den Osaka-Krieg. An ihn waren auch die Briefe von P. BALTHASAR DE TORRES und P. GIOVANNI BATTISTA PORRO gerichtet. Er verweist in seinem Brief (3. März 1616) ausdrücklich auf die *Annua*, und in seinem Auftrag verfaßte P. MATTHAEUS DE COUROS den Jahresbrief. Er weilte, wie oben gesagt, seit 1600 in Japan und konnte auch

November 1614 bei der allgemeinen Ausweisung heimlich im Lande bleiben. Er kannte Gokinai und Hokkoku aus eigener Tätigkeit und hatte zur Zeit der beiden Feldzüge gegen Osaka in Japan eine leitende Stellung.

D) *Brief des P. JOAO RODRIGUES GIRAM von Makao, den 25. Januar 1616*

Die Nachrichten, die von Japan nach Makao und Manila gesandt wurden, wurden dort mit Spannung erwartet, gelesen und — bevor weiterbefördert — nicht selten übersetzt oder doch für kürzere Darstellungen exzerpiert. So ist uns aus Makao schon am 25. Januar 1616 (also noch bevor in Japan selbst P. JERÓNIMO RODRIGUES am 3. März 1616 seinen Brief an MOREJÓN und MATOS schrieb und P. MATTHAEUS DE COUROS den Jahresbericht vom 15. März 1616 zum Abschluß brachte) von P. JOAO RODRIGUES GIRAM, dem langjährigen Verfasser von Japan-*Annuae*, eine Zusammenfassung der bis dahin eingetroffenen Japannachrichten erhalten, die er an P. GABRIEL DE MATOS richtete (*Autogr.* = J. 16 II 290—292v). Darin lesen wir auch eine summarische, aber nicht weniger interessante Darstellung des doppelten Osaka-Feldzuges, mit Einzelheiten, die in der *Annua* des P. DE COUROS fehlen, und mit manchen nicht unwichtigen Verschiedenheiten.



Der Schluß dieser kurzen kritischen Voruntersuchung ist also der, daß die Darstellung des doppelten Osaka-Feldzuges 1614/15 in der *Annua* des P. MATTHAEUS DE COUROS auf ausgezeichneten, sicheren Quellen aufbaut, die bis nach Osaka hineinreichen, ja, bis in das Haus eines der Hauptführer des Osaka-Heeres, des Christen AKASHI MORISHIGE DOSAI, KAMON-NO-SUKE. Hauptvermittler dieser Nachrichten an den Verfasser der *Annua* war dabei der Vizeprovinzial P. JERÓNIMO RODRIGUES *senior*.

B — DER INHALT DES COUROS-BERICHTES

I. *Die politische Lage bei Ausbruch des Osaka-Krieges*

Als TOKUGAWA IYEFASU im Jahre 1600 seinen Krieg gegen die anderen vom *Taikō* ernannten Regenten siegreich beendet hatte, beließ er TOYOTOMI HIDEYORI, der noch ein Kind war, und seine Mutter in der Feste Osaka. Wenn man Rang und Stellung HIDEYORIS vor Augen hat und bedenkt, daß er eben doch der Sohn des *Taikō* war, muß man freilich sagen, daß seine Vasallen nicht zahlreich und sein Land nicht groß war. Der *Daiju* ließ ihn dort, um nicht mit vielen Feudalherren zu brechen, den früheren Dienern des Vaters von HIDEYORI, die ihm in diesen Kämpfen mit Tapferkeit und Treue gedient hatten. Aber IYEFASU machte sich gleichwohl wegen des jungen HIDEYORI große Sorge. Es deuchte ihm, schließlich werde sich HIDEYORI mit der *Tenka* gegen ihn, den *Daiju*, erheben, obwohl er ihn mit einer seiner Enkelinnen, einer Tochter seines Sohnes und Erben, des Fürsten von Yedo, verheiratet hatte, die zugleich eine Cousine von HIDEYORI war. Denn der *Daiju* sah den jungen HIDEYORI in der besten, der am leichtesten zu verteidigenden Festung Japans, die der Schlüssel des Gokinai war und zu allen *kuni*, die von Miyako, der Mitte Japans, nach Westen hin lagen. Außerdem besaß HIDEYORI den reichen Schatz, den sein Vater dort aufgehäuft hatte, und das allein konnte schon ein großer Anreiz sein, irgend etwas Neues zu versuchen. Der *Daiju* wußte sehr wohl, daß ein großer Teil der bedeutenden Feudal-

herren mit ihrem Willen auf HIDEYORIS Seite standen, waren sie doch durch den *Taikō* groß geworden. Aber mit viel Scharfsinn hielt er die einen wie die anderen hin und gab sich derart, daß keiner es wagte, mit ihm Streit anzufangen. Sie dachten wohl auch schon an die Zukunft. Sobald HIDEYORI das Alter erreichen werde, wo er die Regierung der *Tenka* in die Hand nehmen könne, entsprechend der vom *Taikō* hinterlassenen Ordnung, werde der *Daiſu* ihm ohne Fehl die Regierung übertragen, in Kraft eines feierlichen Eides, den er, wie man sagte, dem *Taikō* vor seinem Tod geschworen hatte.

## II. Der Anlaß zum Konflikt

Dann kam die Zeit, in der der IYEFASU die Gewalt an HIDEYORI hätte übertragen sollen. Nun ist ja der Verzicht auf Gewalt über so viele und so reiche Länder schon an sich (sagt die *Annua*) sogar für einen selbstlosen Charakter eine harte und schwierige Sache, wieviel mehr für eine habgierige und stolze Persönlichkeit! In der Tat enttäuschte der *Daiſu* die Hoffnungen aller. Er entschuldigte sich, er sei nicht mehr verpflichtet, zu seinem Eid zu stehen. Denn im Auftrag von HIDEYORI selbst wollten die Regenten, die HIDEYORIS Vater bestellt hatte, ihn, den *Daiſu*, völlig vernichten. Wenn er HIDEYORI den Feudalstaat und die ‚Rente‘, die er besaß, belassen habe, so sei es deshalb geschehen, um die Achtung zu wahren, die er den von HIDEYOSHI zeitlebens empfangenen Wohltaten schulde. — Alle, die der Gunst des *Taikō* ihre Stellung verdankten, nahmen diese Weigerung sehr übel auf und hielten sie für eine große Ungerechtigkeit. Hinzu kam, daß sie ohnehin mit der Regierung des *Daiſu* wenig zufrieden, ja, ihrer überdrüssig waren. Außerdem — sagt die *Annua* — entsprach es nur allzu sehr der natürlichen Neigung der Japaner, daß sie nach etwas Neuem in der Welt verlangten; denn schon seit Jahren war die *Tenka* in Frieden und Ruhe. Deshalb begannen viele untereinander und mit HIDEYORI zu verhandeln, sich gegenseitig zu schreiben und sich insgeheim mit HIDEYORI zu verbünden für alles, was in der Folge geschehen werde. HIDEYORI selbst nahm in aller Stille viele von denen, die in den vergangenen Kriegen aus ihren Lehen verbannt waren, in Sold: Sie wurden von ihm bezahlt und standen in seinem Dienst.

Dem *Daiſu* fehlte es nicht an geheimen Informationen, wodurch er von diesen und anderen Plänen, die man ins Werk setzte, Kenntnis erhielt. Aber als erfahrener Führer ließ er in schlauer Verstellung nichts durchblicken. Äußerlich zeigte er allen Führern dieser Liga viel Leutseligkeit und Freundlichkeit. Aber nach und nach — so die *Annua* — beseitigte er einige von ihnen durch Gift, und mittlerweile trug er Sorge, all seine Festungen von Fushimi bis Suruga sehr zu verstärken und mit allem Nötigen zu versehen.

Nun war unter den *Daimyōs* Japans damals wohl keiner, auf den HIDEYORI so sehr rechnete und den der *Daiſu* so stark fürchtete wie FUKUSHIMA MASANORI, der *Daimyō* von Hiroshima. HIDEYORI setzte große Stücke auf ihn, weil er ein Vetter seines Vaters, des *Taikō*, war; sodann weil dieser *Tono* als einer der tüchtigsten und gefürchtetsten Befehlshaber galt. IYEFASU fürchtete sich besonders vor ihm; denn er war überzeugt, daß alle anderen Parteigänger HIDEYORIS vor allem darum auf dessen Seite standen, weil sie wußten, daß auch FUKUSHIMA zu seiner Partei gehörte. Aus diesem Grunde hielt der *Daiſu* diesen gefährlichen Gegner seit ungefähr drei Jahren in Yedo zurück. Andererseits gewann IYEFASU durch Versprechen einige der bedeutendsten Diener HIDEYORIS, darunter einen, der den Titel *Ichi-no-kami* (Titel für das Amt des *Sadaijin*) führte, nämlich KATAGIRI KATSUMOTO. Dieser hatte von klein auf dem *Taikō* gedient, der ihn zum Vormund von HIDEYORI bestellt hatte. Als solcher führte er die Regierungsgeschäfte der Stadt Osaka und aller Länder, die HIDEYORI unterstanden.

Dieser *Ichino-kami* benahm sich mehr als Verräter und Lügner denn als treuer Vasall. Nach und nach, ohne Aufsehen, leerte er die Vorratskammern und Speicher der Festung Osaka und sandte eine große Menge von Proviant und Munition nach außen; das Pulver, das in der Festung verblieb, ließ er absichtlich verderben. All das tat er, damit der *Daiju*, wenn er die Festung angriff, sie leicht und ohne viel Gefahr nehmen könne.

Nach diesen Maßnahmen schien es dem *Daiju*, er habe das Feld schon frei und sicher, um sein Vorhaben auszuführen, nämlich, um HIDEYORI recht oder schlecht aus dem Besitz von Osaka zu verdrängen und seinen eigenen Sohn, den *Shōgun*, im ruhigen und unangefochtenen Besitz der Herrschaft von ganz Japan sicherzustellen, bevor ihm selbst der Tod seine Pläne abschneide und vernichte. Er ging nämlich schon auf achtzig Jahre zu. Deshalb suchte er nach einer günstigen Gelegenheit, seinen Plan ohne Gefahr auszuführen. Der folgende Anlaß schien ihm dafür wie gegeben.

Nach gänzlicher Beendigung der Arbeiten an dem so stolzen und kostspieligen Tempel des *Daibutsu*, einer Buddha-Statue von gewaltiger und ungeheuerlicher Größe, worin HIDEYORI, wie viele behaupten, über drei Millionen in Gold ausgegeben hatte, wollte er das Fest der Einweihung mit großer Aufmachung und Feierlichkeit begeben. Außer anderen Vorbereitungen waren in Miyako schon ungefähr dreitausend Bonzen versammelt, und auch HIDEYORI selbst und seine Mutter wurden zum Fest erwartet. Bei dieser günstigen Gelegenheit beschloß der *Daiju*, seine Leute in die Festung zu schicken; denn bei der Abwesenheit HIDEYORIS waren dort weniger Soldaten und geringere Wachen. Zugleich wollte er in Miyako über HIDEYORI herfallen, um ihn, lebend oder tot, in die Hände zu bekommen. Aber HIDEYORI erhielt zeitig Kunde von dem Verrat, den man gegen ihn plante. Er stellte den Gedanken an das Fest einstweilen zurück und verzichtete darauf, zugegenzusein. Das war für den *Daiju* ein schwerer Schlag: einmal, weil sein Vorhaben in nichts zerronnen war, sodann, weil er sah, daß seine Pläne durchschaut wurden. Er rief den *Ichino-kami* zu sich und, um die Sache noch mehr zu verdecken, zeigte er sich ihm gegenüber verärgert und aufgebracht. Sie verhandelten miteinander insbesondere wegen Osaka und was für ein Mittel man finden können, um die Sache endgültig zu erledigen. *Ichino-kami* erleichterte ihm die Sache wie man behauptete, indem er bemerkte, wenn der *Daiju* HIDEYORI in Staat und Ländern mehre, werde er gern aus Osaka weggehen. Daraufhin sandte ihn IYEFASU alsbald mit einer Botschaft an HIDEYORI, deren Sinn kurz folgender war: HIDEYORI solle Osaka verlassen und sich in die Festung Kameyama in Tambu, das an Yamashiro stößt, zurückziehen; er solle ferner seine Mutter als Geisel nach Yedo schicken. Außerdem solle er eine große Glocke, die er für den Tempel des *Daibutsu* hatte gießen lassen, neu herstellen und einige Schriftzeichen, mit denen sie geschmückt war, ändern; denn darin sei vom *Taikō* und von HIDEYORI mit mehr Ehre die Rede als von ihm, dem *Daiju*.

Gerade diesen Punkt nahm IYEFASU zum Anlaß für den Bruch, den er plante, und für diese so unfreundliche und unhöfliche Botschaft. Der *Ichino-kami* ging mit diesem Auftrag nach Osaka. Aber HIDEYORI und seine Mutter durchschauten sehr gut, daß all diese Erfindungen und Forderungen des *Daiju* die völlige Vernichtung seiner Person und seines Staates bezweckten. Auch den Überbringer der Botschaft hielten sie für verdächtig und wenig treu. Deshalb nahmen sie die Sendung sehr unwillig auf und zeigten sich gegen ihren Träger sehr entrüstet. Nun zieht — so die Überlegung der *Annua* — das Bewußtsein der Schuld immer die Furcht vor der Strafe nach sich. Der *Ichino-kami* glaubte, seine Pläne und Listen seien entweder schon entdeckt oder würden bald ans Licht kommen, und ihm werde der Lohn zuteil werden, den sein Verhalten verdiente. Deshalb

brachte er sich und seine Frau in aller Eile in Sicherheit und ließ alles übrige im Stich. Er flüchtete sich in die Festung Ibaraki in Settsu. Die Leute HIDEYORIS fielen alsbald in sein Haus ein, raubten dort einen großen Teil von dem, was sie fanden, und setzten das Haus mit dem, was noch blieb, in Flammen. Viele seiner Diener, die sich nicht zeitig davon gemacht hatten, und andere, die man später fand, wurden getötet. Wer ihnen den Garaus machte und ihre Köpfe nach Osaka brachte, erhielt einen Preis.

Mit diesem Ereignis war der Krieg zwischen HIDEYORI und dem *Daifu* erklärt und ausgebrochen. So begannen denn die von Osaka sofort, sich für die Belagerung, die sie erwarteten, vorzusehen. HIDEYORI versorgte von neuem, ohne Zeit zu verlieren, in großer Fülle die Warenlager und Scheunen, die der verräterische *Ichi-no-kami* ganz entleert hatte. Er nahm auch viele Führer und altgediente Soldaten unter seine Fahne, die in den vergangenen Umwälzungen und Kriegen von Haus und Hof verbannt worden waren. Die Festungswerke und die ganze Stadt im Umkreis verstärkte er mit neuen Palisaden und Bollwerken. Alle Dörfer und Orte im Umkreis von drei oder vier *Legoas* ließ er anzünden und dem Erdboden gleich machen, damit das feindliche Heer dort keine Unterkunft finden und von dort keinen Proviant beziehen könne, und damit die Stadt für den Kampf dort kein Hindernis finde. Aus demselben Grunde ließ er auch jenen Teil der Stadt, der *Temma* hieß und im Norden, jenseits des Flusses lag, verbrennen. HIDEYORI zählte über 50 000 Soldaten und fast andere 50 000 Dienstleute und Bewohner von Osaka, die im Notfall mit gleichem Mut kämpften wie die Soldaten. In solcher Weise gerüstet, war HIDEYORI entschlossen, Widerstand zu leisten, selbst bis zum Tod.

Sobald der *Ichi-no-kami* die Festung Ibaraki bezogen hatte, sandte er unverzüglich Nachricht an den *Daifu* und teilte ihm das Vorgefallene mit. Der *Daifu* solle in aller Eile herkommen, bevor sich HIDEYORI befestige und sich mit mehr Leuten und Munition versehe. Er verhiess ihm dabei guten Erfolg, entsprechend dem Zustand, in dem er Osaka zurückgelassen hatte, als er aus der Stadt wegging. Der *Daifu* handelte nach diesem Rat: Er verließ alsbald Suruga und marschierte in großer Eile bis nach Miyako; dort rückte er in die Festung Fushimi ein, die er in der Nähe der Stadt besaß. Während er dort weilte, erfuhr er, mit welchem Mut und welchen Vorbereitungen ihn HIDEYORI erwartete. Deshalb rührte er sich von Miyako erst dann, als von Yedo sein Sohn und Erbe, der *Shōgun*, mit dem übrigen Heer ankam. Dabei waren außer zwei Brüdern des *Shōgun*, Söhnen des *Daifu*, viele *Tono* aus dem Kantō und von den anderen Gegenden. Man sagt, es seien 200 000 Mann Kriegersleute gewesen und obendrein viel Troß.

### III. Der Winterfeldzug

Am 4. Dezember 1614 erschien der *Daifu* mit diesem so mächtigen Heer vor Osaka. Er vertraute nicht nur auf die Tüchtigkeit und Menge einer so großen und glänzenden Zahl von Kriegersleuten, sondern auch auf einige, die er in der Feste Osaka selbst bestochen hatte. Ihm deuchte, er könne die Stadt gleich bei den ersten Angriffen nehmen. So wies er seinen Befehlshabern ihre Posten an und legte sein Heerlager rings um die Stadt. Dann begann er mit den Angriffen gegen den äußeren Mauerring. Dabei kamen viele seiner Leute ums Leben, andere wurden verwundet. — An einem dieser Tage gewann er besonders die Überzeugung, jetzt könne er sein Ziel erreichen. Er hatte sich nämlich mit einem der Befehlshaber in der Festung verständigt, daß ihn dieser durch ein ganz bestimmtes Tor hineinlassen werde. Aber der Verrat war herausgekommen und der Verräter gleich getötet; ebenso fünfzig andere, die auf seiner Seite standen.

Doch davon hatte der *Daifu* keine Ahnung. Es kam also die Zeit, die sie abgemacht hatten. Des Morgens, ganz in der Frühe, als es noch dämmerte, schickte der *Daifu* viele Kriegersleute an die vereinbarte Stelle. Die Soldaten meinten, sie hätten das Feld frei für sich und näherten sich ganz dreist den Palisaden, drangen sogar in die Burggräben ein. Die Leute in der Festung, die schon in Bereitschaft standen, ließen die Angreifer ganz nach Belieben nahe kommen; aber sobald sie ihre Gegner in Reichweite hatten, begannen sie, mit ihren Arkebussen heftig auf sie zu feuern, von oben herab viele Steine auf sie zu werfen und sie sogar mit Lanzenstichen zu verwunden. Sie kämpften mit solcher Heftigkeit und solchem Schaden der Feinde, daß behauptet wird, das Heer des *Daifu* habe bei dieser Gelegenheit über 30 000 Mann verloren. Dabei muß man freilich außer den Gefallenen auch die Verwundeten und all jene zusammenrechnen, die entweder aus Entmutigung, weil sie nicht mehr an die Möglichkeit glaubten, die Festung nehmen zu können, oder weil sie ihre Landesherren schon tot oder verwundet wähten, nach Hause zurückkehrten.

Nun war zwar der Umfang der Festung, die HIDEYORI zu verteidigen hatte, sehr groß, über zwei europäische *Legoas*. Aber seine Truppen, gewonnen durch seine natürliche Güte und sein angenehmes Wesen sowie geleitet von der Hoffnung, ihr eigenes Dasein in allem zu verbessern, fochten mit großer Tapferkeit — nicht nur die waffenfähigen Männer, sondern selbst die Frauen und Kinder. So konnte der *Daifu* niemals auch nur eine Handbreit Erde innerhalb der äußeren Mauern gewinnen. Im Gegenteil, seine Soldaten waren von den Waffen der Belagerten schon so in Schrecken gesetzt, daß sie nicht wagten, in Schußweite zu kommen, weil sie sonst gleich von den Musketen und Arkebussen der Gegner erwischt wurden.

Der *Daifu* befand sich in großer Verlegenheit, ohne Rat und Ausweg zu wissen. Jeden Tag starben ihm viele seiner Leute, die einen in Scharmützeln mit den Feinden, andere erfroren bei der strengen Kälte, denn es war ja mitten im Winter; viele kamen aus reinem Hunger um, denn da die Sache so plötzlich kam und sie glaubten, sie würden Stadt und Festung gleich beim ersten Ansturm nehmen, hatten sie nicht für genügendes Proviant vorgesorgt. Außerdem setzte dem *Daifu* die Furcht derart zu, daß er viele Male seinen Aufenthaltsort wechselte, damit man nicht genau wußte, wo er sich aufhielt; denn er fürchtete Verrat. Schließlich — so die *Annua* — zog er das Leben, nämlich seine Sicherheit, der Ehre vor und entschloß sich, mit HIDEYORI zu einem Einvernehmen zu kommen und dies von seiner Seite anzubahnen. So nahm er alsbald zu verschiedenen Maßnahmen seine Zuflucht, um möglichst bald ein Abkommen mit ihm abzuschließen. Eine dieser Maßnahmen war, wie man sagt, daß er einen der bedeutendsten Generäle der Festung namens URAKU (= ODA NAGAMASU YURAKUSAI JOAO), einen Bruder des ODA NOBUNAGA, in sein Lager rief und ihn bat, in dieser Angelegenheit der Mittler zu sein. IYEHASU fügte hinzu, er habe die Unterschrift von vielen Belagerten in seiner Hand. Er schickte auch seine Schwester, eine Witwe, vordem Gemahlin des *Daimyō* von Wakasa, in die Festung, um in der gleichen Angelegenheit mit der Mutter HIDEYORIS zu verhandeln. Dabei bot IYEHASU Friedensbedingungen an, die auf den ersten Blick für HIDEYORI sehr ehrenvoll und vorteilhaft schienen. So kam es, daß HIDEYORI selbst, seine Mutter und einige der Seinen glaubten, sie hätten die Ursache völliger Vernichtung im eigenen Lager. Geleitet vom Verlangen nach Sicherheit und nach Erhaltung des eigenen Lebens, nahmen sie das Abkommen an, obwohl viele ihrer besten und erfahrensten Führer dagegen waren. Denn diese durchschauten sehr wohl, daß die Freundschaftsbeweise des *Daifu* alle unaufrichtig waren, voll von Trug und böser Absicht, um zu gegebener Zeit seine Ziele in Sicherheit zu verwirklichen.

Die Friedensbedingungen, die man angibt, waren folgende: Wenn HIDEYORI die Festung Osaka aufgeben wolle, verpflichte er, der *Daifu*, sich, ihm einen weit größeren Staat und mehr Länder zu geben als die, welche er in Osaka hatte. Wenn er aber wie bisher in der Festung Osaka bleiben wolle, werde HIDEYORI, nämlich seine eigene Person, seine Vasallen und Diener und auch die Soldaten, die er neuerdings angeworben hatte, vom Herrn der *Tenka* unabhängig sein. Der *Daifu* wolle auch nicht, daß er seine Mutter als Geisel nach Yedo sende. Aber eine Bitte habe er an ihn: Man könne leicht sagen, der *Daifu* in Person sei mit drei Söhnen und mit einem so glänzenden und so großen Heer gegen die Festung Osaka zu Felde gezogen und, ohne irgend etwas erreicht zu haben, zurückgekehrt. Damit er nun nicht vor aller Welt seine Ehre und seinen Ruf verliere, möge ihm HIDEYORI gestatten, wenigstens einige Bollwerke der ersten, äußeren Mauern niederzulegen. Allerdings sagen einige, die sich damals dort befanden, das habe der *Shōgun*, nicht der *Daifu*, von HIDEYORI erbeten. — Endlich wurde am 20. Januar des vergangenen Jahres (= 1615) unter den genannten Bedingungen der Friede geschlossen und von beiden Seiten mit den feierlichsten Eiden, die hier in dieser nichtchristlichen Welt Brauch sind, bekräftigt, indem sie ihre Namen zu größerer Sicherheit mit dem eigenen Blute unterzeichneten.

Da also Friede war und der *Daifu* sich dort nur sehr gegen seinen Willen aufhielt, weil er Verrat fürchtete, zog er sich alsbald nach Miyako zurück, und wenige Tage später begab er sich mit wenigen Leuten nach Suruga. Sein Sohn, der *Shōgun*, und das übrige Heer blieb dort, um gemäß den Abmachungen einige Bollwerke der Festung niederzulegen. Denn HIDEYORI zog vor, in der Festung Osaka zu bleiben wie bisher und sie nicht aufzugeben. Die vor der Festung begannen sofort mit solcher Eile und so großem Eifer ihr Zerstörungswerk, daß sie nicht nur eine oder zwei Strecken der Mauer abrissen, sondern auch die Palisaden, die ringsherum die ganze Stadt umgaben, vernichteten und die ganze erste und zweite Festungsmauer niederlegten und drei sehr breite und sehr tiefe Festungsgräben austrockneten und ausfüllten. Es blieb nur der innere und letzte Mauerring, innerhalb dessen HIDEYORI und die Seinen wohnten. All das geschah zum Leidwesen und tiefen Schmerz derjenigen, welche die Lage besser durchschauten und voraussahen, zu welchem Ende schließlich die Erfindungen und Listen des *Daifu* führen mußten.

Als dies Werk der Zerstörung geschehen war, brach der *Shōgun* sein Lager ab und ging nach Fushimi und von da bald an seinen Hof in Yedo. Er und sein Vater ließen auf diesem Zug gegen Osaka fast 40 000 Tote, und andere sagen, noch viel mehr: Darunter waren Befehlshaber und viele Leute von Ruf. Von denen von Osaka fehlten, wie man behauptet, nur etwas mehr als 200, alles gewöhnliche Kriegersleute, außer drei oder vier adligen Soldaten.

[wird fortgesetzt]

## KLEINE BEITRÄGE

### ZUR LATEINAMERIKANISCHEN BEFREIUNGSTHEOLOGIE\*

von Horst Goldstein

Lateinamerikanische Befreiungstheologie wird aus der Tatsache geboren, daß ihre Vertreter — aus christlicher Verantwortung und Liebe für die Überwindung entmenschlichender Lebensverhältnisse des kapitalistischen Kulturethos kämpfend — auf ihr soziopolitisches Engagement im Licht des Evangeliums reflektieren. Theologie der Befreiung kann also, kurz gesagt, als Reflexion auf die vom Evangelium her motivierte Befreiungspraxis definiert werden. Deshalb scheuen sich Lateinamerikaner nicht, diese ihre antikapitalistische Befreiungspraxis als „*acto primero*“ zu werten, während sie die Theologie selbst mit dem Attribut „*acto segundo*“ beschreiben. Der Akzent liegt demnach eindeutig auf der Praxis des befreienden Glaubens. Man würde Theologie der Befreiung mißverstehen, würde man sich nicht zusammen mit ihren Vertretern von vornherein auf die hermeneutische Warte von derlei Vorverständnis und Vorentscheidung begeben.

Lateinamerikaner gehen von der Überzeugung aus, als Christ könne man nur von Sünde bzw. Erlösung sprechen, indem man zugleich auch von Entfremdung bzw. Selbstfindung und von Ausbeutung bzw. menschenwürdigem Leben rede. Unaustauschbares Proprium theologischen Arbeitens in Lateinamerika ist das Fragen nach dem inneren Zusammenhang von politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Befreiung, sodann von psychologischer, pädagogischer und kommunitärer Selbstfindung des Menschen und drittens von in theologischer Sinnggebung zu verstehender Erlösung. Die Antwort auf die Frage führt zur Zentralaussage der Theologie der Befreiung überhaupt: Ökonomische, soziopolitische und kulturelle Befreiung (Wissenschaft), die Schaffung eines neuen Menschen, der in einer solidarischen Gesellschaft zum Bewußtsein seiner selbst gelangt und in Freiheit sich selbst bestimmt (Utopie), und Erlösung als geschenkte Ermöglichung von Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen (Glauben) werden als drei Ebenen eines umfassenden geschichtlichen Prozesses verstanden.

Lateinamerikanische Christen sind also, umgekehrt betrachtet, davon überzeugt, daß sie — indem sie sich mit Gesellschaftswissenschaft, Politik oder Pädagogik beschäftigen — Theologie treiben. Ihr stärkstes theologisches und biblisches Argument ist dabei das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus von Nazaret. Damit aber hat sich das Arbeitsfeld des Theologen in einem Maß geweitet, daß es von einem Individuum oder auch von einer einzelnen Gruppe kaum noch überblickt werden kann. Wen wundert's da, daß sich Veröffentlichungen häufig in bewußter Selbstbescheidung als *apuntes* (Anmerkungen), *consideraciones* (Überlegungen), *reflexiones* (Reflexionen), *aspectos* (Gesichtspunkte), *notas* (Anmerkungen) oder *perspectivas* (Perspektiven) ausweisen? Eine „Summa Theologiae Liberationis“ dürfte kaum denkbar sein.

Angesichts dieser Skepsis bezüglich der Möglichkeit eines Gesamtüberblicks über die befreiungstheologische Problematik kann jeder, der SCHÖPFERS Werk in die Hand nimmt, nur Hochachtung vor Mut und Unternehmungsgeist des Forschungsassistenten am „Institut für Missiologie und Religionswissenschaft“ in Freiburg/Schweiz empfinden. Denn was SCHÖPFER sich mit seiner 652 Seiten

\* HANS SCHÖPFER, *Theologie der Gesellschaft*. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik: 1960—1975 (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 11). P. Lang/Bern-Frankfurt/Main-Las Vegas 1977, 652 S.

starken „Interdisziplinären Grundlagenbibliographie“ vornimmt zu bieten, ist im Grunde, wenn auch im Medium der Literaturübersicht und eingegrenzt auf die fünfzehn Jahre zwischen 1960 und 1975, nichts anderes als eine solche Summe von Befreiungs- und Polittheologie. An die 6000 durchnummerierte Titel von Büchern, Broschüren und Artikeln! Dabei handelt es sich — laut Auskunft des Verlages — um den bibliographischen Einführungsband zu einer grundlegenden Studie über die Theologie der Gesellschaft, ausgehend von den Erfahrungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Es werden aber nicht nur lateinamerikanische Gesichtspunkte, sondern auch europäische Reaktionen sowie verschiedene allgemeine Interdependenzfragen im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Konstruktion berücksichtigt.

Sauber gliedert der Verfasser sein Werk in folgende Sektionen: Einleitung, Allgemeines, Akkommodationsproblematik, Bildungsproblematik, Entwicklungsproblematik, Politisch-soziale Problematik, Strukturveränderung, Bibel und bibelbezogene Gegenwartsfragen, Pastoral und Kirchenstruktur, Spiritualität, Verkündigung und Volksreligiosität. Diese werden weiter in rund vierzig Stichworten klassifiziert. Darunter finden sich Themen wie: Geschichte, Autonomie, Community-Development Imperialismus- und Kapitalismusproblematik, Kommunismus- und Sozialismusproblematik, Marginalitätsproblematik, Gewalt- und Revolutionsproblematik, Exodugemeinde, Heil und Befreiung, Politische Dimension des Neuen Testaments, Prophetik, Basisgemeinschaften, Armut, Gerechtigkeit, Hoffnung, Liebe, Katechese, Synkretismus und Volksfrömmigkeit. Daß eine Reihe von Titeln sowohl hier als auch dort einzuordnen war und deshalb mehrfach begegnet (Beispiel: BRUNEAU, THOMAS, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, bzw. die brasilianische Ausgabe: *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*, viermal, und zwar unter den Stichworten: Entwicklung [1257], Politisch-Soziale Problematik [1930], Pastoral und Kirchenstruktur [4642] und Volksfrömmigkeit [5953]), ist alles andere als überflüssig, sondern entspricht der Sache und ist wertvoll und hilfreich. Sollte die genannte „grundlegende Studie über die Theologie der Gesellschaft“ je realisiert werden, kann der Verfasser der ihr zugrundeliegenden Bibliographie des Verdienstes gewiß sein, mit einer beeindruckenden Arbeit den Baustein zu einem epochalen Werk gelegt zu haben.

Indessen ist dem Autor dieser Buchbesprechung, der aufs Ganze gesehen mit Lob durchaus großzügig sein möchte, nicht entgangen, was SCHÖPFER selbst einschränkend anmerkt: „Dieses Unternehmen war im Einmannbetrieb eine Überforderung, deren Umfang erst im Verlauf der Arbeit bewußt wurde“ (S. 11).

Die von SCHÖPFER „zitierten Publikationen beziehen sich auf jene sechs Sprachräume, in denen die Befreiungstheologie am meisten diskutiert wird“ (S. 11): den spanischen, französischen, deutschen, englischen, italienischen und — vom Verfasser selbst nicht genannt — den portugiesischen. Da letzterer aber nun einmal berücksichtigt wird, sei die Frage gestattet, ob die portugiesische Rechtschreibung nicht einer Überprüfung wert gewesen wäre. Beispiele für andere: Wer von der Brasilianischen Bischofskonferenz auf portugiesisch schreibt, sollte schreiben: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (S. 609, Nr. 829). BOFF, LEONARDO, nennt seine Christologie: Jesus Cristo Libertador (Nr. 4335). Der unter Nr. 5961 zitierte Titel des Aufsatzes von COMBLIN, JOSÉ, lautet richtig: Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. Die Bischöfe des brasilianischen Nordostens heißen korrekt: Bispos do — und nicht del — Nordeste (Nr. 5028). Und die in Recife, Pernambuco, erscheinende Zeitschrift nennt sich: *Estudos universitários* (S. 50).

Während diese sprachlichen Unvollkommenheiten nicht überbewertet sein sollen, ist bei Unschärfen in der Systematik schon deutlicher nachzufragen, zumal

der Wert einer Bibliographie mindestens teilweise auch in ihrer systematischen Zuverlässigkeit bestehen sollte. Warum wird ein und dasselbe Buch von BRUNEAU, THOMAS, auf das oben schon angespielt wurde, dreimal auf englisch zitiert (Nr. 1257, 1930, 4642), ohne daß auf die portugiesische Übersetzung verwiesen wird, während die brasilianische Ausgabe (Nr. 5953) nicht als Übersetzung aus dem Englischen gekennzeichnet wird? Warum wird der in Brasilien von BARAÚNA, GUILHERME, herausgegebene Sammelband *A Igreja no Mundo de hoje* (Nr. 85) zwar auf spanisch und italienisch genannt, nicht aber im brasilianischen Original (Petrópolis — Vozes — 1966) oder in deutscher Übersetzung (*Die Kirche in der Welt von heute*, Salzburg — Otto Müller Verlag — 1967), die erst unter Nr. 1893 und 5539 erscheint? Warum ist der Nr. 86 nicht zu entnehmen, daß die dort erwähnte Verlautbarung der Bischöfe und Ordensoberen des brasilianischen Nordostens vom 3. Mai 1973 auch verdeutscht vorliegt und beim Institut für Brasilienkunde e.V., Sunderstr. 15, D 4532 Mettingen, bezogen werden kann? Die von CASALDÁLIGA, PEDRO, verfaßte Dokumentation „*Ich kann nicht länger schweigen*“ wird deutsch unter dem Stichwort „Bischöfe“ (Nr. 5020), französisch aber unter dem Kennwort „Allgemein Pastoralfragen“ (Nr. 4648) eingeordnet. Und wo wird es im portugiesischen Original aufgelistet? Warum läßt der Verfasser unerwähnt, daß die Verlautbarung der Bischöfe des Mittleren Westens in Brasilien (Nr. 133) in deutscher Wiedergabe ebenfalls beim Institut für Brasilienkunde zu erhalten ist? Warum wird unter Nr. 4567 der Aufsatz von COMBLIN, JOSÉ, in spanischer Übersetzung und nicht im portugiesischen Original zitiert? Ist sich der Verfasser wirklich sicher, daß das Jesusbuch von BOFF, LEONARDO, in Brasilien auch auf deutsch erschienen ist (Nr. 4335)? Dem Rezensenten, der inzwischen zwei Bücher von Boff verdeutscht hat, ist nichts dergleichen bekannt.

Wiewohl SCHÖPFER das Problem seiner (relativen) Vollständigkeit bzw. seiner Selektionskriterien eigens anspricht (S. 10), seien — und das dürfte eine dritte Schwäche seiner Übersicht aufdecken — stellvertretend für andere einige Veröffentlichungen genannt, die er nichtsdestoweniger hätte auflisten sollen. Unter Nr. 950 wird der Brasilianer ALMEIDA CUNHA, ROGÉRIO IGNÁCIO DE, aufgezählt. Wichtiger als der dort zitierte Artikel ist jedoch seine Dissertation: *Pädagogik als Theologie — Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen* (Masch. Diss. Münster 1975). Noch eine andere Dissertation, die — in deutscher Sprache — eine wahre Fülle von Informationen, Deutungen und Zusammenhängen bringt, darf auf keinen Fall übersehen werden: DE BONI, LUIS ALBERTO, *Kirche auf neuen Wegen — Reformbestrebungen der brasilianischen Kirche — Ihre theologischen und gesellschaftlichen Implikationen* (Masch. Diss. 1974). Warum nennt SCHÖPFER nicht auch: MANZANERA, MIGUEL, *Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik*, in: BEUTLER, JOHANNES/SEMMELROTH, O., *Theologische Akademie* 12 (Frankfurt am Main — Knecht — 1975) 52—78? Hätte nicht auch STEHLE, EMIL, *Der Weg der Gewalt — Camilo Torres* (Aschaffenburg — Paul Patloch Verlag — 1975) zitiert werden können? Auch sich selbst meint der Rezensent erwähnen zu dürfen: GOLDSTEIN, HORST, *Sozialismus in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie der Befreiung — Sozialismus für uns?* in: *Diakonia* 6 (1975) 313—324. Unter Nr. 4807 bekundet der Verfasser sein Interesse auch an kirchlichen Entwicklungen in der DDR. Dann aber hätten noch einige andere Lateinamerika betreffende Publikationen beigebracht werden sollen. Etwa: GÜSKE, HUBERTUS, *Helder Câmara — Katholiken Lateinamerikas suchen neue Wege* (Berlin [DDR] — Union Verlag — 1973); ROSALES, JUAN, *Revolution, Sozialismus und Theologie*, in: *Probleme des Friedens und des Sozialismus* 1975, 801—808; DESSAU, ADALBERT, *Die kleinbürgerlichen ideologischen Strömungen im revolutionären Prozeß der Länder Lateinamerikas*, in: *Asien — Afrika —*

Lateinamerika 1975, 775—789. Im übrigen hätten die beiden Ostberliner Periodika in der Zeitschriftenliste (S. 41 — S. 66) nicht fehlen sollen.

Wer die polit- und befreiungstheologische Szenerie aus brasilianischer Perspektive beobachtet, fühlt sich (viertens) enttäuscht, daß sein Land nicht nur, was seine Muttersprache angeht, bei SCHÖPFER schlecht wegkommt, sondern daß es mit seinem Beitrag für die theologische Entwicklung Lateinamerikas insgesamt ungebührlich unterschätzt wird. Wo findet er einen Hinweis auf die „esquerda católica“, die Anfang der sechziger Jahre die verschiedenen Bewegungen der katholischen Aktion mehr und mehr ihren Charakter als spezialisierte Bewegungen im Sinn eines ersten Anstoßes auf Evangelisierung hin betonen ließen? Wo steht etwas zur brasilianischen Juventude Católica Universitária (JUC), die zeitweise ganz aus dem von einem ihrer Beistände, CLAUDIO HENRIQUE DE LIMA VAZ, konzipierten „Geschichtlichen Bewußtsein“ (consciência histórica) lebte? Warum spricht der Verfasser nicht von der berühmten Ação Popular (AP), die sich nach heftigen Kämpfen von der JUC trennte und sich in dem später spurlos verschwundenen „Documento-Base“ (Goiânia 1963) ein sozialistisch-revolutionäres Programm gab? Unbedingt hätte auch zitiert werden müssen die Anklageschrift der Ação Católica Operária: Nordeste — Desenvolvimento sem Justiça (Recife, 1. Mai 1967). Warum fällt an keiner Stelle der Name Movimento de Educação de Base, Bewegung für Basiserziehung, mit der die brasilianischen Bischöfe in Anlehnung an die Konzeption von PAULO FREIRE die Volksmassen alphabetisieren wollten? In der Sektion 8.2 „Basisgemeinschaften“ bedeutet das Fehlen des Buches von GREGORY, AFONSO, Comunidades eclesiais de Base (Petrópolis — Vozes 1973) einen großen Mangel. Unverzeihlich ist geradezu das Schweigen zur Existenz des 3. Bandes der Reihe „Estudos da CNBB“: Comunidades — Igreja na Base (Gemeinschaften — Kirche an der Basis) (São Paulo — Edições Paulinas — 1974) (Auch andere Studien dieser Reihe, die nicht beigebracht werden, sind äußerst wertvoll, wie z. B. Nr. 2: Igreja e Política — Subsídios teológicos — Kirche und Politik — Theologische Hilfen). Gänzlich unerklärlich ist, daß der Verfasser nicht auf die Nr. 81 (Mai 1975) der Zeitschrift SEDOC hinweist: Comunidades eclesiais de Base — Uma Igreja que nasce do Povo — Encontro de Vitória. Unter der Rubrik 8.3 „Bischöfe“ hätte man eingehende Verweise auf den „Pastoralen Notstandsplan“ (22. 9. 1962, unterzeichnet von HELDER CÂMARA), auf den „Gemeinsamen Pastoralplan 1966—1970“ (vgl. jedoch Nr. 4845) sowie auf die folgenden Zweijahrespläne erwartet. Im Bereich Kirchengeschichte fehlt — horribile dictu — ein unabkömmlicher Name: EDUARDO HOORNAERT. Genannt seien nur zwei seiner Veröffentlichungen: Formação do Catolicismo Brasileiro 1550—1800 (Petrópolis — Vozes — 1974) und: A tradição lascasiana no Brasil, in: REB 35 (1975) 379—389. Auch in der Kategorie 11. „Volksfrömmigkeit“ hätte SCHÖPFER HOORNAERT nicht übersehen dürfen: Verdadeira e falsa religião no nordeste (Salvador — Editora Beneditina — 1973). Andere Namen, die gewichtige Beiträge zu diesem Thema zu bieten haben, aber dennoch unerwähnt bleiben, seien nur genannt: THALES DE AZEVEDO, FRANCISCO CARTAXO ROLIM, RALPH DELLA CAVA (zum Thema PE. CÍCERO). Abschließend sei gefragt, weshalb der schon erwähnte BOFF, LEONARDO, (Nr. 4835), nicht mit seinem Aufsatz aufwarten darf: Que é fazer Teologia Partindo de uma América Latina em Cativoiro, in: REB 35 (1975) 853—879 (inzwischen auch, etwas gekürzt, deutsch zu lesen, in: RAHNER, K., u. a. [Hrsg.], Befreiende Theologie [Stuttgart — Kohlhammer — 1977, 46—61]).

Während die Aufdeckung der bisher angesprochenen vier Unzulänglichkeiten in der Bibliographie SCHÖPFERS eventuell ein Stück weit zumindest — so könnte man einwenden — durch die von Brasilien her bestimmte Schweise des Rezensenten bestimmt sein mag, so wird der Konsens in der Kritik an SCHÖPFERS

„Thematischen Hinweisen“ (S. 20) und damit an seinem Ausgangspunkt einhelliger sein.

Theologie der Befreiung ist immer — wie eingangs angedeutet — Praxis, der als „acto primero“ gegenüber reflektierter Systematisierung im Sinn eines „acto segundo“ der Vorrang zukommt. Dabei ist freilich wahr, daß der Primat der Praxis zum einen und die reflektierte Praxis zum anderen im Begriff der Praxeologie als Einheit ausgewiesen werden. Aber dennoch drängt sich die Frage auf, ob zwischen Verfasser und Befreiungstheologen nicht doch ein kontinentweites Mißverständnis besteht, wenn er — das Theorie-Praxis-Verhältnis wieder in mitteleuropäische Schemen einordnend — schreibt: „Ein besonderes Charakteristikum der Befreiungstheologie ist der Praxisbezug. Die Befreiungstheologie bezieht viele Impulse aus Kontroverssituationen und bearbeitet sie für praktische Ziele (Theorie-Applikation und Action-Research)“ (S. 23).

Über das Problem des Einklanges im Verständnis der Zuordnung von Praxis und Theorie hinaus stellt sich die Frage der Schriftlichkeit von Theologie der Befreiung. Lateinamerikaner sind sich darüber einig, daß ihre Reflexion weniger eine „teologia escrita“ als vielmehr eine „teologia hablada“ (bzw. „falada“) ist. Das Befreiungsengagement wird in der Basisgemeinschaft besprochen, in Reflexionsgruppen diskutiert, in „Circulos Bíblicos“ meditiert und vielleicht auch in Vorträgen systematisiert. Das der Theologie der Befreiung eigene Kommunikationsmedium ist das Wort. Freilich: Basisgemeinschaften, Reflexionsgruppen und Biblische Arbeitskreise benötigen darüber hinaus schriftliche Materialien. Also gibt es in Lateinamerika eine unbeschreibbare Fülle von Kleinliteratur, von hektographierten Heftchen, Bändchen und Broschüren (roteiros, boletins, apostilhas), die Theologie der Befreiung in der ursprünglichsten und unverfälschten Form zum Ausdruck bringen. Wenn SCHÖPFER dieses Phänomen mit dem Stichwort „Schwer zugängliche Literatur“ (S. 14) benennen will, dann verrät seine Formulierung, daß sein Erfahrungsraum nicht das Zusammenleben mit diesen Menschen ist, sondern das nachträgliche Forschen eines Literaten. Dem aber verzeihen Lateinamerikaner großzügig — und Generosität ist wahrlich ein Merkmal lateinamerikanischen Lebensstils — einen Satz wie: „Trotz ihren unreifen Charakters ist solche Literatur nicht zu übersehen“ (S. 21; vgl. S. 20: „wenig bedeutende Publikationen“). In anerkannten Verlagen vermarktete Literatur hingegen bietet nur die oberste Artikulationsschicht einer Bewegung, die wesentlich mitreisender ist als all die 6000 von SCHÖPFER gesammelten Zeitschriftenartikel und Buchtitel zusammen. Wer sich dem Phänomen der Theologie der Befreiung von dieser obersten Abstraktionsebene nähert und es von dort her zu erfassen versucht, läuft Gefahr, es seiner eigentlichen Macht zu berauben.

Gänzlich unverständlich wird der Verfasser, wenn er von einem Befreiungstheologen spricht und diesem die Möglichkeit einräumt, „zum Beispiel die Partei der Ausgebeuteten (zu) ergreifen“ (S. 25). Um welche Befreiung geht es denn sonst? Zu SCHÖPFERS Wendung vom „demokratieunreifen Volk“ (S. 25) schließlich ein Zitat von Dom HÉLDER CÂMARA, der in einer Rede zur „Rolle eines neuen Europa in seinen Beziehungen zu den unterentwickelten Ländern“, am 28. 11. 1977 in Florenz den unterentwickelten Nationen den Vorwurf der Selbstherrlichkeit machte: „Die unterentwickelten Länder mögen ruhig Industrieanlagen haben, sofern diese nur nicht mehr als Zulieferer für die multinationalen Konzerne sind! Sie mögen sogar nach einer relativen Demokratie verlangen, aber man hält sie nicht für reif genug für eine politische Demokratie“ (*missio-Informationen* 1-2/78, 30).

Um es in einem Satz zu sagen: Das Lob des Rezensenten für SCHÖPFERS Unternehmungsgest und Fleiß wäre noch deutlicher ausgefallen, wenn der Freiburger Forschungsassistent statt der Breite der Präzision den Vorzug gegeben und wenn er sich vor allem in seinen Optionen deutlicher ausgewiesen hätte.

## BERICHTE

### MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN E.V.

Am 7. Juni 1978 fand im Exerzitenhaus Himmelspforten zu Würzburg die ordentliche Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. (IIMF) statt. Auf der Tagesordnung standen vornehmlich der Bericht des Ersten Vorsitzenden über die Lage des Instituts, der Finanzbericht des Schatzmeisters und dessen Entlastung und die Wahl eines neuen Vorstandes. Der Erste Vorsitzende Prof. B. H. WILLEKE gab nach einem Rückblick auf die Geschichte des Instituts seit 1911 einen eingehenden Bericht über die Tätigkeit des Instituts zur Förderung seiner wissenschaftlichen Unternehmen, wobei besonders die Herausgabe der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ und der Buchreihe „Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte“ zur Sprache kam. Er berichtete ferner über die Tagungen und Vorhaben des wissenschaftlichen Arbeitskreises, der rund 20 Personen umfaßt, und ging schließlich auf die Zusammenarbeit mit dem Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. (MWI) (Aachen) ein, die sich gut eingespielt hat und zu beiderseitiger Zufriedenheit verläuft. Der Rechenschaftsbericht des Schatzmeisters P. PAUL KOPPELBERG zeigte, daß die Finanzlage des IIMF durchaus gesund und ermutigend ist. Die Zahl der Mitglieder hat mit 262 Einzelmitglieder und Körperschaften den bisher höchsten Stand erreicht. Satzungsgemäß wählte die Versammlung den neuen Vorstand. Danach ist Univ. Prof. Dr. HANS WALDENFELS (Bonn) der Erste Vorsitzende des IIMF. Univ. Prof. Dr. BERNWARD H. WILLEKE (Würzburg) ist Stellvertretender Vorsitzender. Zum Schriftführer wurde Prof. Dr. JOSEF KUHL (St. Augustin) wiedergewählt. Neuer Schatzmeister wurde P. ANDREAS MÜLLER (Bonn-Godesberg). Da der bisherige Zweite Vorsitzende Prof. Dr. JOSEF GLAZIK und der bisherige Schatzmeister P. PAUL KOPPELBERG gebeten hatten, von einer Wiederwahl abzusehen und aus dem Vorstand ausschieden, dankten sowohl der Wahlleiter P. Prov. BENNO BAUMEISTER als auch der Versammlungsleiter Prof. WILLEKE diesen hochverdienten Mitgliedern für ihre langjährige Tätigkeit in der Leitung des Instituts. Ein besonderer Dank galt Frau KÄTHE KRAUS (Aachen), die seit 1950 in Zusammenarbeit mit P. KOPPELBERG vielfältige Sekretariatsdienste für das IIMF geleistet hat.

J. Kuhl

### VII. JAHRESTREFFEN DER BAYERISCHEN SEMINARE FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT

Vom 7. — 9. Juli 1978 trafen sich im Exerzitenhaus Himmelspforten zu Würzburg junge Missionswissenschaftler an bayerischen Hochschulen zum siebten Male zu ihrem Jahrestreffen. Das Tagungsthema „Die Herausforderung der abendländischen Theologie durch die Theologien der Dritten Welt“ hatte eine Rekordzahl von 46 Studenten, Assistenten und Professoren nach Würzburg gezogen. Eine beachtliche Zahl der Teilnehmer waren Studenten aus der Dritten Welt. Nach einer ausgezeichneten Einführung in das Thema durch Dr. OTHMAR NOGGLER (München) hatten die Studenten das Wort. LUIS MANUEL DE LA CRUZ BALDERA aus der Dominikanischen Republik gab einen recht persönlich gestalteten Bericht über die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. LOTHAR OHLENDORF referierte über Schwarze Theologie in den USA und in Südafrika; STEPHANIE LEHR über Entwicklung und Stand der afrikanischen Theologie. P. JAKOB THAN-

NIYIL (Kerala) beschrieb Entwicklung und Tendenzen der Theologie in Indien. CLAUDIA VON COLLANI berichtete über frühe theologische Versuche in China durch die französischen Figuristen, während YOKO FURUSAWA über theologische Veröffentlichungen im japanischen Kulturbereich referierte. Dazu kamen dem Thema verwandte Beiträge von HANS-PETER MÜLLER (München) über Assam und Dr. RAINER (Neuendettelsau) über Neu-Guinca. Trotz eines gefüllten Programms gab es lebhafte und engagierte Diskussionen, die ein großes Interesse an der Entwicklung christlicher Theologie in allen Teilen der Welt offenbarten. Ein gelungener ökumenischer Gottesdienst mit charismatischem Einschlag, bei dem der Würzburger Dogmatiker Prof. Dr. ALEXANDRE GANOZY die Predigt hielt, verstärkte das gemeinsame Erlebnis. Es war allgemeine Ansicht, daß diese jährlichen Treffen weitergeführt werden sollten, da sie ein ausgezeichnetes Mittel seien, Interesse an der Missionswissenschaft zu wecken und zu stärken.

*B. H. Willeke*

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

**Anderson, Gerald H. (ed.):** *Asian Voices in Christian Theology*. Orbis Books, Maryknoll/New York 1976; 321 S.

G. ANDERSON, ein amerikanischer Methodist, der von 1960—1970 in den Philippinen tätig war und anschließend eine Reihe von Positionen in den USA innehatte, hat in diesem Band aus der Hand repräsentativer protestantischer Vertreter ihrer Länder neun Beiträge zur christlichen Theologie im Kontext Indiens, Sri Lankas, Burmas, Thailands (in diesem Fall ein japanischer Missionar), Indonesiens, der Philippinen, Taiwans, Koreas und Japans zusammengestellt. In seiner Einleitung erklärt A. mit Worten SHOKI COES die Bedeutung der inzwischen zu einem Schlagwort werdenden „Kontextualisation“: „Es bedeutet alles, was in dem bekannten Begriff ‚Indigenisation‘ enthalten ist, und sucht doch darüber hinauszukommen. ‚Kontextualisation‘ hat es damit zu tun, wie wir mit der Eigentümlichkeit der 3. Welt-Kontexte zurechtkommen. Indigenisation pflegte man im Sinne von Antwort auf das Evangelium mit Hilfe der traditionellen Kultur zu gebrauchen. Kontextualisation bezieht, ohne das zu ignorieren, den Prozeß der Säkularisierung, die Technik und den Kampf für menschliche Gerechtigkeit, der das historische Moment der Nationen in der 3. Welt darstellt, in die Betrachtung ein. — Es muß aber sorgfältig unterschieden werden zwischen authentischen und falschen Formen der Kontextualisation. Falsche Kontextualisation gibt einer unkritischen Akkommodation Raum, einer Form von Kulturglauben. Authentische Kontextualisation ist immer prophetisch, entspringt stets aus einer genuinen Begegnung zwischen Gottes Wort und dieser Welt und bewegt sich auf das Ziel hin, die Situation herauszufordern und zu ändern, indem man in einem gegebenen historischen Moment verwurzelt ist und sich auf ihn einläßt. — Es ist deshalb klar, daß die Kontextualisation ein dynamischer und nicht ein statischer Prozeß ist. Sie anerkennt die ständig wechselnde Natur jeder menschlichen Situation und der Möglichkeit des Wechsels, indem sie so den Weg in die Zukunft öffnet.“ (4) Diese Begriffsbestimmung sollte in der Tat Beachtung finden, damit nicht von vornherein falsche, ungenügende Akzente den Begriff verdecken. Den neun Beiträgen aus den schon genannten Ländern sind in zwei Anhängen einmal eine Reihe von Bekenntnistexten und theologischen Sätzen asiatischer Kirchen, sodann die wohl bis zum Tag der Veröffentlichung sorgfältigste Bibliographie zur Frage beigefügt. Dem aktuellen Buch wäre mit Hilfe einer deutschen Übersetzung auch eine weite Verbreitung im deutschsprachigen Raum zu wünschen, zumal sich die neue Theologie zugleich als Befreiung aus „teutonischer Gefangenschaft“ (5) versteht.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Barlage, Heinrich, SVD:** *Christ — Saviour of Mankind*. A Christian Appreciation of SWAMI AKHILANANDA. (Veröffentl. des Missionspriesterseminars St. Augustin b. Bonn, Nr. 27.) Steyler V./St. Augustin 1977; 283 S.

Wenn nach Fallbeispielen des Bemühens um eine einheimische Theologie gesucht wird, wird man in Asien vor allem nach Indien schauen müssen. Ein Grund dafür ist, daß Hindus ihrerseits seit langer Zeit bemüht sind, die grundlegenden Inspirationen des Christentums in ihr eigenes religiöses Grundverständnis zu integrieren. Ein konkretes Beispiel stellt der aus der Ramakrishna-Bewegung stammende SWAMI AKHILANANDA, NIRODE SANNYAL (1894—1962) dar, der als Missionar der Bewegung in den USA tätig war, sich dabei aber zugleich als

einen „sympathischen Mitarbeiter“ Christi sah. In seiner Promotionsarbeit an der römischen Gregoriana befaßt sich der Autor mit dem Christusverständnis des SWAMI. Die bestimmende Unterscheidung nennt er gleich zu Beginn: Christus ist für SWAMI AKHILANANDA nicht *de r*, sondern nur *e i n* Retter der Menschheit. Man liest nicht ohne Spannung, wie Christus als Inkarnation Gottes anerkannt wird, wie scheinbar selbst für eine Anerkennung nicht nur seiner Menschheit, sondern auch seiner Gottheit Raum ist und wie die Soteriologie in das indische Heilssystem eingepaßt wird. Angesichts dieser Entfaltung bedürften die Besprechung der christologischen Implikationen wie auch die Schlußfolgerung gewisser Vertiefungen. Die grundlegende Frage ist ja angesichts des Befundes, der die Unterscheidungslinie zwischen Christentum und Hinduismus recht dünn erscheinen läßt: Wenn das Christusereignis für den Swami keine Herausforderung mehr darstellt (vgl. 232), was ist es dann? Was ist dann der Ansatzpunkt, der das Christentum auch in Indien als einzigartige Religion in den Blick kommen läßt? Ist vor aller strategischen Überlegung aber dann die Frage hinreichend geprüft, wieweit das Gottesverständnis des Inders wirklich dem christlichen gerecht wird und wieweit vor aller psychologischen Systematisierung die historische Vermittlung dieses Gottesverständnisses in der einzigartigen und unvertauschbaren Begründung im historischen Jesus Bedeutsamkeit erhält? Wie vermeidet folglich das Christentum angesichts seines kontemplativen Defizits die Gefahr, auch meditativ-spekulativ vom Hinduismus absorbiert zu werden? Die beglückende Feststellung, daß der Christ mit seiner Botschaft in Indien nicht gleichsam in die Fremde geht, darf nicht die Frage übertönen, a) worin noch das Neue der christlichen Botschaft für Indien besteht und b) wie es zu vermitteln ist. Die Frage nach dem christlichen „Mehr“ hat Vf. ebenso zu Recht gestellt wie die nach der möglichen Isolation des indischen Christentums (vgl. 248f.). Die Arbeit selbst reiht sich überzeugend in die wachsende Fülle der Veröffentlichungen zur Jesusfrage in Indien ein.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**De Rop, Albert, MSC:** *Versions et fragments de l'épopée Mongo*, I. Textes (A) (Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, Classe des Sciences morales et politiques, N.S. XLV—1). Brüssel 1978; 385 pp.

Mit dieser Veröffentlichung erscheint der erste Band eines auf drei Bände geplanten Werkes, das dem Nationalepos der Nkundo-Mongo (Zaire) gewidmet ist. Der zweite Band wird noch weitere Texte bieten, der dritte ihre Analyse. — Das Material ist zwischen 1920 und 1960 an verschiedenen Orten gesammelt worden (E. BOELAERT, E. VAN GOETHEM) und umfaßt die mündliche Literatur verschiedener Lomongo sprechender Stämme. Diese Sprache ist die besterforschte aller Bantu-Sprachen. Eine erste Grammatik erschien bereits 1887. — Hrg. bringt die Texte in ihrer tradierten Form und einer französischen Übersetzung. Das Unternehmen ist für das afrikanische Volk von epochaler Bedeutung: Was bisher nur mündlich weitergegeben wurde, wird nun schriftlich fixiert. Die Publikation wird auch zum Zeugnis der kulturellen Leistung unserer Missionare und sichert ihnen einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Völkerschaften Zaires.

Münster

J. Glazik MSC

**Evers, Georg/Plum, Dagmar:** *Mission. Unterwegs zur Weltkirche*. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 6.) Grünewald/Mainz 1977; 142 S.

G. EVERS, in Missionswissenschaft promovierter theologischer Studienleiter des Bendorfer Hedwig-Dransfeld-Hauses, legt zusammen mit D. PLUM, einem Mit-

glied der Missionsärztlichen Schwestern, in vier Einheiten Projekte zur Darstellung des heutigen Missionsverständnisses und der missionarischen Aufgaben dar. Themen sind: I. Warum noch Mission? II. Mission auf dem Weg zur Weltkirche. III. Mission oder Entwicklungshilfe? IV. Missionarischer Auftrag des Christen und der Pfarrgemeinde.

Zu allen Themen werden der heutigen Didaktik entsprechend Hilfen angeboten und Arbeitsmaterialien namhaft gemacht. Die arbeitsteilige Tätigkeit der verschiedenen Werke (MISSIO, MISEREOR, ADVENIAT) wird in einer Weise dargestellt, die erkennen läßt, daß das Verhältnis von Mission und Entwicklungshilfe viel von seiner früheren Spannung verloren hat. Fragen möchte man richten an das zugrunde liegende Kirchen- und Partnerschaftsverständnis. Auch wenn man zu den folgenden Fragen stets Stellen nennen könnte, die eine Antwort im Sinne des Fragefalles insinuieren könnten, hätte man sich doch deutlicher fragen können: Ist die Ekklesiozentrik der Missionsbegründung nach RÜTTI und nach Uppsala noch in dieser Form zu vertreten? Ein guter Schuß RÜTTI hätte der Argumentation gutgetan. Und was heißt: „... auf dem Weg zur Weltkirche“? Sind wir nicht auf dem Weg zu „Lokalkirchen“ und, wenn schon „Weltkirche“, zur „Weltkirche in jungen und alten Kirchen“? Ist das „Subjekt“ „der“ Kirche nicht noch zu sehr der Abendländer? Bleibt der Missionsadressat nicht doch noch zu sehr Empfänger? Wird nicht im ganzen doch noch zu sehr „von uns“ „zu den anderen“, zu wenig im Sinne des schon geschehenden „feed back“, zu wenig auch im Sinne eines wirklichen „Miteinander“ gedacht, bei dem die abendländische Kirche („wir“) nicht mehr allein initiativ, sondern viel stärker subsidiär wirksam sind? Persönlich glaube ich, daß die Frage nach dem „Heil“ heute viel zentraler angesetzt werden müßte und aus dem Ruf nach Heil und dem Angebot des Heils sich die weiteren Problemstellungen in einem geeigneteren Rahmen darstellen ließen. Die Fragen sollen das Projekt nicht disqualifizieren. Vielleicht zeigen sie auch nur, daß tatsächlich Fragen entstehen, und wo solche auftauchen, kann Erwachsenenarbeit heute eigentlich nur lebendig sein.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Prien, Hans-Jürgen:** *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika.* Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1978; 1302 S.

Mit der Absicht, eine ökumenische Kirchengeschichte Lateinamerikas zu schreiben, die die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Kirche und Gesellschaft sichtbar werden läßt, hat sich der Autor des vorliegenden Werkes eine kaum zu bewältigende Aufgabe gestellt. Daß es ihm dennoch auf weite Strecken gelang, „die Grundlinien der Geschichte des Christentums in Lateinamerika“ aufzuzeigen, liegt nicht zuletzt an seinem langjährigen Aufenthalt in Lateinamerika und seiner umfassenden Ausbildung in Ökonomie, Geschichte und Theologie. Sein nach dem Prinzip der Korrelation zwischen Theologie und historischer Realität aufgebautes Werk verrät den Einfluß der Befreiungstheologie, der er auch ein eigenes Kapitel widmet (S. 1026—1041, bzw. 1062). So liegt es für H. J. PRIEN auf der Ebene seines theologischen Denkens, „daß nach Medellín eine sinnvolle ökumenische Arbeit in Lateinamerika nur zwischen Kirchen möglich ist, die in ähnlicher Weise die Befreiung des unterdrückten und marginalisierten lateinamerikanischen Menschen als eine vorrangige kirchliche Aufgabe ansehen.“ (S. 903, vgl. S. 651 oben)

Dieses ökumenische Verständnis prägt auch die Akzentsetzung des vorliegenden Kirchengeschichtswerk, das die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche als mehrfache Emanzipationsbewegung beschreibt. Überwindung des „Christenheitsmodelles“ mit seiner engen Bindung vom Thron und Altar; Suche nach nationaler

Identität; Öffnung zur Welt; Entwicklung zu einem ökumenischen Verständnis in obengenannten Sinn.

Ohne das unleugbare Verdienst des Verf. zu schmälern, seien aber folgende Nachteile des Werkes genannt, die bei einer Arbeit dieses Umfanges und einer solch breiten Zielsetzung fast unvermeidbar sind.

Zunächst ist zu fragen, ob nicht allein schon vom Umfang her der Geschichte des lateinamerikanischen Protestantismus zu viel Raum zugestanden wird, auch wenn sich der Verf. durchaus um eine kritische Sicht seiner eigenen Konfession und ihrer verschiedenen Zweige bemüht. Auch ob das Selbstverständnis der katholischen Kirche nach dem 2. Vatikanum zutreffend wiedergegeben ist (S. 893) scheint fraglich.

Nicht sachbegründet ist meiner Meinung der sehr unterschiedliche Umfang in der Schilderung einzelner Länder. Hier scheint der Verf. doch trotz umfangreicher Quellenforschung zu sehr von eigenen Kenntnissen der einzelnen Länder mitbestimmt zu sein. Es wäre sonst kaum erklärlich, daß ein Land wie Kolumbien, dem MULDER in seiner „*Missionsgeschichte*“ größte Bedeutung für Lateinamerika zumißt, hier verhältnismäßig kurz abgehandelt wird. Gerade bei Kolumbien ist zu fragen, ob die vom Verf. vielerorts gebrauchte Unterscheidung von „traditionalistisch“ und „progressistisch“ die Situation nicht zu simplifizierend darstellt, ist doch z. B. soziales Engagement und dogmatischer Konservatismus bei einer ganzen Reihe von Bischöfen miteinander verknüpft.

Trotz dieser verhältnismäßig geringfügigen Mängel ist das vorliegende Werk PRIENS schon allein wegen seiner Materialfülle eine Fundgrube für jeden Interessierten. Zugleich ist es ein sichtbares Zeugnis einer ökumenischen Haltung, die gerade für Lateinamerika ein Novum darstellt. Alles in allem: trotz des leider ziemlich hohen Preises eine lohnende Anschaffung für jeden, der sich um ein tieferes Verständnis der kirchlichen Problematik Lateinamerikas bemüht.

Königstein i. T.

Wilfried Weber

**Rosenkranz, Gerhard:** *Die christliche Mission.* Geschichte und Theologie. Christian Kaiser Verlag/München 1977; 513 S., Ln. DM 56,—

Man darf in diesem Werk des bekannten Tübinger Religions- und Missionswissenschaftlers „die Summe seiner wissenschaftlichen Arbeit“ sehen (Klappentext). Er hat sich die hohe Aufgabe gestellt, dem „Weg der Mission, der in der Geschichte verläuft und über sie hinausgreift, in wichtigen Epochen ihres geschichtlichen Daseins nachzugehen und ihn auf seine biblische Legitimität kritisch zu überprüfen“ (9). Er sieht die Mission „zu einem unter anderen Phänomenen ihrer Art geworden“ (12) und weiß doch, daß „eine Glaubensaussage“ ist, was über die Verflechtung der Mission in die Geschichte zu sagen ist. Verf. versucht, diese Kriterien durchzuhalten, und kommt wiederholt auf sie zurück. Man wünschte sich, er hätte es noch öfter und noch bewußter getan. Dann hätte die „Geschichte der Mission“ straffer dargestellt werden können, und vielleicht wären auch die charakteristischen Kennzeichen der verschiedenen Perioden deutlicher zu erkennen. So entsteht eher der Eindruck, das, was wir mit dem Wort „Mission“ bezeichnen, wäre allezeit und von Anfang an eindeutig gewesen. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Denn es gibt im ganzen kirchlichen Altertum weder die Bezeichnung „Mission“ noch „Missionar“, und deshalb gibt es — man muß von CAMPENHAUSEN beipflichten — „auch die Sache nicht“. Dann aber hätte die Neuzeit, die diese Begriffe geprägt hat, anders und auch wohl umfassender dargestellt werden müssen, zumindest, was die römisch-katholische Mission angeht. Auf sechs (!) Seiten kann das doch unmöglich geschehen (181—186)! Ähnliches gilt für die römisch-katholische Mission des 19. Jahrhunderts, die ebenso kurz abgehandelt wird (232—237). Eine „Geschichte der christlichen Mission“ müßte

doch wohl gleichgewichtiger dargestellt werden, zumal die Geschichte, in die die Mission der verschiedenen Konfessionen verflochten ist, die gleiche Geschichte ist. — Gleich sind, zumal heute, auch die Probleme der Mission, oder genauer: das Problem „Mission“. Die Gesichtspunkte, die Verf. bei der Darstellung der evangelischen Mission im 20. Jahrhundert berücksichtigt, gelten im gleichen Maße auch für die römisch-katholische Mission: Mission und nichtchristliche Religionen — Mission und die Jungen Kirchen — Mission und Einheit — Mission und Gesellschaft — Mission und Dialog/Präsenz. So kommen denn auch in dem der römisch-katholischen Mission gewidmeten Abschnitt (412—462) alle diese Probleme wieder zur Sprache, und Verf. stellt selbst fest: „Zweifellos verlaufen die Wege der katholischen und evangelischen Mission noch getrennt bei allen Gemeinsamkeiten; aber sie sind von der Hoffnung überspannt, die über Unterschiede und Übereinstimmungen hinüber sich in ein für beide Endgültiges erhebt“ (461). So ist es verheißungsvoll, daß ROSENKRANZ sein Buch mit der „Einladung zum Gebet“ beschließt, die die Vollversammlung des Weltkirchenrats 1975 in Nairobi an die Kirchen richtete (507f.).

Münster

Josef Glazik MSC

**Stott, John R.W.:** *Gesandt wie Christus*. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation (= ABC-team A 62). R. Brockhaus/Wuppertal 1976; 138 S.

Aus evangelikaler Sicht geschrieben, versucht dieses Buch mit Hilfe einer Verhältnisbestimmung der Begriffe „Mission“, „Evangelisation“, „Dialog“, „Heil“ und „Bekehrung“ den Graben zwischen den streitenden Blöcken im Raum der Ökumene ein wenig zu schließen. Der Ton des Buches ist auffallend irenisch und hält sich von unnötiger Schärfe der Kritik zurück. Das aus dem Englischen übersetzte Buch kann in seiner Art der Materialaufteilung und Darstellung vor allem in der Schule und der Erwachsenenbildungsarbeit hilfreich sein.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

*Verkündigung und Forschung*. Heft 2/1977: *Religionen — Mission — Ökumene*. Hrsg. von H. J. Margull (Beihefte zu „Evangelische Theologie“). Chr. Kaiser/München 1977; 75 S.

Das Heft enthält zwei Beiträge, einen von E. KAMPHAUSEN/W. USTORF über die deutsche Missionsgeschichtsschreibung auf dem Hintergrund älterer missionsgeschichtlicher Werke, wobei einmal die Publikationen der siebziger Jahre und dann Titel bis zum Ende der sechziger Jahre Berücksichtigung finden. Der Beitrag testiert eine weithin falsche Methode, weil die Dynamik der gesamtgesellschaftlichen Vorgänge als Verstehens- und Beurteilungskriterien praktisch nicht in die missionsgeschichtliche Betrachtung eingebracht werden. Ein zweiter kürzerer Beitrag von H. J. MARGULL ist der Frühphase der Ökumenischen Bewegung gewidmet.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Hoppenworth, Klaus:** *Islam contra Christentum — gestern und heute*. Information für Christen zur Begegnung mit Moslems. Verlag der Liebenzeller Mission/Bad Liebenzell 1976; 141 S. (TELOS-Bücher; Nr. 904: TELOS-Dokumentation).

Unter den vielen Büchern, die in neuerer Zeit zum Thema Weltreligionen und speziell zum Islam erschienen sind, ist dieses Buch eine sehr erfreuliche Neu-

erscheinung. In knapper und für jedermann verständlicher Weise macht es den europäischen Christen mit Leben und Verkündigung MUHAMMADS und mit der islamischen Theologie und Kultur in Geschichte und Gegenwart (Stand bis 1975) auf ansprechende Weise vertraut. Selbst das Thema Islam in Europa (114ff.) bzw. Islam in der BRD (123ff.) kommt ausführlich zur Sprache.

Vom fachwissenschaftlichen Standpunkt aus sei lediglich angemerkt, daß des Autors *Higra*-Interpretation (24) keineswegs die einzig mögliche ist, daß weiterhin S. 42 die Erwähnung von Allah die Assoziation eines Eigennamens erweckt und S. 63 nachzutragen ist, daß Sure 9 ohne *Basmala* beginnt, und daß schließlich eine gewisse Inkonsequenz bei der Umschrift des Wortes Schiiten bzw. Schia (vgl. 68 mit 72ff.) festzustellen ist. Vom theologischen Standpunkt aus muß gesagt werden, daß dem Autor in zahlreichen christlichen Stellungnahmen und Darstellungen (vgl. 56, 68f., 139) sicherlich nicht gefolgt werden kann. Die Unterschiede zwischen Christentum und Islam (138) sind m. E. treffender formuliert bei S. BALÉ in: *Glauben an den einen Gott* (Hrsg. von A. FALATURI und W. STROLZ, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 11f.).

Da das Buch zur Orientierung für Christen geschrieben ist, werden diese selbst wissen, was sie an christlicher Wertung dem Autor abnehmen und was nicht. Der Islam jedenfalls ist richtig dargestellt und das Buch deshalb uneingeschränkt zu empfehlen.

Hannover

Peter Antes

**Lewis, Bernard (Hrsg.):** *Welt des Islam. Geschichte und Kultur im Zeichen des Propheten.* Georg Westermann Verlag/Braunschweig 1976; 360 S.; 490 Abbildungen, davon 160 in Farbe; 330 Fotos, Zeichnungen und Karten; DM 118,—.

Dieses aus dem Englischen übersetzte Werk (Originaltitel: *The World of Islam*, 1975), zu dem sich hervorragende Fachgelehrte zusammengefunden haben, darf als Glücksfall einer Publikation bezeichnet werden. Weit entfernt davon, hier auch nur annähernd gewürdigt werden zu können, vereint es alle Tugenden einer hervorragenden wissenschaftlichen Arbeit, einer klaren Konzeption und Übersichtlichkeit mit den Ansprüchen, die an einen nicht nur dem Fachpublikum zugänglichen Bildband zu stellen sind. Das Buch ist in dreizehn Großkapitel gegliedert, die einer knappen Einführung (BERNARD LEWIS) folgen: 1) *Der Glaube und die Gläubigen.* Islamische Länder und Völker (BERNARD LEWIS); 2) *Des Menschen Werk.* Islamische Kunst und Architektur (RICHARD ETTINGHAUSEN); 3) *Städte und Städter.* Aufstieg und Kultur des urbanen Islam (OLEG GRABAR); 4) *Der mystische Weg.* Die Süfi-Traditionen (FRITZ MEIER); 5) *Goldschmiede des Wortes.* Das Erbe der islamischen Literatur (CHARLES PELLAT); 6) *Die islamische Musik.* Islamische Musik-Philosophie, Theorie und Praxis (A. SHILOAH); 7) *Philosophie und Naturwissenschaften.* Der islamische Beitrag zur Entwicklung der Wissenschaft (A. I. SABRA); 8) *Die Heere des Propheten.* Waffen, Strategie und Taktik der islamischen Kriegsführung (EDMUND BOSWORTH); 9) *Maurisches Spanien.* Das goldene Zeitalter von Córdoba und Granada (EMILIO GARCÍA GÓMEZ); 10) *Land des Löwen und der Sonne.* Die Blüte der iranischen Kultur (ROGER M. SAVORY); 11) *Das osmanische Reich.* Aufstieg und Fall der türkischen Herrschaft (NORMAN ITZKOWITZ); 12) *Muslimisches Indien.* Von der Ankunft des Islam bis zur Unabhängigkeit (S. A. A. RIZVI); 13) *Der Islam heute.* Probleme des 19. und 20. Jahrhunderts (ELIE KEDOURIE).

Zeittafel, Ausgewählte Bibliographie und Register bilden den Schluß zu dieser reichhaltigen Übersicht, deren hohe Qualität nicht nur durch die Aufnahme sonst oftmals vernachlässigter Gebiete des Islam (bes. Kapitel 3, 6, 8), sondern

auch durch die präzise und dabei angenehm zu lesende Darstellung erreicht wird. Gelegentlich zu bemerkende Ungenauigkeiten (z. B. S. 13: „... 36/656 ... als 'Uthmān umgebracht wurde ... Zum erstenmal war ein muslimischer Herrscher ermordet worden.“ — Auch 'Umar fiel bereits einem Anschlag im Jahre 23/644 zum Opfer! „... das Kalifat der Umayyaden. Bezeichnenderweise verlegten sie den Regierungssitz von Arabien nach Syrien ...“ — Aber schon 'Alī hatte die Residenz nach Kufa gelegt!) stören nicht den Gesamteindruck, zumal sie selten und in manchen Kapiteln (vorbildlich Kapitel 4!) überhaupt nicht anzutreffen sind. Für den Rahmen der Publikation ist das Bildmaterial, das den Band ja entscheidend gestaltet, nicht nur sehr gut ausgewählt, sondern auch ebensogut kommentiert: allein diese — besonders bei den Farbaufnahmen ungewöhnlich gut wiedergegebenen — Bilder fesseln das Interesse und regen zu intensiver Beschäftigung mit dem Dargestellten an. Mag die Gesamtlage des Bandes auch manches aus der „Welt des Islam“ nur etwas am Rande vorstellen (z. B. das islamische Ägypten; Maghreb), so ist die geglückte Kombination von Texten und Bildern, wie sie in dieser Weise ansonsten der Fachliteratur vorbehalten bleibt und dort oft nicht erreicht wird, jedem an Geschichte, Kultur und Kunst Interessierten nachdrücklich zu empfehlen, jedem Religionsgeschichtler und Islamwissenschaftler aber zu vielseitiger Bildung, Vertiefung und Anschauung (Bilder!) zum Studium zu raten.

Freiburg

Bernhard Uhde

**Schumann, Hans Wolfgang:** *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme.* Walter/Olten-Freiburg 1976; 238 S.

Dreimal hat H. W. SCHUMANN, nach Studien in Indologie, Vergleichender Religionswissenschaft, Völkerkunde, Philosophie und Betriebswissenschaft im diplomatischen Dienst der BRD tätig, ein Buch mit dem gleichen Titel „*Buddhismus*“, jedoch jeweils leicht verändertem Untertitel verfaßt: „*Philosophie zur Erlösung*“ (Dalp-TB 365; Francke/Bern 1963), „*Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen*“ (Wiss. Buchgesellsch./Darmstadt 1973) und nun „*Stifter, Schulen, Systeme*“. Während das zweite Buch in seinem Vorwort als „zweite, revidierte und erheblich erweiterte Fassung“ des Dalp-Taschenbuches angesprochen wird, findet sich in der neuen Veröffentlichung kein derartiger Verweis; es wird lediglich von „englischen Ausgaben“, die der deutschen vorausgegangen sind, gesprochen: „*Buddhism, an Outline of its Teaching and Schools*“ (London 1973; Wheaton, Ill. 1974) — hier entspricht der Untertitel der Darmstädter Ausgabe. Tatsächlich handelt es sich bei der neuen Veröffentlichung um eine stilistisch verbesserte und inhaltlich stark erweiterte (238 statt 164 Seiten) Neuauflage der Veröffentlichung Nr. 2. In Aufbau und Illustration gleicht sie dieser. Herausgelassen sind die in Nr. 2 zu findenden Textübersetzungen aus dem Mahāyāna-Buddhismus, hinzugefügt ist ein Sachindex. Sieht man von den merkwürdigen Begleitumständen der Veröffentlichung ab, so bietet sich das Buch als lesenswerte, kenntnisreiche Einführung in den Gesamtbereich des Buddhismus an.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Wessels, Antonie:** *De nieuwe arabische mens. Moslims en christenen in het arabische oosten vandaag.* Baarn/Verlag Ten Have 1977; 118 S.

Der Sieg der Araber über Israel im sog. Jom-Kippur-Krieg von 1973 löste in der arabischen Welt eine Euphorie aus, die sich im Schlagwort vom „neuen arabischen Menschen“ widerspiegelt. A. WESSELS, der der Fachwelt international bereits durch seine Arbeit „*A Modern Arabic Biography of Muḥammad*“ (Lei-

den 1972) bekannt ist und nunmehr seit 11 Jahren in Beirut lebt, greift dieses Schlagwort auf und versucht es auf dem Hintergrund des Lebensgefühls von „Muslimen und Christen im arabischen Osten von heute“ (Untertitel) zu beleuchten. Nach einer knappen Einleitung (S. 7ff.) kommt der Vf. auf den Wortgebrauch „der neue arabische Mensch“ (S. 13ff.) zu sprechen. Einige Fragen schließen sich an: „Wie stehen die Muslime im arabischen Osten zu den Fragen der modernen Zeit?“ (S. 22ff.), „Wie denken die Muslime von heute über Muḥammad?“ (S. 42ff.) und „Wie denken die Muslime von heute über Jesus?“ (S. 54ff.). In den folgenden Kapiteln bespricht der Vf. „die ‚arabischen Christen‘ von heute“ (S. 67ff.), die Frage, ob die Araber Antisemiten sind (S. 82ff.), und „Jerusalem — Stadt des Friedens?“ (S. 107ff.). Eine kleine Literaturlauswahl (S. 115—118), die primär auf Bücher in Holländisch ausgerichtet ist, schließt das Bändchen ab. Für weitere Vertiefung wäre es jedoch hilfreich gewesen, wenn die arabischen Bücher mit Originaltitel und nicht nur mit dem übersetzten Titel angeführt wären.

Die Fülle der angesprochenen Themen macht es unmöglich, hierauf im Detail einzugehen. Es sei lediglich hervorgehoben, daß vor allem die Ausführungen über die Christen im Orient wesentlich dazu beitragen können, diese häufig homogen gesehene Minderheit in ihrer Vielfalt sowohl im kulturellen als auch politischen Bereich näher zu erfassen. Man erfährt etwas von der Bedeutung der Christen für die sog. arabische Linke, sei es die Ba‘th-Partei (Syrien/Irak) oder der linke Flügel der Palästinenser (vgl. S. 102). Man erfährt auch, daß gerade das christliche Symbol vom Kreuz für viele muslimische Dichter und Künstler unter den Palästinensern aussagekräftiger ist, als es islamische Symbole sind. „Das ‚Symbol‘ vom Kreuz wird gebraucht, um die ‚Kreuzigung‘ des palästinensischen Volkes darzustellen“ (S. 61). Kurz: viele Aspekte, die GABRIEL HABIB in seiner berühmten Rede zur Situation im Libanon (zuletzt abgedruckt in: *idoc Bulletin*, new series, Nr. 3—4, Rome 1977, S. 3—6) beleuchtet, kommen in diesem Buch zur Sprache. Wie treffend der Vf. die Mentalität der Araber beschreibt, kann u. a. der Hinweis zeigen, daß das Problem direkter oder indirekter Verhandlungen der arabischen Staaten mit Israel deshalb so wichtig ist, weil „man der arabischen ‚Etikette‘ folgend bei einem Konflikt stets einen Vermittler (wāsiṭa) nötig hat“ (S. 15).

So ist das Buch insgesamt höchst instruktiv, objektiv in der Berichterstattung — soweit dies bei der komplexen Problemlage im Vorderen Orient überhaupt möglich ist (jedenfalls ist es erheblich ausgewogener als etwa PAUL LÖFFLERS „*Arabische Christen im Nahostkonflikt*“, Frankfurt a. M. 1976) — und deshalb eine erfreuliche Neuerscheinung. Man kann nur wünschen, daß ihm eine breitere Rezeption nicht deshalb versagt bleibt, weil es in Holländisch erschienen ist.

Hannover

Peter Antes

## VERSCHIEDENES

**Pesch, Rudolf:** *Das Markusevangelium*, I. Teil (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band II, 1). Herder/Freiburg 1976; XXIV u. 421 S., DM 90,—.

Nach 13 Seiten Literaturangaben allgemeinerer Art (spezielle Literatur finden wir außerdem am Ende eines Kapitels oder nach der Behandlung einer Perikope) folgt erst nach 68 Seiten „Einleitung“ die eigentliche Kommentierung, und zwar in diesem Band bis Markus 8, 26. In Band II, der innerhalb eines Jahres erscheinen soll, wird die andere Hälfte des Markusevangeliums ausgelegt. Im Evangelium selbst ist diese Teilung ja vorgegeben.

Das genannte Werk gehört in eine angesehene theologische Reihe und findet darum selbstverständlich in den Bibliotheken der theologischen Fachwissenschaft seinen Platz. Das muß man sich klarmachen, wenn man erlauben will, welcher Einflußradius einem solchen Buch von vornherein zugemessen wird.

Hier wird nicht nur eine — zur Diskussion unter Fachgelehrten — Untersuchung angeboten, sondern die Frucht jahrelanger Arbeit als Lehrbuch vorgelegt. RUDOLF PESCH, der sich schon in zahlreichen Einzelveröffentlichungen als Markus-Forscher bekannt gemacht hat, fand ursprünglich als Althilologe zur Exegese des Neuen Testaments; Umgang mit alten Texten war ihm schon lange vertraute Arbeit. Wer sich geübt hat, genau hinzusehen, der verwechselt auch die Aussage eines Textes nicht so leicht mit seiner eigenen Meinung „über den Text“; er läßt sich auch nicht durch die Meinungen anderer aus dem Gleichgewicht bringen und tut nichts, um modisch zu wirken. Diese gelassene Sicherheit und Nüchternheit gibt PESCH die Freiheit, zuzugeben, daß er aus diesen oder jenen Veröffentlichungen Anregung erhalten habe, und erklärt auch, warum er an anderen Stellen Meinungen wörtlich wiedergibt, von denen er sich wissenschaftlich distanziert.

PESCH muß sich in den kommentierenden Teilen seines Buches knapp fassen. Seine Beobachtungen erscheinen hier in gedrängter Form. Er setzt aber voraus, daß der Leser sich die Mühe macht, sich aus den einleitenden Kapiteln des Buches zuvor zu informieren, damit er literarisch wie theologisch dem Evangelisten folgen kann. Und diese einleitenden Kapitel sind nun das besonders Faszinierende, ja eigentlich Überraschende des Buches.

Sie behandeln die Fragen nach Verfasser, Abfassungsort und -zeit, den Aufbau, das literarische und theologische Vorgehen des Evangelisten. Ich nenne hier einige wichtige Erkenntnisse, die PESCH seinen Lesern begründet und übergibt: Das Markusevangelium fußt nicht auf einem schriftlichen Vor- oder Urmarkus, wir haben es sozusagen aus erster Hand. Seine „unliterarische Schriftlichkeit“ (S. 15) jedoch zeigt, daß Markus Traditionsmaterial mit erzählender Struktur und von verschiedenster Art in seinem Evangelium bewahrt hat; er übernimmt es, wie es ist; so hebt er zum Beispiel Widersprüche nicht auf, typisiert nicht die verschiedenen Gruppen der Gegner Jesu, klärt nicht, ob es sich beim Vorkommen gleicher Namen um die gleichen Personen handelt. Er behält bis in Sprache, Satzbau, Stil die Form der mündlichen Überlieferung bei. Die übergreifende Komposition jedoch stammt von Markus selbst, auch die Konzentrierung von Ereignissen in einer Gegend oder ihre zeitliche Aufeinanderfolge (S. 32ff.).

Das verleiht dem Evangelium den einheitlichen Charakter. In der heute heftig diskutierten Frage: was steht für Markus an erster Stelle, das „Kerygma“ oder die Geschichte vom irdischen Jesus, bezieht PESCH eindeutig Stellung: Markus will in erster Linie die auf ihn gekommenen Traditionen getreu weitergeben und das, was sie bereits als „Evangelium“ ihm übergaben, niederschreiben. So erklärt sich zum Beispiel die Einbettung von Jüngererzählungen in jedem Hauptabschnitt seines Werkes. Sie sind für ihn die „Zeugen“, die in der Gottesherrschaft von Jesus Unterwiesenen, Zeugen der Wunder und der Epiphanien, die ausgesandt werden, um von Jesus zu erzählen und seine Worte weiterzutragen. Die Zeit vom Auftreten des Täuflers bis zum Ostermorgen gehört für Markus und seine Hörer oder Leser der Vergangenheit an, aber es ist eine besondere Vergangenheit, sie wirkt in die nachösterliche Gegenwart hinein und ist keineswegs durch den Osterglauben und das „Kerygma“ überholt, sondern von großer Aktualität.

Man muß Markus danken, daß er sich in seiner Darstellung von den Intentionen bestimmen ließ, die auch die Jesustradition in Gang gesetzt, geprägt und umgeprägt haben. Sein Anliegen ist, die Kontinuität der Tradition der Urkirche

zu wahren. PESCH nennt ihn daher im guten Sinne „konservativ“.

Eine Niederschrift der Tradition war nötig, denn zwischen die Ereignisse von einst und der Gegenwart der Leser war der jüdische Krieg, die Zerstörung Jerusalems, der Tod der Apostel, also der Tradenten der ersten Generation, getreten.

Das sind nur einige der den Lesern einleitend vorgetragenen Ergebnisse, die PESCH aus der Arbeit mit dem Markusevangelium gewonnen hat. Die theologische Leistung des Markus wird im zweiten Band dieses Kommentars noch besonders gewürdigt, wenn PESCH uns zeigt, wie Markus die Passionsgeschichte wiedergibt und gestaltet.

Für eine Neuauflage sollte man vielleicht den Wunsch anmelden, daß PESCH auch in der Kommentierung der einzelnen, besonders der Wunder-Perikopen stärker auf die Farbigkeit, Atmosphäre und Lebendigkeit der ursprünglich mündlichen Erzählungen aufmerksam machen möchte. Das würde seine eingangs dargelegten Worte illustrieren und wäre alles andere als unnötige Ausmalung. — Aufs Ganze gesehen erweist sich dieser Kommentar als ein „Geschenk zur rechten Zeit“. Er vermittelt Freude an Markus.

Münster

Helga Rusche

**Weisse, Wolfram:** *Südafrika und das Anti-Rassismusprogramm*. Kirchen im Spannungsfeld einer Rassengesellschaft (Reihe: Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 1). Herbert Lang/Bern 1975; 465 S., sFr. 56,30.

Kaum ist bislang die Wirkung des sogenannten „*Anti-Rassismus-Programmes*“ des *Ökumenischen Rates der Kirchen* vom 2. 9. 1970 auf die Kirchen Südafrikas in so umfassender, dokumentarischer Weise dargestellt worden wie in der vorliegenden Arbeit WEISSES, die im Rahmen des Forschungsprojektes „Christentum in überseeischen Gesellschaften“ in den Jahren 1971–73 entstanden ist und 1974 vom Fachbereich Theologie der Hamburger Universität als Dissertation angenommen wurde.

Der Verf. stellt dar, wie sehr einzelne südafrikanische Kirchen durch den erwähnten „*Anti-Rassismus-Beschluß*“ ihr theologisches und kirchenpolitisches Selbstverständnis in Frage gestellt und sich zu einer eindeutigeren Stellungnahme zu den Rassenproblemen Südafrikas veranlaßt sahen. Wertvoll wird die vorliegende Arbeit durch die eingehende Dokumentation und die vielen wörtlichen Zitationen südafrikanischer Zeitungen, Zeitschriften, kirchlicher Verlautbarungen und auch einzelner kirchlicher Persönlichkeiten, die gleichzeitig einen Einblick gewähren in die enge Verflechtung der Kirchen mit der südafrikanischen Gesellschaft. Verf. geht dabei von der Behauptung aus, daß „in Südafrika selber sich auch gute Kenner der Situation nicht darüber im klaren (sind), daß überhaupt soviel Material, wie es in der vorliegenden Arbeit herangezogen werden konnte, existiert“ (23).

Im 2. Teil seines Einleitungsteils bietet der Verf. eine geraffte Darstellung der Entwicklung des Bewußtseins der Rassenproblematik im ÖRK, beginnend mit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm, und zeigt dabei auf, wie vor dem Zweiten Weltkrieg auch deutsche Theologen Gedanken des Rassismus erlegen sind, während bei den anderen im ÖRK vereinten Kirchen die Ablehnung jeder Form von Rassismus und Rassendiskriminierung wuchs. Nach dem 2. Weltkrieg begann sich die Aufmerksamkeit des ÖRK hauptsächlich auf die USA und das südliche Afrika zu richten, bis sich der ÖRK nach den Ereignissen von Lange und Sharpeville in der Südafrikanischen Republik 1960 zu konkreteren und immer schärferen Stellungnahmen gegen die Rassendiskriminierung in der Südafrikanischen Republik veranlaßt sah, was 1961 zum Austritt der

Niederländisch-Reformierten Kirchen Südafrikas aus dem *Ökumenischen Rat der Kirchen* führte. WEISSE zeigt die Entwicklung der Stellungnahme des ÖRK über die einzelnen Stationen Neu-Delhi (1961), Rochester (1963), Enugu (1965), Genf (1966), Uppsala (1968), Notting-Hill (1969) bis zum Beschluß des Exekutiv Ausschusses vom 2. 9. 1970 in Arnoldshain zum Programm zur Bekämpfung des Rassismus auf, der den „Plan eines ökumenischen Programmes zur Bekämpfung des Rassismus“ von Canterbury 1969 aufgriff und vom Zentralausschuß des ÖRK in Addis Ababa 1971 bestätigt wurde. Der Arnoldshainer Beschluß beinhaltet einen Teilbeschluß des Anti-Rassismus-Programms des ÖRK und sieht finanzielle Zuwendungen für sogenannte „Befreiungsbewegungen“ in aller Welt vor. Von den 19 genannten „Befreiungsbewegungen“ hatten 10 ihren Sitz in Afrika, und zwar mit einer Ausnahme im südlichen Afrika. Keine der unterstützten Bewegungen befindet sich in der Südafrikanischen Republik selber. Unterstützung erhält jedoch auch die aus Südafrika im Exil befindliche Bewegung „*African National Congress*“.

In einem ausgedehnten, dokumentarisch gut belegten Zweiten Teil bringt WEISSE die Stellungnahmen der südafrikanischen Regierung, der Parteien und der Presse auf das „Anti-Rassismus-Programm“ des ÖRK und stellt die Haltung, Verlautbarungen und Einstellung der einzelnen Kirchen dar. Der katholischen Kirche hält der Autor zugute, daß sie durch die Wortwahl „Antikoloniale Bewegungen“ für die in Südafrika mit „Terroristen“ bezeichneten Befreiungsbewegungen zu einer Versachlichung der einsetzenden Diskussion beigetragen habe. Verf. zeigt auf, wie das „Anti-Rassismus-Programm“ in Südafrika die Diskussion über Gewalt und Gewaltlosigkeit angeregt habe, daß seither immer mehr Aufmerksamkeit auch der „schweigenden Majorität“, den schwarzen Südafrikanern, gewidmet werde, und schließt mit einer Darstellung des Artikels „*Die Skeiding van die Wee*“ von C. F. BEYERS NAUDÉ, in dem dieser als Folge des „Anti-Rassismus-Beschlusses“ eine dreifache Entfremdung darstellt: die Entfremdung zwischen Südafrika und der Außenwelt, die Entfremdung zwischen den „englischen“ und den afrikaans (Buren-)Kirchen und schließlich eine immer größer werdende Kluft zwischen schwarzen und weißen Südafrikanern.

In einem kurzen Schlußteil zeigt der Verf., wie sehr geschichtliche Entwicklungen die südafrikanischen Reaktionen auf den „Anti-Rassismus-Beschluß“ des ÖRK verständlich machen, und schließt mit einer knappen Darstellung der nach 1970 einsetzenden Bewegungen „*Black Theology*“ und „*Black Consciousness*“, die in der Erkenntnis gipfeln: „Es ist nun Zeit für den schwarzen Mann, den weißen Mann zu christianisieren und zu humanisieren.“

Eingehende inhaltliche Zusammenfassungen nach Hauptteilen machen das Lesen dieser Dokumentation einfach und tragen zu der sehr wertvollen Übersichtlichkeit der vorliegenden Arbeit bei. Der ausgedehnte Teil „Anmerkungen und Literaturverzeichnis“ (237 bis 465) trägt dazu bei, daß die Arbeit von WEISSE einen hervorragenden Dokumentationswert erhält.

Knechtsteden

P. Johannes Henschel CSSp

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Dr. REINER JASPERS MSC, Warendorfer Straße 14, 4400 Münster · Dr. PETER HEINE, Philippistraße 13, 4400 Münster · JEAN-PAUL ESCHLIMANN SMA, Tankesse, B.P. 19, Agribilekro, République Côte d'Ivoire · Dr. JOSEF FRANZ SCHÜTTE SJ, Istituto Storico della Compagnia di Gesù, Via dei Penitenzieri, 20 · Dr. HORST GOLDSTEIN, Hintern Berg 91, 2862 Worpswede

# ZEICHEN DER ZEIT ALS HERMENEUTISCHE GRUNDLAGE FÜR GESELLSCHAFTLICH ENGAGIERTE THEOLOGIE

von Hans Schöpfer

Seit es Geschichte gibt, gibt es Zeichen, die von Menschen interpretiert oder gesetzt werden — je nach Erfahrung, Begabung und Umwelt bekanntlich sehr verschieden. In besonderer Weise gilt das von solchen Ereignissen, die gemeinschaftsorientierte Traditionen betreffen. Innerhalb des gesellschaftlichen Lebens trifft dies in noch exklusiverer Weise für jene Religionen zu, die von ihrem Wesen her offenbaren und Offenbartes zu bewahren haben. Ihnen fällt eine doppelte Funktion zu: Sie haben ihre Botschaften (Zeichen) der Geschichte (Zeit) anzupassen, oder sie müssen die Zeichen, welche die Geschichte setzt, von ihrer Botschaft her interpretieren. Da macht das Christentum keine Ausnahme. Auch es würde zur Sekte abgleiten, wenn es seine Zeichenhaftigkeit, die es von der Uroffenbarung her in sich trägt, nicht fortlaufend der sich wandelnden Zeit anpaßte, also seinen transzendenten Wahrheitsanspruch in der Konfrontation mit den immanenten Offenbarungen der Geschichte nicht ständig neu begründen würde.

Innerhalb der Rollenproblematik zwischen transzendenter und immanenter Zeichenhaftigkeit liegt der Schwerpunkt heute weniger in der historischen Auslegung der transzendenten Botschaft als im Einbezug der raum-zeitlichen Veränderungen: Etwa die historische Auslegung der biblischen Botschaft läßt sich durch die ständig verfeinerten Hilfswissenschaften hermeneutisch verobjektivieren, während die gegenwärtigen historischen Situationen sich dauernd komplizieren. Man könnte sich in diesem Zusammenhang die Frage stellen, ob eine ‚Rückbesinnung auf die Quellen‘ nicht auch die Gefahr der Flucht vor der Vielfalt moderner Weltinterpretation und die von reaktionärer Seite angestrebte Ausklammerung gesellschaftlicher Probleme vom theologischen Bereich einen Anstrich von Angst in sich birgt . . .

Kenntnis und Deutung der Zeichen der Zeit spielten nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Bund eine große Rolle<sup>1</sup>. Und wenn diese Dimensionen theologischen Arbeitens in der Neuzeit vernachlässigt wurden, bekommen sie immerhin seit dem Zweiten Vatikanum zur hermeneutischen Ortung des christlichen Auftrages von der Dritten Welt her

<sup>1</sup> Vgl. die Symbolik der neutestamentlichen Sprache, vor allem den Sinn für Zeichen und Zeugnis im Neuen Testament und viele Gleichnisse Jesu; vgl. u. a. Mt 16,1—4. SCHNACKENBURG, R. ist in seinem Betrachtungsbüchlein ‚*Deutet die Zeichen der Zeit. Meditationen zum Advent*‘ (Freiburg/B, Herder, 1976) in einem weiteren Sinn auf das Thema eingegangen. Zum missionarischen Kontext vgl. FRIES, H.: Die Zeichen der Zeit erkennen: Mission. In: *Missio Pastoral* Nr. 3 (1976) 8—14.

beachtlichen Auftrieb. Die Thematik kreist um die Begriffe der historischen Bewußtwerdung und der theologischen Konversion<sup>2</sup>.

Man muß sich mit dem Gedanken vertraut machen, daß die ‚Zeichen der Welt‘ auch ‚Zeichen Gottes‘ sind. Basierend auf der Erkenntnis, daß die Weltgeschichte als Ganzes eine Heilsgeschichte ist<sup>3</sup>, muß die Welt umfassend biographiert werden, damit auch die ‚nicht formellen Offenbarungszeichen‘ ihre gebührende Beachtung finden. Mit der geschichtskonformen Beobachtung von spezifischen Einzelereignissen wächst schließlich nicht nur das Ursachenbewußtsein, sondern auch das Bedürfnis nach Veränderung, der ‚Hunger nach Gerechtigkeit‘, der eine theologische Konversion auslöst<sup>4</sup>.

## 1. Historische Bewußtwerdung

### 1.1 Zwiespältigkeit und Verschiedenheit der Zeichen der Zeit

Die Gegensätzlichkeit, mit der sich Zeichen der Zeit oft ausdrücken, ist mit ein Grund für ihre Schwerverständlichkeit. — Guerillas können ein bloßes Zeichen für Gewalttätigkeit sein und den Terrorismus fördern. Dahinter kann aber auch eine unmenschliche soziale Situation stecken, die nur durch größte Anstrengungen zu verbessern ist<sup>5</sup>. Manifestationen militanter Organisationen können ungerechtfertigt sein, lassen aber auch aufhorchen und vermögen unter Umständen politische Machthaber zu neuen Kursen zu zwingen<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Zur historischen Situierung des Begriffes vgl. z. B.: M. D. CHENU: *Les Signes des Temps*. Réflexion théologique. Commentaire de L'Eglise dans le monde de ce temps'. Paris (Cerf, Coll. Unam Sanctam, 65b) 1967, und: *Commentaires du Schéma XIII*, Mame 1967, 67ff. Vom gleichen Autor: Les signes des temps. In: *Nouvelle Revue Théologique*, No. 1 (janv. 1965) 29—39. — M. A. FIORITO Y D. GIL: Signos de los Tiempos, Signos de Dios. In: *Revista del CIAS* (Buenos Aires) No. 256 (sept. de 1976) 35—61. Vgl. auch: \*\*\* Einführung: Zeichen der Zeit. In: *Concilium* Jg. 3 (Mai 1967) 417—422.

<sup>3</sup> Vgl. GUTIERREZ, G.: *Theologie der Befreiung*, München/Mainz (Kaiser/Grüne-wald) 1973, 66—72.

<sup>4</sup> Vgl. PIRONIO, E.: Interpretación Cristiana de los Signos de los Tiempos en América Latina. In: *Teología* 13 (1968) 135—152. Besondere historische Ereignisse oder länger andauernde Situationen können ein gesellschaftliches Bewußtsein verändern. Sie können ‚zur Umkehr des Herzens‘ führen.

<sup>5</sup> Man vergleiche die schwierige Situation in Kuba vor dem Sturz Präsident BATISTAS durch CASTRO. Sie hat mitgeholfen, CASTRO an die Macht zu bringen. Vgl. auch die gesellschaftliche Situation in Chile unter den Präsidenten FREY, ALLENDE und PINOCHET.

<sup>6</sup> Es ist bekannt, daß selbst kleine Guerillaherde das gesellschaftliche Bewußtsein eines Volkes stark aufrütteln können und Regierungen unter Umständen zu Kompromissen oder zu sozialen Maßnahmen zwingen. — Der Tod von CAMILO TORRES beeinflusste die Bischöfe bei ihrer Generalversammlung in Medellín 1968. Unter diesem Einfluß wurde bewußt mehr auf die sozialen Spannungen in Latein-

Daß umgekehrt in guten Bewegungen auch Unredliches parasitiert, zeigt die Unterwanderung von gemäßigten Volksbewegungen durch Extremistengruppen<sup>7</sup>, die ideologische Einfärbung kirchlicher Dokumente, die Legitimation falscher Gewalt durch Mißbrauch bestehender Sozialspannungen, das zeigt auch die politische Agitation unter der Fahne des Vertrauens, das die offizielle Kirche vielerorts genießt<sup>8</sup>. Unter den Begriffen von Solidarität, Freiheit und Gerechtigkeit kann sich berechnender Egoismus verstecken<sup>9</sup>. Manchmal genügen schon semantische Mißverständnisse, um die Zeichen der Zeit zu verwischen<sup>10</sup>. M. A. FIORITO und D. GIL unterscheiden daher zwischen „Zeiten und Momenten“<sup>11</sup>, die zueinander bezogen werden müssen, damit die zweifelhaften von den sicheren Zeichen getrennt werden können und durch Abstützen auf punktuelle Ereignisse keine Fehlinterpretationen entstehen<sup>12</sup>. Die gleichen Autoren unterscheiden ebenfalls vom Trägersubjekt her. Je nachdem, ob es sich um Gläubige oder Nichtgläubige, um Menschen guten Willens oder andere handelt, fällt die Interpretation der Zeichen einer Zeit verschieden aus<sup>13</sup>.

Nebst der negativen Zwiespältigkeit der Zeichen der Zeit ist die positive Unterscheidung zu berücksichtigen. M. D. CHENU unterscheidet dreifach:

→ Zeichen, welche die Natur von sich aus hervorbringt (eine Pflanze in der Wüste läßt auf Wasser schließen);

amerika eingegangen. Es wurden auch Analysen und Begriffe, die TORRES verwendete, mit größerer Leichtigkeit eingesetzt.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. die kommunistische Unterwanderung der Revolutionsregierung von General VELASCO ALVARADO in Peru, dessen Toleranzverständnis mißbraucht wurde, oder die Vermischung verschiedener Parteien mit extremistischen Elementen unter der Regierung ALLENDES in Chile.

<sup>8</sup> Z. B. in Peru habe ich es erlebt, daß die staatliche Organisation SINAMOS Delegierte in meine Jugendgruppen schickte, um aus den Armenvierteln die für sie positiven und negativen Elemente herauszuziehen. Zuerst stieg ich sogar auf ihre finanziellen Hilfsangebote ein, bis ich merkte, daß meine Arbeit ausgenützt und die kirchlichen Institutionen hintertrieben wurden. Die Jugendlichen, die auf eine besondere ideologische Linie eingespart wurden, merkten erst später, daß sie mißbraucht wurden. Sie ließen sich nur deshalb mit dieser Institution ein, weil sie glaubten, diese Arbeit müsse aufgrund der Zusammenarbeit mit der Kirche gut sein.

<sup>9</sup> Vgl. VENEGAS CARRASCO, RAMÓN: Una estrategia de lucha contra la miseria en América Latina. In: *Pensamiento y Acción* 13 (1974) 11—26, bes. S. 14.

<sup>10</sup> Vgl. ASSMANN, H.: Liberación. Notas sobre las implicancias de un nuevo lenguaje teológico. In: *Stromata* 1/2 (1972). Vom gleichen Autor: Medellín. La desilusión, que nos hizo madurar. In: *Cristianismo y sociedad* No. 40/41 (1974) 137—143. Vgl. auch: CHOUHY TERRA, ELOISA: Lenguaje y mensaje. In: *Catequesis latinoamericana* 3 (1969) 45—51.

<sup>11</sup> FIORITO, M. A. und GIL, D.: Signos de los tiempos, Signos de Dios. In: *Revista del CLAS* (Buenos Aires) No. 256 (1976) S. 48.

<sup>12</sup> Vgl. FIORITO, M. A. und GIL, D., a.a.O. 48—49 unter Beizug der Exerzitien von Ignatius.

<sup>13</sup> Vgl. FIORITO, M. A. und GIL, D., a.a.O. S. 47.

→ Konventionelle Zeichen, welche auf die Initiative von Menschen zurückgehen (z. B. Gesten, Sprachen);

→ Geschichtliche Zeichen, deren Inhalt über das konkrete Ereignis hinausweist (z. B. der Sturm der Bastille im Jahre 1789 ist nicht nur das Werk einiger Meuterer, sondern auch Zeichen eines unzufriedenen Volkes, Zeichen für große soziale Spannungen und Zeichen eines anbrechenden gesellschaftlichen Wandels)<sup>14</sup>.

Die dritte Art von Zeichen, deren Bedeutung über den Augenblick hinausgeht, ist zweifellos am schwersten zu interpretieren. Da fehlen zu einem vollen Verständnis oft die notwendigen Hintergrundinformationen, oder ein umfassendes Gesellschaftsbewußtsein ist noch nicht genügend erwacht. Für den einen Fall trifft das Beispiel von der Verurteilung GALILEO GALILEIS zu: Damals war die Diskussion um die Unterscheidung von Glaube und Wissenschaft erst im Entstehen. Für den andern Fall läßt sich LACORDAIRES prophetische Anklage des Kolonialismus im 19. Jahrhundert auf den Kanzeln von Paris als Beispiel anführen: Es war kein genügendes Bewußtsein von der Ausbeutung der Dritten Welt im Volk vorhanden, das effektive, strukturierte Korrekturen veranlaßt hätte.

Im kirchlichen Raum lassen sich leicht Parallelen finden. Seit dem Mailänder-Edikt Kaiser KONSTANTINS entstand eine Verflechtung von Kirche und Staat, die — vom späteren Kirchenstaat abgesehen — mehr ein diplomatisches Arrangement oder eine Verteidigung des Status quo (ohne Wahrnehmung der Zeichen der Zeit) als eine echte politische Verantwortung war. Denn sonst hätte die Kirche des Mittelalters, als sie tatsächlich sehr viel politische Macht besaß, sozial besser organisierte Staaten mitaufgebaut. Leider wurde sich die institutionalisierte Kirche erst dann der Notwendigkeit soziopolitischen Engagements bewußt, als sie ihren eigentlichen Einfluß auf die politische Entwicklung der mit ihr verbundenen Länder verloren hatte. Auf der einen Seite war sie durch eine unglückliche Zweischwertertheorie<sup>15</sup>, die durch ihre theoretisch gesuchte Aufteilung von kirchlicher und politischer Verantwortung dem Sakramentalismus Vorschub leistete, gehindert, einen wirksamen Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung dieser Zeit zu nehmen. Auf der andern Seite war sie sich aber überhaupt nicht bewußt, in welcher Richtung sich das gesellschaftliche Leben entwickeln sollte. Sie machte sich den Gedan-

<sup>14</sup> Vgl. CHENU, M. D.: Les signes des temps. In: *Nouvelle Revue Théologique* No. 1 (janv. 1965) S. 32.

<sup>15</sup> Vgl. RAHNER, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*. München 1961, S. 257ff.: Brief von Papst Gelasius I. an Kaiser Anastasius im Jahre 494.

<sup>16</sup> Aber noch nach der französischen Revolution trauerten viele kirchliche Persönlichkeiten den verlorenen Privilegien nach. Die eigentliche soziale Sensibilisierung durch die Kirche begann wahrscheinlich erst mit LEO XIII., und auch mit ihm erst auf einer eingeschränkten Grundlage. — Für das erwachende Bewußtsein von der sozialen Problematik der Gesellschaft beim Zweiten Vatikanum vgl. CHENU, M. D.: L'espérance qui est en vous. In: *Cahiers Saint Dominique*, No. 150 (juillet/août 1974) S. 550.

ken des sozialen Wandels erst im nachhinein allmählich zu eigen, als nichtkirchlich engagierte Pioniere den Übergang vom Feudalsystem zur bürgerlichen Gesellschaft erzwangen<sup>16</sup>. Als Leute wie KARL MARX auf eine für ihre Zeit begreifliche Weise die Unvollkommenheit der damaligen bürgerlichen Gesellschaftssysteme aufzeigten (z. B. die Umwandlung gewisser Feudalstrukturen in bürgerliche, auf Besitz, Bildung oder Erbe beschränkte Privilegien, oder der extreme Wirtschaftsliberalismus, der sich nicht scheute, Kinderarbeit und übertriebene Arbeitszeit zu dulden), und als man anfang, größere soziale Kontrollen und demokratischere Machtverteilung zu verlangen, verpaßte die Kirche ihre Rolle als soziale Vermittlerin wiederum, diesmal allerdings nicht nur aus Mangel an sozialem Verständnis, sondern, weil sie das soziale vom materialistischen Gedankengut der atheistischen Kommunisten nicht scharf genug zu unterscheiden wußte und keinen taktischen Vorteil aus der damaligen Gesellschaftsdiskussion zu ziehen verstand.

Damit kommen wir auf eine letzte Unterscheidung. Ein Zeichen der Zeit, das zum Handeln herausfordert, kann auch eine positive, verheißungsvolle Entwicklung sein, die ein konkretes Engagement erleichtert. In einem solchen Fall ist nicht unbedingt ein neues Problembewußtsein der auslösende Faktor, sondern die ‚gute Gelegenheit‘, die Hoffnung auf Erfolg<sup>17</sup>, etwa ein besonderes politisches Engagement für die Einhaltung der Menschenrechte<sup>18</sup>, eine Verbesserung der politischen Lage oder ein historisches Ereignis von besonderer Bedeutung<sup>19</sup>.

## 1.2 Wertung der Zeichen der Zeit

### 12.1 Im geschichtlichen Kontext

Nach J. L. SEGUNDO bedarf die Theologie eines Erkenntnisinstrumentes, das in moderner Terminologie mit ‚geschichtlicher Sinn‘ bezeichnet werden könnte<sup>20</sup>. Im biblischen Sprachgebrauch könnte nach J. L. SEGUNDO

<sup>17</sup> Z. B. das wachsende Bewußtsein für Toleranz und Gewissensfreiheit nach dem Zweiten Vatikanum. PIRONIO, E. macht in einem analogen Zusammenhang auf Hebr 9,11 aufmerksam (vgl. Interpretación Cristiana de los Signos de los Tiempos en América Latina, a.a.O. S. 142—143). Vgl. VENEGAS CARRASCO, RAMÓN: Una estrategia de lucha contra la miseria en América Latina, a.a.O. S. 14.

<sup>18</sup> Vgl. die Menschenrechtspolitik Präsident J. CARTERS seit 1977 gegenüber Lateinamerika.

<sup>19</sup> Vgl. die soziale Arbeit, die nach dem Erdbeben von 1976 in Guatemala einsetzte, wo man die Zerstörung der einfachen Häuser zum Anlaß nahm, um aufzuzeigen, daß die Armut und daher auch die primitive Wohnkultur einen Zusammenhang mit der sozialen Situation des Landes hat. Vgl. auch die dankbaren sozialen Einsätze nach Überschwemmungs- oder Dürrekatastrophen (z. B. Sahel), wo das Volk aufgrund der Notsituation viel aufnahmefähiger und mit-arbeitsfreudiger ist, von der Wiederaufbauarbeit nach Kriegen ganz zu schweigen.

<sup>20</sup> Vgl. SEGUNDO, J. L.: Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux. In: *Concilium* Nr. 6/7 (Juni/Juli 1974) S. 441.

von ‚Herz‘ (hartes, verschlossenes, feinfühliges, offenes Herz) geredet werden. Er spricht damit unmittelbar auf die Deutung der Zeichen der Zeit an, die weder rein rational, noch rein punktuell interpretiert werden können<sup>21</sup>. G. GUTIÉRREZ und H. ASSMANN versuchen mehrdeutige Zeichen auf drei Ebenen einzuordnen: der soziologischen, der historischen und der theologischen<sup>22</sup>, um so der gesellschaftlichen Komplexität eines Ereignisses besser gerecht zu werden.

H. ASSMANN sagt, daß die theologische Reflexion über die Analyse der sozialen, ökonomischen und politischen Ebene gehen soll. Diese Analyse wird nach seiner Meinung durch den Raster bestimmter politischer Thesen gezogen, die eine Folge der sozioanalytischen Begründung sei. Das führe schließlich zu einer bestimmten politischen Praxis<sup>23</sup>. Über diese Theorie läßt sich diskutieren. Sie kann einen Keim strukturpolitischer Voreingenommenheit enthalten, wenn der Raster der sozioanalytischen Begründung nicht weit genug ist, um verschiedene politische Praktiken zuzulassen. Sie kann hermeneutisch sauber sein, wenn die Sozioanalyse in erster Linie die Notwendigkeit strukturellen Wandels ergibt und die politische Praxis durch historische Raster gezogen wird, die von Fall zu Fall neue politische Praktiken ergeben können, ohne irgendwelche strategisch-pädagogischen Elemente (die sich in verschiedenen politischen Systemen manifestieren können) zum voraus auszuschalten.

Bei G. GUTIÉRREZ führt die Sozioanalyse zu einem revolutionären Projekt, das sich als „Opposition zu den ökonomistischen und modernisierenden Entwicklungsprojekten“<sup>24</sup> herauschält. Bis hierher läßt sich diese These mit der Notwendigkeit strukturellen Wandels bei H. ASSMANN vergleichen. G. GUTIÉRREZ zeigt sich aber hermeneutisch bereits voreingenommen, wenn er schreibt, daß „eine autonome Entwicklung Lateinamerikas im Rahmen des internationalen kapitalistischen Systems unmöglich

Vgl. SCHILLEBEECKX, EDWARD: *Glaubensinterpretation*. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz (Grünewald) 1971, S. 170: Die Theologie „muß von der Frage nach Sinn ausgehen, verstanden als Frage nach dem Sinn der Geschichte“.

<sup>21</sup> J. L. SEGUNDO schreibt a.a.O. S. 441: „In der Tat läßt sich ein Ereignis nicht in sich beurteilen, wenn es nicht der Erwartung eines feinfühliges Herzens entspricht. Die Vernunft wird angesichts seiner Mehrdeutigkeit gelähmt werden, und die von ihr vorgebrachten Argumente werden bloß im Dienst des Egoismus stehen.“ Vgl. auch FIORITO, M. A. und GIL, D.: Signos de los tiempos, Signos de Dios. In: *Revista CIAS* (Buenos Aires) No. 256 (sept. de 1976) 38—43.

<sup>22</sup> Vgl. ASSMANN, H.: *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca (Sigueme) 1973, 104—105. — VAN NIEUWENHOVE, J.: La Théologie de la Libération de G. Gutierrez. In: *Lumen Vitae*, No. 2 (1973) 206—208. — Zur soziologischen Begründung vgl. auch: ASSMANN, H.: Notas sobre las implicancias de un nuevo lenguaje teológico. In: *Stromata* No. 1/2 (1972) 176—179.

<sup>23</sup> Vgl. ASSMANN, H.: *Teología desde la praxis de la liberación*, a.a.O. 104—105.

<sup>24</sup> VAN NIEUWENHOVE, J.: La Théologie de la Libération de G. Gutierrez, a.a.O. 206—207.

ist“<sup>25</sup>. Diese These kann zugleich richtig und falsch verstanden werden. Richtig, wenn darunter zum Beispiel gewisse Dominationsmechanismen und mangelnde Sozialkontrollen verstanden werden, falsch, wenn das System als Ganzes verstanden wird. Darüber läßt sich aber wissenschaftlich nicht streiten, weil eine ernsthafte systematische Auseinandersetzung nicht mit so allgemeinen Begriffen geführt werden kann<sup>26</sup>.

Lohnender ist der Hinweis auf GUTIÉRREZ' Sinn für die Geschichte als Befreiungsprozeß des Menschen. Unter der Bedingung, daß der Mensch sein Geschick selber in die Hand nimmt, sieht er eine Horizonterweiterung im sozialen Veränderungsprozeß, ausgerichtet auf die „Eroberung einer wirklichen und schöpferischen Freiheit“, die „zu einer permanenten Kulturrevolution“ führt, „zur Schaffung eines neuen Menschen und in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft“<sup>27</sup>.

G. GUTIÉRREZ betont damit die notwendige Dynamik eines sozialen Prozesses, der für fortwährende Erneuerung immer offen bleiben muß: eine Dimension, die es erst ermöglicht, das Einzelereignis in größere historische Kontexte hineinzustellen und theologische Konsequenzen daraus zu ziehen.

In dieser Interpretation können sich lateinamerikanische und europäische Theologen finden. Auch für W. KASPER, um ein Beispiel zu geben, ist Theologie eine kritische, handlungsorientierte Wissenschaft, die auf kirchliche und gesellschaftliche Veränderung abzielt und demzufolge wesentlich geschichtlich orientiert ist<sup>28</sup>. LEONOR OSSA geht für die lateinamerikanische Theologie allerdings bis an die äußeren Grenzen der Praxisbezogenheit, wenn sie schreibt: „Theologie' entsteht in Lateinamerika nicht unter dem Druck der Bedürfnisse eines literarischen Marktes, sondern immer als sprachlicher Niederschlag einer handelnden Basis. Das behandelte Material hat also den Charakter von Gelegenheitsschriften. Eigene theologische Systeme zu errichten, liegt den lateinamerikanischen Christen und Theologen fern. Am besten versteht man ihre Produkte als ephemere Leistungen, die zur Verständigung handelnder Individuen und Kollektive dienen sollen.“<sup>29</sup>

Zur Wertung eines geschichtlichen Kontextes müssen biblische Offenbarung, die Tradition und die Gegenwart miteinander verbunden werden. Diese Verbundenheit stellt ein wesentliches hermeneutisches Potential

<sup>25</sup> GUTIERREZ, G.: *Theologie der Befreiung*, a.a.O. S. 84.

<sup>26</sup> Diese Voreingenommenheit bzw. Allgemeinheit der Formulierungen kommt auch bei H. ASSMANN vor.

<sup>27</sup> GUTIERREZ, G.: *Theologie der Befreiung*, a.a.O. S. 42.

<sup>28</sup> Vgl. KASPER, W.: Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. In: *Hochland* (1960), 152—159 und, vom gleichen Autor: Das Wesen des Christlichen. In: *Theologische Revue* (1965) 182—188. Vgl. z.B. auch RAHNER, K.: „Soteriologie“. In: *Herders theologisches Taschenlexikon* 7, 80—85, und: „Theologie“, *ibid.* 236—247.

<sup>29</sup> OSSA L, *Die Revolution — das ist ein Buch und ein freier Mensch*. Hamburg (Furche) 1973, S. 15.

dar<sup>30</sup>. Gott war zu allen Zeiten unter den Menschen gegenwärtig und will, daß sich Unmenschliches nicht wiederholt, indem er zu neuen Leistungen herausfordert. Er spricht aber nicht als universaler Gott zu einem universalen Menschen<sup>31</sup>, sondern als Wesen, das von verschiedenen Kulturen und von verschiedenen Zeiten verschieden erkannt wird, und zwar in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten. Die Partialität geschichtlicher Interpretation ist also gerechtfertigt, wenn sie nicht isoliert und verabsolutiert wird: Der Augenblick offenbart Teile, die auf lange Sicht zusammengefügt werden müssen. Es kann daher eine historische und theologische Entwicklung kurzfristig falsch erscheinen, weil sie erst eine neue Entwicklung anbahnt, vielleicht sogar in extremer Pendelbewegung ausschlägt, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Sie ist aber selbst in ihrer Einseitigkeit nötig, wenn sie damit einen neuen Entwicklungsprozeß in die Bahnen leitet. Es kann gerade ein Zeichen von Authentizität sein, wenn eine historische Interpretation von der Tradition abweicht, weil sie im Idealfall die Zeichen der Zeit, zum Beispiel einen nötigen Wandel erkannt hat. Ihr Abweichen von der Vergangenheit darf jedoch nicht ein Aufgeben der Tradition sein. Es muß sich vielmehr um eine Neuinterpretation dessen handeln, was in einer vergangenen Epoche durch situationskonforme Maßnahmen zum Erfolg geführt hat. Im heutigen Kontext könnte das heißen: Die Entstehung extremer kommunistischer Gesellschaftssysteme ist ein Zeichen für die Unzulässigkeit extrem liberaler, imperialistischer Systeme. Sie sind vielleicht sogar notwendig, damit die Menschheit den Übergang vom Feudalsystem über den bürgerlichen Privilegismus zu einem sozial kontrollierbaren und distributiveren System vollendet, genau so, wie im 16. Jahrhundert eine Reformation offenbar nötig war, um gewissen Dekadenzerscheinungen des Renaissance-Katholizismus entgegenzutreten. Auf lange Sicht haben bestimmt beide Seiten daraus gelernt<sup>32</sup>.

Auf die Befreiungsproblematik übertragen heißt das, daß die neue Begrifflichkeit der Befreiung mit allem, was damit zusammenhängt, einen realen Hintergrund in den unterdrückten Volksschichten und den ausgeutzten Staaten besitzt, und daß die Zeichen des Aufstandes, die den totalen Bruch mit der Vergangenheit einem kontinuierlichen Reformismus vorziehen<sup>33</sup>, eine höchste Herausforderung für all jene sind, die ohne blutige Gewalt und ohne Verlust grundlegender Freiheiten eine echte Verbesserung asozialer Verhältnisse anstreben. Aber auch im gesellschaftlichen Bereich — darin ist die Gesellschaft den institutionalisierten

<sup>30</sup> Vgl. SEGUNDO, J. L.: *Liberación de la teología*. Buenos Aires/México (C. Lohlé) 1975, S. 43.

<sup>31</sup> Vgl. SEGUNDO, J. L.: *Liberación de la teología*, a.a.O. S. 45.

<sup>32</sup> Vgl. den Mentalitätsunterschied zwischen Gebieten ohne reformatorischen Einfluß in Lateinamerika und solchen, in denen sich heute eine gesunde Ökumene entwickelt (z. B. Holland, Deutschland, Schweiz).

<sup>33</sup> Vgl. ASSMANN, H.: *Liberación. Notas sobre las implicancias de un nuevo lenguaje teológico*, a.a.O. 165—166.

Kirchen nicht überlegen —, werden sich diese Kräfte wohl erst dann zusammenfinden, wenn der Druck von Notsituationen sie dazu zwingt, oder wenn es schon zu spät ist<sup>34</sup>.

In der Erfassung und Interpretation solcher Entwicklungen müssen sich auch retrospektive und prospektive Überlegungen ergänzen. Es muß zwischen allgemeinen und spezifischen, haupt- und nebensächlichen Zeichen unterschieden werden<sup>35</sup>.

Im Bereich der menschlichen Grundrechte zeichnen sich Entwicklungen ab, die zu Präventivmaßnahmen mahnen. Terror und Kriminalität sind nicht nur Ausdruck sozialer und zwischenmenschlicher Engpässe (wenn auch hauptsächlich), sondern sie werden mitunter durch viele nebensächliche Zeiterscheinungen gefördert. Dafür sind in den Industrieländern unter anderem der Leistungsdruck (Karrieredenken, gegenseitiges Überbieten und Ausbooten) und die aus Gewinndenken erwachsende Konsumpropaganda mitschuld. Wildwest- und Kriminalfilme, die aus Mord und Totschlag ein Vergnügen (oder mindestens Geld) machen, werden in vielen Ländern noch völlig unwidersprochen hingenommen. Mangel an Toleranz und politischer Verhandlungsbereitschaft sowie ideologische Voreingenommenheit führen besonders in Ländern der Dritten Welt zu „legitimierter Kriminalität“, zu Folter und vielerlei Verletzungen des Rechtsstaates.

—> Im Bereich demokratischer Freiheitsrechte zeichnet sich in den entwicklungsbenachteiligten Ländern ein immer größerer Rückgriff auf Macht und Gewalt ab, die ihrerseits verlängerte Hebel des wirtschaftlichen oder ideologischen Imperialismus werden<sup>36</sup>. Damit verschärfen sich Extremismus und Absolutismus in der gesellschaftlichen Diskussion nach rechts und links. Die Möglichkeiten zu innovatorischen Erneuerungsprozessen werden dann noch mehr reduziert, während die Aufrüstungspsychosen wachsen.

—> Im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen zeigen sich Kulturschizophrenien durch hartnäckigen Rassismus<sup>37</sup>, politisch-religiösen Ethnozentrismus<sup>38</sup> und durch Geschlechtsdiffamierung<sup>39</sup>. Die Ansprüche von

<sup>34</sup> Vgl. Kuba, Abessinien, Angola.

<sup>35</sup> Vgl. z. B. CHENU, M. D.: L'espérance qui est en vous. In: *Cahiers Saint Dominique* No. 150 (juillet/août 1974) 556—557.

<sup>36</sup> Vgl. z. B. Militarismus und Theorie der ‚Seguridad Nacional‘ in Lateinamerika.

<sup>37</sup> Z. B. Südafrika, Rhodesien, Zimbabwe, Stammesfehden in Uganda usw.

<sup>38</sup> Z. B. im arabisch-israelischen Verhältnis oder bei den Beziehungen zwischen mohammedanischen und christlichen Philippinen. Vgl. LOETSCHER, H.: Eine Reise ins Moroland. H. Loetscher über die philippinischen Muslime. In: *Tages Anzeiger*, Magazin Nr. 33 (20. Aug. 1977) 6—13. — Allgemein: BITTERLI, U.: *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München (Beck) 1976.

<sup>39</sup> Z. B. die Stellung der Frau bei der Arbeit, im öffentlichen und kirchlichen Leben.

Volksschichten und Nationen auf Überführung bürgerlich-liberalistischer in sozialere Gesellschaften werden daher immer deutlicher.

→ Im Bereich der Arbeit warten unzählige Arbeitslose und sozial Benachteiligte auf einen besseren Ausgleich extremer Lohnunterschiede, damit überhaupt für alle ein menschenwürdiger Lebensunterhalt gesichert werden kann. Zur Erlangung dieser Ziele steht ein Abbau der Qualifikationsunterschiede zwischen materieller und geistiger, exekutiver und administrativer Arbeit an.

→ Im Bereich der Produktion rufen die Probleme des Rohstoffmangels, des Umweltschutzes und der Energieerzeugung nach neuen Verbrauchsordnungen.

→ Im Bereich des Handels und der internationalen Beziehungen muß der Solidaritätsbegriff von politischen und wirtschaftlichen Nebeninteressen gesäubert werden, sind Abrüstung und Friedensstrategie aufzuwerten.

→ In den Bereichen von Ernährung, Hygiene und Bildung zeigen Bevölkerungsexplosion, Hunger, Armuts- und Wohlstandskrankheiten, Ignoranz und Indifferentismus mehr als deutlich, daß es sich um Überlebensfragen für Millionen handelt.

Natürlich dient eine so summarische Aufzählung von Zeichen der Zeit, wie es hier geschehen ist, in keiner Weise, um ein neues historisches Bewußtsein zu entwickeln. Sie könnte im Gegenteil eine gewisse Gleichgültigkeit auslösen, weil es sich um oft und so pauschal genannte Probleme handelt, daß man lieber nichts mehr davon hören möchte. Solche Zeichen müssen detaillierter und mit pädagogischem Geschick dargestellt werden, damit nicht nur Regierungen, sondern ganze Bevölkerungsschichten einen echten Beitrag zur Veränderung zu leisten bereit sind<sup>40</sup>. Das setzt jedoch voraus, daß sie in ihrer globalen Problematik voll bewußt gemacht werden.

## 12.2 *Im theologischen Kontext*

Bei der Verschmelzung von profaner und sakraler Heilsgeschichte könnte man sich damit begnügen, die im Alltag anfallenden Zeichen mit nüchterner Ausgewogenheit zu historisieren. Das schiene mir aber zu einseitig. Es gibt im christlichen Alltag spezifisch sakramentale, biblische und mystische Bezogenheiten, die es immer erlauben werden, das Weltgeschehen von einer echt theologischen, gottbezogenen Seite her zu interpretieren. Der Unterschied zwischen Welt- und Gottbezogenheit wird nie

<sup>40</sup> Vgl. z. B. die Energie-Sparkampagne 1977 unter Bundesrat RICHARD in der Schweiz. Die Energiesparmaßnahmen in den USA zeigten bis jetzt wenig Erfolg, weil der Industrie-Sektor ungenügend erfaßt wurde, und weil dieser am meisten darunter zu leiden hätte. — Im allgemeinen fehlt es nicht an genauem Informationsmaterial für sehr konkrete Bewußtseinsbildungsaktionen. Vgl. z. B. die Literatur über den Hunger in der Welt oder, als Beispiel konkreter Information durch Aktionen: ‚Bananenfrauen‘ von Frauenfeld.

völlig verwischt werden können, auch wenn der Mensch seine Gottbezogenheit primär durch seine Beziehungen zur Welt manifestieren muß. Eine spezifisch theologische bzw. christliche Kritik der Zeichen der Zeit kann daher gerechtfertigt werden<sup>41</sup>. G. GUTIÉRREZ versucht, das spezifisch Christliche von der Liebe her zu begründen, die er der Theologie als Wissenschaft voranstellt<sup>42</sup>. Nach J. RATZINGER hilft die Theologie den Lebenssinn in Glaube, Hoffnung und Liebe erschließen<sup>43</sup>. Auch von da her können Zeichen der Zeit spezifisch theologisch beleuchtet werden, vor allem dann, wenn diese Zeichen besondere Zeichen Gottes sind, die auch vor der Kritik gegenüber überholten christlichen Ausdrucksformen nicht halt machen<sup>44</sup>. G. CASALIS tritt sogar dafür ein, daß die Theologie eine „radikale Kritik des historischen Christentums“ bieten muß, daß sie „das immer neue Verständnis vom Menschen und von der Welt zu erhellen“ hat und daß sie in erster Linie „über die befreienden Akte der Menschheit kritisch reflektieren“ soll<sup>45</sup>.

Ein verantwortungsvolles Suchen der Zeichen Gottes kann nur ein gemeinsames Suchen sein, ein kirchliches und ein gesellschaftliches. Zeichen Gottes sind für gläubige Menschen bestimmt. Zeichen, die das Zusammenleben der Menschen betreffen, müssen auch von Gemeinschaften interpretiert werden, gleich wie die menschliche Freiheit nie nur individuell, sondern auch mit Bezug auf die Gemeinschaft zu interpretieren ist<sup>46</sup>. Innerhalb des Gesellschaftlichen wird sich manches als nicht spezifisch christlich erweisen, das trotzdem verdient, theologisch interpretiert zu werden. Denn alles, was die Geschichte vermenschlicht und die Kultur des Zusammenlebens verbessert, gehört zur Erlösung der Menschheit<sup>47</sup>. Wenn es aber zur Erlösung gehört, verdient es in die theologische Betrachtung einbezogen zu werden. Bischof HELDER CAMARA hat in Aussprachen mit Studenten mehrmals darauf hingewiesen, daß die von MARX aufgerollte Sozialproblematik von den Theologen vernachlässigt worden sei. Ähnlich wie THOMAS VON AQUIN sich nicht gescheut habe, in seine theologischen

<sup>41</sup> Vgl. GUTIÉRREZ, G.: *Theologie der Befreiung*, a.a.O. 16—21 und die dort zitierten Autoren.

<sup>42</sup> Vgl. GUTIÉRREZ, G.: *Theologie der Befreiung*, a.a.O. S. 17.

<sup>43</sup> Vgl. RATZINGER, J.: Glaube, Geschichte und Philosophie. In: *Hochland* 61 (1969) S. 538.

<sup>44</sup> Wenn in der Konzilskonstitution ‚*Gaudium et Spes*‘ in Nummer 26 gesagt wird, die Ordnung der Dinge sei der Ordnung der Menschen dienstbar zu machen, wird damit eine Grundlage für eine echte Kirchenkritik gelegt. Vgl. auch FIORITO, M. A. und GIL, D., a.a.O. 43—47, und: *1 Thess 5,20—21* (prüfet alles...).

<sup>45</sup> CASALIS, G.: Prioridades teológicas de la década de los setenta. In: *Selecciones de Teología* Nr. 50 (1974) S. 182.

<sup>46</sup> Vgl. FIORITO, M. A. und GIL, D., a.a.O. S. 52.

<sup>47</sup> Vgl. VILLEGAS MATHIEU, B.: En torno al concepto de ‚signos de los tiempos‘. In: *Teología y Vida*, Nr. 4 (1976) S. 295. Vgl. auch die Gesamtheit der Konstitution ‚*Gaudium et Spes*‘.

Betrachtungen die zu seiner Zeit als ‚heidnisch‘ betrachtete Philosophie von ARISTOTELES in sein theologisches Denken einzubeziehen, müsse die heutige Theologie sich nicht scheuen, das, was am marxistischen Denken gut und vom christlichen Standpunkt aus annehmbar sei, in ihre Überlegungen aufzunehmen. Die Entwicklung sozialen Gedankengutes kann von einer kritischen Gegenüberstellung mit anders gelagerten Kriterien (in unserem Fall mit theologischen) in jedem Fall profitieren. Aber auch die Theologie selber wird dadurch eine thematisch hermeneutische Bereicherung erfahren<sup>48</sup>. Für die wichtigen Zeichen der Zeit, die von der Theologie her in besonderer Weise zu interpretieren sind, gilt es, folgendes zu betonen:

→ Die Politik ist in der heutigen historischen Situation eine so wichtige Aufgabe geworden, daß sie höchstes sozialetisches Verantwortungsbewußtsein verlangt, das dem eines Priesters in nichts nachstehen soll<sup>49</sup>. Der Theologe muß sich seinerseits bewußt werden, daß die zukünftige Menschheit in höchstem Maß von einer noch größeren Sozialisierung des gesellschaftlichen Lebens abhängt<sup>50</sup>, und daß sein Einsatz für Menschenwürde, Frieden und Gerechtigkeit eine Hauptaufgabe seines christlich-humanitären Auftrages dieser Zeit ist.

→ Die Technik verlangt heute mehr denn je eine Horizonterweiterung über das rein Funktionale, Mechanistische hinaus. Ohne vermehrte theologische Sinndeutung des Fortschritts wird die forcierte technische Evolution zum Träger des Machtmißbrauchs, zum Zerstörer der Umwelt und zum Vermittler einer deterministischen Industrialisierung, die zur Verabsolutierung von Leistung und Produktion führt. Dieser Gefahr gegenüber eine neue Kultur der Muße und der Naturbezogenheit aufzubauen, ist erstrangiger Anruf der Zeichen der Zeit an die Theologie.

→ Das partnerschaftliche Denken spielt in der modernen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Polarisierung zwischen Ost und West, Nord und Süd eine bedeutende Rolle. Dieses Denken kann theologisch durch die Betonung der inneren Gleichwertigkeit des Menschen noch besser gefördert werden. Es muß jedoch auch innerkirchlich vermehrt berücksichtigt werden durch größeren Einbezug der Laien, besonders der Frau, in die kirchliche und gesellschaftliche Verantwortung<sup>51</sup>, durch größeren Einsatz im Rassismusproblem, durch die vorgelebte Pra-

<sup>48</sup> Vgl. ASSMANN, H.: Evaluation critique de la théologie de la libération. In: *Spiritus*, No. 56 (mai-août 1974) S. 331.

<sup>49</sup> Vgl. Politiker als Anwälte der Gerechtigkeit, die unter Umständen über Veränderungen von säkularer Bedeutung zu entscheiden haben oder Politiker, die über Krieg und Frieden zu entscheiden haben.

<sup>50</sup> Z. B. die Überführung von bürgerlich-liberalistischen und kommunistisch-absolutistischen Gesellschaften in sozial kontrollierbare und doch freie, weiterentwicklungsfähige Strukturen müßte heute als epochaler gesellschaftlicher Auftrag auch ein Hauptarbeitsgebiet der Theologie sein.

<sup>51</sup> Vgl. PIRONIO, E.: Interpretación cristiana de los Signos de los Tiempos en América Latina, a.a.O. S. 151.

xis von Solidarität, Toleranz und Gewissensfreiheit. Dabei sollte das im Mittelalter zur Tradition gewordene abendländische Vorherrschafts- und Überlegenheitsdenken endgültig beseitigt werden. Für ein besseres Eintreten zugunsten von Minderheiten, Außenseitern und Schwachen hat die christliche Praxis noch nie gesehene Gelegenheiten.

Besonderer Beachtung wert ist im gegenwärtigen Zeitpunkt die kritische Aufmerksamkeit auf jede Art von Entfremdung im zwischenmenschlichen Bereich und in der Beziehung zwischen Mensch und Natur. Christentum wird immer wieder auf neue Abhängigkeits- und Beherrschungsmechanismen aufmerksam machen müssen, wird immer wieder der Freiheit und damit dem guten Willen des Menschen das Wort reden müssen. Es handelt sich um ein Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, das für die gesamte Theologie selbstverständlich werden sollte. Nur wer sich ganz und gar offen hält für Mitmensch und Umwelt, wer Bereitschaft zeigt für das Wagnis in Freiheit und die Umkehr in Demut, kann die befreiende Botschaft Jesu verständlich machen, kann wirklich Gott begegnen<sup>52</sup>.

### 1.3 Wirkung der Zeichen der Zeit

In dem Augenblick, wo der Christ durch die Analyse der Zeichen der Zeit zu neuen Einsichten findet, wird seine Praxis eine besondere Funktion des Gehorsams<sup>53</sup>. Zwar kann er nochmals auf die Frage nach der Echtheit seiner Analyse zurückkommen, sich in seiner Kirchlichkeit und Fachwissenschaftlichkeit überprüfen, er kann einen *sensus communis* und eine Dringlichkeit der Zeit erspüren, dann muß er aber seiner Überzeugung folgen. Das Studium der Zeichen der Zeit, das Zahlen und Situationen wirklich zu Herzen gehen läßt<sup>54</sup>, kann einen Christen unvermutet in Bedrängnis bringen, je nachdem, mit welcher Intensität er die Inkonsequenz einer Zeit und die Konsequenz eines Tuns erlebt. Er kann die Welt, die Kirche oder seine eigene Person im Licht einer ernsthaften Analyse ganz neu erleben, vergleichbar dem Glaubensanspruch biblischer Berufungen<sup>55</sup>. Ein solches Erlebnis — M. BONINO spricht von „Original- oder Keim-Ereignis“, H. ASSMANN von „Take-off“<sup>56</sup> — kann zum Paulus-

<sup>52</sup> Zur Thematik vgl. CHENU, M. D.: *L'espérance qui est en vous*, a.a.O. 556—559. Vgl. auch CASALIS, G.: *Prioridades teológicas de la década de los setenta*, a.a.O. 181—183, und: KLEINER, R. J.: *Basisgemeinden in der Kirche*. Graz/Wien/Köln (Styria) 1976, S. 245.

<sup>53</sup> Vgl. BONINO, J. M.: *La fe en busca de eficacia*. Salamanca (Sígueme) 1977, S. 124.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. die Art des theologischen Engagements in der Mitteilung nichttheologischer Gegebenheiten bei MUSTO, O.: *El projimo latinoamericano*. In: *Revista Biblica*, Nr. 144 (1972) 155—164.

<sup>55</sup> Vgl. Moses, Paulus, Berufungs- und Bekehrungsszenen um Jesus.

<sup>56</sup> BONINO, J. M.: *La fe en busca de eficacia*, a.a.O. S. 124 (eventos germinales). ASSMANN, H.: *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*. In: *Diskussion zur Theologie der Revolution*. München/Mainz (Kaiser/Grünwald) 1969, S. 227.

Erlebnis werden, das weit über ein angewöhntes Christsein hinausführt<sup>57</sup>. Wird diese Erfahrung von Liebe und Solidarität getragen, kann sie sich innerhalb bestehender Strukturen fruchtbar machen, ist der Handlungsimpuls ein ungestümes, unkontrolliertes Drängen, wird der Erfasste zum Revolutionär. Politik wird dann leicht zum Ersatz für Religion, militanter Ideologismus zum Alibi für kirchliches Engagement<sup>58</sup>. Jede Gemeinschaft von Gläubigen braucht Menschen, die sich in besonderer Weise von den Zeichen der Zeit überwältigen lassen, damit Propheten entstehen, die das Volksgewissen bilden<sup>59</sup>. Damit diese aber wirklich für ihr Volk da sein können, sollten sie ihr Prophetentum innerhalb der traditionellen Strukturen ausüben<sup>60</sup>.

Durch die Interpretation der Zeichen der Zeit, wird es auch innerhalb traditioneller Strukturen möglich, vorher vernachlässigte Werte in das kollektive Bewußtsein der Menschen zu tragen, um sie in die universelle Heilsgeschichte zu integrieren, wo sie als weltweite Solidarität, als Sinn für ausgleichende Gerechtigkeit, als Konsequenz gegenseitiger Rücksicht oder Opfer für die Freiheit sich weiterentfalten. Diese „profanen Werte auf Abruf“<sup>61</sup> sind an sich auch Vorzeichen und Hilfsmittel für eine intensivere Evangelisierung der Welt<sup>62</sup>.

Die Interpretation der Zeichen der Zeit gilt natürlich nicht nur Theologen. Sie muß die Mehrheit der Gläubigen im Innersten treffen, damit sich die Gemeinschaft der Gläubigen als ganze erneuert, damit der Glaube eines jeden lebendig bleibe, die Liebe der Gemeinschaft konkret werde und die Hoffnung selbst in Zeiten der Not ein treibendes Rad der Geschichte sei<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Vgl. die Spiritualität eines NÉSTOR PAZ ZAMORA.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. die Mentalität fanatischer Parteigänger und Rebellen. Z. B. in Chile sind viele linksextreme Parteigänger Allendes aus den Reihen engagierter Katholiken hervorgegangen, die sich allmählich von der Kirche, teilweise auch von einem religiösen Glaubensbekenntnis distanzieren. Vgl. auch die Endsituation von CAMILO TORRES.

<sup>59</sup> Es scheint, daß Lateinamerikaner gemüthhaft leicht ansprechbar sind, daß sie aber auch unter dem Zwiespalt sozialer Polarisation leiden. Sie sind im allgemeinen mehr praxis- und aktionsbezogen als Mittel- und Nordeuropäer. Vgl. auch PIRONIO, E.: Interpretación de los Signos de los Tiempos en América Latina, a.a.O. 142—146.

<sup>60</sup> Vgl. die prophetischen Kirchenmänner Lateinamerikas, die zwar viel geschmäht, aber doch immer angehört werden (CAMARA, FRAGOSO, CASALDÁLIGA, CARDENAL usw.), während Leute, die sich mit der offiziellen Kirche überwerfen, oft als Häretiker betrachtet und nicht mehr ernst genommen werden.

<sup>61</sup> CHENU, M. D. schreibt in ‚Les signes des temps‘ a.a.O., S. 37: „Dans leur troublante ambiguïté, ces valeurs profanes sont, dans leur être même, en attente.“

<sup>62</sup> Vgl. CHENU, M. D.: Les signes des temps, a.a.O. S. 38.

<sup>63</sup> Vgl. zum Thema ‚Mensch als Herr seines Schicksals‘ PIRONIO, E.: Interpretación Cristiana de los Signos de los tiempos en América Latina, a.a.O. 141—142.

Das Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen Propheten und Individuen, die von den Zeichen der Zeit ergriffen wurden, würde dann, wiederum an Beispielen aufgezeigt, sein:

→ Der Abbau mittelalterlicher Qualifikationsunterschiede bei der Arbeit muß zur Folge haben, daß extreme Lohnunterschiede besser nivelliert werden.

→ Der Abbau des Konsum- und Leistungsdenkens begünstigt eine Entkommerzialisierung der Arbeit, des Sportes, der Sexualität und der Gewalt.

→ Die Entmythologisierung der Fortschrittsmaximierung verhilft zum Aufbau einer Kultur der Muße.

→ Die Förderung von Föderalismus und Autonomie bestärkt den Sinn für Heimat, reduziert die Probleme der Wanderarbeiter, des Energieverschleißes und der Umweltverschmutzung.

→ Die Umkehr von Vernichtungs- zu Lebensstrategien und zur zwischenmenschlichen Persönlichkeitsentfaltung vermindert die Probleme der Vermassung, der Jugendkriminalität und des Krieges.

Jede tiefgreifende Veränderung sozialer Verhaltensweisen, die an die Seele des Individuums oder an den Kern sozialer Strukturen heranreicht, setzt gewaltige Konversionen voraus, die nebst dem von den Propheten allmählich geweckten ‚Bewußtsein neuer Ordnungen‘ und von der Erfassung durch die Zeichen der Liebe und der Solidarität oft nur Notsituationen zuzuschreiben sind. Sie wollen ihren Preis: Entkommerzialisierung der Arbeit verlangt ein entsprechend höheres Arbeitsethos<sup>64</sup>, der Abbau des Leistungsdenkens und die Kultur der Muße erfordern eine beträchtliche Steigerung der Eigeninitiative, die Mäßigung des Sexismus verlangt auch eine theologische Aufwertung der Sexualität<sup>65</sup>. Die Rückkehr zu Authentizität und Autonomie verlangt Vertrauen und viel Toleranz. Die Umstrukturierung der Rüstungsindustrie braucht gewaltige psychologische, wirtschaftliche und administrative Anstrengungen, damit das durch den entsprechenden Produktionsausfall frei werdende Arbeitspotential zur Förderung der Lebensqualität eingesetzt werden kann.

Ein konsequentes Eingehen auf die Zeichen der Zeit würde daher bedingen, daß wesentliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens grundlegend verändert würden.

<sup>64</sup> In der Dritten Welt zeigt es sich besonders deutlich, daß dort, wo keine persönlichen, materiellen oder idellen Anreize zu einer guten Bewältigung der Arbeit bestehen, das Arbeitsethos niedrig bleibt. Welche Methoden zur Hebung des Arbeitsethos am besten geeignet sind, muß von Fall zu Fall abgeklärt werden. Es wird kaum damit zu rechnen sein, daß das Arbeitsethos auf rein religiöser Basis angehoben werden kann. Vgl. auch die Reprivatisierung von Kleingeschäften in Polen im Jahre 1977.

<sup>65</sup> Vgl. z. B. die enorme Zölibatsproblematik und die an vielen Orten noch mittelalterlich anmutende sexuelle Prüderie in der Dritten Welt.

## 2. Theologische Konversion

Wenn die Zeichen der Zeit ins Problembewußtsein einer Generation eingedrungen sind, also verstandesmäßig erfaßt wurden, müssen sie noch „zu Herzen gehen“, das heißt, innerlich so verarbeitet werden, daß sie über die letzten Hindernisse hinweg zur Aktion führen<sup>66</sup>. Ein Mensch der Gegenwart leidet unter menschenunwürdigen Verhältnissen mehr, wenn er die Gegensätze von Armut und Verschwendung sieht, als dies bei einem mittelalterlichen Menschen denkbar gewesen wäre, der nicht dieselben Vergleichsmöglichkeiten hatte. Zudem ist heute selbst bei wenig geschulten Menschen das Verständnis von der Funktion und den Möglichkeiten des Staates bedeutend größer als früher. Wir haben es vielerorts mit einem „emanzipierten Bewußtsein“<sup>67</sup> zu tun. Dieser Umstand ermöglicht, daß theoretische Überlegungen wie der Vergleich zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen Gegenwart und biblischen Leitbildern oder zwischen dem Status quo und den sozialen Zielnormen größere kreative Potenzen freilegen. Darin liegt die eigentliche theologische Konversion, die letzte Legitimation für eine neue Glaubenspraxis eingebettet. Der neue Freiheitsraum steigert die Bereitschaft zum Handeln, den Wunsch zur Tat, den „Durst nach Authentizität“<sup>68</sup>. Er entläßt Erkenntnisse in die Praxis, verwandelt Lethargie in Rebellion. Das kann für eine individuelle wie für eine gesellschaftliche Situation, für den einzelnen Gläubigen wie für eine ganze Kirche gelten.

<sup>66</sup> Vgl. CHENU, M. D.: *Les signes des temps*, a.a.O., S. 33: „Ces phénomènes généraux (la socialisation progressive des divers secteurs de la vie humaine ... des progrès techniques ... des échanges culturels, des mentalités psychologiques etc.) ... ne sont signes que par le sursaut qu'ils introduisent, non sans rupture, dans la continuité des temps humains. Sans quoi ils ne seraient que des événements aveugles, sous la puissance jupitérienne d'un Dieu extérieur.“ Vgl. auch Bischöfe, welche bei Abstimmungen innerhalb der Bischofskonferenzen zu Neuerungen stehen, zuhause jedoch das Gegenteil machen. Z. B. ein kolumbianischer Bischof verwendete trotz eindeutiger Verurteilung eines Katechismus wegen pädagogischer und theologischer Mängel, diesen weiter. Oder: Theoretische Erkenntnisse, die sich in den Beschlüssen von Medellín verdeutlichten, wurden von verschiedenen Bischöfen im Herzen nicht mitvollzogen.

<sup>67</sup> Vgl. BISER, E.: *Provokationen der Freiheit*. Antriebe und Ziele des emanzipierten Bewußtseins. München/Salzburg 1974, S. 16: „So wenig wie die eigene Existenz kann man ... die Freiheit neutral auf sich beruhen lassen. Ihr gegenüber gibt es nur das engagierte Mitgehen und Mitsein, kein distanzierendes ‚Ohne mich‘. Im Sicherheitsabstand, wie wir ihn allenthalben einnehmen, ist sie schon als Möglichkeit verwirkt. Sie will gewollt sein, um gesehen zu werden“ zitiert nach GÖFFERT, M.: *Auf den Spuren der Befreiung*. In: *Christen entdecken die Freiheit* (Hg.: MODEHN, CH.) Stuttgart 1976. Die Einsicht in das Entstehungs- und Bedingungsgeflecht von Elend kann über die theologische Erkenntnis der Ungerechtigkeit zu einer tieferen Erfahrung und zu einer konsequenteren Lebenshaltung führen (vgl. ebenfalls im Buch ‚Christen entdecken die Freiheit‘ S. 100!).

<sup>68</sup> Vgl. *„Evangelii nuntiandi“*, Nr. 76.

## 2.1 Innere Konversion

Man könnte sich fragen, ob eine innere Konversion vom Individuum oder von der Gemeinschaft ausgehen soll, ob es einen Primat des Gottesreiches oder der persönlichen Konversion gibt. H. DE LAVALETTE vertritt die Meinung, daß die Frage müßig sei, weil Jesus keine besonderen Theorien dazu gegeben hat<sup>69</sup>. Wer sich für Jesus engagiert, wird immer Wege finden, die zum Erfolg führen. Individuum und Gemeinschaft haben sich zu ergänzen und abzulösen, wenn es die Zeit oder das Charisma verlangt.

### 21.1 Im persönlichen Bereich

Voraussetzung zur persönlichen Konversion ist das Sündenbewußtsein des Individuums als mitverantwortliches Glied einer wenig gerechten Gesellschaft<sup>70</sup>. Diese Konversion wird besonders in der Situation der Ausbeutung erlebt<sup>71</sup>, in der „Kontemplation Christi im leidenden, geknechteten Bruder“, welche „Appell zu tätigem Einsatz“<sup>72</sup> wird und der Theologie verhilft, „das Gedächtnis der gegenwärtigen Leidensgeschichten wachzuhalten“<sup>73</sup>. Sie kann auch durch die Praxis der Solidarität zustandekommen, wo der Einsatz für eine Verbesserung der sozialen Miß-

<sup>69</sup> Vgl. DE LAVALETTE, H.: Ambiguïtés de la théologie politique. In: *Recherches de Sc. Rel.* No. 4 (1971) 552—553: „Jésus ne nous a pas donné un système ou une théorie. Il engage sur une voie dont la fécondité s'éprouve, si l'on s'y engage, comme libératrice et démystificatrice. L'une des tâches de la théologie est d'éclairer comment se vit ce paradoxe aujourd'hui.“

<sup>70</sup> Vgl. PIRONIO, E.: Interpretación Cristiana de los Signos de los Tiempos en América Latina, a.a.O. S. 138. Vgl. auch ‚*Populorum progressio*‘, Nr. 66.

<sup>71</sup> Vgl. BONINO, J. M.: La fe en busca de eficacia, a.a.O. 43—61. — An wissenschaftlichem und populärem Informationsmaterial fehlt es zumindest in Mitteleuropa in keiner Weise, wobei begrifflicher Weise immer ein Unterschied besteht zwischen dem, der die Ausbeutung nur durch Informationen kennt und dem, der davon direkt betroffen wird.

<sup>72</sup> GALILEA, S.: Die Befreiung als Begegnung zwischen Politik und Kontemplation. In: *Concilium*, Nr. 6/7 (1974) S. 391.

<sup>73</sup> GÖFFERT, M.: Auf den Spuren der Befreiung. In: *Christen entdecken die Freiheit* (hg. von MODEHN, CH.). Stuttgart 1976, S. 101. Vgl. auf den Seiten 101—102 des gleichen Buches: „Darüber hinaus findet unter Theologen bislang eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Problem der gesellschaftlichen und ökonomischen Ursachen der Verelendung und Abhängigkeit kaum statt. Es genügt wohl nicht, der ‚Dependenztheorie‘ lediglich eine verengte marxistische Optik vorzuwerfen, solange man sich über eine alternative, überzeugende Erklärung wenig Gedanken macht. Ähnlich wie die Sozialethik oder Moraltheologie es sich nicht mehr ersparen kann, Ergebnisse der empirisch arbeitenden Humanwissenschaften zu berücksichtigen und aufzuarbeiten, müßte es eigentlich selbstverständlich sein, daß die Theologie zu begründeten Urteilen kommt über die sozio-ökonomischen Bedingungen der katastrophalen Situation in der ‚Dritten Welt‘.“ Vgl. auch RAHNER, K.: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg 1972, 138—139.

verhältnisse zu einer neuen Glaubenspraxis und zu einer neuen Spiritualität führt<sup>74</sup>, oder sie entsteht in der erlebten Gefangenschaft, welche die Glaubensdynamik auf die Zukunft hin öffnet und eine neue Glaubenshaltung schafft, die erst unter besseren Umweltverhältnissen wirksam wird<sup>75</sup>.

Die persönliche Konversion führt zu einer radikalen Bereitschaft zum Umdenken, die unvorhersehbare Risiken und Kettenreaktionen einkalkulieren muß. Wer, um auf ein schon genanntes Beispiel zurückzukommen, die Problematik der Privilegierung und Ausnützung der Arbeitskraft (Kommerzialisierung der Arbeit) in einer konkreten gesellschaftlichen Situation erkannt hat, wird in Bezug auf die Qualifikation der Arbeit von selbst umzudenken beginnen, auch wenn es weder menschlich, noch möglich wäre, alle Arbeitsprozesse total zu nivellieren<sup>76</sup>. Doch ist es in einem solchen Fall theologisch unhaltbar, die im Mittelalter unterschiedenen ‚knechtlichen und nichtknechtlichen‘ Arbeiten, also die Arbeitsdifferenzierung in der hergebrachten Form auseinanderzuhalten. Sonst müßte man zugeben, daß Privilegien und Besitz von erbten Eigenschaften und Situationen abhängen. Es entspricht aber in keiner Weise dem Geist Christi, daß ein Mensch mit überdurchschnittlicher Intelligenz Mitmenschen mit unterdurchschnittlicher Begabung ausnützen kann, um so weniger, als viele Menschen ihre geistige Minderbegabung auf Hunger und Fehlernährung zurückführen können, die ihrerseits wieder eine Folge ungerechter Güterverteilungs- und Bildungssysteme sind. Im Sinn von echt christlicher Praxis hat prinzipiell der Mehrbegabte seine besondere Intelligenz für die Verbesserung der allgemeinen Lebensverhältnisse einer Gesellschaft einzusetzen. Die Gemeinschaft soll also vom Individuum profitieren, wenn dieses mit überdurchschnittlichen Talenten begabt wurde. Denn auch für den geistig oder materiell Privilegierten gilt, daß er sehr viel der Gemeinschaft schuldet, wie gesellschaftliche Infrastrukturen, Bildung und materielle Erbschaften. Theologisch gesehen ist der geistig oder materiell Privilegierte an sich schon bevorteilt, so daß er daraus nicht noch mehr Vorteil ziehen sollte, indem er durch gesellschaftliche Mechanismen seine Vorteile weiter ausbauen kann.

<sup>74</sup> Vgl. z. B. VIDALES, R.: *Cuestiones en torno al método en la Teología de la Liberación*. Lima (Miec-Jeci, Servicio de Documentación No. 9) 1974, 11–13. Die Tatsache der aus der Praxis neu erwachsenden Spiritualität und Glaubensinterpretation wird bei fast allen lateinamerikanischen Befreiungstheologen beschrieben.

<sup>75</sup> Vgl. z. B. BOFF, L.: *Qué es Hacer Teología Desde América Latina?* In: *Liberación y Cautiverio*. Debates en torno al método de la teología en América Latina. Mexico 1976, S. 141.

<sup>76</sup> Das hat auch der Mißerfolg der chinesischen Kulturrevolution gezeigt. Qualifikationskriterien, welche Unterschiede schaffen, wird es immer geben, weil auch Arbeitswille, Lebensverständnis, Kompetenz und Verantwortung verschieden sind. Hier wird aber an extreme Unterschiede gedacht, wie sie in gewissen sehr liberalen Gesellschaften praktiziert werden, wo auch andere Ungerechtigkeiten (z. B. Steuerhinterzug) aufgrund ungenügender sozialer Kontrollen bestehen.

Hier zeigt sich sehr deutlich, wie ein wirtschaftliches bzw. gesellschafts-politisches Problem im Tiefsten auf theologische Kategorien zurückgeführt werden kann. Ein sozialer Wandel wie die relative Nivellierung von Besitz- und Arbeitsprivilegien erscheint begreiflicherweise um so revolutionärer, als das Mittelalter bewußt oder unbewußt theologische Unterlagen zur Bestärkung der Privilegiendichotomie lieferte. In dem Maß als dies der Fall war, kann diese geistesgeschichtliche Sanierung im letzten auch heute nur theologisch vollzogen werden.

### 21.2 *Im kirchlichen Bereich*

Kirchen haben durch ihre Internationalität und Übernationalität zur Deutung der Zeichen der Zeit den Vorteil der Autorität, zur inneren Konversion jedoch den Nachteil der Traditionsrepräsentativität. Kirchen ‚bekehren‘ sich daher langsamer als Individuen. Propheten, Charismatiker und Pädagogen können in der Interpretation eines Bildes, das die Kirche von einer Zeit zeichnet, oft sehr weit voraus sein, zuweilen so weit, daß die innere Verbindung zwischen der proklamierten kirchlichen Orthodoxie und der gelebten Orthopraxis der Propheten auseinanderbricht<sup>77</sup>.

Ein weiteres Problem für den Vollzug der inneren kirchlichen Konversion liegt in der kulturellen Differenz, bei der Zeichen und Zeiten interpretiert werden müssen. Eine Kirche, die sich weltweit versteht, vermag die „gegenwärtige Wahrheit des Evangeliums“<sup>78</sup> nur weltweit zu deuten. Sie stellt maßgebende Entwicklungen ins Licht und kann das Allgemeinbewußtsein beeinflussen. Ob dies zu einer innerkirchlichen Konversion genügt, ist eine schwierige Frage. Es scheint eher, daß die kirchliche Konversion von den Lokalkirchen her kommt, weil diese es sind, die zu spezifischen Gesellschaftsproblemen spezifisch Stellung zu beziehen haben und durch die Glaubenspraxis direkt in eine neue Situation hinein wachsen. Der Gesamtheit der Lokalkirchen steht es indes eher zu, die von den Ortskirchen gemachten Deutungen der Zeichen der Zeit von allgemeinen Standpunkten aus zu präzisieren<sup>79</sup>, es sei denn, sie würde aus dem Wandel der Ortskirchen die Notwendigkeit des Wandels eines bestimmten Führungsstils und die daraus folgenden Detailkonsequenzen ableiten. Damit würde sie sozusagen im präevangelischen Bereich konvertieren und neue hermeneutische Grundlagen für eine problembezogenere Evangelisation

<sup>77</sup> Vgl. die innerkirchlichen Spannungen zwischen gewissen Kreisen der latein-amerikanischen Hierarchie und Priesterguppen, die sich sozial und gesellschaftlich stark engagieren.

<sup>78</sup> CHENU, M. D.: *Les signes des temps*, a.a.O. S. 35.

<sup>79</sup> Z. B. von den Menschenrechten her, oder auf spezifische Probleme bezogen. — Es geht bei der Verantwortung der Ortskirche oft um eine Nachinterpretation von allgemeinen Prinzipien, die von Großkirchen summarisch festgelegt werden (z. B. Enzykliken). Diese genauere, situationsbezogene Interpretation von allgemeineren Texten birgt meistens ein größeres Risiko in sich.

schaffen. Ihre Rolle als gesellschaftliche Vermittlerin würde aufgewertet, sie würde durch die strukturelle Selbstkorrektur Zeugnis geben für eine ernsthafte Interessenentflechtung<sup>80</sup>, und sie würde den besten Beweis liefern für eine Innovationsfähigkeit innerhalb stärkster Traditionen<sup>81</sup>. So betrachtet gewänne auch die „Kirche als Zeichen der Rettung“<sup>82</sup>, welche die Menschen immer wieder zur Erneuerung einzuladen<sup>83</sup> und die Armut zu verkünden hat<sup>84</sup>.

## 2.2 Äußere Konversion

### 22.1 Moralische Artikulation

Wenn die Bedeutung einer sozialen Entwicklung über das Formulierbare hinausgeht<sup>85</sup>, können der Glaube an das Mögliche und die Hoffnung auf das Bessere unerwartete Kräfte freilegen. Zeichen, wie die Ermordung eines Missionars<sup>86</sup> oder die Verfolgung von engagierten Gruppen können dann gewaltig ermutigen: Die Freude am Risiko wird größer als die Angst vor Versagen und Tod. In solchen Augenblicken ist es von größter Wichtigkeit, die Zeichen der Zeit vom Glauben her zu durchleuchten. Damit werden sie „Früchte und Chancen des Evangeliums“<sup>87</sup>, Zeichen Christi. Das heißt, der aktuelle Bezug eines Ereignisses zum Evangelium stellt auch die Frohbotschaft in ein neues Licht<sup>88</sup>. Das Zusammenfallen von Erkenntnis und Antwort in einer bestimmten Situation, die zu christlichem Handeln herausfordert, wird zum sakramentalen Geschehnis, der göttliche zum menschlichen Imperativ<sup>89</sup>. Hier wird der Fluchtverdacht eliminiert<sup>90</sup>, weil die Chance des Augenblicks nicht aus einem unkontrollierten revolutionären Drang wahrgenommen, sondern im Licht des Evangeliums vor-

<sup>80</sup> Vgl. GÖPFERT, M.: Auf den Spuren der Befreiung. In: *Christen entdecken die Freiheit*, a.a.O. S. 100.

<sup>81</sup> Vgl. DE LAVALETTE, H.: *Ambiguïtés de la théologie politique*, a.a.O. S. 557.

<sup>82</sup> PIRONIO, E.: *Interpretación Cristiana de los Signos de los Tiempos en América Latina*, a.a.O. S. 143.

<sup>83</sup> Vgl. PIRONIO, E.: *Interpretación Cristiana ...* a.a.O. S. 144.

<sup>84</sup> Vgl. PIRONIO, E.: *Interpretación Cristiana ...* a.a.O. S. 145.

<sup>85</sup> Vgl. CHENU, M. D.: *Les signes des temps*, a.a.O. S. 37. Z. B. auch in Zeiten der Verfolgung, in Revolutionen und Katastrophen.

<sup>86</sup> Vgl. die durch die Ermordung von H. GALLEGO in Panama und J. BURNIER in Brasilien ausgelösten Bewußtseinsbildungsprozesse.

<sup>87</sup> JOSSUA, J. P.: *Discerner les signes des temps*. In: *La vie spirituelle* No. 527 (mai 1966) S. 558.

<sup>88</sup> Vgl. CHENU, M. D.: *Les signes des temps*, a.a.O. S. 34.

<sup>89</sup> Vgl. BOFF, L.: *Theologie der Befreiung — die hermeneutischen Voraussetzungen*. In: RAHNER, K. (Hg.): *Befreiende Theologie*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz (Kohlhammer, TB 627) 1977, S. 49.

<sup>90</sup> Vgl. ASSMANN, H.: *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*. In: *Diskussion zur ‚Theologie der Revolution‘*. München/Mainz (Kaiser/Grünwald) 1969, S. 223.

bereitet und mit Gott entschieden wurde. Das spezifisch Christliche einer solchen Konversion im Gegensatz zur rein realpolitischen Entscheidung des Revolutionärs geht aus dem Vergleich mit Christus hervor, der *DAS ZEICHEN* der Zeiten ist<sup>91</sup>. Der zu Christus Konvertierte hat keine Ideologie und, wie M. BONINO sagt, kein Selbstbildnis zu verteidigen, er kann seine Praxis der Kritik der andern aussetzen<sup>92</sup>.

## 22.2 Methodische Artikulation

Ein dem historischen Kontext angepaßter Glaubensausdruck muß eine methodengerechte Artikulation finden, ohne daß er wissenschaftlich verfremdet wird. Das erfordert eine „Sprachschule des Glaubens“<sup>93</sup>, einen linguistischen Fortschritt, je nach Kontext in philosophischer, anthropologischer, politischer oder soziolinguistischer Richtung<sup>94</sup>. Wenn zum Beispiel in die Dokumente von Medellín Begriffe aus der bei Marxisten gebräuchlichen Terminologie aufgenommen wurden<sup>95</sup>, wurde damit eine notwendige sprachliche Voraussetzung zur soziopolitischen Weiterbearbeitung gewisser Themen geschaffen. Die semantische Familiarisierung war Zeichen für ein wachsendes Interesse an der soziopolitischen Problematik von der Theologie her. Damit kann ein bloß verbaler oder taktischer Fortschritt erreicht worden sein<sup>96</sup>, im Hinblick auf den nachfolgenden Dialog mit den Exponenten neuer Gesellschaftsmodelle aber auch bedeutend mehr. In Argentinien hat sich die Sprache der Befreiung in den nicht-marxistischen Modellen des Peronismus ausgedrückt und hatte dazu wohl seine Berechtigung, insofern diese Sprache ein damals geeignetes Instrument für die Vertiefung des sozialen Engagements aus christlicher Motivation war<sup>97</sup>. In diesem Fall konnte sich die Theologie wahrscheinlich einen Zugang zur Interpretation einer neuen historischen Situation

<sup>91</sup> Vgl. VALADIER, P.: Signes des temps, signes de Dieu? In: *Etudes*, août/sept. 1971, S. 274.

<sup>92</sup> Vgl. BONINO, J. M.: La fe en busca de eficacia, a.a.O. S. 126.

<sup>93</sup> ASSMANN, H.: Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, a.a.O. S. 223.

<sup>94</sup> Vgl. dazu: SCANNONE, J. C.: Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada. In: *Nuevo Mundo*, No. 1 (1973) 221—245. — FIORITO, M. A. und GIL, D.: Signos de los tiempos, Signos de Dios, a.a.O. S. 9. — ASSMANN, H.: Medellín: La desilusión que nos hizo madurar. In: *Cristianismo y sociedad* No. 40/41 (1974) 137—143. — DONEUX, J. L.: Une sociolinguistique pays en développement. In: *Cultures et Développement* No. 1 (1969—1970) 143—155. — RZEPKOWSKI, H.: *Der Welt verpflichtet*. St. Augustin (Steyler-Vlg.) 1976, S. 75.

<sup>95</sup> Z. B. im Bereich der strukturellen Gewalt, der ökonomischen Abhängigkeiten und der strukturellen Ausbeutung.

<sup>96</sup> Wie ASSMANN, H. glaubt. Vgl. seinen Artikel: Medellín: La desilusión que nos hizo madurar, a.a.O. S. 138.

<sup>97</sup> Vgl. FIORITO, M. A. und GIL, D.: Signos de los tiempos, Signos de Dios, a.a.O. S. 9.

schaffen. Die sprachliche Veränderung, die auf eine gesellschaftliche Strukturveränderung eingeht oder von ihr ausgelöst wird, darf sich jedoch nicht unkritisch mitreißen lassen, weil soziale Bewegungen die linguistische Entwicklung schnell überholen können. Sobald nämlich Denk- und Sprechweisen von einer karitativen auf eine wissenschaftlich-analytische Ebene verschoben werden (was zwar nötig ist), besteht die Gefahr, daß diese von neuen (Super-)Strukturen in Beschlag genommen und zu anderen als den beabsichtigten Zielen eingesetzt werden<sup>98</sup>. Superstrukturen, wie sie aus Ideologien und Machtapparaten hervorgehen, sind aber am wenigsten geeignet, das wissenschaftlich erarbeitete Grundlagenmaterial hermeneutisch objektiv zu verarbeiten.

Zur Verhütung fachspezifischer Vereinseitigung und zur Kontrolle der Theorie-Praxis-Beziehung sei hier auf die Methode der „partizipatorischen Hermeneutik“<sup>99</sup> verwiesen, von der H. Cox sagt, sie sei erst im Anfangsstadium ihrer Entwicklung. In vier Schritten verweist er auf das Studium der Vorgeschichte eines Ereignisses, auf die Herstellung eines Zusammenhanges mit dem gegenwärtigen Vorgang, auf die gründliche Beobachtung des Phänomens selbst und auf die Aufarbeitung des Sinnes, den ein solches Ereignis für den „Interpret-Beobachter-Teilnehmer“ hat<sup>100</sup>. Der vierte Schritt scheint für die hermeneutische Artikulation von besonderer Wichtigkeit zu sein: Der Analytiker, der sich in besonderer Weise seiner Teilnehmer-Funktion bewußt ist, formuliert vorsichtiger. Er fühlt sich umgekehrt als Betroffener innerhalb eines Ereignisses seiner Aussage tiefer verpflichtet<sup>101</sup>. H. Cox schreibt: „Der Mensch, der mit dem, von dem er lernt, kämpft oder ihn umschlingt, behandelt ihn mit unvergleichlich größerem Respekt als derjenige, der bloß untersucht. In diesem Prozeß lernt er auch unendlich viel mehr. Um also die kühle klinische Vorstellung der ‚Auswertung‘ zu vermeiden, wollen wir statt dessen sagen, daß ein Theologe letzten Endes dem religiösen Phänomen antworten muß, das er ‚studiert‘. Diese Antwort wird unausweichlich zu einem Ausdruck seiner eigenen Überzeugungen und Wertvorstellungen und wird immer sowohl im Lehrer wie im Lernenden eine gewisse Veränderung hervorrufen“<sup>102</sup>. In dem vom Ereignis persönlich erfaßten Theologen geht möglicherweise ein Stück explizit hermeneutischer Objektivität verloren, dafür gewinnt die historische Symbolik an Klarheit, was sich positiv auf die Praxis auswirkt. Im übrigen scheint eine völlig

<sup>98</sup> Vgl. CHENU, M. D.: *Les signes des temps*, a.a.O. S. 34.

<sup>99</sup> Cox, H.: *Verführung des Geistes*. Stuttgart (Kreuz-Vlg.) 1973, S. 145. Vgl. auch die folgenden Seiten.

<sup>100</sup> Vgl. Cox, H.: *Verführung des Geistes*, a.a.O. S. 146.

<sup>101</sup> Das ist ein Hauptgrund, warum viele lateinamerikanische Theologen emotional und pathetisch formulieren, ohne die Grenzen zum Ideologischen bzw. Utopischen abzustecken.

<sup>102</sup> Cox, H.: *Verführung des Geistes*, a.a.O. S. 149.

objektive historische Erkenntnis unmöglich<sup>103</sup>, in gewisser Hinsicht nicht einmal nötig zu sein, vor allem dann nicht, wenn menschliche Not so groß wird, daß über jede Kontroversdiskussion hinweg gehandelt werden muß, wenn der ‚Notfall die Laborexperimente verdrängt‘. Das ist der Fall, wenn Theologie zielbewußt auf die Religion eingeht, die ihrerseits aus echten (und nicht künstlich konstruierten) Weltzeichen hervor geht, also nicht ‚Religion‘ schafft, sondern zu einer „Art kritischer, informierter und engagierter Antwort auf ‚Religion‘ im weitesten Sinn des Wortes“<sup>104</sup> wird. Das bedeutet: Die von und zu den Zeichen der Zeit konvertierte Theologie wird symbolträchtiger, kritischer und effektiver, also selber ein leichter erkennbares, dynamisches Zeichen<sup>105</sup>. Das läßt sich in der Dialog- und Aktionsbereitschaft einer Kirche erkennen, deren Grundanliegen immer befreiend (erlösend) sein muß<sup>106</sup>, und die dafür mit all ihrem Tun und Lassen, sei es durch ihr soziales Engagement, durch die von ihr gesetzten Prioritäten oder in ihrem liturgischen Feiern in gleicher Weise Zeugnis ablegt.

#### SUMMARY

The author's starting point is that the interpretation of the "signs of the time" gains new importance for the definition of the christian mandate in society, especially because of the problem situation in the Third World.

Therefore, he demands a new historical awareness and a theological conversion. The ambivalence of the signs of the time is hindering the historical awareness. The signs of the time, therefore, have to be reorientated in their historical context, i. e. especially from the practice, and, accordingly, they have to be reinterpreted theologically. Such a prophetic interpretation effects a liberation from alienated situations and it promotes a more authentic development of society.

The theological conversion refers to an internal and external renewal, i. e. on the one hand it concerns a personal and an inner-church area, on the other hand it leads to a moral articulation (a new engagement) and to a new methodical articulation (a new hermeneutics).

<sup>103</sup> Vgl. SEIFFERT, H.: Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. In: GERBER, U. (Hg.): *Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit?* Der Standort der Hermeneutik im gegenwärtigen Wissenschaftskanon. Loccum (Loccumer Kolloquien 2) 1972, S. 178.

<sup>104</sup> COX, H.: *Verführung des Geistes*, a.a.O. S. 149.

<sup>105</sup> JOSSUA, J. P. spricht in ‚Discerner les signes des temps‘, a.a.O. auf Seite 562 von „geschichtlichen Motoren des Fortschrittes“. Vgl. Enzyklika ‚*Pacem in terris*‘ vom 11. April 1963.

<sup>106</sup> Cox, H. sagt in ‚*Verführung des Geistes*‘ a.a.O. S. 151, daß die auf kultureller, sozialer und persönlicher Ebene anzuwendende Befreiung Maßstab sei, womit die Theologie die Religion beurteile.

## DIE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE ARABISCHEN CHRISTEN HEUTE

von *Antonie Wessels*

„Syrien (d. h. Syrien und Libanon) ist eine Bühne, die von Jahrhundert zu Jahrhundert auf eine Wiederholung des gleichen Dramas wartet. Sein Schicksal ist es, daß man in es einfällt und es erobert. Eine lange Abfolge von Fremden: Ägypter, Assyrer, Babylonier, Perser, Griechen, Römer, Araber, Türken haben die Geschichte Syriens geprägt“ (W. B. STEVENSON, *The Crusaders of the East*, Beirut 1968, 1).

Schon im Titel ist ein Problem oder eine Frage impliziert. Gibt es denn überhaupt arabische Christen, oder ist es besser und richtiger, über Christen in der arabischen Welt zu sprechen? Ist es nicht korrekter, über Armenier, Assyrer, Maroniten und Kopten als abgesonderte ‚Nationen‘ zu sprechen? — oder gibt es tatsächlich eine arabische Christenheit, die alle nationalen Unterschiede übersteigt? Selbstverständlich hängt die Antwort, die man darauf gibt, von dem ab, was man unter ‚arabisch‘ und ‚Arabismus‘ versteht. Die entscheidende Frage in dieser Hinsicht lautet — und da gibt es fundamentale Unterschiede im arabischen Osten —: Ist der Islam ein integrierender Teil der arabischen Identität, oder übersteigt der ‚Arabismus‘ die Unterschiede zwischen dem Muslim und dem Christen, so daß beide ein gleiches Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Kultur haben?

### *Das libanesische Beispiel*

In diesem Aufsatz möchte ich etwas sagen über den Nahen Osten, besser den arabischen Osten (*Mashrik*, im Unterschied zum *Maghreb*, dem westlichen Teil der arabischen Welt, nämlich Marokko, Tunesien und Algerien), und insbesondere über den Libanon als ein Beispiel für den Unterschied zwischen den Antworten, die Christen in der arabischen Welt geben und gegeben haben.

Der libanesische Bürgerkrieg (jetzt öfters als *harb as-sanatayn*, d. h. Krieg der zwei Jahre genannt, nämlich 1975 und 1976) hat die Aufmerksamkeit der Welt auf die mühsamen Verhältnisse zwischen Christen und Muslimen gelenkt. Wie öfters in der Vergangenheit sind die wirklichen Ursachen eines Konfliktes niemals rein religiös, sondern gleichfalls gesellschaftlich und politisch. Im Fall des Libanon war es die wachsende politische Unzufriedenheit in der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gruppen, die zusammen die libanesische Republik ausmachen. Da gab es z. B. die sunnitischen, d. h. muslimischen Forderungen nach einer gerechteren politischen und wirtschaftlichen Teilnahme (*mushāraka*) an der Ausübung der Macht im Land gegenüber der dominierenden Gruppe der Maroniten (d. h. katholische Christen, s. weiter unten). Eine andere soziale Frage war die Unterentwicklung des Südlibanon, wo namentlich shi'itische Muslime leben. Die soziale und poli-

tische Unruhe gefährdete das nationale Gleichgewicht, für das der Libanon berühmt war.

Einer der wichtigsten Faktoren, der zum Ausbruch des Bürgerkrieges beigetragen hat, war das Faktum, daß die größte Bürde der palästinensischen Frage auf den Libanon abgewälzt worden ist.

Es ist nicht mein Ziel, eine vollständige Analyse dieses Krieges zu geben, der eigentlich noch immer weiter geht und nur durch die syrisch-arabische Abschreckungsmacht (*quwwāt ar-radda*) einigermaßen kontrolliert wird und durch die zeitweilige israelische Invasion und Besetzung des Südens in eine neue Phase eingetreten ist.

Mein Augenmerk liegt nur auf einer Seite, nämlich auf der Frage, wie der Konflikt als ein Konflikt zwischen Christen und Muslimen dargestellt worden ist und wie weit dies in Wirklichkeit der Fall war und ist.

Die heutige Situation kann durch die Vergangenheit beleuchtet werden. Wenn man die Geschichte des Libanon liest, ist man betroffen, wie hier die Geschichte sich zu wiederholen scheint. Obwohl das sicherlich nicht der Fall ist, gibt es doch verschiedene Aspekte heute, welche die gleichen zu sein scheinen wie früher, in der Zeit der Kreuzzüge oder im 19. Jahrhundert.

Der Libanon war ein Asyl für religiöse ‚Außenseiter‘: Maroniten, Sunniten, Shi‘iten, Drusen, Nusayris —. Es gab Perioden des freundlichen Zusammenlebens und der Begegnung wie auch Zeiten der Auseinandersetzung. Das Blutbad in den Jahren 1841 und 1860 war in gewisser Hinsicht dem ähnlich, was im letzten Bürgerkrieg geschehen ist.

Leider ist die Art und Weise, wie bestimmte Muslime und Christen die Geschichte lesen, sehr unterschiedlich. Einige verstehen sie als den Beweis dafür, daß das Zusammenleben der Muslime und Christen nicht wirklich möglich ist. Andere verstehen die gleiche Geschichte als Beweis für das Gegenteil. Es gibt Muslime und Christen, die andere Meinungen haben. Um die heutige Situation besser verstehen zu können, ist es darum nützlich und hilfreich, auf einige Momente aus der Geschichte hinzuweisen.

### *Die Maroniten*

Es scheint, daß die Kalifen, die den Nahen Osten erobert haben, sich der strategischen Bedeutung der Berge Syriens und des Libanon nicht ganz bewußt waren. Man erinnert sich in dieser Hinsicht an das, was IBN KHALDŪN gesagt hat: „Die Araber können nur das Flachland dominieren“. Dem ummayyadischen Kalifen gelang es nicht, die aramäische christliche Bevölkerung unter direkte Kontrolle zu bringen<sup>1</sup>. Aramäisch war die Sprache Jesu Christi. Heutzutage gibt es noch immer abgelegene

<sup>1</sup> Hitti, P. K., *Lebanon in History*, New York, 1967, S. 245

christliche Dörfer in Syrien wie Ma'lula und Sednaya — nicht weit von Damaskus —, wo diese Sprache gesprochen wird<sup>2</sup>.

Die Maroniten — ihre Anzahl wurde im Libanon vor dem Bürgerkrieg auf 450 000 geschätzt<sup>3</sup> — sind ein Zweig der syrischen Kirche. Sie leiten ihren Namen von einem asketischen Mönch namens MARUN (auf syrisch ‚kleiner Herr‘) ab. Dieser starb im Jahre 410 nach Christus. Seine Schüler sind nach seinem Tod nach dem Orontes-Fluß, Apamea, ausgewandert. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts hat sich eine Gruppe Maroniten im Nordlibanon angesiedelt, welcher ihre ständige Heimat geworden ist<sup>4</sup>. Mehr als die — historisch betrachtet — ziemlich vage Figur von St. MÄRÜN war YUHANNA MÄRÜN († 707) der Gründer der neuen maronitischen Nation und ihr erster Patriarch geworden. Die Nation war begründet am Ufer der Qadisha im Schatten der Zedern, was noch heutzutage das nationale Emblem Libanons ist<sup>5</sup>. Die Beziehungen der Maroniten zu den Byzantinern, die 694 ihre Klöster am Orentes-Fluß vernichtet haben, waren denkbar schlecht. So haben sich die Maroniten — wie der bekannte libanesische Historiker der arabischen Geschichte, HITTI, sagt — allmählich immer mehr isoliert und individuelle Züge entwickelt, wie sie für Bergbewohner<sup>6</sup> charakteristisch sind. Das kann unter Umständen auch zu einem Minoritäten-Komplex führen<sup>7</sup> oder wie A. HOURANI sagt: „Der Preis, den sie bezahlt haben, war eine Entstellung des Charakters. Die Mehrheit war geneigt, die willkürlichen Wege unherausgeforderter Macht einzuschlagen, während die Minoritäten die Untugenden der Knechtschaft entwickelten“<sup>8</sup>.

Ein Grund für ihre Verfolgung war ihre vermeintliche ketzerische Lehre. Dies ist zumindest das, was gesagt wird, obwohl viele Maroniten leugnen, daß sie je Ketzer waren. Der bekannte Historiker der Kreuzzüge, WILLEM VON TYRUS, schrieb: „Die Ketzerei Marons und seiner Nachfolger ist und war, daß in unserem Herrn Jesus Christus von Anfang an nur ein Wille und eine Energie ist und war“<sup>9</sup>. Maronitische Schriftsteller, zuerst STEPHAN AL-DUWAHYHI (1630—1704) und IBN NAMRÜN († 1711), haben versucht, diese Beschuldigung des Monotheismus der Maroniten zu widerlegen.

Vor einigen Jahren hat es PIERRE DIB unternommen, WILLEM VON TYRUS' Erklärung erneut zu widerlegen<sup>10</sup>. Eines der wichtigsten Gegen-

<sup>2</sup> Cf. LEROY, J., *Monks and Monasteries of the Near East*, London, 1963, S. 126

<sup>3</sup> HORNER, N., *Rediscovering Christianity there it Began*, Beirut, 1974, S. 89

<sup>4</sup> HITTI, op. cit., 247, 248

<sup>5</sup> HITTI, op. cit., 249; ATIYA, AZIZ S., *A History of Eastern Christianity*, London, 1968, 394, 516

<sup>6</sup> HITTI, op. cit., 249, cf. ATIYA, op. cit., 396

<sup>7</sup> FEDDAN, R., *Syria and Lebanon*, London, 1965, 211

<sup>8</sup> HOURANI, A., *A Vision of History*, Beirut, 1961, 76

<sup>9</sup> HITTI, op. cit., 251

<sup>10</sup> DIB, P., *History of the Maronite Church*, Beirut, 1971, 32—37

argumente ist dabei, daß das Konzil von Konstantinopel im Jahre 680/681, das den Monotheletismus als Häresie verworfen hat, die Maroniten nicht nennt<sup>11</sup>. Was auch wahr sein mag, es ist eine Tatsache, daß Jahrhunderte hindurch die Maroniten in direktem Kontakt mit dem Westen waren, was nicht nur eine wirtschaftliche und politische, sondern auch eine religiöse Berührung bedeutete. Die vollständige Union mit Rom wurde auf der Synode von Luwayzeh im Jahre 1736 erreicht, als das *Filioque* (d. h., daß der Heilige Geist von Vater und Sohn — filioque — ausgeht und nicht nur vom Vater, was das bekannte *Schibolleth* zwischen der östlichen und der westlichen Kirche war), akzeptiert wurde. Die Union war die Krönung einer jahrhundertelangen Entwicklung<sup>12</sup>.

Während der arabischen Eroberung zeigte sich infolge der anti-byzantinischen Haltung einiger Christen in Syrien und Ägypten eine pro-arabische Einstellung. Das war bei den Jakobiten und Kopten der Fall<sup>14</sup>. Die Maroniten dagegen, die für sich eine phönizische Abstammung in Anspruch nehmen, opponierten gegen den arabischen Einfall. Besonders in den Bergen haben die Maroniten ihre Klöster als Zufluchtsorte für Zeiten der Verfolgung gebaut. Die Berge wurden so eine Art Insel im Meer des Islam, wo Christen aus anderen Teilen der arabischen Welt zeitweise Zuflucht fanden, um der Steuer oder etwa diskriminierenden Maßnahmen, die ihnen durch UMAR II auferlegt wurden<sup>15</sup>, zu entgehen.

Wenn die Christen bedroht werden, beobachtet man regelmäßige Emigrationswellen der Maroniten. Das war der Fall bei den Krisen während der Regierung HARÜN AR-RASHĪDS (786—809) und seines Enkels AL-MUTAWAKKIL (847—861)<sup>16</sup>. So wurde z. B. das maronitische Kloster in Zypern nach der allgemeinen Verfolgung unter AL-MA'MŪM (813—833) gegründet<sup>17</sup>. Trotz der Emigrationen aus dem Libanon aber ist dort die Mehrheit der Bevölkerung christlich geblieben und hat lange Zeit hindurch die syrische Sprache bewahrt<sup>18</sup>.

Zur Zeit der Kreuzzüge waren die Maroniten im Kontakt mit den Kreuzfahrern. Sie haben ihnen als Führer gedient<sup>19</sup>. Ihr Verhältnis, besonders mit Frankreich, kann illustriert werden durch das, was LUDWIG IX am 21. Mai 1250 gesagt haben soll: „Wir sind überzeugt, daß diese

<sup>11</sup> HITTI, op. cit., 251

<sup>12</sup> Für weitere Hinweise s. ATIYA, op. cit., 391

<sup>13</sup> HITTI, op. cit., 406

<sup>14</sup> DIB, P., op. cit. 11, 51

<sup>15</sup> HITTI, op. cit., 255, Cf., FATTAL A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958 und TRITTON, A. S., *The Caliphs and their Non-Muslim and their Non-Muslim Subjects*, Oxford, 1930

<sup>16</sup> HITTI, op. cit., 256

<sup>17</sup> DIB, op. cit., 83

<sup>18</sup> HITTI, op. cit., 247

<sup>19</sup> HITTI, op. cit., 285

Nation, die wir etabliert finden unter dem Namen von St. Mārūn, ein Teil der französischen Nation ist“<sup>20</sup>. Die Freundschaft mit den Franzosen ist seit den Kreuzzügen die Jahrhunderte hindurch unerschüttert geblieben. Es waren die Franzosen unter NAPOLEON III, die nach dem Blutbad in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts den Türken eine Regelung auferlegt haben. Es waren wiederum die Franzosen, die eine Mandatsregierung im Libanon in den Jahren 1920/1922 unter General GOURAUD eingesetzt haben. Und 1978 sind es französische Truppen, die einen großen Anteil der UNO-Truppen im Süd-Libanon ausmachen.

Die Kreuzfahrer haben ebenfalls ihre Spuren hinterlassen. Außer den Ruinen ihrer Bauten gibt es heutzutage überall noch Namen, die einen europäischen Ursprung verraten, wie *Salibi* (Kreuzfahrer!) und *Faranjiy* (Fränkisch). Als Beispiel diene der Name des vorletzten libanesischen Präsidenten SOLAYMAN FRANJIY (1970—1976).

Das Faktum, daß die Maroniten ihr Schicksal mit den Kreuzfahrern verbunden haben, wie später mit anderen aus dem Westen, bedeutet auch, daß, sobald sich die Zeiten für die Kreuzfahrer änderten, auch die Position der Maroniten direkt beeinflußt war. So sind z. B. nach der Wiedereroberung Jerusalems viele Maroniten mit König GUY DE LUSIGNAN nach Zypern ausgewichen (im Mai 1192). Sie haben sich im Norden von Nikosia niedergelassen, wo die Berge sie an die des Libanon erinnern<sup>22</sup>. Vor dem Bürgerkrieg gab es 5 000 Maroniten in Zypern<sup>23</sup>. Während der sehr kritischen Monate 1976 sind viele Hunderte, ja Tausende von Maroniten auf diese Insel geflüchtet.

Nach den Kreuzzügen wurden besonders unter den Mamluken die *anti-dhimmi*-Maßnahmen wieder aktiviert. Juden und Christen waren gezwungen, eine abweichende Kleidung zu tragen, und es war ihnen nicht gestattet, auf Pferden zu reiten. Der Mamluken-Fürst QALĀMŪN (1279—1290) hat z. B. die Maroniten in ihrer Bastion angegriffen, und wieder sind einige nach Zypern geflüchtet<sup>24</sup>. Der historischen Wahrheit wegen ist der Hinweis nicht unwichtig, daß die Mamluken nicht nur gegen die Christen gekämpft haben, sondern ebenso gegen muslimische Minderheiten, wie etwa die Shi'iten. Sie haben die *sunni*-Vorherrschaft im Libanon wieder etabliert<sup>25</sup>. Das erklärt auch die für die spätere Geschichte so wichtige ‚Freundschaft‘ zwischen Maroniten und Drusen, wie es auch gewissermaßen das zeitweilige gute Einvernehmen erklärt, das zwischen den heutigen Alawiten, die in Syrien regieren (der Präsident HĀFIZ AL-ASAD), und den Maroniten im Libanon bestanden hat.

<sup>20</sup> HITTI, op. cit., 321

<sup>21</sup> HITTI, op. cit., 319

<sup>22</sup> HITTI, op. cit., 321; DIB, op. cit., 65

<sup>23</sup> HORNER, op. cit., 82

<sup>24</sup> HITTI, op. cit., 321

<sup>25</sup> HITTI, op. cit., 327

Es ist schon öfter beobachtet worden, daß sich trotz aller Unterschiede die Geschichte des Libanon zu wiederholen scheint, wie es bereits im Anfangszitat angedeutet wird. Wir denken dabei an das Phänomen, daß sich feudale und Parteien-Konflikte in konfessionellen und religiösen Zusammenstößen polarisieren. Die ‚Wiederholung der Geschichte‘ ist besonders deutlich, wenn man das, was im letzten Jahrhundert und was im Bürgerkrieg unserer Tage geschehen ist, miteinander vergleicht. Selbstverständlich können hier nur einige Elemente angedeutet werden. Eine vollständige Analyse ist nicht beabsichtigt. Aber es ist auffallend, daß im heutigen Krieg und im letzten Jahrhundert gleiche Elemente vorkommen. Z. B. Waffenlieferungen durch ausländische Mächte, die Teilnahme ausländischer Mächte an den internen Konflikten, die Blutbäder, die Verstümmelung der Leichen, allerlei Scheußlichkeiten. Auch wiederholen sich die unterschiedliche Haltung der Maroniten (im allgemeinen) einerseits und der Griechisch-Orthodoxen andererseits.

Das kann man z. B. zeigen, wenn man die Ereignisse der vierziger und sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts mit den Ereignissen in unserer Zeit vergleicht: Anarchie und konfessionelle Konflikte 1841 und 1845 und im besonderen 1860, die *madhābih as-sittin*, die Blutbäder der sechziger Jahre, wo — wie es scheint — 12 000 Menschen getötet wurden<sup>26</sup>.

Wenn man die Bücher eines gewissen Oberst CHURCHILL liest, der zehn Jahre während der Unruhen im Libanon verbracht hat, dann glaubt man öfters, einen Bericht über die jüngsten Ereignisse in dem letzten ‚Zwei-Jahre‘-Krieg zu lesen.

Man kann, und das ist eines der Elemente, an denen wir interessiert sind, die Haltung der Christen betrachten.

Es fällt auf, daß während der Unruhen der vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts die gleichen Unterschiede vorkommen, die man noch heute zwischen den Griechisch-Orthodoxen und den Maroniten feststellt. Colonel CHURCHILL schreibt, daß die Vorliebe der Griechisch-Orthodoxen während der vierziger Jahre „für eine Herrschaft der Drusen über sie in dieser Hinsicht die konstante Behauptung der Maroniten leugnete, daß die Christen niemals unter Drusen glücklich sein könnten und daß es besser wäre, den Tod zu wählen, als sich ihrer unerträglichen Tyrannei zu unterwerfen“<sup>27</sup>. „Diese Vorliebe seitens der Griechisch-Orthodoxen ist ein sehr wichtiges und aufschlußreiches Faktum. Es beweist, daß der Widerstand der Drusen und selbst ihre Gewalt nicht so sehr gegen das Christentum als solches gerichtet war, sondern gegen maronitischen Ehrgeiz und Anmaßung und gegen die herrschenden Gesichtspunkte einer

<sup>26</sup> HITTI, op. cit., 433

<sup>27</sup> Colonel CHURCHILL, *The Druzes and the Maronites*, London 1862, 81

intoleranten Priestermacht<sup>28</sup>. Die Maroniten, aufgehetzt durch ihre Geistlichkeit, sprachen laut von dem unerträglichen Joch drusischer Unterdrückung und erklärten ihre Entscheidung, „sich niemals mehr ihr zu unterwerfen“<sup>29</sup>. „Meuchelorde und ihre notwendige Vergeltung gaben bald das Zeichen für einen kommenden Sturm“<sup>30</sup>. „Die Türken“, sagt CHURCHILL weiter, „zufrieden mit der Aussicht auf erneutes Elend für die Christen, ermutigten beide Seiten“. Sie warnten die Drusen, nicht nachzugeben „den verächtlichen Forderungen der christlichen Unverschämtheit und ermutigten sie, die Maroniten anzugreifen“<sup>31</sup>. Es gab auch den unablässigen Kauf von Waffen. Die Maroniten in den gemischt maronistisch-drusischen Distrikten erklärten: „Wir können nicht mit den Drusen koexistieren. Entweder sie oder wir müssen vernichtet werden oder das Land verlassen“<sup>32</sup>. Zu diesem Zweck drohten die Maroniten die Todesstrafe für den Fall an, daß jemand mit der rivalisierenden Sekte verkehrt. „Mit einem Drusen auch nur zu sprechen, war ein Verbrechen; mit ihm zu verkehren, wurde wie Verrat bestraft.“ „Weil man wußte, daß der größte Teil der Maroniten sich nicht in einen Krieg begibt, nur um die politischen Rechte der Drusen zu vernichten, deren Berechtigung in der Tat die weniger Leidenschaftlichen unter ihnen zuzugeben bereit waren, wurde ein Parteikrieg zum Religionskrieg. Die Drusen, die Feinde des Kreuzes, mußten vernichtet oder aus dem Land vertrieben werden“<sup>33</sup>.

CHURCHILL schreibt weiter über die Haltung der Maroniten: „Die Maroniten ermutigten die Christen, bereitzustehen für die Stunde der Prüfung ... Die maronitische Geistlichkeit predigte den heiligen Krieg in ihren Kirchen und brachte ihre Herde persönlich zu den verschiedenen Kampfpunkten“<sup>34</sup>. Im Shuf, einem Gebiet, wo Maroniten und Drusen zusammenleben, führten die Bischöfe 1845 mit Kruzifixen in den Händen die Maroniten in den Angriff, nachdem sie die Erlaubnis der türkischen Offiziere erhalten hatten. Aber die Türken funktionierten dann doch als Rückendeckung für die Drusen, und dann war es die alte Geschichte: Dörfer wurden in Brand gesteckt, Besitz wurde vernichtet und christliche Flüchtlinge wurden von türkischen irregulären Truppen verfolgt, geplündert, verstümmelt und getötet. Die Hoffnungen auf ein maronitisches Übergewicht verflohen sich im Wind, und die Christen fühlten sich verraten, beleidigt und erniedrigt<sup>35</sup>.

Während der Unruhen in den fünfziger Jahren ist einer der öfters vorkommenden Namen der von SAID BEY JUMBLATT, der aus einer dru-

<sup>28</sup> CHURCHILL, op. cit., 82

<sup>29</sup> CHURCHILL, op. cit., 82, 83

<sup>30</sup> CHURCHILL, op. cit., 83, 84

<sup>31</sup> CHURCHILL, op. cit., 84

<sup>32</sup> CHURCHILL, op. cit., 85

<sup>33</sup> CHURCHILL, op. cit., 85, 86

<sup>34</sup> CHURCHILL, op. cit., 89, 90

<sup>35</sup> CHURCHILL, op. cit., 91, 92

sischen Familie stammt, die noch immer eine wichtige Rolle im heutigen Libanon spielt, und besonders auch während des Bürgerkrieges. Man denke nur an den im März 1977 ermordeten KAMAL JUMBLATT.

CHURCHILL erzählt weiter von der Unterdrückung der Christen, die unter den Drusen lebten. „Ein Christ konnte sein Leben fast nicht sein eigen nennen“<sup>36</sup>. Über die Ereignisse von 1860 sagte CHURCHILL: „Die Muslime versprachen jede Stunde den Christen den Tod ... Und auf christlicher Seite schrieb man an die Leute von Zachle, Dayr al-Qamar, Dschesin, Hasbeya und Rashaya, sie sollten Mut fassen. Dies war ein Religionskrieg. Die Standarte des Kreuzes, durch ihre Priester gesegnet, wurde erhoben inmitten enthusiastischer Festfreude. Die Maroniten hatten das Kreuz auf den Ärmel ihres rechten Arms aufgenäht“<sup>37</sup>. „Einer dieser Briefe wurde von den Drusen abgefangen. Sie sagten: ‚Dies ist also ein Religionskrieg. So sei es!‘“<sup>38</sup>.

Abscheulichkeiten wie Kreuzigung, Mutilierung und Verbrennung waren gräßlich. Besonders SITT NAAIFI JUMBLATT erhielt eine gewisse Reputation auf diesem Gebiet<sup>39</sup>. Selbst von den Moscheen und Minaretten stieg der Schrei nach Blut auf; und vermischt mit dem Aufruf des Muezzin zum Gebet, konnte ein Schrei gehört werden, der die Gläubigen darüber informierte, daß durch eine *firman* des Sultans zur Vernichtung der Christen aufgefordert wird und ihr Leben und Besitz als legitime Beute erklärt wird<sup>40</sup>.

Es gibt selbstverständlich auch zu dieser Zeit Beispiele des Gegenteils, so daß man von einer Wiederannäherung zwischen Muslimen und Christen sprechen kann. Das ist besonders deutlich, wenn man sich gegen Ausländer vereinigte. Zum Beispiel die Opposition gegen den ägyptischen Einfall in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Am 8. Juni 1840 kamen die Rebellen (gegen die ägyptische Vergewaltigung): Drusen, Christen, Matāwila (Shi'iten) und (sunnitische) Muslimen hatten eine Konferenz in Antiliyās, schworen einen Eid auf dem Altar Elias, daß sie unter allen Umständen zusammenbleiben wollten; ihre Landsleute forderten sie auf, sich bewaffnet gegen die tyrannische Macht aufzulehnen, und sie gelobten feierlich, zu kämpfen, um ihre Unabhängigkeit wiederzuerlangen oder zu sterben<sup>41</sup>.

### *Arabismus*

Wie war die Haltung der Christen seit dem letzten Teil des 19. Jahrhunderts bis jetzt? Das kann verbunden werden mit der Frage, wie der

<sup>36</sup> CHURCHILL, op. cit., 135

<sup>37</sup> CHURCHILL, op. cit., 158, 159

<sup>38</sup> CHURCHILL, op. cit., 159

<sup>39</sup> CHURCHILL, op. cit., 169

<sup>40</sup> CHURCHILL, op. cit., 177

<sup>41</sup> HITTI, op. cit., 425

„Arabismus“ zu verstehen und auszulegen ist. Der maronitische Christ NEGIB AZOURY, der eine französische Erziehung genossen hatte, schrieb 1905 sein Buch *„Réveil de la Nation arabe“*. Dort erklärt er, daß es eine einzige arabische Nation gibt, zu der sowohl Christen als auch Muslime gehören. Er hält die religiösen Probleme, welche unter ihnen auftreten, für Probleme, die in Wirklichkeit politischer Natur sind und die durch fremde Mächte provoziert sind<sup>42</sup>.

Es ist wahr, daß in einem nationalen Kampf in Ägypten z. B. Kopten und Muslime nebeneinander gekämpft haben. Das gleiche gilt für den Libanon. Am 6. Mai 1916 — der seit dem der nationale Feiertag des Libanon ist — wurden 14 Opfer hingerichtet — Muslime und Christen — auf einem Platz, der jetzt Platz der Märtyrer genannt wird.

TAWFIQ YÜSUF 'AWAD schrieb zwischen den zwei Weltkriegen einen Roman mit dem Titel *„Ar-Raghif“* (d. h. das runde Brot). Es ist eine Geschichte über die Ereignisse, welche während des ersten Weltkrieges stattfanden. Viele starben vor Hunger; Muslime und Christen lehnten sich gegen die Türken auf. Die nächste Stelle ist erläuternd: „Es gibt keine Muslime, die gegen Muslime kämpfen oder gegen Nicht-Muslime; vielmehr kämpfen Araber gegen Türken, um ihre Freiheit zu gewinnen. Heute ist die wirkliche arabische Nation geboren. Sie ist geboren aus dieser Auflehnung, an der ich teilnehme. Ich, ein arabischer Christ, neben arabischen Muslimen, um einen gemeinsamen Feind zu bekämpfen, den Türken, gleichgültig, ob er ein Anhänger Muhammads, Christi oder des Teufels ist ... Die Türken haben uns verfolgt, weil wir Araber sind, nicht, weil wir Muslime sind, die an den Qur'ān glauben oder Christen, die an das Evangelium glauben. Du Kamāl [derjenige, der von einem heiligen Krieg zwischen Arabern und Türken gesprochen hat] sprichst so, weil du inspiriert bist durch die Vergangenheit und das Faktum, dessen größter Teil auf dem Islam basiert. Ich mache dir keinen Vorwurf. Es kann nicht anders sein. Die ganze Geschichte hindurch ist die Religion für alle Menschen das Element der Einheit gewesen, was ihnen gewährt hat, ihren nationalen Charakter zu befestigen. In unserer Zeit wäre es unverschämt, wenn wir unseren neuen Staat auf die Religion bauen würden. Heute ist die arabische Nation geboren ..., die so wenig interessiert ist am Kalifat wie die Italiener am Papsttum“<sup>43</sup>.

### *Die Rolle des arabischen Nationalismus*

Selbstverständlich wird in diesem Roman eine grundsätzliche Frage aufgeworfen, über die die Christen in der arabischen Welt noch heute verschiedener Meinung sind.

<sup>42</sup> HOURANI, A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798—1939*, London, 1962, 278

<sup>43</sup> Cf. MAKARIUS, R. u. L., *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, 1964, 88, 89

Es ist wahr und wird immer wieder gesagt, daß die Christen eine wichtige Rolle beim arabischen Erwachen gespielt haben. Man vergleiche das berühmte Buch von GEORGES ANTONIUS, *The Arab Awakening*<sup>44</sup>. Aber man muß gleich hinzufügen, daß bei dem arabischen Nationalismus die Initiative bald an die Muslime übergegangen ist<sup>45</sup>.

Bei den arabischen Studien spricht man gerne über die Rolle der Christen, besonders auch die der Maroniten. JIBRA'IL AL-SAHYŪNĪ (L. Sionita 1577—1648) war Lehrer für Syrisch und Arabisch am Sapientia Collegium in Rom. Er war ein eifriger Übersetzer. Sein wichtigster Beitrag war die Kompilation der Pariser Polyglotte, die als erste syrische und arabische Versionen umfaßte<sup>46</sup>. Die christliche arabische Literatur gewinnt, so wird gesagt, an Bedeutung durch JIBRA'IL IBN AL-QALĀ'Ī († 1515), der die abendländische Schultheologie in zahlreichen Werken bekannt machte, und mit dem Theologen und Historiker Patriarch STEPHAN AL-DUWAYHĪ († 1704)<sup>47</sup>.

Aber es ist eine Frage, ob, wenn Muslime und Christen über die Unterstützung des arabischen Nationalismus sprechen, sie über dasselbe sprechen. Ist es ein Nationalismus, der religiöse Unterschiede transzendiert, oder ist es etwas, was integral mit dem Islam verbunden ist? Die entscheidende Frage ist m. E. eher, ob die Muslime bereit sind, die Gleichsetzung zwischen Arabismus und Islam nicht zu machen, als ob die Christen bereit sind, das gleiche zu tun. Man muß sagen, daß meistens auch in der neuen Geschichte für die Muslime die arabische Identität wichtiger war als der libanesisch-patriotismus<sup>48</sup>.

Die Enttäuschung für manche arabische Christen in diesem letzten Bürgerkrieg war es, daß man gezwungen war, an diese Gleichsetzung zu glauben. Die Furcht, isoliert und ausgestoßen zu werden — wir urteilen nicht darüber, ob das gerechtfertigt ist — gründet sich in den letzten Jahren z. B. auf Aussprüche von prominenten libanesischen muslimischen Führern (am 24. Nov. 1975) —, die die Christen des Libanon mit den Weißen aus Rhodesien verglichen<sup>49</sup>.

Im libanesischen Bürgerkrieg hat man die Entwicklung gesehen, daß die phalangistische Partei — die paramilitärische christlich-maronitische Organisation — sich isoliert hat und mehr und mehr isoliert worden ist. Gewöhnlich hat man sie in der arabischen Presse ‚die sich isolierende‘ genannt. Die Maroniten äußern öfters die Furcht, daß die Loyalität der Muslime des Libanon letzten Endes nicht im Libanon liegt, sondern in

<sup>44</sup> ANTONIUS, G., *The Arab Awakening*, London 1938

<sup>45</sup> ANTONIUS, G., op. cit., 79

<sup>46</sup> HIRTI, op. cit., 404, 464; FÜCK, J., *Die arabischen Studien in Europa*, 1955, 56f., 73ff., cf. R. G. G.<sup>3</sup>, VI, 52; V, 48

<sup>47</sup> R. G. G.<sup>3</sup>, I, 529

<sup>48</sup> Cf. HUDSON, M. C., „The Lebanese Crisis, The Limits of Consociational Democr. in: *Journal of Palestine Studies*, 19/20, (Spring/Summer 1976), 113

<sup>49</sup> *Rapport analytique sur l'attitude des musulmans du Liban depuis le 13 Avril 1975*, Oct., 1976, 12

anderen arabischen Ländern oder in der arabischen Gemeinschaft (*umma*) an sich. Man erzählt, wie die erste Erklärung von RASHĪD KARAME (ein bekannter *sunni*-muslimischer Premier Minister) vom arabischen Libanon sprach, was die Maroniten als muslimischen Libanon verstanden.

Einer vor kurzem durch die katholische „Universität des Heiligen Geistes“ in Kaslik herausgebrachten Broschüre zufolge wollen die Muslime, daß die *umma* aufs neue die Vorherrschaft erlangen wird<sup>50</sup>. Man glaubt, daß, wenn man seit Präsident CHARLES HELOU (1964—1970) vom arabischen Libanon spricht, man an einen islamischen Libanon denken muß. Und zwar deshalb, weil die Christen den Libanon gesehen haben und weiter sehen als einen der wenigen Orte und besser als den einzigen Ort in der arabischen Welt, wo Christen völlige politische Freiheit haben. Diese Furcht wird sehr deutlich in der genannten Broschüre geäußert. Das Verständnis und die Auslegung dessen, was während der letzten Jahre geschehen ist, ist dort sehr aufschlußreich. Über die anti-libanesischen Sache, die zu einer anti-christlichen Sache geworden ist, sagt einer: „Und aus einer politisch-sozialen Krise ist ein religiöser Krieg geworden. Gewisse politische und religiöse Führer verbergen vor den Augen ihrer Leute diese Aspekte des heiligen Krieges. Auf christlicher Seite haben die Kämpfer das Kreuz getragen. Eine kindische Äußerung? — Aber bedeutungsvoll. Gegen den Islam haben sie die letzte Bastion des Christentums in der arabischen Welt verteidigt. Überall sonst in dieser muslimischen Welt, die uns umringt, sind die Christen nicht gleichberechtigte Bürger“<sup>51</sup>. Man kann sagen: heiliger Krieg auf beiden Seiten. Aber mit zwei wesentlichen Unterschieden. Die Christen hier haben für sich selbst nur diese Berge oder das Meer, d. h. Wurzeln schlagen gegen alle oder auswandern. Denn die Muslime von Beirut oder Tripolis, von ‚Akkar oder der Beka‘ fühlen sich gestützt durch das ganze Hinterland dieses Teils der Welt, durch die arabische Welt trotz ihrer Uneinigkeiten und mehr noch durch die ganze islamische Welt“<sup>52</sup>.

Die Christen, besonders die Maroniten, wollen lieber das Letzte opfern als kapitulieren und als *dhimmi's* in einer muslimischen Gesellschaft zu leben. Christen haben sich von der Eroberung durch den Islam im 7. Jahrhundert bis zum Fall des osmanischen Reiches geweigert, *dhimmi's* zu sein<sup>53</sup>. Dieses Thema ist verschiedene Male in diesen Broschüren aufgegriffen worden. „Die Christen, besonders die Maroniten, wollen lieber bis zum äußersten sich opfern, als als *dhimmi's* in dem muslimischen *umma* leben“<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> *Rapport analytique ...*, 2

<sup>51</sup> *Liban 1975—1976, Qu'avons-nous fait et que faire?* (6) 1976, 10

<sup>52</sup> *Liban ...*, 11

<sup>53</sup> *La crise libanaise dans ses principales dimensions*, 1

<sup>54</sup> *Lumières franches sur la question libanaise*, (3) (Beirut 1976), 15

Ebenso wie CHURCHILL im letzten Jahrhundert über eine andere Haltung der Griechisch-Orthodoxen sprach, kann auch heute ihre Haltung illustriert werden, jedenfalls in ihren offiziellen Erklärungen. Es ist interessant, in dieser Hinsicht eine Erklärung der ‚heiligen orthodoxen Antiochien Versammlung für die orthodoxen Christen im Libanon‘ vom 23. August 1975 zu zitieren: „Sie haben hier im Nahen Osten 2000 Jahre gelebt in fortwährender Kraft und mit einem Geist von tiefverwurzelter Herkunft; sie sind weder Vagabunden noch von verächtlichem Ursprung. Sie haben durch ihn gelernt, sich einzusetzen für Wissen und Prestige und haben die Überzeugung gewonnen, daß sie jedes ‚christliche‘ Ghetto und jede christliche Sonderexistenz für den Libanon verabscheuen, denn jeder Zusammenschluß ihrer Reihen muß auf nationaler Ebene geschehen, begründet durch unser gemeinschaftliches Schicksal. In ihrem Bewußtsein haben sie zusammen mit anderen Bürgern die Fackel der nationalen (*qawmi*) Befreiung getragen seit dem letzten Jahrhundert. Seit der Morgenröte der arabischen Geschichte sind sie eine fortwährend leuchtende Präsenz gewesen innerhalb der Christenheit als Ganzer. Sie haben Anteil gehabt an der Vermittlung des alten Erbe der arabischen Kultur. Durch alle Aspekte des arabischen Lebens haben sie ausgestreut Freundschaft, menschliches Verständnis und Sympathie“<sup>55</sup>.

### Aussicht

Welche Haltung wird in der arabischen Welt und besonders in Libanon heutzutage die Oberhand gewinnen? Das wird selbstverständlich nicht nur abhängen von den Christen, sondern auch von den Muslimen.

Man hat den Eindruck, daß viel davon abhängt, ob — soweit es den Libanon angeht — es möglich ist, einen nicht-konfessionellen Staat zu entwickeln. Wie eine Druse letztes Jahr mir sagte: „Wenn es einige Chancen für solch einen Staat in der arabischen Welt geben wird, wäre es der Libanon.“ Oder soll das konfessionelle System die Oberhand gewinnen und zu weiteren Konflikten und zur Fortführung der Kriege führen? Das Letzte scheint mir wahrscheinlich.

Während des Bürgerkrieges erschienen auf den Mauern in West-Beirut Parolen wie *la lil-ta'ifiyya na'am lil-'almaniyya* (Nein zum Konfessionalismus und Ja zur Säkularisation). Das hieß eine Ablehnung des konfessionellen Systems, worauf die libanesische Republik seit 1943 gebaut war. Die 16 Minoritäten, christliche und muslimische, hatten ein System ausgearbeitet, das die politische Macht zwischen ihnen verteilt hat. Aber die Ursache der Unzufriedenheit lag darin, daß tatsächlich bestimmte Gruppen, besonders die Maroniten, ein Übergewicht über die anderen Konfessionen haben — aber auch ein Übergewicht der *Sunni's* über die *Shi'i's*.

<sup>55</sup> *Al-Nahār* 24/8/1975, cf., *Cemam Reports Religion State and Ideology*, Beirut 1976, 60

Die Maroniten haben mehr politische Macht innegehabt, mehr Regierungspositionen und entscheidende ökonomische Schlüsselstellungen.

Der schon zitierte libanesische Schriftsteller TAWFIQ YÜSUF 'AWWAD schrieb kurz vor dem letzten Bürgerkrieg sein Buch: *Der Tod in Beirut*. Er formuliert u. a. den Protest der Studenten gegen das ausbeuterische System des Libanon mit seinem Feudalismus, wo religiöse Loyalitäten es unmöglich machen, ein wirklich sozio-politisches System aufzubauen. „Schrei in ihre Gesichter. ‚Wir wollen ihre gebrochene Krücke nicht! Wir wollen euer System nicht! Und wir (Studenten) verwerfen eure surrogaten Religionen‘<sup>56</sup>.“

Die Frage wird sein, ob wirkliche ‚*almaniyya*‘ (Nicht-Konfessionalismus oder Säkularisation) etabliert werden kann oder nicht. Ob da wirklich Platz sein wird für echte Religion oder nur für ihre Ausbeutung zugunsten anderer Motive. Eine andere Person in TAWFIQ 'AWWAD's Buch sagt: „God is one of our great problems. Not the God that Moslems and Christians divide among themselves, that we divide up between us, into little pieces, with every group wanting the biggest sharing out of official jobs. Not the God that stands between us to prevent mixed marriages between different religions or raised his hands in protest at civil marriage. That kind of God can be dealt with and done with<sup>57</sup>.“

Ist aber Entkonfessionalisierung wirklich möglich? Vor einigen Jahren wurde über die *Katā'ib* geschrieben: „In den sechziger Jahren traten sie auf als eine moderne Partei, der nationalen Integration und der sozialen Reform verpflichtet. Aber in den siebziger Jahren sind sie zurückgekehrt zu ihren ursprünglichen Anfängen und erinnerten sich an ihre tiefen anti-muslimischen Vorurteile<sup>58</sup>.“

Über den letzten Bürgerkrieg sagt der gleiche Schriftsteller, der vor einigen Jahren über den Libanon als ‚heikle Republik‘ geschrieben hat: „Es eskalierte der Konflikt in einem solchen Maße, daß in ihm nicht länger das pluralistische System verteidigt, sondern die Flamme der Trennung genährt wurde ...“<sup>59</sup>.

Was noch notiert werden muß, ist, daß auch eine mehr grundsätzliche theologische Frage diskutiert wird, nämlich die Rolle des Gebrauchs von Gewalt. „Christus verhindert Gewalt. Seine Botschaft der Liebe ist völlig dagegen“<sup>60</sup>. „Das Christentum ist die absolute Verneinung der Gewalt, ihre Aufhebung. Aber in der Praxis und je nach der Argumentation der einen oder der anderen, gibt es zwei Wege, nicht gewalttätig zu sein: Die einen, die die Vorschriften des Evangeliums wörtlich auslegen, und die anderen, die gemeinen Sterblichen, diejenigen, deren Leben von materiellen Bedingungen abhängt, die ihr Menschsein nur

<sup>56</sup> 'AWWAD, TAWFIQ YÜSUF, *Death in Beirut*, London 1976, 114

<sup>57</sup> 'AWWAD, TAWFIQ YÜSUF, op. cit., 128

<sup>58</sup> HUDSON, art. cit., 111

<sup>59</sup> HUDSON, art. cit.

<sup>60</sup> *Liban 1975—1976* . . . , 12

verwirklichen können und sich zu Gott erheben, wenn sichere Voraussetzungen des Friedens, der Sicherheit, des Glücks und des gegenseitigen Beistandes geschaffen sind. Sie sind als Christen dazu berufen, die Welt zu heiligen, nicht durch Enthaltensamkeit oder Entsagung, sondern indem sie alles dem Essentiellen dienstbar machen. Sie können den Rat der Liebe, die sich nicht verteidigt, nicht wörtlich anwenden; sie können nichts anderes tun, als sich selbst gegen die Gewalt zu verteidigen; sie brauchen Gewalt<sup>61</sup>.

Sicherlich bewirkten die jüngsten Entwicklungen während des Bürgerkrieges — und dies trotz der Anwesenheit der interarabischen Truppe — eine größere Verhärtung der Haltungen: Ereignisse wie das Getötetwerden von Muslimen aufgrund ihrer Kennkarten oder das Getötetwerden von Christen z. B. im Gebiet des Shuf nach dem Mord von KAMAL JOUMLATT im März 1977. Das sind nur einige der sich immer noch wiederholenden Geschichten.

Die Frage ist, ob die Christen fähig sind und in den Stand versetzt werden von seiten der Mehrheit der Muslime, ein Teil der arabischen Welt zu sein und sich so zu fühlen, und nicht versucht werden, aus der arabischen Welt zu emigrieren und dies entweder physisch oder indem sie die Solidarität aufgeben und ins innere Exil gehen. Manche tun dies jetzt, oder sie haben es schon getan, aus Enttäuschung und Verzweiflung, nachdem und obwohl die große Beiträge geliefert haben zur arabischen Kultur und Sprache so wie zur Sache der Araber. Sie fühlen sich verraten und in die Falle gelockt und sehen hinter diesem ganzen ‚unbürgerlichen Krieg‘ (HUDSON) eine Verschwörung — nicht nur, um die christlichen Privilegien zu beseitigen, sondern auch um die christliche Präsenz überhaupt zu vernichten. Die jüngsten Vorfälle in Saida — wo eine maronitische und eine evangelische Kirche durch Bombenanschläge angegriffen wurden — lassen vermuten, daß gewisse Kreise darauf hoffen — so wird jedenfalls von den Christen befürchtet — die Christen aus dem Süden zu vertreiben.

Die Frage ist vielleicht wieder aktuell, ob die Christen des arabischen Ostens, welche von einigen auf 5% der Gesamtbevölkerung geschätzt werden, nun letzten Endes doch verschwinden sollen wie RENÉ HABACHI prophezeit, d. h. das schleunige Ende der Christenheit im Nahen Osten. RENÉ HABACHI fügt hinzu: „Vielleicht mit Ausnahme des Libanon“<sup>62</sup>. Aber wird der Libanon selbst noch die Ausnahme sein?

Die Maroniten haben beschlossen — und das auch in den letzten Jahren gezeigt —, daß sie sich nicht vertreiben lassen. Sie haben sich mit allen Mitteln verteidigt und planen, das auch weiterhin zu tun. Sie haben

<sup>61</sup> *Liban 1975—1976 ...*, 13

<sup>62</sup> HABACHI, R., *Philosophie chrétienne, Philosophie est existentialisme*, 1957; SCHOEN, U., *Determination und Freiheit in arabischem Denken heute*, Göttingen, 1976, 164

nicht vor, jemals eine unterdrückte und nur tolerierte Minderheit in einem islamischen Staat zu sein.

Leider muß man jedoch feststellen, daß die Ghetto-Existenz einer abgesonderten christlichen gesellschaftlichen Einheit, vor der 1975 die Griechisch-Orthodoxen gewarnt haben, sich *de facto* zu verwirklichen scheint.

### SUMMARY

In this article we try to give a contribution to the understanding of the challenge for the Arab christians in the arab world today. This is exemplified in particular with the example of the Maronites in Lebanon against the background of their history. We touch on question if there is an "arab" christianity which transcends the other national (armenian, syrian etc) differences and if Islam is an integral part of that Arab identity. Does Arabism transcends the differences between a muslim and an christian and feel both a similar sense of belonging?

Will the Christians be able and will they be enabled by the great majority of the muslims to feel and be part of the arab world? Or will they be tempted — as so many already actually did (or do after the recent flare-ups in october 1978!) to emigrate from the arab world either physically or desolidarize spiritually? Many do and have done this after having contributed a great deal to the arab culture, language and cause. They feel betrayed and trapped and see behind the whole 'uncivil war' (HUDSON) a' complot not only to wipe out christian privileges but the christian presence as well. One can only hope — is the plea in this article — for a depolarization and deconfessionalisation and a political solution where on either side religion is not longer misused for wrong reasons.

# HAJIME TANABES ERFAHRUNG DER „WENDE VOM TOD ZUM LEBEN“ IN DEN JAHREN 1941—1944

von Johannes Laube

## 1. Vorbemerkungen über das Leben von Hajime Tanabe

In der Nachfolge KITARŌ NISHIDAS (1870—1945) gilt HAJIME TANABE als der bisher bedeutendste japanische Philosoph dieses Jahrhunderts. TANABE wurde 1885 in Tōkyō geboren und starb 1962 in Kita-Karuzawa. Zuerst studierte er Mathematik, wechselte aber bald zur Philosophie über. Während seiner Studienjahre an der Tōkyō-Universität (1904—1908)<sup>1</sup> und während seines Deutschlandaufenthaltes (1922—1924) setzte er sich vor allem mit KANT und den deutschen neukantianischen Philosophen jener Zeit auseinander, speziell mit der Marburger Schule. 1927 wurde er zum Professor für Philosophie an der Kyōto-Universität<sup>2</sup> ernannt, wo er bis 1945 lehrte. Nach seiner Pensionierung lebte er in Kita-Karuzawa. Bis kurz vor seinem Tod blieb er lehrend und schreibend außerordentlich aktiv.

TANABES philosophischer Weg kann in 3 Stadien eingeteilt werden<sup>3</sup>. Bis 1932 stand er in der Nachfolge KANTS auf dem Standpunkt der analytischen Logik und beschäftigte sich vor allem mit wissenschaftskritischen Fragen. Diese Zeit bildet das 1. Stadium. Nach 1933 suchte er in der Auseinandersetzung mit HEGEL und MARX einen neuen, beide übersteigenden Standpunkt zu errichten, die absolute Dialektik. Sie sollte die Nachteile der idealistischen Dialektik HEGELS und der materialistischen Dialektik von MARX aufheben. Inhaltlich gesehen stand in diesem 2. Stadium seines Denkens der Staat im Mittelpunkt, einerseits der konkrete japanische Staat jener Zeit, andererseits der ideale Staat schlechthin. Angesichts der Kriegspolitik der damaligen japanischen Regierung und der moralischen Mitverantwortung, die er als Philosophieprofessor einer staatlichen Universität tragen zu müssen glaubte, geriet TANABE immer mehr in Zweifel, was er als Mensch und als Denker in der gegebenen Situation zu tun habe. 1941—1944 veröffentlichte er keine philosophischen Schriften mehr. Er schwieg bewußt. Er trug sich mit dem Gedanken, seine Professur aufzugeben. Er konnte sich mit seinen früheren staatsphilosophischen Schriften nicht mehr identifizieren. Diese Jahre des Schweigens werden noch zum 2. Stadium gezählt. Das 3. Stadium des Denkens TANABES begann zwar schon 1944 mit der Niederschrift der Vorlesungsreihe über die „*Philosophie als Metanoetik*“<sup>4</sup>. Aber das gleichnamige Buch erschien

<sup>1</sup> An der Kokuritsu Tōkyō Daigaku (Tōdai).

<sup>2</sup> An der Kokuritsu Kyōto Daigaku (Kyōdai).

<sup>3</sup> Diese Einteilung geht auf KŌICHI TSUJIMURA (Kyōto) zurück. Es gibt noch andere Einteilungsversuche, z. B. in 5 oder 7 Stadien.

<sup>4</sup> Siehe dazu Abschnitt 2.

erst 1946. Im Gegensatz zum ersten (dem wissenschaftskritischen) Stadium und im Gegensatz zum zweiten (dem staatsphilosophischen) Stadium kann man das dritte als das religionsphilosophische Stadium bezeichnen, wobei TANABE allerdings unter „Religionsphilosophie“ nicht Philosophie „über“ Religion sondern Philosophie „als“ Religion versteht, genauer: Philosophie als systematisiertes Selbstbewußtsein der religiösen Praxis<sup>5</sup>.

Welche Gedanken waren es, mit denen TANABE sich am Ende des 2. Studiums nicht mehr identifizieren konnte? Zwischen 1933 und 1941 hatte TANABE eine ihm eigentümliche dialektische Logik des sozialen Seins entwickelt, die er „*Logik der Spezies*“ nannte<sup>6</sup>. Mit ihrer Hilfe wollte er die Struktur des Staates klarstellen. Den Anlaß dazu gaben ihm die im damaligen Japan herrschenden Ideologien. Auf der einen Seite stand der Nationalismus (Rassismus). Auf der anderen Seite stand der Liberalismus (Individualismus). TANABES „*Logik der Spezies*“ sollte die Notwendigkeit der dialektischen Vermittlungsfunktion des Nationalstaates (der Spezies) für die dialektische Vereinigung von Menschheit (Genus) und Einzelmensch (Individuum) zeigen. Nach seiner Meinung hatte die Philosophie KITARŌ NISHIDAS, welche er als Identitätslogik und in diesem Sinne als kontemplative Vereinigung der Menschheit und des Einzelmenschen interpretierte, die Notwendigkeit des Nationalstaates als des Vermittlers zwischen Menschheit und Einzelmensch nicht genügend berücksichtigt. Doch in der Absicht, dem Staat eine notwendige Vermittlerrolle zuzuweisen, gelangte TANABE zu einer allzu positiven Sicht des Staates, von der Abstand zu nehmen, er sich bald gezwungen sah. Er hatte die Möglichkeit des bösen Staates in sein theoretisches System nicht miteingebaut.

1946 kritisierte TANABE seine „*Logik der Spezies*“ aus den dreißiger Jahren selbst: „... in meinem damaligen Denken war das Prinzip der absoluten Vermittlung, nämlich das Nichts, in seinem Charakter als Negation noch nicht vollkommen durchgeführt worden. Es war noch nicht so weit durchdacht worden, daß es den Widerspruch aus dem Tiefpunkt des Widerspruchs selbst heraus transzendiert. Ich hatte noch nicht die Identität der Vernunft aufgegeben. Deshalb war ich selber in den Rationalismus gefallen, den ich Hegel ständig vorgeworfen hatte. Ich hatte die Gefahr nicht zu umgehen vermocht, wie Hegel den Staat zu verabsolutieren und die Freiheit des Individuums mit der des Staates zu identifizieren. Doch ebenso wie das radikale Böse die Rückseite der Freiheit des Individuums bildet, lauert das radikale Böse auch auf dem Grund des Seins des Staates. Um davon befreit zu werden, muß auch der Staat im Gehorsam gegenüber dem geschichtlichen Gericht des transzendenten Got-

<sup>5</sup> Die religiöse Praxis beschreibt TANABE als zange („Reue“). Über diese Reue wird in Abschnitt 3 und 4 gesprochen. Diese Reue als religiöse Praxis schlechthin ist nicht identisch mit der religiösen Praxis einer bestimmten Religion oder Konfession, sondern sie stellt nach TANABE die Grundstruktur jeder Praxis überhaupt dar, nämlich das freiwillige Sterben des autonomen Selbsts mit seiner selbst-identischen Vernunft in den Widersprüchen der Wirklichkeit.

<sup>6</sup> Shu no ronri.

tes (d. h. bei Tanabe: des impersonalen Absoluten!) Reue vollziehen, ähnlich wie das Individuum in der Reue (d. h. bei Tanabe: in der Selbstnegation) zum Glauben voranschreiten muß, indem er in der Kant'schen Antinomie der praktischen Vernunft, bzw. im Selbstwiderspruch des ethischen Handelns stirbt und wieder auferweckt wird. Dieser religiöse Standpunkt war bei mir damals noch nicht entwickelt. Die Spezies (d. h. bei Tanabe: der Nationalstaat) war noch nicht als Negation erkannt, welche die Grundlage der Reue bildet. Infolgedessen mußte ich lange Jahre wegen des Widerspruchs zwischen dem Staat und meinem Selbst an meiner eigenen Gespaltenheit und Verzweiflung leiden. Daß ich seit Herbst 1941 keinen Satz mehr veröffentlichte und mich bis Herbst 1944 in Schweigen hüllte, hatte darin seinen Grund. Das Denken, zu dem ich im letzten Stadium dieses Schweigens gelangte, das war die ‚Philosophie als Metanoetik‘.<sup>7</sup>

Auf Einzelheiten dieses Zitats kann hier nicht eingegangen werden. Es zeigt jedenfalls, daß in mehrfachem Sinn von einer „Wende“ in den Jahren 1941—1944 gesprochen werden kann: 1. der damalige japanische Staat entpuppte sich als böser Staat, der sich sowohl gegenüber der Menschheit als auch gegenüber den Einzelmenschen absolut setzte (praktisch-politische Wende); 2. als sittlich verantwortungsbewußter Staatsbürger sah sich TANABE gezwungen, sich von diesem Staat zu distanzieren (praktisch-ethische Wende); 3. als Staatsphilosoph sah sich TANABE gezwungen, sein bisheriges Denken über den Staat als solchen zu revidieren, indem er ihm „das radikale Böse“ (die Tendenz, sich absolut zu setzen) ebenso zuschreiben mußte wie den Individuen (Wende der Philosophie als Staatsphilosophie); 4. die Erfahrung, daß nicht die Theorie der selbstidentischen Vernunft (Noetik), sondern die Widersprüche der praktischen Wirklichkeit ihn zur Revision seines staatsphilosophischen Denkens gezwungen und in ein theoretisch unlösbares ethisches Dilemma gestoßen hatten, bedeutete für TANABE den Tod der Philosophie als Noetik; gleichzeitig machte er die unerwartete Erfahrung, daß im Augenblick der Erkenntnis und Anerkennung der Negation der selbstidentischen Vernunft durch die Widersprüche der Wirklichkeit in ihm eine neue, „nicht-philosophische Philosophie“ als Selbstbewußtsein der Praxis der Negation in Gang gesetzt wurde, und diese Erfahrung bedeutete für TANABE die Auferweckung der Philosophie als Meta-Noetik.

Nur von dieser 4. Wende soll weiter die Rede sein.

## 2. Vorbemerkungen über das Werk „Philosophie als Metanoetik“

Die „*Philosophie als Metanoetik*“ (oder wörtlich übersetzt: „Philosophie als Weg der Reue“)<sup>8</sup> wurde ab Herbst 1944 niedergeschrieben. 1945 trug

<sup>7</sup> TANABE HAJIME ZENSHŪ, Verlag Chikuma Shohō Tōkyō, Band 7 (2. Auflage 1972), S. 253f. Die Klammern stammen vom Referenten.

<sup>8</sup> Zangedō toshite no tetsugaku.

TANABE sie in öffentlichen Vorträgen vor. 1946 wurde sie als Buch veröffentlicht<sup>9</sup>.

Das Werk „*Philosophie als Metanoetik*“ beginnt mit einem langatmigen Vorwort, in dem TANABE die Wende seiner Philosophie in einer für westliche Leser pathetischen Sprache bekennt. In Kapitel 1—5 rechnet TANABE mit der westlichen Philosophie ab, in der er selber ausgebildet worden war und die er bisher selber vertreten hatte. Besonders KANT, HEGEL, FICHTE, SCHELLING, KIERKEGAARD, PASCAL, MEISTER ECKART, NIETZSCHE und HEIDEGGER behandelt er ausführlich. Kapitel 6 und 7 stellen den Versuch dar, mit Hilfe der buddhistischen Termini der Fremdkraft-Theologie SHINRANS<sup>10</sup> nun eine Fremdkraft-Philosophie zu formulieren, welche die Auferstehung der gestorbenen westlichen Eigenkraft-Philosophie einleiten soll. Kapitel 8 gibt einen Ausblick auf die Anwendung der neuen Fremdkraft-Philosophie auf sozialphilosophische Fragen, d. h. auf Strukturprobleme der Gesellschaft. Gleichzeitig bildet dieses Kapitel damit eine erste Korrektur an der alten „Logik der Spezies“ aus den dreißiger Jahren. Die ausführliche zweite Korrektur der „Logik der Spezies“ wird aber erst 1946 durchgeführt und unter dem Titel „Dialektik der Logik der Spezies“<sup>11</sup> veröffentlicht.

### 3. Tanabes Beschreibung der Wende

„Wende“<sup>12</sup> bezieht sich hier auf die Wende der Philosophie als Noetik zur Philosophie als Metanoetik, oder: auf die existenzielle Wende TANABES vom noetischen Philosophen zum metanoetischen Philosophen. Zunächst ist damit der historische, einmalige Vorgang der existenziellen Wende TANABES in den Jahren 1941—1944 gemeint. Doch diese existenzielle Wende war nach TANABE kein Zufall. Sie war das notwendige Ergebnis der konsequenten Durchführung der Kritik der theoretischen und der praktischen Vernunft über KANT hinaus. Jeder Philosoph muß diese Wende durchmachen. Philosophie kann nichts anderes als Selbstbewußtsein dieser unablässigen Wende sein. Auf der Ebene des Denkens bezeichnet TANABE diese Wende als „absolute Kritik“<sup>13</sup>. Auf der Ebene des Handelns bezeichnet er sie als „unablässige Reue“<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9 (1973), Seite 3—269.

<sup>10</sup> SHINRAN (1173—1262), der Gründer der „Wahren Sekte vom Reinen Land“ des Amida-Buddha (Jōdoshinshū) lehrte den Weg der Erlösung allein durch den Glauben an das Erlösungsversprechen des Amida-Buddha. Die Fremdkraft ist bei ihm die Kraft Amidas. TANABE betrachtet dagegen Amida als mythologische Figur. Er meint die Kraft des Absoluten, das er als „absolutes Nichts“ bezeichnet.

<sup>11</sup> Shu no ronri no benshōhō; vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 7 (1972), S. 251—372.

<sup>12</sup> „Wende“ bezeichnet TANABE auf Japanisch meist mit *tenkan*.

<sup>13</sup> „Absolute Kritik“: *zettai hikan*.

<sup>14</sup> „Unablässige Reue“: *fudan no zange* (TANABE verwendet den Ausdruck „Reue“ — *zange* allerdings auch im Bereich des Denkens: er spricht z. B. von der „Reue der Vernunft“).

TANABE beschreibt die „absolute Kritik“ als Anwendung der Kritik der reinen Vernunft auf die Kritikfähigkeit der Vernunft selber: „Die Vernunft muß erkennen, daß sie infolge der Kritik sich selber spaltet. Gleichzeitig muß sie einsehen, daß gerade die Vernunft, welche sich die Fähigkeit zur Kritik zuspricht, als Ergebnis eben dieser Kritik sich selbst spaltet und infolgedessen zur Kritik doch unfähig ist. Wenn sie dies nicht zugibt, bilden die kritisierende Vernunft und die kritisierte Vernunft zwei verschiedene ‚Vernünfte‘, und in beiden Fällen muß Selbstspaltung der Vernunft das Resultat sein. Das heißt: die Vernunft, die auf Grund der Selbstkritik die eigene Autorität aufzurichten trachtet, führt sich selbst — gegen ihre Absicht — in die absolute Selbstspaltung. Diese absolute Selbstspaltung ist die absolute Krisis. ‚Krisis‘ bedeutet nichts anderes als Spaltung. Das Selbstbewußtsein der Vernunft, die sich selbst in die absolute Krisis dieser absoluten Selbstspaltung hineinführt, dieses Selbstbewußtsein — das ist die absolute Kritik. Die absolute Kritik der Vernunft besteht darin, daß das Subjekt der Kritik nicht als Voraussetzung der Kritik außerhalb der Kritik unangetastet und in Sicherheit verweilen darf, sondern in die Kritik miteinbezogen, der Kritik ausgesetzt wird, und auf diese Weise sich selbst völlig entzweireißt. Die Vernunftkritik Kants muß die Vernunft notwendig bis zu dieser absoluten Kritik führen. Die absolute Selbstspaltung in der absoluten Kritik ist das unentrinnbare Schicksal der Vernunft, die einmal zu sich selbst aufwachte und nach Selbstbewußtsein verlangte. Gerade das Selbstbewußtsein, das erfaßt, daß alles nur Zerrissenheit in Widerspruch und Entfremdung ist, ist das Ergebnis des Verlangens der Vernunft nach Einheit auf die Weise der Selbstidentität. Wahre Selbstidentität ist nur dem Unendlichen und Absoluten möglich. Insofern die Vernunft ihre Endlichkeit und Relativität vergißt und fälschlicherweise diese Selbstidentität beansprucht, muß sie sich selbst das Schicksal dieses absoluten Widerspruchs und der absoluten Spaltung als Verdikt zusprechen.“<sup>15</sup>

Bis hierhin beschrieb TANABE die erste Phase der Wende, die Phase der Negation. Nun folgt die Beschreibung der zweiten Phase der Wende, der Phase der Negation der Negation<sup>16</sup>: „Wenn die Vernunft aber diesem Schicksal gehorcht, freiwillig diesen Tod erwählt, sich der spontanen Todesentschlossenheit überläßt und sich in den Abgrund des — was immer sie auch gegen ihn tun mag — unentrinnbaren Widerspruchs wirft, dann erneuert sich die Wirklichkeit vom Abgrund des Widerspruchs her selbst und öffnet einen neuen Weg. Die Wirklichkeit drängt unser Selbst in die Richtung, in der sie Wirklichkeit werden will, und läßt unser Selbst mit

<sup>16</sup> Die Phase der Negation heißt auch „Wende vom Leben zum Tod“. Die Negation der Negation heißt auch „Wende vom Tod zum Leben“. TANABE beschreibt mit diesen Phasen keine logische Dialektik, Die Aufhebung des Widerspruchs geschieht nicht im Denken, sondern in der Praxis. Der logische Widerspruch bleibt bestehen.

ihr mitarbeiten. Auf diese Weise gestattet jetzt der Widerspruch, der unpassierbar war, solange das vernunftmäßige Selbst an sich selber festhielt und sich selbst behauptete, das Passieren (des Widerspruchs) ohne Aufhebung (des Widerspruchs) in dem Augenblick, in dem die Vernunft selbst ihren eigenen Tod bejaht. Umgekehrt ausgedrückt: er läßt die Vernunft jetzt auf übervernünftige Weise wieder auferstehen und bildet so die Vermittlung für die absolute Wende. Gerade die Eigentümlichkeit, daß die Negation durch das absolute Nichts als eben diese absolute Wende die Liebe darstellt, die unser einmal gestorbenes Selbst aufnimmt und erlöst und auf diese Weise wieder auferstehen läßt, verwirklicht die Struktur des Absoluten als ‚Negation = Liebe‘.<sup>17</sup>

Ebenso wie es sich bei der von TANABE beschriebenen dialektischen Wende vom Leben zum Tod und vom Tod zu einem neuen (übervernünftigen, metanoetischen, glaubensmäßigen) Leben der Vernunft um eine praktische Dialektik handelt, die nicht mit einer logischen Dialektik parallel läuft, handelt es sich auch bei der Gleichung „Negation = Liebe“ um eine praktische Gleichung, die nicht mit einer logischen Gleichung identisch ist. Im Japanischen steht für das Gleichheitszeichen das Wort *soku*. Die Bedeutung von *soku* wird jeweils durch den Zusammenhang bestimmt. TANABE spricht oft davon, daß die Negation des Relativen durch das Absolute (welche durch die gegenseitige Negation der Relativen untereinander vermittelt wird) von dem negierten Relativen „als Liebe erlebt wird“<sup>18</sup>. Ohne auf eine genauere Analyse des Verhältnisses von Negation, Liebe und Absolutem zueinander eingehen zu können, mag es genügen, diese Strukturgleichung des Absoluten hier eine praktisch-dialektische, erlebnismäßige Gleichung zu nennen.

Analog dazu beschreibt TANABE die Wende von der Negation zur Negation der Negation auf der Ebene des ethischen Handelns: „Kierkegaard erklärte, daß die Ästhetik den Genuß zum Wesen habe, und im Gegensatz dazu besitze die Ethik zum letzten Wesen die Reue. In diesem Sinn besteht die Ethik in nichts anderem als darin, daß sie angesichts des radikalen Bösen auf dem Grund des Selbsts der ethischen Antinomie ausgesetzt ist und sich zur Reue zuspitzt. Wenn es nun dazu kommt, daß das in der Reue aufgegebene Selbst wiederauferweckt und wiederhergestellt wird, und das ethische Handeln, das auf dem Standpunkt einer Ethik, die auf die eigene Kraft vertraut, undurchführbar gewesen war, jetzt aber auf Grund der Fremdkraft als dankbare Rückzahlung durchführbar wird, dann wird die ethische Antinomie aus dem Wege geräumt, ohne aufgelöst zu werden . . . Man kann auch sagen, daß der Tod und die Auferstehung der Ethik in

<sup>17</sup> TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, (21973), S. 52. Klammern vom Referenten.

<sup>18</sup> Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, (21973), S. 5: dort werden im Japanischen die Ausdrücke *taiken-serareru* („erleben“) und *shō-serareru* („innerlich realisieren“) unmittelbar hintereinander genannt. Vgl. zur Problematik des Wortes *soku* auch: *Die Frage nach Gott im modernen Japan*, Ostasien-Institut e. V., Bonn, 1976, S. 125f. (Artikel von MIKIO KUROKI).

der Reue befähigt werden, im Tun-Glauben-Erleben der Religion die Rückkehr zur Welt anzutreten.“<sup>19</sup>

Wenn TANABE hier von „Wende“ und „Tod und Auferstehung“ spricht, so sind diese Ausdrücke noch kein eindeutiges Zeichen der Wende seiner Philosophie als Philosophie der autonomen Vernunft und des autonomen Selbsts zur Philosophie als Selbstbewußtsein der religiösen Praxis. Denn diese und ähnliche Ausdrücke gebraucht er auch in Schriften aus den dreißiger Jahren. Erst die Fortsetzung des obigen Zitats zeigt eindeutig die Wende von der Eigenkraft-Philosophie zur Fremdkraft-Philosophie: Früher, als ich die Antinomie der Ethik und ihre Wende beschrieb, erklärte ich, daß ihre logische Notwendigkeit hierher führe, und daß das Sichhineinwerfen in jene Zerrissenheit als religiöse Rückkehr wiederauf-erweckt und zurückgelenkt werde. Damals war ich noch nicht zu dem Standpunkt gelangt, der die Reue als durch die Fremdkraft verursacht versteht. Ich hatte nur an die logische Wende gedacht. Ich war nicht darauf gekommen, daß die Auferstehung hier in Wirklichkeit das ruhige Dämmern des Totseins bei lebendigem Leibe ist, und daß sie keinesfalls ein selbst-identisches Wiederaufleben oder eine selbstidentische Wiederherstellung darstellt ...“<sup>20</sup>

#### 4. War Tanabe ein Mystiker?

Wie das letzte Zitat zeigt, gab es eine Zeit, in der TANABE die „Wende vom Leben zum Tod“ (Phase der Negation) und die „Wende vom Tod zum Leben“ (Phase der Negation der Negation) auf der Ebene des philosophischen Denkens und auf der Ebene des ethischen Handelns als eine „logische Notwendigkeit“ und als eine durch die Eigenkraft des Menschen verursachte Wende betrachtete. Ob er später die „Wende vom Leben zum Tod“ (Phase der Negation) schon durch die Fremdkraft des absoluten Nichts verursacht verstand, bleibt im Zitat unklar. Eindeutig erklärt er aber die „Wende vom Tod zum Leben“ (Phase der Negation der Negation) als durch die Fremdkraft des absoluten Nichts verursacht. Oft bezeichnet TANABE diese „Wende vom Tod zum Leben“ als „unerwartet“, als „Wunder“, als „Gnade“. Für TANABE sind dies Ausdrücke, welche die Art und Weise kennzeichnen sollen, wie er die „Wende“ erlebte.

Welches Erlebnis steht dabei im Hintergrund? Etwa ein mystisches Erlebnis? Wenn man unter „Mystik“ außerordentliche psychische Ereignisse wie Auditionen, Visionen, Levationen und Ähnliches versteht, dann war TANABE kein Mystiker. Solche Erlebnisse berichtet er nicht. Wenn man aber unter „Mystik“ auch die Erleuchtung der Zen-Meister (das Satori) miteinbezieht, fällt die Antwort schwerer. Denn TANABE bekennt von sich selbst, daß er Erlebnisse gehabt habe, die denen der Zen-Meister nahekommen. Doch im Kapitel 4 seines Werkes *„Philosophie als Metano-*

<sup>19</sup> TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, (21973), S. 124.

<sup>20</sup> a.a.O.

*etik*“ grenzt er seine Erlebnisse von denen der Zen-Meister ab<sup>21</sup>. TANABE unterscheidet (wie die buddhistische Tradition) zwischen den Weisen (Wissenden, Heiligen) und den Toren (Unwissenden, Sündern). Die Weisen sind diejenigen, die das *Satori* erlangten, dadurch die absolute Freiheit gewannen und sie ausleben. Die Toren sind diejenigen, die diese Freiheit zwar ersehnen, aber mit eigener Kraft und Anstrengung nicht erreichen. Zu ihnen rechnet sich TANABE selbst. Er beschreibt die Lebenssituation der Toren wie folgt: „Diese Freiheit ist wohl ein Zustand, an dem teilzuhaben nur dem Selbst gestattet wird, das die Buddhaschaft erlangte und mit dem Subjekt des absoluten Nichts eins wurde. Für die Situation des ‚nicht-Andauerns-des-rechten-Gedankens‘ bei uns Toren ist dieser Seelenzustand nur etwas, was wir ersehnen können, aber nicht etwas, was in uns Wirklichkeit wäre. Die in den Zen-Schriften beschriebenen erhabenen Worte und Taten der Zen-Meister treffen uns zwar in unserem Inneren. Doch wir können sie nicht als etwas für uns Erlernbares betrachten. Diese meine Haltung könnte nun mit den Worten gescholten werden: ‚Deine Unfähigkeit dazu kommt nur daher, weil dein Glaube daran nicht genügt.‘ Aber gerade weil diese Ungenügendheit des Glaubens die Eigentümlichkeit des Toren ist, kann er diesen Glauben gar nicht aufbringen, was immer er mit seiner eigenen Kraft unternehmen mag. Hier muß man die Grenze der Eigenkraft erkennen. Natürlich leugne auch ich nicht jenen Seelenzustand der Ungehindertheit, in dem man in allen Himmelsrichtungen Herr ist, jenes Gefilde der Freiheit, von dem es heißt: ‚Einmal durch das Wolkentor getreten sind alle Wege, nach Süden, Norden, Osten, Westen offen.‘ Ich bin nicht so überheblich, mit den eigenen törichten Zweifeln die Existenz von ‚Wissenden und Weisen‘ in Abrede stellen zu wollen. Mein Herz, das unter seinen hartnäckigen, unausrottbaren, törichten Zweifeln leidet und sich ihrer schämt, ersehnt einen solchen transzendenten, absoluten, ihm selbst unerreichbaren Zustand. Wenn es manchmal auch einen Zustand in sich erlebt, der jenem nahekommt, so dauert er doch nur einen Augenblick, der verlöscht und vergeht. Nachher muß mein Herz sich — wie vorher — beklagen, daß das Selbst in dem schlimmen Zustand der Dingverhaftung und Unfreiheit untergeht. Mir bleibt nur die Scham darüber, daß für mich (buddhistische Termini wie) ‚Nichts‘ und ‚Ursprünglich-nichts-Vereinzelt‘ bloße Begriffe sind. Das Ende meiner Scham allerdings ist: wenn sich mir das schmerzliche Gefühl aufdrängt, daß mein Selbst töricht und zweifelrisch ist und jeder Seinsqualifikation ermangelt, wenn ich ... von Grund auf bejahe, daß jede Selbstbehauptung unerlaubt ist, und wenn ich mich gehorsam der Verzweiflung überlasse, dann stellt sich die Erfahrung ein, daß ich aus meinem bisher völlig finsternen Zustand herausgeholt werde, obgleich mein Selbst nach wie vor nur Anlaß zur Scham gibt, und daß ein fernes, feines, ruhiges Licht zu mir hereinstrahlt. Wenn ich einmal in

<sup>21</sup> Zugleich grenzt sich TANABE damit gegen KITARŌ NISHIDA ab, ohne dessen Namen zu nennen.

diesen Zustand gelangt bin, fühle ich unwillkürlich, daß ich an einer Wegschränke stehe, die vom öffentlichen Verkehr nicht einmal eine Nadel passieren läßt, mir aber jetzt sogar für Pferd und Wagen den Weg freigibt. Ich fühle, wie in meinem Inneren ein Zustand hergestellt wird, der dem Zustand der ‚Heiligen und Weisen‘ ähnelt, den sie mit Hilfe des Glaubens an ihre eigene Kraft in sich selbst hervorrufen. Mir, dem Toren, dessen Glaube nicht genügt, und der seiner Eigenkraft nicht zu trauen vermag, wird dieses Unvermögen herausgerissen. Ich fühle, wie ich zu einem Ort gelange, der mit dem Ort verglichen werden kann, den die ‚Heiligen und Weisen‘ schnurstracks auf direktem Weg erreichen; ich aber gelange zu ihm, indem ich den Umweg über die Negation mache.“<sup>22</sup>

Auch die „Weisen“ des Zen sprechen also von Glauben im Zusammenhang mit der Erleuchtung des *Satori*. Doch TANABE interpretiert ihren Glauben hier als „Glaube an die Eigenkraft“ des Menschen, als Vertrauen auf die Möglichkeit des Menschen, mit eigener Anstrengung, auf verschiedenen Wegen, besonders aber auf dem Weg der Zen-Meditation, die Einheit des Selbsts mit dem Absoluten herstellen und genießen zu können als Schauen und als spontanes, absolutes Handeln. Von diesem Glauben an die Eigenkraft grenzt TANABE gewöhnlich den Glauben an die Fremdkraft ab. Oft betont er, daß die Fremdkraft (das absolute Nichts, das impersonale Absolute) dem Relativen niemals unmittelbar begegnet, sondern immer durch die Negation von seiten der übrigen Relativen ihm gegenübertritt. Der Glaube wird niemals durch eine unmittelbare intellektuelle Anschauung aufgehoben. Weder ein selbstidentisches Selbst (mit einer selbstidentischen Vernunft) noch ein selbstidentisches Absolutes wird je „geschaut“. Diese eindeutig anti-mystische Haltung in der Theorie des Glaubens relativiert TANABE selbst durch die Beschreibung des Erlebnisses der „Wende“ im letzten Zitat, wenn er dort von einem „Augenblick“ spricht, der dem absoluten Zustand nahekommt, oder von einem „Licht“, das zu ihm in die Finsternis hineinstrahlt.

Während in buddhistischen Kreisen in Japan dem Philosophen KITARŌ NISHIDA oft das Erlebnis des *Satori* zugesprochen wird, nimmt man dort an, daß TANABE das Erlebnis des *Satori* nicht gehabt habe. Ähnliches sagt TANABE von sich selbst. Doch scheint es, daß der Kernpunkt seiner Philosophie als Metanoetik, nämlich die „Wende“, ganz ohne Miteinbeziehung der mystischen Dimension nicht vollkommen geklärt werden kann.

## SUMMARY

The article consists of 4 parts: 1. Note about TANABE's course of life and about his position among the Japanese philosophers after KITARŌ NISHIDA; 2. Note about TANABE's treatise "*Philosophy as metanoetics*" (*Zangedō toshite no tetsugaku*, 1944) which acts as material for the article; 3. How TANABE de-

<sup>22</sup> TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, (1973), S. 121f., Klammern vom Referenten.

scribes his experience of "being turned from death to life"; 4. Was TANABE a mystic? — Among Japanese Buddhists the philosopher KITARŌ NISHIDA (1870—1945) is said having been granted the satori (the experience of the Zen-Buddhist enlightenment). But HAJIME TANABE (1885—1962) generally is regarded as purely academic philosopher without existential relations to religious experiences like the satori. TANABE himself refuses to be listed among the Buddhist "enlightened and therefore wise man". Instead of that he calls himself a Buddhist "fool and sinner". Yet it seems that TANABE's "Philosophy as metanoetics" or "Philosophy as self-consciousness of metanoia" or "Philosophy as way of repentance" or "Philosophy as self-consciousness of being turned" cannot be understood without its mystical background which TANABE describes as the "indirect way" or the "way of negation" in distinction to the "direct way" or the "way of position" of the sages of Zen.

# DER OSAKA-FELDZUG 1614/15 UND DIE KIRCHE IN JAPAN

Nach der Japan-*Annua* vom 15. März 1616 und anderen  
Jesuiten-Berichten\*

von Josef Franz Schütte S. J.

## IV. Der Sommerfeldzug

1. *Vorbereitung und erste Kämpfe* — Der Scheinfrieden, der am 20. Januar 1615 abgeschlossen war, konnte nicht von Dauer sein. TOKUGAWA IYEFASU hatte notgedrungen nach einer Scheinlösung gesucht. Trotz des militärischen Mißerfolges hatte er beim Abschließen des Friedensvertrages mehr erreicht, als er hoffen konnte. Denn seine Leute hatten einen Teil der Festungswerke Osakas niedergelegt — nach der *Annua* viel mehr als abgemacht war; nur die dritte, innere Mauer hatten sie gelassen. In der Folgezeit weigerte sich IYEFASU, die militärische Wache am ‚Osaka-Fluß‘ (Yodo-gawa) zurückzuziehen. Sie sollte verhindern, daß Proviant in die Festung gebracht wurde. Von Suruga (Shizuoka) aus sandte er in den nächsten Monaten eine Botschaft nach der anderen an HIDEYORI, auf die Festung Osaka ganz zu verzichten: Er sehe ja, wie wenig sie verteidigt werden könne. Er solle sich dem *Daifu* in allem Vertrauen ausliefern; dieser werde ihn ehrenvoll behandeln.

HIDEYORI ging auf die gefährlichen Lockrufe nicht ein. Von Tag zu Tag überzeugte er sich mehr, daß IYEFASU nur eins im Auge hatte: ihn, HIDEYORI, auszuschalten, ja, auf seinen völligen Untergang hinzuwirken. Zu seinem bitteren Leidwesen mußte er sehen, was die Feinde aus seiner Festung gemacht hatten — wie die ehemals stärkste Festung in ganz Japan jetzt dem Angreifer gegenüber viel weniger Verteidigungsmöglichkeit bot. Aber er verlor den Mut nicht und holte zur Gegenaktion aus. Erst heimlich, dann vor aller Augen nahm er immer mehr Leute in seinen Dienst und Sold; darunter waren viele nach Herkunft und Rang bedeutende Persönlichkeiten. So ein Sohn von OTOMO YOSHISHIGE FRANCISCO, dem längst verstorbenen *Yakata* von Bungo; ebenso ein Sohn von HOSOKAWA TADAOKI, dem *Daimyō* von Buzen, und viele andere, dazu einfache Soldaten ohne Zahl. Man sprach von 170 000 Soldaten, andere sagen noch mehr. Nicht nur die Stadt Osaka war voll von ihnen, sondern auch ringsum die Felder waren bedeckt mit Zelten und Hütten, soweit das Auge reichte. Die Hauptführer dieses großen Heeres, sagt COUROS, waren drei: SANADA SAYEMON, GOTŌ MATABYŌYE und AKASHI KAMON JOŌ. Letzterer war ein eifriger Christ.

Das Dringlichste war nun, für ein so großes Heer Proviant und Munition zu sichern, damit Verteidigung und Angriff nicht an deren Mangel scheiterten. Der Kriegsplan aber ging dahin, eine offene Feldschlacht zu wagen; denn die Festung bot in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht genügend Sicherheit, eine feindliche Belagerung durchzuhalten, wie es im Winterfeldzug mit Erfolg geschehen war. Die Kunde, daß HIDEYORI ein riesengroßes Heer ansammelte, drang sehr bald nach Miyako und in die Nachbarorte. Eine wilde Panik ergriff die Bevölkerung. Würde das Heer HIDEYORIS nicht alsbald in der ganzen Gegend alles einäschern, um die TOKUGAWA am Vorrücken zu hindern? Die Kaufleute, die noch in der Stadt waren, rafften in Eile alles Kostbare zusammen, was sie mitnehmen konn-

\* Fortsetzung von ZMR 63 (1979), 52—62.

ten, und flohen ins Innere des Landes — so weit, bis sie sich aus dem Bereich der Soldaten einigermaßen sicher fühlten. Von denen, die in Miyako blieben, flüchteten sich viele in den als heiligen Ort und als Asyl betrachteten Palast des *Dairi*, weil sie sich in dessen Umfriedung vor Angriffen geschützt glaubten. Es ging der Verdacht um, die Gerüchte vom Kommen der Soldaten des HIDEYORI habe IYEHASU austreuen lassen, um die Bevölkerung gegen seinen Feind einzunehmen und zugleich von sich das Odium abzulenken, daß er einen erst soeben feierlich beschworenen Pakt breche, da ja HIDEYORI der Angreifer sei. COUROS bemerkt dazu, daß nach Ansicht erfahrener Strategen HIDEYORI einen so kläglichen Untergang vermieden hätte, wenn er das ausgeführt hätte, was das Volk von ihm befürchtet hatte.

Der *Daifu* versuchte auch, wie der Bericht sagt, durch Verrat zum Ziel zu kommen. Als sich eines Tages ONO HARUNAGA, Shūri no Tayu, HIDEYORIS Vertrauter und Ratgeber, außerhalb der Festung befand, näherte sich ihm ein Mann, scheinbar, um mit ihm zu sprechen, in Wirklichkeit aber gab er ihm einen solchen Hieb in die Seite, daß der *Ono* tagelang das Bett hüten mußte. Man ergriff den Mann alsbald, und als man aus ihm nichts Näheres über die Hintergründe des verräterischen Angriffs herausbringen konnte, haute man ihn in Stücke. Drei oder vier Tage später entdeckte man, wer die anderen Mitglieder der Verschwörung waren; allen wurde das gleiche Los zuteil.

Dem *Daifu* konnten die Vorbereitungen TOYOTOMI HIDEYORIS und die Unruhe, die sich der Städte Miyako und Fushimi bemächtigte, nicht verborgen bleiben. So begann er denn seinerseits in diese beiden Zentren mehr Truppen zu schicken und auch die Festung Yodo zu verstärken. Anfang Mai 1615 erschien schließlich IYEHASU und HIDEYADA im Gokinai. Der *Shōgun* HIDEYADA bezog die Festung in Fushimi, sein Vater IYEHASU die in Miyako. Von da suchten sie HIDEYORI mit neuen Botschaften, mit Vorschlägen und falschen Versprechungen hinzuhalten. Es kam darauf an, Zeit zu gewinnen, bis die Verbündeten der TOKUGAWA mit ihren Truppen zur Stelle sein konnten.

Die nächsten Tage sahen das tragische Geschick der Stadt Sakai. Die Bewohner des berühmten alten Hafens in Izumi, an der Osaka-Bucht gelegen, zwei *Legoas* von Osaka entfernt, hatten sich in die Gunst von HIDEYORI empfohlen und ihm große Angebote gemacht. Sie wollten ihm Proviant und Munition liefern, soweit sie nur hätten. Als sie dann Kunde erhielten, daß IYEHASU nach Miyako gekommen sei, suchten sie sich durch Schläue sicherzustellen. Sie sandten alsbald auch an IYEHASU Boten, er möge sie unter seinen Schutz nehmen und ihnen Truppen senden, um sie gegen HIDEYORI zu verteidigen. Dieser wollte ihnen mit Gewalt ihren Reis und ihre Munition wegnehmen. War die Botschaft auch geheim, so wurde sie doch bald in Osaka bekannt. Aber HIDEYORI tat, als ob er nichts wisse, und schickte zweitausend Soldaten unter zwei Befehlshabern, die von Sakai die verfügbaren Lebensmittel und Munition holen sollten, bevor sich der Feind ihrer bemächtigte. Als diese Soldaten nach Sakai kamen, fanden sie dort bereits einige Schiffe mit Truppen, die IYEHASU der Stadt zur Hilfe gesandt hatte. Die Leute HIDEYORIS berichteten darüber sofort nach Osaka. Daraufhin wurden aus der Festung HIDEYORIS noch mehr Soldaten nach Sakai abgeordnet, mit dem ausdrücklichen Befehl, die ganze Stadt einzuäschern und dem Erdboden gleichzumachen.

Es war zu Beginn der Nacht des 25. Mai 1615 (COUROS fügt hinzu: ‚des ersten Tages der Bittage‘), als man anfang, Feuer an die Stadt zu legen. Da in den Häusern und Bauten Japans fast alles Holz ist, griff der Brand gleich in verschiedenen Stadtteilen um sich und wuchs zu solcher Wut an, daß es (sagt die

*Annua*) eine lebendige Darstellung der Hölle schien. Schließlich vernichtete das Feuer ganz und gar jene so alte, so reiche und berühmte Stadt, die fast 60 000 Einwohner zählte, und nicht nur Privathäuser, sondern auch viele kostbare und kunstvolle Tempel und Klöster von Bonzen und *Bikuni* (das sind die buddhistischen Nonnen). Nichts blieb von allem übrig, nur ein leeres Feld voll von Asche und Kohle. Aber die Wut der Soldaten erschöpfte sich nicht in Sakai: sie verbrannten auch alle umliegenden Dörfer und Orte bis an die Tore von Kishinowada in Izumi, acht *Legos* von Osaka. Kein Haus, das nicht in Flammen aufging! Wenn nun das Feuer jene erbarmenswerte Menge verfolgte, so setzte ihr das Schwert der Soldaten nicht weniger zu. Unter denen, die sie auf ihren Wegen antrafen, richteten sie ein unmenschliches Gemetzel an, das sie später teuer bezahlten.

☆

Anlässlich des Unterganges der Stadt Sakai macht COUROS darauf aufmerksam, daß ihre Einwohner dem christlichen Glauben gegenüber sehr ablehnend gewesen seien, daß sie überdies gegenüber der christlichen Stadt Nagasaki, ihrer Revalin im Süden, eine sehr herausfordernde Haltung eingenommen hatten. Im Anfang der Verfolgung war die Rede davon, die Regierung werde gegen die Christen von Nagasaki vorgehen; dadurch wäre die Stadt dem Untergang nahe gewesen. Auf diese Kunde hin hatten die Einwohner von Sakai teils aus ihrer Abneigung gegen das Christentum, teils aus der egoistischen Überlegung, daß der Schaden Nagasakis einen Vorteil für Sakai bedeute, offen erklärt, sie würden für Nagasaki aufkommen; sie würden die Stadt bevölkern und mehr als vorher verschönern. Sie ahnten das drohende Verhängnis ihrer eigenen Stadt nicht. Seit mehr als 500 Jahren sei Sakai bei allen Umwälzungen und Unruhen der *Tenka* erhalten geblieben; die sich befehrenden Parteien betrachteten Sakai als gemeinsame Proviantkammer, als allen gemeinsamen Platz im Gokinai. So sahen sie sich denn auch diesmal nicht vor, sonst hätten sie viel kostbare Habe in Sicherheit bringen können. Jetzt müssen sie — so der Bericht — außer den großen Verlusten, die sie erlitten haben, und dem Untergang ihrer Stadt, auf Befehl des *Daifu* innerhalb eines Jahres auf eigene Kosten Sakai wiederaufbauen.

Außer dem Zug gegen Sakai sandte HIDEYORI auch Truppen gegen KISHI-NO-WADA in Izumi und WAKAYAMA in Kii, die auf Seiten der TOKUGAWA standen. Aber der Kapitän, ein Bruder von ONO HARUNAGA, SHURI-NO-TAYŪ, richtete nichts aus und kam nach Verlust vieler Leute unverrichteter Sache nach Osaka zurück.

Inzwischen waren vom Norden und vom Osten, aber auch aus dem Westen, die großen Truppenkontingente der mit den TOKUGAWA verbündeten *Daimyō* angekommen. Nach dem Brand von Sakai und den verunglückten Zügen der Leute HIDEYORIS gegen KISHI-NO-WADA und WAKAYAMA schien dem *Daifu* die Zeit gekommen, mit dem gewaltigen Heer gegen Osaka vorzustoßen. Man sprach von 100 000 waffenfähigen Soldaten auf seiner Seite. Das Heer bewegte sich nicht auf der direkten Linie längs des Yodogawa, also durch Settsu, in Richtung Osaka, sondern durch Yamato, und bog dann nach rechts. Am Abend des 1. Juni 1615 erschienen die Truppen der TOKUGAWA auf der Höhe des Kuragari-Passes (Kuragari-tōge), oberhalb der Ebene, in der im Westen Osaka am Meer liegt. HIDEYORIS Heer, alarmbereit, erwartet sie schon seit zwei Tagen.

Unter den Führern des Osaka-Heeres gab es viele Beratungen und Diskussionen, an welchem Ort man die Schlacht schlagen, wer die Vorhut führen solle.

Nach vielem Hin und Her überwog in beiden Fragen die Ansicht des GOTŌ MATABYŌYE, der ein Nichtchrist war, aber ein guter Ritter, erfahren im Militärwesen. Es waren zwar viele andere berühmte Führer der Ansicht, es sei das Beste, das ganz feindliche Heer von den Bergen herunter kommen zu lassen und ihm auf offenem Felde entgegenzutreten. GOTŌ MATABYŌYE dagegen schlug vor, die feindliche Vorhut anzugreifen, sobald sie vom Gebirge in die Ebene von Kawachi, zweieinhalb *Legoas* von Osaka, herabstieg. Es sei leicht, so meinte er, diese ersten Truppenkontingente zu besiegen; diese würden dann die Flucht ergreifen und damit auch das übrige Heer in Unordnung bringen; dann würden die Landarbeiter von Yamato und Kawachi, die auf Seiten HIDEYORIS standen, über sie herfallen, sie im Rücken angreifen und sie alle erledigen. Diesen Plan beschlossen sie also auszuführen, und das geschah auch; aber das Gegenteil von dem, was sie erhofft hatten, trat ein.

Am 2. Juni 1615 in der Frühe verließ GOTŌ MATABYŌYE mit ungefähr zehntausend Mann das Lager und mit ihm ein anderer Befehlshaber mit anderen zehntausend Mann. Während erst der Morgen dämmerte, gelangten sie zu einem Kloster von *Bikuni*, buddhistischen Nonnen, das den Namen Dōmyōji hatte, südlich des Yamato-gawa, ziemlich auf der Höhe von Sakai, aber im Osten. Sie griffen sofort mit großem Ungestüm die feindliche Vorhut an, die in der Nähe ihr Lager hatte. Nun gibt es aber in Japan zu dieser Jahreszeit viel Regen, und die Gegend war schon von sich aus sumpfig. So gerieten viele von den Soldaten MATABYŌYES derart in den Schlamm, daß sie weder nach vorwärts noch nach rückwärts einen Schritt tun konnten. Sie wurden dort ein billiges Ziel für die Soldaten des *Daifu*, die mit Flintenschüssen und Lanzenstichen in kurzer Zeit mit ihrem heftigen Angriff viele töteten. Die anderen flohen mit gelockerten Zügeln auf jedem Weg, wo sich ihnen Aussicht bot, ihr Leben zu retten. Den anderen Befehlshaber traf das gleiche Los; beide verloren in diesem ersten Treffen ihr Leben. Es begann nun viele Föhre von beiden Heeren, jeder mit seinen Truppen, mit großer Wildheit unter sich zu fechten, wie Leute, die unter den Augen ihres Königs kämpften. Schließlich gewannen die Soldaten des *Daifu* die Oberhand und hielten sich schon für die Sieger. Sie hätten denn auch die Truppen HIDEYORIS völlig geschlagen, wenn nicht vonseiten der Osaka-Truppen ein sehr geschickter und tapferer Führer, nämlich SANADA, zusammen mit dem Christen AKASHI KAMON, eingegriffen hätte. Sie stellten sich den Feinden entgegen und schlugen sie so kräftig zurück, daß sie die Gegner zwangen, sich wieder auf die Hügel zurückzuziehen, von denen sie gekommen waren. Außer vielen anderen bedeutenden Leuten des Osaka-Heeres fielen dort auch nicht wenige Christen, darunter einige von hohem Adel. AKASHI KAMON wurde von einem Arkebusenschuß verwundet.

Man behauptet, daß sich viele *Tono* des Heeres der TOKUGAWA untereinander abgesprochen und mit HIDEYORI ins Einvernehmen gesetzt hatten, im größten Eifer des Kampfes dieses Tages den *Kantō*-Truppen in den Rücken zu fallen und sich auf die Seite von Osaka zu stellen. Aber als sie sahen, wie gleich beim ersten Treffen die Soldaten HIDEYORIS in Unordnung gerieten, wagten sie ihr Vorhaben nicht auszuführen. IYEFASU fürchtete etwas Derartiges und blieb an diesem Tag, wie der Bericht sagt, in der Festung Suna, in Kawachi. Aber von diesem Erfolg ermutigt, brach er zu nächstlicher Zeit das Lager ab und verlegte seine Truppen in die Nähe von Osaka. Hätte er gleich die Stadt angegriffen, sagt wieder der Bericht, so hätte er sie ohne Zweifel sofort erobert; denn die Truppen HIDEYORIS waren vom schlechten Ausgang dieses Tages so erschrocken und so ermüdet vom

Kampf, daß sie ihre Quartiere vor der Stadt verließen und sich fast fluchtartig in die Stadt zurückgezogen.

2. *Die Entscheidung* — Beim Morgengrauen des 3. Juni 1615 war die am Vortag entstandene Lage noch unverändert. Eine scheinbare Ruhe, aber eine Atmosphäre, die von Spannung und Erwartung schwanger war, kündigten einen schicksalsschweren Tag an: für Osaka einen der denkwürdigsten Tage seiner jahrhundertealten Geschichte.

Bis gegen Mittag dauerte die Stille. TOKUGAWA IYEFASU, durch lange Erfahrung und hervorragende Begabung ein Meister der Strategie, suchte die Feinde, welche die Stadt verteidigten, zu täuschen, indem er den Anschein erweckte, als wolle er gleichzeitig auf vielen Seiten angreifen. Die Leute in der Festung sollten auf diese Weise unsicher werden und sich im Kampf zerstreuen. Aber die Leute in Osaka ließen sich dadurch nicht in die Irre führen. Sie verteilten ihre Truppen auf alle notwendigen Plätze. Jedem Kapitän wurde der Pass, den er zu verteidigen, der Ort, wo er zu kämpfen hatte, angewiesen. Es war wohl noch nicht zwei Uhr nachmittags, als die Schlacht entbrannte. Von beiden Seiten wurde mit äußerster Entschlossenheit gekämpft; denn die eine wie die andere Seite war sich bewußt, daß restlos alles auf dem Spiele stand.

Von seiten der Osaka-Truppen führten SANADA SAYEMON und MORI KATSUNAGA (Mori no Buzen) Truppen der Vorhut. Sie kämpften mit so stürmischer Tapferkeit, daß sie drei oder viermal die angreifenden Vorstöße des Kantō-Heeres siegreich zurückschlugen. Nach dem Bericht der *Annua* des P. COUROS setzten sie den Feinden derart zu, daß sich der *Shōgun* zurückzog und fliehen wollte, wenn es seine Leute nicht gehindert hätten. COUROS fügt hinzu: „Gemeinhin sagt man, daß auch der *Daifu*, sein Vater, sich für verloren hielt und drauf und dran war, *Seppuku* zu begehcn.“ — Den Übergang von diesen Siegen HIDEYORIS zur tragischen Niederlage leitet die *Annua* ein: „Aber wer begreift die Urteile Gottes? Plötzlich wandte sich das Glück.“ Zwei Kapitäne des Osaka-Heeres, die einen anderen Flügel kommandierten, versagten. Zur gleichen Zeit geschah es, daß ONO HARUNAGA, Shuri-no-Tayū, der die Feldzeichen HIDEYORIS führte und eine starke Truppe bei sich hatte (als ob HIDEYORI selbst dort zugegen wäre) sich mit seinen Leuten von außen her in die Stadt hineinbewegte. Seine Aktion wird von den verschiedenen Quellen verschieden ausgelegt. Nach der *Annua* des P. COUROS wollte er HIDEYORI, der sich die ganze Zeit in der Festung zurückgehalten hatte, herbeirufen: Er solle kommen, um auf dem Schlachtfeld zu siegen oder zu sterben. Hinzu kam dann der Verrat von Leuten in der Festung, die von IYEFASU geschmiert waren und sich auf seine Seite schlugen. Sie legten Feuer an einige Häuser. Die Soldaten in der Stadt gewannen den Eindruck, daß HIDEYORI flüchtete und Brand anlegen ließ. Dadurch kam in kurzer Zeit das ganze Osaka-Heer in Unordnung, und eine allgemeine Flucht setzte ein. Die TOKUGAWA-Truppen hingegen, die von außen her das Feuer in der Stadt lodern sahen, faßten Mut — war doch eine unerwartete Wendung zum Besseren für sie eingetreten.

Als sich IYEFASU von dem erfolgten Umschwung des Kriegsglücks Rechnung gab, erließ er die Weisung, den Flichenden den Weg nach Miyako offen zu halten, um den flüchtenden Feinden ‚eine silberne Brücke‘ zu bauen. Er tat das aus strategischen Gründen. Hätte man ihnen den Weg versperrt, so wären sie gezwungen gewesen, ihr Leben teuer zu verkaufen; man konnte auch gar nicht wissen, ob nicht unversehens die Lage wieder umschlug, ganz zum Schaden des Kantō-Heeres. Dieser Weg blieb also jenen ganzen Tag (den 3. Juni) und die folgende Nacht frei. Viele gewöhnliche Soldaten retteten dort ihr Leben. Ja,

es gingen sogar Gerüchte um, HIDEYORI selbst, seine Mutter und einige der wichtigsten Heerführer seien auf diesem Wege entkommen und hätte sich in Sicherheit gebracht. Aber der Text der *Annua*, die am 15. März 1616 unterzeichnet ist, drückt Zweifel aus, ob es wirklich möglich war, daß so bedeutende und so viele Persönlichkeiten, von denen in all diesen Monaten keine Spur gefunden wurde, sich so lange verborgen halten konnten.

Gegen drei Uhr nachmittags (3. Juni 1615) rückten die Truppen des *Daifu*, die den fliehenden Feinden folgten, in die Stadt Osaka ein. Ihr Eindringen wurde zu einem wilden Gemetzel, denn Freunde und Feinde konnten sich nicht unterscheiden: Was sie auf ihrem Wege antrafen, wurde niedergemacht. Sie plünderten, was sie konnten; jeder riß an sich, was nur möglich war. An verschiedenen Stellen der Stadt lohten die Flammen.

Bei anbrechender Nacht legten einige von den Leuten HIDEYORIS, die noch in der Festung waren, Feuer an den *Tenshu*, den Hauptturm der Burg. Der *Tenshu* ist ja in japanischen Burgen der bedeutendste und sicherste Ort, die letzte Zuflucht. Nun war dieser Hauptturm der Feste Osaka ein gewaltiger Bau: „*era machina grandíssima*“, sagt die *Annua*. Darin waren große Mengen Pulver aufgespeichert. Als das Feuer darauf übergriff, flog der ganze riesige Bau in die Luft und brach mit einem solchen Getöse auseinander, daß man es im Umkreis von vielen *Legoas* hörte. Osaka hatte damals 90 000 Häuser. Der Wind trieb das Feuer von der Burg in Flammen auf die Stadt; der Brand giff mit so großer Gewalt und mit so unheimlichem Lärm um sich, daß er auch die Sieger mit Entsetzen und Grauen erfüllte. Die Bewohner der Stadt erfaßte eine solche Panik, daß jeder nur noch an sich selber dachte: Der Sohn kümmerte sich nicht um den Vater, der Mann nicht um seine Frau, die Mutter nicht um ihre Söhne — jeder suchte nur das eigene Leben in Sicherheit zu bringen. Um dem Brand zu entkommen, stürzten sich viele von den Mauern in die Tiefe und zerschellten. Die Gräben längs der Mauern füllten sich mit Leichen. Wer vor dem Feuer floh, rannte in das Eisen der Feinde. Wer nicht in den Flammen zugrunde ging, erstickte im Rauch. Ein furchtbares Bild! Der Lärm der im Feuer lodernden Stadt, Soldaten, die schrien, um die Besiegten noch mehr in Schrecken zu setzen, Frauen und Kinder, die jammerten und weinten: Die allgemeine Verwirrung war so groß, daß alles zusammen eines der furchtbarsten und traurigsten Schauspiele darbot, das man sich vorstellen kann.

3. *Flucht aus der brennenden Stadt* — Ein lebendiges, über die Maßen dramatisches Bild von der schwierigen und gefährlichen Flucht aus der Stadt geben uns die beiden Briefe der damals in Osaka weilenden Jesuiten, die COUROS seiner *Annua* einfügt. Wir bringen sie an dieser so geeigneten Stelle, obwohl sie der Verfasser des Jahresberichtes an einer etwas späteren Stelle seiner Erzählung einverleibt. COUROS gibt im Jahresbrief außerdem den spannenden Bericht über die Flucht von REGINA, der Tochter des AKASHI KAMON, und ihre Begegnung mit TOKUGAWA IYEFASU. Diesen Bericht lassen wir den beiden Briefen der Jesuiten folgen.

Der erste Brief, der — wie wir von anderer Quelle wissen (JER. RODRIGUES, 3. III. 1616, CORTES 565 110) — von P. BALTHASAR DE TORRES an den Vizeprovinzial P. JERÓNIMO RODRIGUES gerichtet war, sagt folgendermaßen:

„Als die Feinde in Okasa einrückten, befand ich mich im Haus des AKASHI KAMON. Bald sah ich mich von Feuer umgeben, denn dieser Ort war dem der Schlacht sehr nahe. Dort war auch MONICA, die Mutter von KAMON, mit ihrer Tochter CATHERINA und vielen anderen adligen Frauen. Sie alle hielten sich zu mir und sagten, sie wollten an der Seite des Paters sterben. Dabei schlossen sie

ihre kleinen Kinder in die Arme und sagten so traurige Dinge, daß mir das Herz brach. Ich taufte dort einige Nichtchristen, die mich darum baten, und mein *Dōjuku* hielt eine kurze Ansprache; es war der letzte Dienst, den er der Gesellschaft leistete. Ich wartete fast eine Stunde lang, denn man sagte mir, daß die Feinde bei diesem ersten Hereinstürzen alle ‚sine delectu‘ (ohne Unterschied) töteten. Aber das Feuer kam nahe, und die Frauen und die anderen gaben etwas Raum, und einige Diener des KAMON brachten MONICA auf einen Flur, um, wie sie sagten, sie zur Festung zu geleiten. Da ging ich denn mit meinen *Dōjuku* MIGUEL und mit einem Christen im Dienst der Kirche (‚rapado‘) namens XOAN (SHŌAN), der an diesem Tage mein Schutzengel war, und mit einem Diener durch eine Seitentür hinaus. Als wir draußen waren, und die Frauen aus dem Haus hinter uns hergelaufen kamen, begegneten wir gleich einer Unzahl von Leuten von niedrigem Rang und im Dienst der Feinde mit nackten Schwertern (*katana*) und Lanzen. Als sie die Frauen sahen, ließen sie uns und gingen hinter den Frauen her, bis ins Haus des KAMON hinein. Wir schritten über Berge von Leichen hinweg und über andere, die im Sterben lagen und laute Klagen äußerten — ein ganz trauriges Schauspiel! Wir hatten noch keine drei Straßen hinter uns, als sie vor meinen Augen meinen *Dōjuku* MIGUEL mit *Katana*-Hieben töteten. Ich wartete darauf, daß sie mir ein Gleiches täten. Da packten mich viele von ihnen mit gezückten Schwertern und sagten: ‚Bonze, gib dein Geld her!‘, und alles nahmen sie mir und meinen Gefährten weg. Was mir am meisten zu Herzen ging, waren die Schriften, die mich viele Jahre Arbeit gekostet hatten. Dann zogen sie mich splitternackt aus, ohne mir *Agnus Dei*, Kopfbedeckung und Schuhe zu lassen, und da sie sahen, daß ich alt war und ein Fremder, ließen sie mich am Leben. Als ich mich so der Schande ausgesetzt sah, flüchtete ich mich in eine halbzerstörte Hütte, die dort in der Nähe war, in der Absicht, dort zu sterben, wenn das Feuer kommen sollte, oder wenn irgendeiner eindringen würde, um mich zu töten. Während ich dort in solcher Verfassung kurze Zeit wartete, kam mein Gefährte XOAN, den sie auch ganz ausgezogen hatten, mit dem Kleid eines Armen, das er auf dem Weg gefunden hatte. Weil es wertlos war, wollte es keiner haben. Damit bekleidete ich mich; es reichte mir bis an die Waden. Ich gürtete mich mit einem Strick aus Stroh, und barfuß ging ich hinaus, begleitet von meinem Gefährten, der, um mich zu befreien, seine Frau und Kinder verließ. Vor drei Uhr nachmittags passierte ich in so beschämender Aufmachung mit meinem Gefährten und anderen Armen, die zusammenkamen, vor dem ganzen Heer; ich glaube, daß der *Daisū* und sein Sohn, der *Shōgun*, mich sehr gut sahen. Ich ging in solcher Verfassung, daß ich nicht einmal die Kraft hatte, mich zu schämen. Ungefähr zwei *Legoas* schritt ich so voran, inmitten von Toten und Sterbenden, die tausend Klagen äußerten, und andere waren ganz in Stücke gehauen. Ich wunderte mich, so viele Leute zusammen zu sehen. Ich suchte nach Wegen, wo weniger Volk war. Von den Dienern der *Tono* sagten einige: ‚Padre!‘ oder: ‚Padre?‘, was mir in dieser Leidenszeit viel Mut gab. Andere sagten: ‚Wenn ihr doch wenigstens mit dem Leben davon kämet!‘ Das Heer dehnte sich die ganze Strecke bis kurz vor Sumiyoshi hin. Es wäre eine allzu lange Geschichte zu erzählen, wie oft ich mich mit dem *Katana* am Hals und mit der Lanze auf der Brust sah. Wolle Gott, unser Herr, daß es mir im Angesicht Seiner Göttlichen Majestät etwas Verdienst erworben habe! Ich sage nur soviel, daß ich auf diesem Weg häufige Male bei mir überlegte, wieviel besser es für mich gewesen wäre, im Hause des AKASHI KAMON zu bleiben und in Gesellschaft jener Christen zu sterben,

hätte ich nicht Gewissensbisse gehabt, mich verbrennen zu lassen, wo ich doch entkommen konnte.

An jenem 3. Juni kam ich halbnackt und barfuß kurz vor Mitternacht mit diesem meinem treuen Begleiter XOAN nach Kishinowada in der Provinz Izumi, neun *Legoas* von Osaka. Meine Füße waren wund und geschwollen; auf dem ganzen Weg gab es keinen Platz zum Ausruhen, denn als die von Osaka Sakai einäscherten, verbrannten und zerstörten sie auch alle Orte im Umkreis. Hier in Kishinowada fand ich einen guten Christen namens MOZAYEMON, der mich 15 Tage aufnahm, bis ich mit meinen Füßen besser dran war.“



So schrieb dieser Pater, nämlich P. BALTHASAR DE TORRES. — Ähnliche Mühe erduldet auch der andere Pater, nämlich P. GIOVANNI BATTISTA PORRO. Er erzählt zuerst, mit welch plötzlichem, ungestümen Drängen die vom Heer des *Daifu* in Osaka einstürmten. Dann fährt er fort:

„Zu diesem Zeitpunkt kamen zwei Christen, die mich aus dem Haus, in dem ich weilte, das eng war, zu einem anderen brachten, das innen ein sehr breites, geräumiges Feld einschloß. Sie sagten, dieses Haus gehöre einem *Tono* im Heer des *Daifu* und werde deshalb von den Insulten der Feinde frei bleiben. Den Christen schien es nicht gut, daß ich zu jener Zeit Osaka verließ, wo noch Feinde, stolz und anmaßend wegen des Sieges, alle töteten, die sie antrafen. Ich ging also zu jenem Haus. Aber als ganz Osaka zu brennen begann und sich von hier und von da Schreie erhoben u.s.w. (es scheint, daß an dieser Stelle der Verfasser der *Annua* einen Teil des zitierten Briefes übergeht; er fährt fort:) Da ein starker Wind wehte, lag Osaka mit der Festung um 5 Uhr nachmittags in Asche und Staub. In dieser Zeit lief ich große Gefahr, vom Rauch erstickt zu werden, in den Flammen zu sterben. Aber es gefiel Unserem Herrn, daß jenes Haus nicht an allen Seiten auf einmal gleichzeitig verbrannte. Deshalb entfernte ich mich von der Seite, wo das Haus in Feuer stand; ich wechselte meinen Aufenthalt von einer Stelle zur anderen; ich suchte jene Seite auf, die das Feuer noch nicht erreicht hatte. Während ich so zwischen den Bäumen und einem Bambusdickicht Schutz suchte, entkam ich der Feuersgefahr. Nur die Augen taten mir sehr weh wegen des starken Rauches. Ich hörte die Christen, die sich an jenem Ort befanden, Beicht, und ein Nichtchrist, der Gefahr bewußt, in der er schwebte, wollte getauft werden. Es wurde schon Nacht. Ich blieb auf demselben Feld, innerhalb des Röhrichts, das den Ort umgab. Denn es schien allen sehr gefährlich, in der Nacht hinauszugehen. Wenn ich nämlich den Feinden in die Quere lief, die überall herum waren, mußten sie mich unfehlbar töten. Am nächsten Tage konnte die Lage vielleicht schon weniger schlimm sein.

Beim Morgengrauen drangen 15 oder 20 Soldaten in jenes Feld ein, und sofort begannen sie, mit den Flinten auf das Bambusröhricht, wo wir uns aufhielten, zu schießen und mit gezückten *Katana* auf uns loszulaufen. Der *Dōjuku*, der Hausdiener, und andere, die bei mir waren, zerstreuten sich nach verschiedenen Richtungen. Ich blieb dort mit SAKUAN und anderen; denn ich sah, daß ich sowieso nicht entrennen konnte, wenn sie mich töten wollten. Wenn ich dort blieb und ihnen Rechenschaft gab, wer ich sei, konnte man hoffen, daß die Sache besser ausging.

So blieb ich also. Sofort sprangen sie auf mich los und zogen mir meine Kleider aus. Sie ließen mir nur eine alte *Katabira*, die ich eigens vorher angezogen hatte, damit ich, falls sie mir meine Kleider wegnahmen, wenigstens diese

anbehielt. Sie nahmen mir sogar das Reliquiar weg und alles übrige, was ich hatte, und so ließen sie mich gehen. SAKUAN zogen sie bis auf die Haut aus und jagten ihn dann von sich.

Auf diese Weise, ohne zu wissen wohin, verließ ich Osaka. Auf allen Straßen rechts und links vom Wege waren nur Leichen, teils von Getöteten, teils von Verbrannten. Es war ein jammervoller Anblick! Als ich aus Osaka herauskam, waren die Feinde zu je 40 und 40, zu je 100 und 100, von allen Seiten am Einrücken. Als sie meiner ansichtig wurden, sagten die einen dies und die anderen das; andere setzten mir die Lanze auf die Brust, andere das Schwert an den Hals. Schließlich sah ich mich an jenem Morgen acht- oder zehnmal schon getötet. Aber Unser Herr bewahrte mich in seiner Barmherzigkeit immer inmitten dieser Gefahren. Er gab mir Vertrauen auf seine Göttliche Vorsehung ins Herz und Freude, mich seinetwegen in dieser Lage zu befinden. Endlich begann ich mitten durch das Heer des MASAMUNE zu passieren. MASAMUNE ist der Schwiegervater des zweiten Sohnes des *Daifu*. Dort sah mich ein adliger Soldat. Ich glaube, er vermutete, wer ich war; von Mitleid bewegt, rief er mich und hielt mich sehr höflich in seinem Zelt zurück. Er sagte, er lasse mich auf keinen Fall weitergehen wegen der Gefahr, daß ich getötet werde. Ich blieb jenen ganzen Tag bei ihm. Am folgenden Tage, dem 5. Juni, ging er nach Miyako weg. So sah ich mich in äußerster Not, ohne alle Hilfe. Da ging ich zum *Tono* MASAMUNE selbst, der gerade aufs Pferd steigen wollte, auf dem Weg nach Miyako. Ich sagte ihm, ich sei ein Ausländer von Nagasaki, und weil ich mich in Osaka befunden habe, sei ich in äußerste Not geraten. Deswegen sähe ich mich gezwungen, ihn zu bitten, daß er mir helfe, nach Muro und von da nach Nagasaki zu gelangen. Er antwortete mir durch einen seiner Pagen, es sei ihm sehr leicht zu tun, worum ich ihn bitte, und er hätte es sehr gern getan. Aber da ich der christlichen Religion angehöre, könne er mir keinerlei Hilfe geben. Mit dieser Antwort schied ich von ihm, froh und zufriedener darüber — mehr als über jegliche Hilfe, die er mir hätte gewähren können. Ich tröstete mich, Gott der Herr werde mir mit besonderer Vorsehung beistehen; oder aber, falls ich aus reiner Not sterben sollte, würde ich ja sterben ‚ejectus propter Filium hominis‘. So passierte ich durch das ganze *Kanto*-Heer. Kurz bevor ich nach Sumiyoshi kam, packten mich einige Soldaten; sie nahmen die *Katana* zur Hand und wollten mich töten. Aber einer von ihnen, der von mir erfuhr, daß ich ein Ausländer sei, drehte sich zu seinen übrigen Gefährten um und sagte ihnen, sie sollten mich laufen lassen. Daraufhin ließen sie mich los.

Als ich in Sumiyoshi ankam, wollte es Gott Unser Herr, daß ich auf dem Wege zwei bedeutende Ritter des *Awa-no-kami* antraf; als sie mich sahen, verstanden sie sofort, wer ich war. Sie hielten mich zurück, daß ich nicht noch weiterging wegen der großen Gefahr, die ich lief, umgebracht zu werden. Mit Zeichen größten Mitleids wegen dessen, was mir zugestoßen war, und mit dem Wunsch, mir zu helfen, gingen sie zu ihrem Lagerplatz, und nach kurzer Zeit nahm mich einer von den beiden bei sich auf und gab mir ein Bankett. Er schenkte mir einen *Kimono*, damit ich etwas zum Anziehen hätte. Er hielt mich zurück, denn er sagte mir, er werde mich in seinem Schiff nach Awa mitnehmen und mich von dort nach Muro senden. So blieb ich denn dort 5 oder 6 Tage, voll von Dankbarkeit ob seiner Höflichkeit. Dann erfuhr aber TSURUDA MATAYEMON, ein christlicher Vasall des Fukushima-*dono*, daß ich dort war. Er ließ mich durch einen anderen Ritter, seinen Freund, und durch einen seiner Pagen suchen. Im Heerlager des Fukushima-*dono* fand ich Unterkunft im Zelt des MATAYEMON, der mich mit außerordentlichen Zeichen der Liebe empfing. Schließ-

lich: Gott unser Herr, ‚adjutor in tribulationibus‘, hat mich sovieler Male vom Tode befreit: ‚Eripuit me ab incendio‘, in welchem sovieler und sovieler verbrannt; ‚a gladio‘, womit sovieler getötet wurden, daß man auf den Straßen und Feldern rings um Osaka nichts als Leichen sah; ‚a fame‘, wo doch sovieler des Hungertodes starben! Die vergangenen Mühen und Gefahren — vorbei sind sie! Aber der Trost, sie im Dienste Gottes und der Hilfe der Seelen erduldet zu haben, wird nicht sobald vorbeigehen!“ — Bis hier die Worte des Paters, nämlich des P. GIOVANNI BATTISTA PORRO.



An dritter Stelle bringen wir hier den Bericht über die Flucht von REGINA, der Tochter des AKASHI KAMON:

„Bei der Zerstörung von Osaka geschahen verschiedene erhebende Ereignisse, von denen eines der schönsten jenes ist, welches REGINA, der zweiten Tochter von AKASHI KAMON, widerfuhr. Dieses Mädchen ist mit ebensoviel geistiger Gewandtheit und Klugheit wie mit Tugend begabt und deshalb ihrem Vater unter all seinen Kindern besonders lieb. Sie war als Geisel in der Festung Osaka, und mit ihrem sanften und liebenswürdigen Charakter hatte sie so sehr die Zuneigung der Mutter HIDEYORI gewonnen, daß sie, wenn der Krieg für HIDEYORI günstig ausging, REGINA mit einem großen Feudalherren verheiraten wollte.

Bei jenem Tumult und der Verwirrung, als die Feinde in Osaka eindringen, wo sich jeder kaum auf sich selbst besinnen konnte, verließ REGINA die Festung, der Göttlichen Vorsehung anheimgegeben. Sie geriet in die Hände einiger gewöhnlicher Soldaten. Als sich einer von diesen allzuviel Freiheit und Verwegenheit gegen sie herausnehmen wollte, verteidigte sie sich mit männlichem Mut und selbst mit Fausthieben (Ms.: *punhadas*, nicht etwa *punhaladas*) und bot wiederholt ihren Hals (zum tödlichen Schlag) dar, eher als irgend etwas gegen ihre jungfräuliche Reinheit zuzugeben, die sie am höchsten schätzte. Schließlich sah sie, daß sie nicht umhin konnte zu erklären, wer sie war. Das tat sie also. Sie sagte, sie sei die Tochter von AKASHI KAMON, und deshalb seien sie (diese Soldaten) nicht die richtigen Leute, um sie zu behelligen, die Hand auf sie zu legen oder sie gefangenzunehmen. Sie sollten sie vor den *Daifu* führen, denn kein anderer könne über ihre Person verfügen. Als die Soldaten hörten, wer sie war, fürchteten sie sich, sie noch weiter zu belästigen, und taten, wie REGINA ihnen gesagt hatte. Sie führten sie zum *Daifu*; denn etwas anderes geziemte sich nicht für sie.

Als der *Daifu* hörte, was vorgefallen war und wie REGINA sich verhalten hatte, lobte er sie sehr, und dieser Fall wurde selbst von den Nichtchristen viel kommentiert, wobei sie die Christen lobten. Der *Daifu* ließ REGINA einer seiner Hauptfrauen namens OKAMO anvertrauen, und diese wie die anderen erwiesen ihr viele Aufmerksamkeiten und Gunsterweise, weil sie die Tochter von AKASHI KAMON war und sich so ehrenvoll benommen hatte.

Bevor der *Daifu* nach Suruga zurückkehrte, rief er REGINA vor sich. Er fragte sie, ob sie um ihren Vater wisse. Sie antwortete ihm mit Nein, denn sie sei in der Festung gewesen und ihr Vater auf dem Schlachtfelde. Er fragte sie weiter, wieviel Geschwister sie seien. Sie antwortete: vier. Darauf sagte ihr der *Daifu*, sie seien nicht vier, sondern fünf. REGINA antwortete, das sei richtig, aber weil einer von ihnen Ordensmann, also nicht mehr von dieser Welt sei, habe sie gesagt, daß sie nur vier seien. Diese Antwort gefiel dem *Daifu* und den anderen

sehr, und alle lobten REGINA wegen ihrer Aufrichtigkeit, die sie in allem bezigte und mit der sie auf alles antwortete, ohne in nichts die Ruhe zu verlieren. Der *Daiſu* sagte ihr, da sie die Tochter von KAMON sei, müsse sie wohl Christin sein. Das solle sie auch in Zukunft bleiben. Sie solle Gott die Seele ihres Vaters anempfehlen, denn er sei schon tot. Er ließ ihr ein Paar *Kosode* oder Seidenkimono und etwas Silber schenken. Er gab ihr die Erlaubnis, frei hinauszugehen, wohin sie wolle; sie solle sich bemühen, eine ehrenvolle Stelle im Leben einzunehmen und stets ein untadeliges Benehmen zu wahren. Wenn sie bei MANDOKORO, der Witwe von *Taikō*, bleiben wolle, werde er selbst sie dort unterbringen. Sie dankte ihm für eine so große Gunst, zog aber vor, in irdischer Hinsicht weniger vorteilhaft gestellt zu sein, um desto freier als Christin leben zu können, ohne daß jemand sie daran hinderte oder sie behelligte, in jungfräulicher Reinheit zu leben, die sie Gott Unserem Herrn geweiht hat.“

## V. Die Folgen des Krieges

Der Bericht des P. COUROS sagt, es sei unter den Japanern allgemeine Auffassung, daß es nie zuvor in ihrem Land einen Krieg gegeben habe, in dem so viele Menschen ums Leben kamen wie in diesem Krieg von Osaka. Viele behaupteten, es seien gegen 100 000 Menschen gestorben, andere gaben weniger an. Außer denen, die, wie oben beschrieben, in der Stadt ihr Leben ließen, waren all jene Felder, wo die Schlacht gewütet hatte, von Leichen bedeckt. Der Fluß von Osaka (nämlich der *Yodowaga*), so wasserreich und tief er war, wurde für viele, die sich vor den Waffen der Feinde und vor dem Feuer retten wollten, zum Grab. Das Flußbett wurde von den Leichen so gestaut, daß man von der einen Seite zur anderen über ihre Leiber hinweg mußte. Die Strömung wurde eine *Legoa* weit nach rückwärts (flußaufwärts) gedrängt. Einige Leute von diesen *Kuni* des Saikoku (*Kyūshū*), die mit ihren Herren zum Krieg unterwegs waren, aber erst nach der Schlacht ankamen (um die Wunden zu verbinden, wie man sprichwörtlich sagt), sahen schon zehn oder zwölf *Legoas*, bevor sie nach Osaka kamen, die Küstenstriche (den Strand) mit Leichen bedeckt; die Strömung des Flusses hatte sie dahin geschwemmt. Oft kam es vor, daß die Ruderer der Schiffe nicht frei voran konnten, weil sich die Ruder in den vielen Leichen verfangen, die über Wasser trieben. Viele endlich, die lebendig aus der Stadt Osaka entkamen, gingen auf der Flucht zugrunde; denn die Landarbeiter und ähnliche Leute pflegen zu solcher Zeit in Japan über die Flichenden herzufallen und sie zu töten, um sie auszurauben oder um an ihnen ihre Grausamkeit auszulassen.

TOKUGAWA IYEFASU begab sich nach diesem entscheidenden Sieg nach Miyako (*Kyōto*), und mit ihm, sagt der Bericht, die meisten Feudalherren Japans. Als bald erließ er ein Dekret (ff. 282<sup>v</sup>—283), nach den Leuten, die auf Seiten HIDEYORIS gekämpft hatten, überall zu fahnden. Große Prämien wurden ausgesetzt für die, welche einen der Hauptführer, die entkommen waren, entdeckten. Man solle alle gefangen zu ihm führen. Sein Befehl wurde genau ausgeführt. In kurzer Zeit brachte man viele zu ihm.

Dabei war auch ein kleiner Junge von sieben Jahren, ein unehelicher Sohn von HIDEYORI. Der *Daiſu* ließ ihn zuerst zur Schande durch die Straßen Miyakos herumführen und ihn dann enthaupten. Man sagt, der kleine Junge sei mit solcher Klugheit und solchem Selbstbewußtsein gestorben, daß er dem *Daiſu* ins Gesicht vorwarf, er habe in so unedler Weise den Eid, den er seinem Vater geschworen hatte, gebrochen.

Ein ähnliches Los traf CHŌSŌKABE MORICHIKA von Tosa. Ein anderer (wohl auch von den Truppenführern HIDEYORIS) nahm sich das Leben, um nicht in die Hände der Feinde zu fallen. ONO DŌKEN, der Sakai eingäschert hatte, wurde zuerst gefoltert: Man wollte aus ihm herausbringen, welche von den *Tono* mit HIDEYORI sich brieflich ins Einvernehmen gesetzt hatten. Dann wurde er zur Schande durch die Straßen von Miyako und Fushimi geführt. Schließlich lieferte man ihn den Einwohnern der Stadt Sakai aus, damit sie an ihm Rache nähmen, weil er ihre Stadt verbrannt hatte. Diese behandelten ihn so grausam und barbarisch (sagt die *Annua*), daß sich alle daran stießen und es sehr tadelten.

Alle anderen (sagt der Jahresbericht weiter) ließ der *Daiſu* enthaupten. Nicht einmal gewöhnliche Diener wurden verschont. Auf dem Weg von Miyako nach Fushimi ließ der *Daiſu*, erhöht über dem Erdboden 18 Reihen von Borten (Bretterborten) anlegen, und auf jeder dieser 18 Reihen von Borten konnte man zu einer Zeit, kaum einen Monat nach der Schlacht, tausend Köpfe zählen. Außer diesen 18 000 ließ er aus dem gleichen Grund viel anderes Volk hinrichten. Für die Richtigkeit dieser makabren Behauptung müssen wir dem Verfasser der *Annua* und seinen Quellen die Verantwortung überlassen. Um allen die Hoffnungen abzuschneiden und die Träume von Neuheiten zu nehmen, gab er allen *Tono*, die unmittelbar der *Tenka* (Zentralregierung) unterstanden, Befehl, alle Festungen in den ihnen zugehörigen Ländern und Gebieten abzutragen: Einem jeden ließ er nur jene Festung, in der er mit seiner Familie wohnte. Dieser Befehl wurde sofort ausgeführt und über 400 Festungen dem Erdboden gleichgemacht.

Als der *Daiſu* schließlich die *Tono* entlassen hatte, kehrte er selbst nach Suruga (Shizuoka) zurück, und sein Sohn, der *Shōgun*, nach Yedo. Die Lage ist jetzt ruhig. Aber da er selbst schon so alt ist und sein Sohn nicht die Eigenschaften hat, den Platz seines Vaters auszufüllen, gehen im Geheimen viele Gerüchte um, und man sagt, daß die *Tenka* nicht völlig ruhig ist. Aber da der alte *Daiſu* so gefürchtet ist, dürfte es zu seinen Lebzeiten kaum zu Neuheiten kommen; und er ordnet die Regierung derart, daß es dazu auch nach seinem Tode nicht kommt. Die Zukunft wird zeigen, was wirklich geschehen wird.

## VI. Der Osaka-Krieg und die Kirche in Japan

1. TOYOTOMI HIDEYORI und das Christentum — Am Schluß dieses so wertvollen und dramatischen Berichtes stellt P. MATTHAEUS DE COUROS eine ganz überraschende Frage: War es für die Christenheit in Japan besser, daß TOYOTOMI HIDEYORI als Sieger aus dem Streit hervorging oder TOKUGAWA IYEFASU? Denn da sich HIDEYORI den Christen günstig gezeigt hatte, war es der Wunsch vieler Christen gewesen, er möge den Kampf gewinnen. Die Antwort des P. DE COUROS ist ganz unerwartet: Diejenigen (so sagt er), welche die Dinge besser abwägen, halten es für eine besondere Vorsehung Gottes, daß HIDEYORI, wie beschrieben, im Krieg unterlag. Denn wenn er den Sieg errungen hätte, würde er zwar anfangs in seinen Ländern freie Verkündigung des Evangeliums gestattet haben. Aber es war doch sehr wahrscheinlich, daß er nach einiger Zeit seine Haltung geändert und das Christentum schlimmer verfolgt hätte, als es jetzt (wie wir es ja sehen) geschieht.

Wegen des Todes seines Vaters war ja HIDEYORI als Kind unter die Obhut eines so mächtigen und absoluten Herrn geraten, wie es der *Daiſu* eben war; und es blieben seiner Mutter und ihm selbst, als er heranwuchs, wenig Aussichten, daß er einmal, nur durch menschliches Geschick, zum Herrscher der

*Tenka* aufsteigen werde. Darum hatten er und seine Mutter all ihre Hoffnungen auf die *Kami* gesetzt, zu denen die Japaner um die irdischen Dinge beten, und auf die *Hotoke*, die sie um die Dinge des anderen Lebens und ihres Seelenheils angehen. Der *Taikō* hatte den Seinen einen großen Schatz an Gold und Silber hinterlassen. Dieser Schatz nun diente ihm und seiner Mutter seit vielen Jahren dazu, sehr teure und kunstvolle Tempelbauten zu errichten, antike oder vom Alter beschädigte zu erneuern und zu bereichern. Weder im Gokinai (sagt die *Annua*) noch sonst irgendwo in Japan gab es Häuser oder Tempel berühmter und viel besuchter *Kami*, die HIDEYORI nicht restauriert und geschmückt hätte. Viel gab er auch für die Bonzen und die anderen Tempeldiener aus und für die ständigen Gebete und Anrufungen, die er verrichten ließ. In der Stadt Osaka griff er eine alte, höchst feierliche Prozession wieder auf, die seit Jahren vergessen war, und jedes Mal, wenn sie stattfand, kostete sie ihn 6000 Dukaten. Sein ganzes Streben ging dahin, mit diesen Mitteln zu erreichen, Herr der *Tenka* zu werden. So kam es, daß allgemein gesagt wurde, dieser Krieg, wenn für ihn siegreich, gereiche mehr den *Kami* und *Hotoke* zu Ehre und Kredit als dem HIDEYORI; sie würden, falls er siege, von ihm selbst und von ganz Japan in hoher Achtung gehalten werden.

Ich übergehe, daß der *Taikō* schon als *Kami* angesehen und verehrt wurde, und daß ihm unter dem Titel: ‚Neuer Gott der Schlachten‘ (‚Novo Deus des batalhas‘ = *Shinhachiman*) Tempel und Klöster geweiht waren. Nun konnte sich aber HIDEYORI nicht verhehlen, daß unser christlicher Glaube eine solche Verehrung ablehnte und gegen den Kult, den er für seinen Vater wollte, predigte. Deshalb kann man als sehr wahrscheinlich annehmen, daß er schließlich unsere christliche Lehre nicht zugelassen hätte; daß er im Gegenteil versucht hätte, sie zu verbannen und zu zerstören.

Mit dem Verlust von Osaka und der völligen Vernichtung HIDEYORIS sanken dann Hochschätzung und Ruf der *Kami* und *Hotoke* (als natürliche Konsequenz der vorausgehenden Ereignisse) so tief, daß sich ein allgemeines Mißtrauen breit machte. Man sagte: Nicht einmal der ‚Neue Gott der Schlachten‘ (TOYOROMI HIDEYOSHI) habe seinem eigenen Sohn helfen und ihm gut sein können, daß er nicht auf so äußerst elende Weise geschlagen wurde. Selbst der *Daiju* habe so über den Vater von HIDEYORI gesprochen. Vom Christentum her gesehen, war also von dieser Seite weniger als früher ein Hindernis zu erwarten.

Der Verfasser der *Annua* fügt noch eine weitere Erwägung bei: Der Osaka-Krieg fiel gerade in jene Zeit, da die christlichen Glaubensboten aus Japan ausgewiesen, ihre Kirchen und Häuser niedergerissen wurden. Bei ähnlichen Gelegenheiten pflegte man in Japan den Christen ins Gesicht vorzuhalten, wie sehr der christliche Glaube verabscheut und umstritten sei, während die Bonzen und ihre Tempel so in Achtung und Blüte ständen! Nun hatte aber dieser Krieg eine so ungeheuerliche Zerstörung von buddhistischen Tempeln und Kapellen, von *Miya* (Tempel der *Kami*), von Klöstern aller Art zur Folge, daß nicht einmal der Herr der *Tenka*, selbst wenn er gewollt hätte, so viele auf einmal hätte unterdrücken können. Er hätte nicht den Mut dazu gehabt, um nicht ganz Japan in Aufruhr zu bringen. So war also der antichristlichen Stimmungsmache von vornherein die Grundlage entzogen.

Der Bericht bleibt bei einer allgemeinen Feststellung, daß viele nichtchristlichen Kultgebäude in diesem Krieg vernichtet wurden, nicht stehen. Er geht auf viele Einzelheiten ein.

In der Stadt Osaka wurde außer vielen Tempelbauten eine Straße, die fast eine halbe *Legoa* lang war und auf beiden Wegseiten nur Tempel und Klöster

von Bonzen und *Bikuni* hatte, eingäschert. In der Stadt Sakai brannten mehr als 200 Tempel nieder, darunter einige der bedeutendsten. In einem Umkreis von zehn *Legoas* von Osaka und Sakai blieb kein Kultgebäude, kein Kloster oder Tempel; alle gingen in Flammen auf. Personen, die sich in jenen Gegenden auskennen, behaupten denn, daß die verbrannten Tempelbauten, große und kleine zusammengenommen, mehr als 3000 waren.

Die *Annua* geht dann auf den Untergang des *Tennōji* näher ein. Eine kurze Beschreibung der Gesamtanlage des berühmten Tempelkomplexes in Osaka leitet die Erzählung ein.

Der *Tennōji* war einer der berühmtesten Orte Japans und in hoher Verehrung. Er lag damals am Rand von Osaka. Der *Tennōji* (so der Text des Berichtes) wurde zuerst um das Jahr 605 von einem Prinzen, der SHŌTOKU TAISHI hieß und Sohn eines Königs von Japan und Gründer der Jishū-Sekte war, errichtet. Seit jener Zeit breitete sich in Japan der Buddhismus rascher und weiter aus. Der *Tennōji* war eines der vornehmen und reichen Gebäude Japans, und der ganze Platz, wo die Tempel standen, maß mehr als eine halbe *Legoa* im Geviert. Außer dem Haupttempel gab es dort eine große Zahl von anderen Gebäuden: Tempel, Oratorien, Kapellen, Pagoden, Bonzenwohnungen und viele andere Häuser — alles war so neu und formvollendet, daß es wirklich sehenswert war. Erst vor kurzem hatte dort HIDEYORI, wie behauptet wird, mehr als ein *conto* in Gold für Erneuerung und Vergrößerung ausgegeben. Dort wurde jedes Jahr ein Zahn von außerordentlicher Größe gezeigt: es sei, sagten die Bonzen, ein Zahn von SHAKA. Leute ohne Zahl kamen zusammen, um ihn zu sehen und zu verehren. Auch eine *Miya*, ein shintoistischer Tempel eines *Kami*, der HIDEYORIS Beschützer und gleichsam sein Schutzengel von Geburt an war, brannte nieder. HIDEYORI hatte dafür wie in eigener Sache viel ausgegeben und alles in schöner, kostspieliger Art bauen lassen.

Was nun über die Zerstörung des *Tennōji* folgt, ist ganz aus dem Geist jener Zeit zu verstehen: Es war eine Zeit des Kampfes für die Wahrheit, nicht ein Suchen nach positiven Elementen in der gegenteiligen religiösen Auffassung. Erst im gemeinsamen Widerstand gegen den Atheismus und Materialismus kamen sich in neuer Zeit die Religionen näher. Das ehrliche Streben nach Einigung mit der Gottheit wurde auch von der Katholischen Kirche als Propädeutik zum Christentum in den anderen Religionen hervorgehoben. Der Bericht erzählt, daß AKASHI KAMON, einer der Führer des Osaka-Krieges, als Entgelt für die vielen Kirchen, die der *Daiju* in ganz Japan zerstört und verbrannt hatte, den großen Tempelkomplex des *Tennōji* eingäschert habe: ‚por sua devação‘, wie er selbst gesagt habe.

Zwischen Osaka und Sakai, nämlich in Sumiyoshi, lag ein berühmter, uralter Tempel, der viel von Pilgern besucht wurde: Er sei (nach dem Bericht) erstmals im Jahr 767 unserer christlichen Zeitrechnung errichtet worden. Auch auf die dort verehrte Gottheit hatte HIDEYORI besonderes Vertrauen. Deshalb hatte er den Tempel in den vergangenen Jahren ganz erneuern und durch viele neue Bauten vergrößern lassen. Man sagte nicht ohne Grund, er habe Hunderttausende von Cruzados ausgegeben. Auch diese Anlage brannte zum größten Teil nieder.

All diese Brände hatten auch die Wirkung, daß (wie viele Personen als sicher behaupten) über 8000 Bonzen und andere Kultdiener ohne Haus und Rente blieben. Sie waren gezwungen, entweder notdürftig von Almosen das Leben zu fristen oder sich in den Dienst irgendeines Herrn zu begeben.

2. TOKUGAWA IYAYASU und das Christentum — Wie waren nun die Aussichten für das Christentum in Japan unter den TOKUGAWA, die als Sieger aus

dem Kampf hervorgegangen waren? Davon handelt das zweite Kapitel des Berichtes. Sicher waren die Folgen des Osaka-Krieges und des Sieges der TOKUGAWA nicht *a priori* mit Sicherheit anzugeben. Aber Gründe zu ersten Befürchtungen fehlten nicht.

Ein erster Grund war die Teilnahme vieler Christen am Kampf für HIDEYORI, also gegen die Partei der TOKUGAWA. Wie schon erwähnt, war einer der Hauptführer des Osaka-Heeres AKASHI KAMON João. Er war Schwager von UKITA HIDEIYE, dem früheren Feudalherrn von Bizen, Bitchū und Mimasaka. Mit ihm hatte er schon im Nachfolgestreit im Jahre 1600 gegen IYEFASU gefochten. UKITA HIDEIYE zog sich nach dem Sieg IYEFASUS bei Sekigahara (21. Oktober 1600) nach Satsuma zurück. AKASHI KAMON João lebte von da ab in Verborgenheit, und vergeblich suchten ihn die Häscher des Siegers. Als nun HIDEYORI in Osaka für den bevorstehenden Entscheidungskampf Truppen anwarb, stellte sich ihm AKASHI KAMON João mit Freuden zur Verfügung.

Außer AKASHI KAMON waren im Heer HIDEYORIS zahlreiche andere Christen, sowohl Leute von hohem Rang und Adel wie einfache Soldaten. Viele hatten zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gründen, nicht zuletzt wegen ihres christlichen Glaubens, ihr Lehen und ihre Stellung verloren. Unter diesen waren viele Soldaten des berühmten TAKAYAMA UKON JUSTUS. Sie sahen in TOYOTOMI HIDEYORI den rechtmäßigen Nachfolger seines Vaters TOYOTOMI HIDEYOSHI, und sie waren zudem überzeugt, daß sie im Kampf gegen TOKUGAWA IYEFASU und seinen Sohn HIDEYADA gleichzeitig auch die Freiheit des Christentums verteidigten. Deshalb waren — sagt der Bericht — „auf den Fahnen, den Zelten (*tendas?*), den anderen militärischen Zeichen soviel Kreuze, ‚Jesus‘ und ‚Santiago‘, daß man leicht erraten konnte, wie sehr all das dem *Daiфу* in Person auf die Nerven ging, sowohl wegen des bitteren Hasses, den er gegen die heiligen Zeichen unserer Erlösung trägt . . ., wie auch, weil es gerade zu der Zeit geschah, wo er die Christen wegen des hochheiligen Gesetzes, das sie bekennen, verfolgte, verbannte und tötete“ (J. 58 284<sup>v</sup>—285). COURES sagt uns nicht, wieviele diese Christen waren. In einem Schreiben von P. SEBASTIAN DE S. PEDRO, Franziskaner, findet sich die Zahl 2000, aber woher sie stammt und welche Sicherheit sie gibt, ist schwer zu sagen (CORTES 566 354—377).

Dazu kam noch, daß zur Zeit des Krieges in Osaka auch zwei Jesuitenpatres, zwei Franziskanerpriester, ein Augustinerpater und zwei Weltpriester diese dramatischen Tage mitgemacht hatten, um die vielen Christen beichtzuhören und ihnen die anderen Sakramente zu spenden. Wenn das TOKUGAWA IYEFASU zu Ohren kam, mußte es seinen Unmut noch viel mehr steigern: sah er doch, daß soviele Ordensleute, die er mit solcher Strenge aus Japan hatte verbannen lassen, geblieben waren und seinen Gegner HIDEYORI aufgesucht hatten, also auf seine (IYEFASUS) Vernichtung hinarbeiteten.

Wie es kam, daß zwei Jesuitenpatres sich während des Winterfeldzuges im belagerten Osaka befanden, sagt uns P. HIERONYMUS RODRIGUES S.J. in seinem Brief vom 17. März 1615 an den Ordensgeneral (*Mon. Jap.* I 621): P. BALTHASAR DE TORRES blieb sozusagen gezwungen dort; denn als er Schwierigkeiten machte, wurden die Christen sehr ungehalten und sagten ihm ganz klar: Wenn die Patres zu solcher Zeit ihr Leben nicht für den Glauben aufs Spiel setzen wollten, was sollten dann all die Predigten, die wir ihnen hielten? Den P. BENITO FERNANDES holten die Christen mit List in die Festung, als Ein- und Ausgang noch offen standen. Aber als er in Osaka weilte, wurden die Wege gesperrt, und so mußte er wohl oder übel in der Feste aushalten. Beide Jesuiten übten äußerste Vorsicht, daß ihr Aufenthalt in Osaka nicht öffentlich bekannt wurde. Zwar wurden sie

von den Christen gedrängt, HIDEYORI offiziell zu besuchen. So hatte der Franziskaner P. LUIS GÓMEZ getan und hatte von HIDEYORI Erlaubnis erhalten, Kirchen zu errichten und Christen zu gewinnen. Nach dem Vizeprovinzial P. HIERONYMUS RODRIGUES war das, aufs Ganze gesehen, bei der so unsicheren Lage eine gefährliche und unnötige Aktion; es sei eine Gnade Gottes gewesen, daß dies Verhalten bisher nicht allen sehr geschadet habe.

Die Gegenwart sovieler Christen im Heerlager HIDEYORIS und auch die Anwesenheit sovieler Priester in Osaka konnten den ergrauten IYEFASU leicht zur Überzeugung bringen, daß sich alle Christen gegen ihn und seinen Sohn verschworen hatten. — Damit konnte dann auch in Einklang stehen, was nach Ankündigung der Ausweisung der Missionare aus Japan in Nagasaki geschehen war. Als die Nachricht der Ausweisung der Glaubensboten dort bekannt wurde, ergriff die Jugend daselbst feurige Begeisterung. Viele trugen ihren Namen in Listen ein, worin sie sich unter Eid zu absoluter Treue gegenüber ihrem christlichen Glauben verpflichteten. Aber die Bewegung, die am Anfang aus reinem Eifer für die Religion hervorging, griff bald, wie es scheint, auf die politische Lage über. „Und es fehlte nicht an einem, der die Sache mit Eifer förderte.“ Die Folge war, daß die Bewegung derart wuchs, daß halb Nagasaki hineingezogen wurde. Dabei war die anfängliche Zurückhaltung und Begrenzung auf den religiösen Bereich in Frage gestellt. Denn auf der ersten Seite der unter Eid zu unterschreibenden Kapitel waren Worte zu lesen, die verschiedene Auslegung zuließen und bei den Nichtchristen, die in Staatsangelegenheiten so eifersüchtig waren, Verdacht erregen konnten. Als den Jesuiten der Wortlaut dieser Kapitel zu Augen kam, wurden sie stutzig. Wer stand hinter diesen Kapiteln? Was bezweckten sie? Die Patres der *Companhia* sahen die Gefährlichkeit, sie überlegten untereinander, sie befragten auch die Stadthäupter und beschlossen, sich von dieser Bewegung ganz zurückzuziehen, ja, von ihrer Seite, soweit es in ihrer Macht stand, dieser Bewegung entgegenzuarbeiten.

Es dürfte kaum einem Zweifel unterliegen, wen COUROS meinte, als er schrieb: „Não faltando quem desse calor a isto.“ Wir wissen, daß MURAYAMA TŌAN ANTONIO sich auf die Seite von HIDEYORI schlagen wollte, und daß er deshalb herauszubringen suchte, wieviele waffenfähige junge Männer er in Nagasaki gegebenenfalls auf seiner Seite zählen konnte.

Tatsächlich sandte MURAYAMA TŌAN 400 Soldaten zu HIDEYORI in die Feste Osaka. Später, nach dem Untergang HIDEYORIS, suchte er freilich die Verantwortung dafür auf die *Companhia* abzuschieben. COUROS schreibt am 25. Februar 1618 an den Ordensgeneral, MURAYAMA TŌAN habe gegen die Gesellschaft die ‚gravíssima calunnia‘ erhoben, sie hätte auf ihre Kosten 400 Soldaten in die Festung Osaka geschickt, um sie gegen den *Daifu* zu verteidigen, ‚sendo certo que elle foi o que os meteo‘ (J. 35 69—70v). Noch vor weniger als acht Tagen habe ihm (COUROS) einer der ‚vreadores‘ (*otona*) von Nagasaki mitteilen lassen, TŌAN habe einen Mann von niederem Stand mit 50 Cruzados zu bestechen versucht, diese verleumderische Behauptung zu bezeugen, aber der Mann habe, aus Furcht, von Gott bestraft zu werden, das Angebot abgelehnt. — Einige Wochen später ließ sich COUROS von zwei der *Otona* von Nagasaki, TAKAGI SAKUYEMON PEDRO und MACHIDA SOKA JOÃO, schriftlich bestätigen, daß die Gesellschaft Jesu sich weder in den Rechtsstreit zwischen MURAYAMA TŌAN und HEIZŌ SUETSUGU noch auch in den Krieg zwischen den TOKUGAWA und TOYOTOMI HIDEYORI eingemischt habe, namentlich auch, daß sie keine Soldaten nach Osaka geschickt habe.

Jedenfalls mußte TŌAN sehr vorsichtig gehandelt haben. Denn während die TOKUGAWA nach ihrem Sieg und dem Untergang HIDEYORIS in ganz Japan nach

den Feinden fahndeten, blieb MURAYAMA TŌAN zuerst ganz unbehelligt. Möglicherweise kam seine Verbindung mit HIDEYORI erst 1618 beim Prozeß zwischen ihm und HEIZŌ zur Sprache; damals wurde er seines Amtes entsetzt, das HEIZŌ João erhielt. TŌAN wurde nach Kai, unterhalb des Fuji, verbannt, aber er wurde nicht gleich zum Tode verurteilt. COUROS bringt seinen Untergang mit dem Abfall des Priesters THOMAS ARAKI (*alias* PEDRO ANTONIO) in Verbindung. Dieser war im August 1619 als Priester von HASEGAWA GONROKU gefangen genommen worden, floh aus dessen Haus, stellte sich aber zwei Tage später in der Kleidung des Römischen Seminars dem Gonroku von neuem, der ihn in Omura einkerkeren ließ. Nach zwanzig Tagen floh er aus dem Kerker und verleugnete vor GONROKU Priestertum und Glauben. GONROKU unterhielt sich viel mit ihm und ließ sich über Europa, über die Christen und die Patres in Japan viel erzählen. Er nahm ihn im eigenen Schiff mit an den Hof und wollte ihn dem *Shōgun* und den *Bugyō* vorstellen. Diese ließen aber ARAKI nicht zu. COUROS vermutete, daß ARAKI GONROKU über die Verbindungen MURAYAMAS mit HIDEYORI unterrichtete, GONROKU aber diese Nachricht dem *Shōgun* und seinen Ministern weitergab. Denn wenige Tage nachher wurden zwei schwerwiegende Entscheidungen getroffen: HIDEYORI ließ in Miyako 52 Christen und in Fushimi noch einen lebend verbrennen; MURAYAMA TŌAN ANTONIO, der schon in Kai im Exil lebte, ließ er zum Tode verurteilen und mit all seinen Söhnen töten.

#### C — UNSERE FOLGERUNGEN

Der Osaka-Krieg war für die politische Entwicklung Japans von der größten Tragweite. Er festigte endgültig die Herrschaft der TOKUGAWA und brachte nach den Jahrhunderten innerer Kämpfe eine lange Zeit des Friedens. Der politische Genius, aber auch der unerbittliche Absolutismus des Begründers ihrer Hegemonie, des TOKUGAWA IYEHASU, leitet diese Zeit ein. Aber er starb schon am 1. Juni 1616, kaum ein Jahr nach der Eroberung von Osaka. Sein Sohn HIDEYORI, dem die Quellen die geniale Veranlagung seines Vaters abstreiten, wußte dennoch das väterliche Erbe im Sinn der vom Vater festgelegten Grundsätze zu halten und auszubauen.

Was bedeutete aber der Sieg der TOKUGAWA für die Kirche in Japan? Diese Frage haben sich, weniger als ein Jahr nach dem Untergang Osakas, P. JERÓNIMO RODRIGUES und wenige Tage später P. MATTHAEUS DE COUROS gestellt. Ihr überraschendes Urteil ist, daß HIDEYORIS Niederlage und die politische Festigung der TOKUGAWA als wahre Fügung der Vorsehung Gottes anzuschauen seien.

Soweit dieses Urteil HIDEYORI betraf, war es nicht auf seiner aktuellen Haltung gegenüber dem Christentum begründet. Wir sagten schon, daß von den Ordensleuten, die damals in Osaka weilten, wenigstens einer, der Franziskaner P. LUIS GÓMEZ HIDEYORI offiziell besuchte und von ihm Erlaubnis erhielt, Kirchen zu errichten und das Evangelium zu predigen (*Mon. Jap.* I 621). Die Jesuiten hielten sich öffentlich ganz zurück; für sie war es ganz unsicher und gefährlich, sich in einer so unentschiedenen Lage offen für den einen oder anderen auszusprechen. Aber im geheimen unterhielten auch sie mit HIDEYORI und seiner Mutter Verbindungen.

Schon zwei Jahre vor dem Osaka-Krieg schrieb P. GIOVANNI BATTISTA PORRO an den Ordensgeneral in Rom:

„Der *Tono* und Herr von hier heißt HIDEYORI, Sohn von *Taikō*, welcher der Herr von ganz Japan war. HIDEYORI macht es sehr gut, und er hat weder den

Christen noch mir irgend welche Mühe verursacht. Im Gegenteil, er zeigt viel Höflichkeit, und einmal im Jahr besuche ich ihn. Als seine Mutter im letzten Jahr (1611) erfuhr, daß die Nao von Makao nicht gekommen war, schickte sie mir für den Unterhalt unseres Hauses eine große Menge Reis. Sie denkt und spricht sehr gut und ehrenvoll von unseren Dingen. Deshalb kann ich in dieser Verfolgung von mir sagen, daß ich im Verhältnis zu den anderen Provinzen Japans in Frieden gelebt habe.“ (GIO. B. PORRO an den Ordensgeneral, von Osaka, 2. Januar 1613: *autogr. ital.*, J. 15 II 219—219<sup>v</sup> — ganz: 219—220)

P. JERÓNIMO RODRIGUES (Nagasaki, 3. März 1616, Or. = CORTES 565 111) sagte von P. PORRO: „Er war bei SAKUAN VICENTE, im Haus seiner Schwester GRACIA, durch die HIDEYORI und seine Mutter ihm heimlich Gunsterweise bezeugten. Vor der Niederlage sandten sie ihm einen oder zwei Barren Gold mit großen Versprechen (religiöser) Freiheit, wenn sie siegten.“

Im Heere HIDEYORIS waren, wie wir sahen, eine Reihe von hervorragenden Christen in leitender Stellung und viele christliche Soldaten. Ihre Zahl darf man sicher nicht übertreiben. Aber durch ihre Feldzeichen, die weithin sichtbare Embleme enthielten, traten sie sehr deutlich in Erscheinung.

Im Falle eines Sieges des jungen HIDEYORI waren also die Voraussetzungen gegeben, daß wenigstens in der nächsten Zukunft eine günstige Wendung für das Christentum in Japan eintrat. Die verbannten Missionare hätten von Makao und Manila zurückkehren können; die konfiszierten Grundstücke der Kirchen und Ordenshäuser wären zurückgegeben worden. Bei kluger Zurückhaltung und vorsichtiger Vermeidung aller Provokationen stand vielleicht der japanischen Kirche, wenigstens vorübergehend, eine neue Blüte in Aussicht. —

P. JERÓNIMO RODRIGUES macht aber sicher nicht zu Unrecht auf die, wenigstens nach einiger Zeit, zu befürchtenden Schwierigkeiten aufmerksam. Ein Sieg HIDEYORIS hätte sowohl dem Shintoismus wie dem Buddhismus, die HIDEYORI in all diesen Jahren so begünstigt hatte, einen großen Auftrieb gegeben. Von ihrer Seite konnten dem Christentum und seiner Freiheit ernste Hindernisse entstehen. Ihr Druck auf HIDEYORI konnte so stark werden, daß seine anfänglich günstige Haltung schließlich umschlug, und er selbst nach dem Beispiel seines Vaters HIDEYOSHI zum Verfolger wurde. Daß dies im Bereich der Möglichkeiten lag, konnte man nicht bestreiten. Es waren jedoch ganz unsichere Befürchtungen, Sorgen, die sozusagen in die Luft geschrieben waren. „De futurilibus non est certa cognitio.“

Aber die Erwägungen des Vizeprovinzials P. JERÓNIMO RODRIGUES und des Verfassers der *Annua* P. MATTHAEUS DE COUROS hatten wohl noch einen anderen Sinn. Eine neue Wirklichkeit war eingetreten, die Träume von einem neuen Umschwung unter HIDEYORI, die viele Christen und sicher auch manche Jesuiten geteilt hatten, waren in nichts zerronnen. So mußte man sich, ohne trügerischen Hoffnungen nachzutrauern, auf den Boden der Wirklichkeit stellen. Diese Wirklichkeit, für den Augenblick noch drohend und hindernd, konnte sich zum Guten wenden, mehr als ein erhoffter Sieg des HIDEYORI.

Man darf nicht vergessen, daß bei der Abfassung der beiden genannten Schreiben TOKUGAWA IYEFASU noch lebte, und sein Sohn HIDEYADA sein wahres Gesicht kaum hatte zeigen können. Nun hatte aber die Kirche in Japan gerade unter TOKUGAWA IYEFASU im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts trotz mancher Hindernisse ihre größte Blüte erlebt. Schon bald nach *Sekigahara*, nämlich zum Neujahr 1601, hatte P. João RODRIGUES, der Dolmetscher, IYEFASU seine Aufwartung gemacht und von ihm zwei ‚Provisionen‘ erhalten, wodurch die Kirchen in Miyako, Osaka und Nagasaki öffentlich gebilligt wurden (*Introd.*

614 685—686 = Text, V. CARVALHO, 25. II. 1601). Diese Provisionen waren, wenn auch nicht im Wortlaut und im Vollsinn, eine Zulassung für ganz Japan (*ib.* 686). Von dieser Zeit an ließ der Vizeprovinzial IYEHASU, und verschiedentlich auch seinen Sohn HIDEYADA, offiziell besuchen. Anfang 1603 übertrug IYEHASU demselben P. João RODRIGUES TÇUZU eine gewisse Oberaufsicht über die Verwaltung von Nagasaki. Im Juli 1606 besuchte der Japanbischof Dom LUIS CERQUEIRA IYEHASU in Fushimi. Im folgenden Jahr, Ende Mai oder Anfang Juni 1607, stattete erstmals der Vizeprovinzial P. FRANCISCO PASIO dem IYEHASU in Shizuoka und seinem Sohn HIDEYADA in Yedo seine persönliche Aufwartung ab. Gegen Ende des ersten Jahrzehnts des 17. Jahrhunderts begannen dann verschiedene Ereignisse die Beziehungen zu den TOKUGAWA zu trüben.

Da war zunächst die Affäre des Portugiesenschiffes *Madre de Deus*, das der Kapitän ANDRÉ PESSOA am 6. Januar 1610 im Hafen von Nagasaki nach vergeblichem Kampf in die Luft fliegen ließ und versenkte, um es nicht in die Hände der Japaner fallen zu lassen. Dieser Streit hatte in dem im Jahr zuvor zwischen Japanern und Portugiesen in Makao ausgebrochenen Feindseligkeiten seine Vorgeschichte.

Eine wichtige Tatsache war es ferner, daß es dem Gouverneur von Nagasaki HASEGAWA SAHYÖYE gelang, den P. João RODRIGUES TÇUZU, den Dolmetscher der Portugiesen am Hof, endgültig aus Japan zu entfernen. Er mußte sich 1610 nach Makao zurückziehen. Damit verlor die *Companhia*, und mit ihr die Kirche, auf dem Schachbrett des politischen, ökonomischen, kirchlichen Zusammenspiels eine der wichtigsten Figuren. Und nicht nur das: Immer mehr trat an seine Stelle in der Gunst des Hofes der mit den Holländern schon 1600 nach Japan gekommene Engländer WILL ADAMS, ein Puritaner, der prinzipiell den Portugiesen und Spaniern in Japan entgegenwirkte, wenn er sich auch gelegentlich einzelnen katholischen Missionaren freundlich zeigte. Und nicht nur P. João RODRIGUES TÇUZU, sondern auch P. FRANCISCO PASIO, ein Italiener, der seit 1600 japanischer Vizeprovinzial und seit Mitte 1611 Japan-China-Visitor war, wurde unter dem Vorwand eines japanischen Auftrages nach Makao gesandt, wo er bald darauf starb. — Früherer politischer Argwohn gegen die Christen wurde in diesen Jahren (1610—1613) durch das ganz loyale, aber unvorsichtige Auftreten des spanischen Generals SEBASTIÁN VIZCAÍNO neu geweckt, der als Gesandter von Neuspanien nach Japan gekommen war. Der Prozeß am Hof zwischen dem christlichen Tono von Arima, ARIMA HARANOBU PROTASIO João, und dem Sekretär des mächtigen Ministers HONDA MASAZUMI, *Kosuke no Suke*, OKAMOTO DAIHACHI PAULO, worin die Verschuldungen der beiden einflußreichen Christen zutage traten, und das fälschlich als Anbetung gedeutete Gebet einiger Christen bei der Kreuzigung eines wegen Münzvergehens verurteilten Nagasaki-Christen in der Nähe von Miyako (Kyōto), November 1613, taten ein übriges. Ende Dezember 1613 fing man an, die Christen von Miyako auf Listen aufzuschreiben; am 14. Februar kam Weisung, alle Missionare müßten sich nach Nagasaki zurückziehen, und am folgenden Tage wurden Patres und *Irmãos* gleichfalls auf Listen verzeichnet. Am 25. Februar 1614 verließen sie Osaka und kamen am 11. März nach Nagasaki. Anfang November 1614 wurden sie von da in die Verbannung geschickt, die meisten nach Makao, eine Anzahl auch nach Manila.

Wieweit auf diese Ereignisse auch die innenpolitische Lage in Japan einwirkte, dürfte schwer zu beweisen sein. Sicher mußten TOKUGAWA IYEHASU und sein Sohn HIDEYADA voraussehen, daß in nicht allzu ferner Zeit ein offener Kampf zwischen ihnen und TOYOTOMI HIDEYORI unvermeidlich war. Daß diese

Einsicht auf die Austreibung der Missionare ihren Schatten vorauswarf, ist durchaus denkbar.

Nach dem Sieg der TOKUGAWA gegen TOYOTOMI HIDEYORI im Osaka-Krieg mußte man also mit Geduld und Klugheit dahinarbeiten, die früheren, nicht ungünstigen Beziehungen wiederherzustellen. Wenn das gelang, war der Sieg der TOKUGAWA für die Kirche auf die Dauer verheißungsvoller, als wenn mit TOYOTOMI HIDEYORI die einheimischen Religionen des Buddhismus und Shintismus triumphiert hätten.

Außerdem verbarg die Lage zur Zeit, wo die *Annua* des P. COUROS entstand, für die nahe Zukunft noch eine weitere, nicht mit Sicherheit zu entziffernde Möglichkeit. IYEFASU war ein alter Mann, dessen Tage gezählt schienen. Nach allgemeiner Auffassung aber hatte sein Sohn HIDEYORI nicht die Fähigkeiten, das Werk seines Vaters aufrecht zu erhalten. Es würde also über kurz oder lang zwischen den politischen Kräften in Japan eine neue Entscheidung fallen müssen, die vielleicht die Kirche rehabilitieren könnte.

In der Schau der folgenden Jahrhunderte wissen wir heute, daß damals weder eine Annäherung der Kirche an die TOKUGAWA gelang, noch daß die Familienherrschaft der TOKUGAWA, von ihrem Gründer IYEFASU genial in die Wege geleitet, seinen Nachfolgern durch schwere Krisen sobald entglitten wäre. Erst nach ihrem Fall im vorigen Jahrhundert öffneten sich neue Wege.

## SUMMARY

The war of Osaka (winter 1614/15 and summer 1615), among other sources, Japanese for the most part, has been also the object of the narrative of some Europeans, then in Macao or Japan. One such is the description of this highly important event in the Annual Letter of MATHEOS DE COUROS S.J., dated Nagasaki, march 15<sup>th</sup>, 1616. Written in Portuguese, it is a masterpiece of historical narration. In order to be sure of its historical value, we have, in the first place, analysed, from the text itself, its sources, which derive through the Jesuits then in Osaka, and in Central Japan from some of the best informed persons, one of whom was AKASHI KAMON João, a leading Christian general in the fortress.

After this critical introduction, the I. Part shows the political situation, the II. the reasons for the outburst of this military conflagration, which involved, more or less, the whole of Japan. — The III. Part is dedicated to the *fuyu-no-jin*, the winter-expedition of TOKUGAWA IYEFASU and his son HIDEYORI against TOYOTOMI HIDEYORI defending the fortress of Osaka. IYEFASU, not succeeding in his intention to take the fortress, was forced to conclude an inglorious armistice (20. January 1615). But one of the conditions accepted by HIDEYORI (allowing the destruction of some of the outer fortifications), proved afterwards the reason of his complete annihilation. — The IV. Part, the most dramatical one, treats of the *natsu-no-jin*, the summer-campaign, which on June 3<sup>rd</sup>, 1615, saw the decisive battle, the burning-down of the entire city and the fortress of Osaka, the entering of the troops of IYEFASU and HIDEYORI, and the flight out of this burning hell, so dramatically described in the letters of the two Jesuits, who managed to save their lives. — The V. Part shows the consequences of the victory of the TOKUGAWA, father and son. — Finally, the VI. Part studies this historical event from the viewpoint of the Church in Japan.

## BERICHTE

### DIE 4. KONFERENZ DER INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR MISSION STUDIES (IAMS)

wurde vom 21.—26. 8. 1978 in Maryknoll außerhalb New York abgehalten. An der Konferenz, deren Rahmen von den verschiedenen Gesellschaften Maryknolls, Patres, Schwestern und Brüdern, und dem Verlag der Orbis-Books vorbildlich vorbereitet und technisch-organisatorisch getragen wurde, nahmen nach Presseangaben ca. 180—200 Personen aus rund 30 Ländern teil, davon über die Hälfte aus den USA, 30—40 Europäer, rund 40 Asiaten und Afrikaner. Relativ schwach vertreten war Mittel- und Südamerika. Auch die deutsche Delegation war, gemessen an den früheren Beiträgen zur Missionswissenschaft, mit 5 Personen, darunter kein Ordinarius für Missionswissenschaft, klein.

Thema der Konferenz war die „*Glaubwürdigkeit und Spiritualität in der Mission*“. Das Thema wurde behandelt in drei zentralen Vorlesungen zur „spirituellen Dimension der wissenschaftlichen Welt“ (U. DUCHROW, Genf), zu den „spirituellen Dimensionen der neuen Weltordnung“ (R. MÜLLER, U.N. Office for Inter-Agency Affairs) und über „Spiritualität und Kampf zugunsten der Fülle des Lebens“ (E. L. STOCKWELL, New York). Es fanden acht Seminare statt über 1) die spirituellen Dimensionen der neuen internationalen Weltordnung, 2) den Marxismus als herausfordernde und bedrückende Realität (erläutert an den Beispielen UdSSR, China, Kuba und Tanzania), 3) neue religiöse Bewegungen (vor allem TM und Tanbra/Hatha-Yoga, denen gegenüber Warnungen ausgesprochen wurden), 4) die Hermeneutik der Mission und missiologische Methodologie, 5) die Öffnung der Ämter und der Theologie aus ihrem je eigenen Berufs- und Begriffsrahmen („decasting the ministries; deconceptualizing theology“), 6) die Missionsgeschichte und die Frage nach dringenden Studienfeldern, 7) Dialog und/oder Bekehrung, 8) den Pluralismus als Partnerschaft oder Polarisierung in der Mission. Zwei Nachmittage waren für ein offenes Forum von Kurzreferaten aus dem Teilnehmerkreis eingerichtet.

Die Tagung war atmosphärisch stark bestimmt von den Meditations- und Gebetszeiten am Morgen und schloß auch in ungewöhnlicher Form mit einer in die Gestalt einer Liturgie gekleideten zusammenfassenden Plenarsitzung ab.

Bei der Neuwahl der Exekutivkomitees wurden der Generalsekretär Dr. VERSTRAELEN, Leiden, und P. R. CLIFFORD, Birmingham, als Schatzmeister wiedergewählt. Prof. J. AAGARD, Aarhus, löste Prof. A. CAMPS, Nijmegen, nach vierjährigem Vorsitz im Amt des Präsidenten ab; CAMPS gehört aber weiter zum Exekutivkomitee. Vizepräsident wurde Dr. G. ANDERSON, Ventnor, N. J. (USA). Die drei Kontinente Südamerika, Afrika und Asien stellen drei weitere Mitglieder des Exekutivkomitees, das, um der aktiven Teilnahme der weiblichen Mitglieder gerecht zu werden, um einen Platz erweitert wurde; diesen Platz nimmt die Maryknollschwester JOAN CHATFIELD, Albany, Ca. (USA) ein. Für die nächste Konferenz, voraussichtlich 1981, erging eine Einladung aus Ghana.

*Hans Waldenfels*

Vom 25.—30. 9. 1978 führte das *Evangelische Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West e.V.* im ökumenischen Institut Bossey (Genf) ein Seminar durch für Dozenten und Assistenten theologischer Fachbereiche. Ziel dieses Seminars war es, einen Impuls zu geben zur Auseinandersetzung mit neuen theologischen Entwicklungen in der Dritten Welt. Außer Vertretern der anglikanischen Kirche und verschiedener Kirchengemeinschaften partizipierten diesmal auch einige katholische Vertreter als Referenten oder Seminarteilnehmer. Neben der konfessionellen Vielfalt war die Gruppe auch durch nationale Vielfalt gekennzeichnet und wenn auch naturgemäß der europäische Anteil überwog, so waren doch sämtliche Kontinente vertreten, was die Gesprächs- und Arbeitskreise wesentlich bereicherte.

Die Themen des Seminars ergaben sich aus den theologischen Neuansätzen in Amerika, Asien und Afrika, wobei Vorträge und Arbeitskreise sowie Plenums-gespräche sich gegenseitig ergänzten und die angesprochenen Themen vertieften.

Den Anfang machte Professor SEVERINO CROATTO, Buenos Aires, mit dem Thema: *Liberation Theology and Biblical Hermeneutics*. Schon dieses Referat zeigte einen der gemeinsamen Grundzüge der Theologien der Dritten Welt, ihre Betonung des Praxisbezugs im Gegensatz zum mehr spekulativen Theologisieren europäischer Denkschulen. CROATTO wies auf die doppelte Gefahr hin, in falscher Aktualisierung die Berichte der Bibel als einen sich stetig wiederholenden Mythos zu verstehen oder den Text aus seinem geschichtlichen Kontext zu lösen und ihn zum starren Gesetz zu erheben. Nur durch die hermeneutische Vermittlung werde der biblische Text zur Botschaft und nicht zum Gesetz und zugleich zur Botschaft für uns und nicht nur für eine längst vergangene Gesichtssituation. Als hermeneutisches Prinzip der Bibelauslegung könne daher folgendes gelten: Gott gibt „Anfänge von Bedeutung“ in seiner Offenbarung, ohne sie vollkommen zu beenden, „wissend“, daß der Mensch eine eigene Geschichte haben muß, um die unvollendeten Bedeutungen in seiner sozialen, politischen und religiösen Praxis zu vollenden.

Ganz andere Akzente setzte der Vortrag des ceylonesischen Jesuiten ALOYSIUS PIERIS, der als erster katholischer Priester an einer buddhistischen Universität promoviert wurde. Sein Thema war betitelt: *Western Christianity and Eastern Religions* und befaßte sich mit den Möglichkeiten christlichen Glaubens und seiner Verkündigung im asiatischen Kontext, wobei der Redner vor allem von seiner eigenen Erfahrung mit dem Buddhismus ausging. Partizipation, nicht nur äußerliche Akkommodation, des Christentums an den kulturellen und religiösen Werten Asiens schien dem Redner der einzige gangbare Weg, um das Christentum in Asien einzuwurzeln. Gegenüber der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die PIERIS sehr positiv bewertete, könnte Asien die Verbindung von sozialer Befreiung Gesamtasiens und spiritueller Befreiung des einzelnen anbieten, zu der „Freiheit von Armut“ müsse die „Freiheit in (selbstgewählter) Armut“ hinzukommen, wie sie die asiatischen Religionen lehrten.

Der Bericht von Professor JOHN S. MERRI, „*Indigenous Theology and the Universal Church*“, wies vor allem auf die Notwendigkeit eines Umdenkens im gesamtkirchlichen Rahmen hin, weg von einem eurozentrischen Denken hin zu einem universalkirchlichen Denken, das mehr und mehr von der in Zukunft zahlenmäßig vorherrschenden „Kirche des Südens“ bestimmt und vom Plura-

lismus der verschiedenen einheimischen Theologien geprägt sein wird. Der nachmittägliche Besuch bei verschiedenen Vertretern des Weltkirchenrates in Genf brachte zu diesem Vortrag die nötige Illustrierung.

Als letzter Referent sprach Dr. ROSS KINSLER zum Thema „*Alternative Approaches to Theological Education*.“ Ausgehend von seinen Erfahrungen in Guatemala stellte KINSLER die Möglichkeiten einer breitgestreuten und den finanziellen und bildungspolitischen Möglichkeiten angepaßten theologischen Ausbildung vor, die in Kursen den „natural leaders“ der jeweiligen Gemeinschaften die Gelegenheit bietet, das notwendige theologische Rüstzeug zu erwerben, ohne aus dem Berufsleben und dem natürlichen Kontext ihrer Gemeinschaften herausgerissen zu werden.

Abgesehen von der gut gewählten und repräsentativen Vielfalt der Themen, bei denen nur die afrikanische Theologie etwas zu kurz kam, sorgten vor allem die Arbeitskreise für eine nähere Beschäftigung mit den angesprochenen Fragen und zugleich für ein besseres Kennenlernen der Teilnehmer untereinander, wobei deutlich wurde, daß die Vielfalt theologischer Meinungen nicht nur eine Last sondern auch ein Reichtum ist. So wurde auch der tägliche Gottesdienst Ausdruck des gemeinsamen Dienstes für den einen Herrn aller Christen.

Alles in allem eine Tagung, die Mut machte und manche theologische Engführung aufzubrechen verstand.

Wilfried Weber

## MITTEILUNGEN

### *Josef Glazik und Bernward H. Willeke 65 Jahre*

In einer gemeinsamen Feier wurden am 7. Oktober 1978 die Missionswissenschaftler Professor Dr. JOSEF GLAZIK MSC und Professor Dr. BERNWARD H. WILLEKE OFM vom Arbeitskreis deutschsprachiger Missionswissenschaftler in Bonn-Beuel-Pützchen geehrt. Die beiden Gelehrten haben — der erste am 1. Februar 1978, der zweite am 26. September 1978 — ihr 65. Lebensjahr vollendet. In den schwierigen Jahren des Wandels nach dem 2. Weltkrieg und vor allem auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil war es ihre Aufgabe, dem Anliegen der Weltmission im Raum der universitären Lehre und Forschung Beachtung zu verschaffen.

JOSEF GLAZIK war bis 1970 als Nachfolger von THOMAS OHM OSB Inhaber des von SCHMIDLIN gegründeten ersten katholischen Lehrstuhls für Missionswissenschaft in Münster, BERNWARD WILLEKE ist noch heute Ordinarius für Missionswissenschaft in Würzburg, der einzigen deutschen Universität, die noch einen katholischen Lehrstuhl für Missionswissenschaft besitzt. Beide haben je auf ihre Weise — GLAZIK im Vorstand und als langjähriger Chefredakteur dieser Zeitschrift, WILLEKE acht Jahre als 1. Vorsitzender und zugleich als Mitglied des Herausgeberteams der ZMR — im Rahmen des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen* den Anliegen der Wissenschaft gedient. Das Institut und diese Zeitschrift wird beiden dafür stets in Dankbarkeit verbunden sein.

Es darf aber in diesem Zusammenhang dann doch der Wunsch geäußert werden, daß die beiden Jubilare, soweit es ihnen die Gesundheit und die verdiente Muße des Alters erlaubt, in den verbleibenden Lebensjahren weiterhin mithelfen, daß in einer Zeit, in der sich die internationalen Verhältnisse ebenso wie die Verhältnisse der lokalen und regionalen Kirchen untereinander und im Rahmen der universalen Kirche wandeln, sich auch die Wissenschaft, der ihr Leben gegolten hat, zu jener Gestalt hin wandelt, die der veränderten Situation in Welt und Kirche entspricht.

Einigkeit besteht darüber, daß die Missionswissenschaft der Zukunft nicht primär der Vergangenheitsbewältigung zu dienen hat. Einigkeit besteht darüber, daß die Missionswissenschaft die Tatsache widerzuspiegeln hat, daß frühere Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Mutter- und Tochterkirchen sich zu partnerschaftlichen Verhältnissen eines Austausches von Geben und Nehmen wandeln. Einigkeit besteht darüber, daß die Missionswissenschaft der Praxis zu dienen hat. Gefordert ist, daß das, was in der Zeit eines zu Ende gehenden Kolonialismus in Europa gegründet wurde, in einer Zeit weltweiter Suche nach gerechten, friedvollen Verhältnissen und des Verlangens der Völker und Kirchen nach eigener Identität innerhalb der einen Welt und der einen Kirche, sich auf die Missionswissenschaft in Europa so auswirkt, daß sie zu einer den unterschiedlichen Partnern gerecht werdenden Hilfe wird. Beim Anbruch einer neuen Periode missionswissenschaftlicher Forschung und Lehre aber stellen die Impulse, die von der Erfahrung und der Weisheit der Jubilare ausgehen, ein nicht zu unterschätzendes Kapital dar. Mögen sie der Missionswissenschaft daher noch lange erhalten bleiben!

## *In Memoriam Prälat Prof. Dr. Franz Pilhatsch*

Am 30. 8. 1978 setzte der Tod dem erfüllten Leben des Bamberger Missionswissenschaftlers, Prälat FRANZ PILHATSCH, ein unerwartet plötzliches Ende. Der Verstorbene war am 15. 8. 1904 zu Troppau im Sudetenland geboren und empfing nach philosophischen und theologischen Studien in Wien und Osnabrück 1928 die Priesterweihe. Nach seiner Promotion zum Dr. theol. an der Deutschen Universität in Prag, im Jahre 1943, spezialisierte er sich in Missionswissenschaft und Religionsgeschichte in Würzburg, Freiburg und Rom. 1947 begründete er an der Phil.-Theol. Hochschule in Bamberg missionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Vorlesungen. Im Jahre 1967 begründete er die gleichen Fächer an der Phil.-Theol. Hochschule in Königstein/Taunus, wo er 1969 zum Honorarprofessor ernannt wurde. Im Juli 1975 wurde ihm dieselbe Ernennung für die Gesamthochschule Bamberg zuteil. Ein reiches publizistisches Werk von insgesamt 3000 Veröffentlichungen und mehreren Rundfunkvorträgen diente der Verbreitung des Missionsgedankens in breiten Volksschichten. Unter seinen Veröffentlichungen ragen folgende Bücher hervor: „*Geschichte der Weltmission*“ und „*Kultstätten — Symbol der Religionen*“. Als Mitarbeiter des *Klerusblattes*, der *Königsteiner Studien* und der deutschen Ausgabe des *L' Osservatore Romano* leistete der Verewigte missionarische Bewußtseinsbildung, wobei sein Hauptaugenmerk vor allem der Afrikamission und dem Islam galt. Auch kirchlicherseits fand diese verdienstvolle Arbeit die verdiente Würdigung mit der Ernennung des Verstorbenen zum Monsignore (1964) und Prälaten (1970). 1973 berief ihn Papst PAUL VI. zum Konsultor der Päpstlichen Kongregation der Völker. — Ein Herzversagen beendete dieses reich erfüllte Leben in jähher Weise. R.I.P.

*Wilfried Weber*

## *Zum Gedenken an Gustav Mensching*

Am 30. September 1978 starb nach kurzer Krankheit Prof. Dr. theol. Dr. sc. rel. h. c. GUSTAV MENSCHING, Emeritus für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Bonn. Er gehörte zweifellos zu den bedeutendsten Vertretern dieses Faches in Deutschland und ist auch international sehr bekannt. Als Schüler von RUDOLF OTTO und FRIEDRICH HEILER fühlte sich dieser am 6. Mai 1901 in Hannover geborene Gelehrte stets der sog. klassischen „Religionsphänomenologie“ verpflichtet, setzte aber zusätzlich neue Akzente, die er sowohl als akademischer Lehrer in Braunschweig, Riga und Bonn wie durch zahlreiche Publikationen zum Ausdruck brachte.

Die Religionsphänomenologie hatte ihn gelehrt, auf das Wesentliche zu schauen und sich um das Verstehen der Religion von innen her zu bemühen. Diesem mehr deduktiven, intersubjektiv häufig nicht überprüfbaren Zugang zum Phänomen „Religion“ stellte MENSCHING einen weiteren, induktiven gleichberechtigt zur Seite: die Religionssoziologie. Er bereitete damit in einem gewissen Sinne jenen methodischen Umschlag vor, der neuerdings weltweit im Abrücken von der Religionsphänomenologie und in der Anlehnung an induktive Methoden (vgl. J. WAARDENBURG u. M. MESLIN) deutlich wird. Obwohl MENSCHING selbst zu den Wegbereitern dieser Neuorientierung gehört, fühlte er sich, sensibel und leicht verletzbar wie er war, durch die neuere Kritik an der Religionsphänomenologie und die damit verbundene Methodendiskussion persönlich angegriffen und hatte infolgedessen nicht die Kraft zu erkennen, daß

damit — wenigstens teilweise — Ansätze seines eigenen Werkes wirksam wurden.

Ähnliche Kommunikationsschwierigkeiten hatte M. bereits in früheren Jahren gegenüber den Theologen. Auch von ihnen fühlte er sich immer wieder verkannt oder sogar mißverstanden. Dies traf ihn um so mehr, als er sich nie mit wiss. Erkenntnissen allein begnügen wollte, sondern seine Forschung im Dienste eines Anliegens sah. Dieses formulierte er in seinem Buch „*Buddha und Christus*“, das kurz vor seinem Tode erschienen ist, so: „Fraglos sind die Menschen dieser Welt übersättigt mit vergänglichen Gütern und leben vielfach ein Leben ohne Ziel, eben weil sie ein Leben ohne höhere und höchste Werte praktizieren. Wir meinen deshalb, daß es die Aufgabe auch einer Untersuchung, [. . .], ist, Werte im Leben und für das Leben erkennbar zu machen, Werte, die eine Befriedigung in sich selbst haben und unvergänglich sind“ (S. 270).

Heutzutage ist es selten, daß ein Forscher schreibt, um seinen Lesern einen Weg zu zeigen. MENSCHING aber sah hierin die Aufgabe des Forschers. Um einen solchen Forscher ist nun die Welt ärmer.

*Peter Antes*

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*Asien im Wandel.* Eine Reise in die Missionsländer Asiens. Texte v. Michael Griffiths, Fotos v. Fritz Fankhauser. Brunnen Verlag/Gießen 1978; 120 S.

Wie in einem Kaleidoskop will der Band die Szenerie der Länder Asiens zu neuen Bildern zusammenfügen, aber auch über die Impressionen hinaus Grundformen verdeutlichen. GRIFFITHS, Direktor der „Überseeischen Missionsgemeinschaft“, versucht einige der Probleme Asiens, wie sie durch die vielfältigen und vielschichtigen Auf- und Umbrüche gegeben sind, aufzuzeigen. Eindringlich ist betont, daß ein lebendiger christlicher Glaube nicht nur die Probleme des einzelnen lösen kann, sondern auch die einer ganzen Gesellschaft. „Durch den einzelnen neuen Menschen müssen die bestehenden Verhältnisse und Verhaltensweisen einer Gemeinschaft so verändert werden, daß sie als Vorbereitung für einen neuen Himmel und eine neue Erde dienen können“ (104). Unausweichliche Fragen sind in diesem Bildband gestellt, die durch die eindrucksvollen Fotos noch verschärft werden.

Aachen

Georg Schückler

**Hammer, Karl:** *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt.* Kösel-Verlag/München 1978; 349 S.; DM 55,—

Das Defizit der Missionsgeschichte in den Kolonial- und Handelsgeschichten sowie umgekehrt der Kolonialgeschichte in den Missionsgeschichten ist Ansatzpunkt der breit angelegten und einen weiten Bogen vom Zeitalter der Entdeckungen bis zum 1. Weltkrieg (warum nicht darüber hinaus?) spannenden Untersuchung des Basler evangelischen Pfarrers und Kirchenhistorikers. Er stellt in einem 1. Teil verschiedene Sendungsideen und -kräfte des 19. Jahrhunderts vor (Nationalismus, Imperialismus, Philanthropie und Antisklavereibewegung, Entdeckungswissenschaften, Kolonialismus und die Missionen), gibt im 2. Teil einen — für die protestantische Mission vor 1870 besonders konsistenten — Überblick über die Konzeptionen und Entwicklungen der Missionen vor dem Zeitalter des klassischen Imperialismus und untersucht im Schlußteil die Verzahnung und den Funktionszusammenhang von Mission und Nationalismus sowie Kolonialismus in der Phase des Hochimperialismus. Dieser letzte Teil beschränkt sich freilich weitgehend auf das „deutsche Beispiel“. Gerade in diesen Einzelfällen sind der historischen Aufarbeitung durch die schwerpunktartig herangezogene Literatur und die Außerachtlassung der in den Missionsarchiven reichlich vorhandenen Quellen gewisse Grenzen gesetzt. So wird man z. B., worauf F. BORNEMANN in seiner FREINADEMETZ-Biographie (1976) ausführlich eingegangen ist, die Rolle des Missionsbischofs ANZER in China (deren negative Seiten nicht zu bestreiten sind), heute nicht mehr allein von der WARNECKschen Polemik her interpretieren können (306f.). Die Aufrichtung des „Protektorats“ des Reiches — wieso ein „katholisch-politisches Protektorat“? — über die katholische deutsche Mission in Süd-Shantung datierte übrigens von 1890, nicht aus der Annexionsangelegenheit. Auch die Meinung, daß es auf protestantischer Seite „nie zu Strafanträgen durch die Missionen“ gekommen sei, ist von der Quellenlage her nicht mehr haltbar (und findet ja selbst bei WARNECK ein ein-

schränkendes Beispiel). Ob die Trennung von protestantischer Mission und Machtpolitik in China wirklich so „traditionell“ war, darüber gibt die englischsprachige Literatur über das Wirken der amerikanischen und englischen Missionare ebenfalls eine andere Auskunft. Zum anderen von einer Distanz gerade der Rheinischen Missionsgesellschaft in Südwestafrika zur Kolonialmacht zu sprechen (261), ist nach den eingehenden Untersuchungen des evangelischen Missionswissenschaftlers LOTHAR ENGEL (1972, 1976) — völlig abgesehen von den höchst einseitigen DDR-Studien HEINRICH LOTHES (1963) und HORST DRECHSLERS (1966) — schon bemerkenswert.

Wird man daher in einer Reihe von Fällen anderer Meinung sein müssen und liest der Historiker manches Befremdliche bei HAMMER — etwa daß die historische Methode heute „nur noch zur Stütze entweder faschistischer oder kommunistischer Diktaturen erhalten muß“ (127, vgl. dagegen 12!) oder daß die Sozialdemokratie auf die Negierung der Kolonialpolitik festgelegt gewesen sei (314) —, so wird man doch insgesamt die Bewältigung des immensen Stoffes in einer gut lesbaren und im Urteil über die Rolle der Missionen ausgewogenen Arbeit hoch anerkennen müssen. HAMMERS Schlußdiktum, daß eine künftige Geschichte des Kolonialismus die Geschichte der Missionen im gleichen Zeitraum und am gleichen Ort mehr als bisher zu berücksichtigen hat, und umgekehrt, kann nur unterstrichen werden. Vielleicht dürften bei der von ihm selbst geforderten Differenzierung und Vertiefung der Problemstellung auch noch stärker die fruchtbaren Ansätze „peripherieorientierter“ Imperialismustheorien und deren Wert für die Verdeutlichung der Stellung der Missionen zwischen Kolonialmacht und eingeborener Gesellschaft, etwa im Hinblick auf die spätere Emanzipation der afro-asiatischen Bevölkerungen, zu berücksichtigen sein.

Münster

Horst Gründer

**Malek, R./Wesoły, W., SVD (Hrsg.):** *W służbie Słowa Bożego* (Im Dienst des Göttlichen Wortes). Płockie wydawnictwo diecezjalne/Płock 1978; 338 pp.

Dieser von polnischen „Verbisten“ (Steyler Missionaren) herausgegebene Sammelband ist eine verspätete Gabe zum hundertjährigen Bestehen der „Gesellschaft vom Göttlichen Wort“ (1975) und vereinigt „Materialien und Studien“ aus dem Bereich der Theologie und der Missions- und Religionswissenschaft sowie zur Eigengeschichte der Gesellschaft (Biographien von J. HENNINGER und S. TRZEBIATOWSKI). Den Band beschließt eine Bibliographie der polnischen SVD für den Zeitraum 1945—1975 (987 Nummern!). Den meisten Aufsätzen ist eine Zusammenfassung in einer nichtpolnischen Sprache angefügt; Vorwort und Einleitung sind polnisch und englisch verfaßt. — Der Ganzleinenband ist verlegerisch und drucktechnisch eine gute Leistung und kann neben den übrigen Festschriften zur Hundertjahrfeier der Gesellschaft vollauf bestehen. Er bestätigt den polnischen SVD, daß sie die Forderungen ihrer Ordensatzung gerecht werden und das Erbe der Gesellschaft wahren und mehren.

Münster

Josef Glazik MSC

**Rath, Josef Theodor, CSSp:** *Jakob Laval, der Apostel von Mauritius*. Missionsverlag Knechtsteden, D-4047 Dormagen 6 (1978) 192 S.

Der um die Erforschung und Darstellung der Geschichte der Missionare vom Heiligen Geist (Spiritaner) sehr verdiente Vf. erzählt hier nochmals das Leben

und Wirken eines Pioniermissionars der ersten Stunde. Er tut es in einer sehr anschaulichen Art, wobei er nicht nur die äußeren Tatsachen schildert, sondern auch auf die inneren Spannungen eingeht, die dazumal — und vielerorts bis in die Zeit des II. Vaticanum — zwischen seelsorglichem Dienst und klösterlichem Leben bestanden. Auch versteht Vf. es, die Gestalt LAVALS in den Rahmen seiner Zeit zu stellen, und verrät dabei eine umfassende Kenntnis der verschiedenen Strömungen des vorigen Jhs. All das ist lebendig erzählt und in leicht lesbarer Sprache niedergeschrieben. Das Büchlein kann empfohlen werden.

Münster

Josef Glazik MSC

**Scott, Waldron:** *Die Missionstheologie Karl Barths*. Brunnen Verlag/Gießen-Basel 1977; 48 S.

W. SCOTT gibt einen knappen Einblick in den theologischen Ansatz KARL BARTHS in Anlehnung an die Arbeit von D. MANECKE („*Mission als Zeugendienst. Die theologische Begründung der Mission bei Karl Barth*“) aus dem Jahre 1972. Der ebenfalls kurzgefaßten Charakterisierung BARTH'scher Missions-theologie folgt im dritten Teil eine Beurteilung aus evangelikaler Sicht. SCOTTs kritische Anmerkungen lassen sich in drei Punkten zusammenfassen:

1) Wenn BARTH auch zu Recht betont, daß das Evangelium den Religionen kompromißlos vorzutragen sei, so dürfe das doch „Berührungspunkte im anthropologischen Bereich“ nicht ausschließen.

2) Die Begründung der Mission bei K. BARTH aus der leidvollen Erfahrung der Differenz zwischen Wissen in der Gemeinde und Unwissen in der Welt reicht nicht aus. Grund der Mission ist die Verlorenheit der Heiden.

3) Die Welt ist durch den Sühnetod Christi nicht bereits erlöst, sondern es bleibt Aufgabe des Menschen, sich im Glauben zu diesem Erlösungsgeschehen zu bekennen.

Damit ist insgesamt in bloßer kontradiktorischer Gegenüberstellung der evangelikale Standpunkt wiederholt. SCOTT resümiert, daß „Karl Barths Denken an einigen entscheidenden Punkten den Kern der Sache verfehlt“. (48) Eine theologische Auseinandersetzung findet nicht statt (wenn auch der Autor sein Verfahren für theologisch legitim zu halten scheint). Die wohlwollende Darlegung der Theologie KARL BARTHS verbirgt nicht den Mangel an Verständnis.

Bonn

Thomas Kramm

**Silva, Sergio,** *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas*. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung. Herbert Lang/Bern, 1973

Seit Fertigstellung und Drucklegung der vorliegenden Dissertationsschrift hat sich die politische und geistige Lage in Chile grundlegend verändert. Politische Parteien, unter ihnen auch die „christlich inspirierte Partei“, sind militärischer Beckmesserei, die nur in Freund-Feind-Bildern zu denken vermag, ebenso zum Opfer gefallen wie die geistig-theologische Auseinandersetzung mit dem theologischen Neuanatz, der gemeinhin unter dem Begriff „Theologie der Befreiung“ zusammengefaßt wird. Trotzdem, oder gerade deshalb, hat die vorliegende Untersuchung ihren Wert.

Auf einige Schwächen sei vorweg hingewiesen. Zunächst ist es der Übersetzerin, Frau Dr. Benigna Berger, der ursprünglich in Spanien abgefaßten Schrift, nicht immer gelungen, die adäquaten deutschen Begriffe zu finden. Da ist von

Augustinus' „Gottesstadt“ (S. 14) statt „Gottesstaat“, von „Organismen“ statt „Organen“ einer Partei (31), von „Weltansicht“ statt „Weltanschauung“ (16) die Rede, oder es wird das auch umgangssprachlich seltene „Nichtsdestotrotz“ (32, 33ff.) benutzt.

Außerdem dürfte für eine breitere Leserschicht das von SILVA benützte Instrumentarium eine nicht unbedeutende Schwierigkeit darstellen. Was soll der Durchschnittsleser mit der im französischen Strukturalismus von GREIMAS entwickelten Methode der aktantiellen Analyse anfangen, wenn er unvermittelt mit Begriffen konfrontiert wird wie „Isotopie, Semem, Aktanten und Prädikate, Prädikat-Operatoren“ und ähnlichem? Zwar wird auf S. 19 lexicographisch eine dürftige Erklärung der Begriffe gegeben, allerdings erst, nachdem mit ihnen bereits vorausgehend operiert wurde. Wörtlich heißt es dort: „1. Sem: letzte Bedeutungseinheit bzw. Bedeutungsatom. 2. Semem: durch Konfluenz eines (aus einem bzw. mehreren Semem gebildeten) Sem-Kerns und kontextueller Seme bewirkter Bedeutungseffekt; Isotopie: spezifischer Schnitt einer Rede, der als Resultat eine Bedeutungsmodalität ergibt“. (20)

Es ist bedauerlich, daß der Verfasser bei der Überarbeitung seiner Dissertation für die Veröffentlichung (S. 7) das Instrumentarium der aktantiellen Analyse nicht zugunsten der Allgemeinverständlichkeit zurückgestellt hat. Daß dies im Rahmen der Arbeit möglich gewesen wäre, deutet der Verfasser an, wenn er angibt, das untersuchte Material biete die „Darlegung eines Planes, Nachdenken über den Verlauf seiner Anwendung, Erinnerung an die bei seiner Ausführung bereits durchlaufenen Phasen“. (19)

Sieht man von der genannten Erschwernis ab, sowie auch davon, daß entgegen Titel und Ankündigung (15) die Ausweitung von Chile auf Lateinamerika nicht vorgenommen wird, leistet die Untersuchung einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der Theologie der Befreiung, vor allem ihres Anspruches, aus der Praxis als Antwort aus dem Glauben auf eine vielfältige geschichtliche Herausforderung entstanden zu sein, die später von der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats zu Medellín (1968) als Zustand institutionalisierter Sünde bezeichnet wurde.

Gleichzeitig wird die Begrenztheit der traditionellen kirchlichen Soziallehre sichtbar, sobald sie in ein praktikables Regierungsprogramm der Christdemokraten Chiles oder gar in die Gesetzgebung mit Schwerpunkten, Kompromissen, Rücksichten auf Mehrheiten und Flügelpositionen innerhalb der Partei umgemünzt werden muß.

Der erstmalige Versuch, unter dem Schlagwort „Revolution in Freiheit“ politisch einen Mittelweg zwischen Kapitalismus und marxistischem Sozialismus zu suchen, aus dem Verständnis eines ganzheitlichen Heilsauftrages des Christentums im Kontext einer sich im Ganzen als christlich verstandenen Gesellschaft, ist vor allem unter dem Eindruck der derzeitigen Militärdiktatur beachtenswert. Die Kirche Chiles, trotz Trennung von Kirche und Staat, von Anfang an mit an der geistigen Auseinandersetzung um die Revolution in Freiheit beteiligt, ist daran, die traumatische Hypothek, ständig auf Seiten der Besitzenden, Mächtigen zu finden zu sein, abzutragen.

Zur Stimme der Stimmlosen unter der Militärjunta geworden, stellt sie sich als befreiende, geistig-geistliche Macht dar, die um das Heil des ganzen Menschen bemüht ist.

Wer sich für Chile interessiert, auch für die Zeit Allendes, dessen Wahlkampfaussagen als Gegenpol zu christdemokratischen Aussagen herangezogen werden,

und wer sich mit Theologie der Befreiung befassen will, sollte dieses Buch nicht übersehen; er wird die Herausforderung erfahren, die eine Verbindung von Glaube und Politik bedeutet, — nicht nur in Lateinamerika.

München

Othmar Noggler

## VERSCHIEDENES

**Lonergan, Bernard:** *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen.* Hrsg. v. Giovanni B. Sala (= *Quaestiones Disputatae* 67). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1975; 192 S.

Der Titel des Buches verspricht etwas, was sein Inhalt nicht hält. Wer von dieser ersten Veröffentlichung des kanadischen Jesuiten in deutscher Sprache eine Stellungnahme zum Pluralismus der Kulturen in Ost und West, Nord und Süd erwarten sollte, sieht sich bald getäuscht. Der Band stellt vielmehr eine Sammlung von Aufsätzen des Vf. dar, die ihn erstmals der deutschsprachigen Öffentlichkeit vorstellen soll, damit ihm auch in diesem Sprachraum endlich der Weg zu Übersetzungen seiner grundlegenden philosophischen und theologiemethodischen Werke offensteht.

Elf Aufsätze sind zu drei Teilen zusammengefaßt, die 1. den neuen Kontext heutiger Theologie, 2. die heutigen erkenntnistmäßigen und religiösen Grundlagen dieser Theologie beschreiben und 3. Ausblicke auf dem Weg zu einer neuen Theologie ermöglichen. Als Kontext ist hier vordringlich der durch die Entstehung der modernen Wissenschaften seit dem Ende des 17. Jahrhunderts eröffnete Horizont anzusehen. In ihm verlagert sich auch der theologische Zugang von einer mehr deduktiven zu einer vorwiegend empirisch orientierten Denkweise. Das menschliche Subjekt tritt stärker in den Mittelpunkt des Denkens und Handelns, was seinerseits zu einer spürbaren Abwesenheit Gottes in der neuen Kultur des Abendlandes führt. Dabei führt die wachsende Bedeutsamkeit der Religionswissenschaft dahin, daß die positiven Quellen des Christentums heute in stärkerem Maße eingeordnet in einen größeren Zusammenhang gelesen und bewertet werden.

Als Einführung in das Denken L's eignet sich vor allem der zweite Teil, dessen Kapitel die Dimensionen von „meaning“ — Bedeutung, Sinn, Sinngewalt, Sinngehalt —, die Erkenntnisstruktur, die Existenz im *Aggiornamento* umkreisen, ehe es zu einigen bedenkenswerten Überlegungen zur „natürlichen Gotteserkenntnis“ im Anschluß an die Aussagen des 1. Vatikanums kommt. Die Krise, in der wir uns heute befinden, ist für Vf. „eine Krise nicht des Glaubens, sondern der Kultur“ (86). Es geht also darum, in der neuen Situation einen neuen Weg der Sinnfindung und -gebung zu erschließen. Was Vf. hier konkret anregt, läßt sich genauer und präziser in L's fundamentalem philosophischen Werk „*Insight*“ sowie seiner Thomas-Arbeit über den Begriff des Wortes nachlesen; auf diese Werke wird folglich auch hingewiesen. Mit aller Deutlichkeit zeigt schließlich der dritte Teil, daß, wo von der Zukunft des Christentums und des Thomismus, vom Verhältnis von Philosophie und Theologie und von der Revolu-

tion in der katholischen Theologie die Rede ist, es tatsächlich um einen Wandel auf dem Hintergrund des Wandels in der alten und neuen Welt des Abendlandes geht. So sehr das ein bedenkenswertes Thema darstellt, so sehr muß doch zugleich bedacht werden, daß der eine Welthorizont, wenn es ihn überhaupt geben sollte, nicht von der abendländischen Welt allein bestimmt sein kann. Die Frage nach dem „Pluralismus heutiger Kulturen“ muß also erst noch gestellt werden. Sie aber wird — wie die *Bischofssynode 1974* bereits deutlich gesehen hat — die Frage der entsprechenden Theologie nach sich ziehen. Unter einer veränderten Prämisse, d. h. der Voraussetzung eines erneut sich ändernden geschichtlichen Kontextes, der nicht auf den Anfang der am Ende des 17. Jahrhunderts begonnenen Entwicklung der Wissenschaften reduziert werden kann, wäre die Fragestellung des Vf. völlig neu aufzugreifen.

Düsseldorf

*Hans Waldenfels*

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Dr. HANS SCHÖPFER, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, Miséricorde, CH-1700 Fribourg · Prof. Dr. ANTONIE WESSELS, Str. van Sicilie 11, Amstelveen/Holland · Dr. JOHANNES LAUBE, Eidinghäuser Weg 31 A, 3540 Korbach 1 · Dr. JOSEF FRANZ SCHÜTTE SJ, Istituto Storica della Compagnia di Gesù, Via dei Penitenzieri 20, I-00193 Roma/Italia

# TOWARDS AN ASIAN THEOLOGY OF LIBERATION: SOME RELIGIO-CULTURAL GUIDELINES

by *Aloysius Pieris*

## *Vorbemerkung*

Vom 7. bis 20. Januar 1979 fand in Sri Lanka die ASIAN THEOLOGICAL CONFERENCE (ATC) statt, die von der ECUMENICAL ASSOCIATION OF THE THIRD WORLD THEOLOGIANS (EATWOT) getragen wurde. An dieser Tagung nahmen mit geringen Ausnahmen nur Vertreter der außer-europäischen und -nordamerikanischen Welt teil. Wie aus beobachtenden Kreisen mitgeteilt wird, stand die Tagung stark im Schatten oder im Licht der Initialzündung: Befreiung der armen, unterdrückten und ausgebeuteten Menschen der Dritten Welt, die deutlich von marxistischer Ideologie und einem Engagement für die unterdrückten Menschen geprägt war. So heißt es im Schlußdokument: „Der erste Akt der Theologie, ihre Herzmitte, ist Engagement. Dieses Engagement ist die Antwort auf die Herausforderung der Armen in ihrem Kampf für eine vollkommene Humanität ... deshalb beginnt die Theologie bei den Erwartungen der Unterdrückten in Hinsicht auf eine vollkommene Menschlichkeit; sie rechnet mit der wachsenden Bewußtwerdung und den immer größeren Anstrengungen, alle Hindernisse zu überwinden im Licht der Wahrheit ihrer Geschichte.“

Im Rahmen dieser Tagung hielt der ceylonesische Jesuit A. PIERIS das nachfolgende Referat. PIERIS versucht dabei, die religiös-kulturelle Dimension der heutigen asiatischen Welt zu beschreiben, indem er einmal auf grundlegend linguistische Problemstellungen aufmerksam macht, sodann der Frage einer Integration von kosmischen und metakosmischen Elementen in den klassischen asiatischen Religionen nachgeht, um schließlich auf die überwältigende Präsenz nichtchristlicher Soteriologien aufmerksam zu machen. Im Hauptteil seines Vortrags analysiert PIERIS dann die Mächtigkeit der nichtchristlichen Soteriologien, wobei er Spannungen zwischen Reichtum und Armut, Staat und religiöser Gemeinschaft, wissenschaftlichem Wissen und geistlicher Weisheit nachgeht. Diese Ausführungen bilden dann den Ausgangspunkt für eine aus asiatischer Sicht vorgelegte Kritik an der Vergangenheit der christlichen Theologie. Die Arbeit endet in der Vorlage einiger Hinweise auf den asiatischen Stil der asiatischen Theologie.

H. W.

## PART I

### TOWARDS A DEFINITION OF THE RELIGIO-CULTURAL DIMENSION

1. This being a "Third World" Theologians "Asian" Consultation, I presume that the theological axis of our deliberations should have, as its two poles, the "Third Worldness" of our Continent and its peculiarly "Asian" character: two points of reference we must never lose

sight of. Spelt out in more realistic terms, the common denominator between Asia and the rest of the Third World is its overwhelming *POVERTY*; the specific character which defines Asia within the other poor countries is its multifaceted *RELIGIOSITY*. These are two inseparable realities which in their interpenetration constitute what might be designated as the *ASIAN CONTEXT* and which is the matrix of any theology that is truly Asian.

2. We must immediately warn ourselves that Asian poverty cannot be reduced to purely "economic" categories as much as Asian religiosity cannot be defined merely in "cultural" terms. They are both interwoven culturally and economically to constitute the vast socio-political reality that Asia is. Hence an Asian theologian can hardly ignore Roy PREISWERK's appeal<sup>1</sup> that the "dependency theories" of the Latin Americans (CARDOS, FRANK, FURTADO, etc.) which offer valid explanations of and useful strategies against the increasing poverty in the Third World, ought to be complemented (and I would add, even corrected) by the "cultural approach" of social scientists.

3. This is nowhere more applicable than in Asia, for there is, in our cultural ethos "a yet-undiscovered — point" at which *Poverty* and *Religiosity* seem to coalesce in order to procreate the Asian character of this Continent. In fact history attests, as we shall indicate later, that the *theological* attempts to encounter Asian Religions with no radical concern for Asia's poor and the *ideological* programmes that eradicate Asia's poverty with naive disregard for its Religiosity, have both proved to be a misdirected zeal. Hence the theologies now prevalent in the Asian Church and the secular ideologies presently operating in this Continent have all to be judged in the light of this axiom, as will be done in the course of our discussion.

4. Without, therefore, diluting or de-emphasizing the economic features that define the "Third-worldness" of Asia, I am compelled here, by the Organizers, to concentrate on the "religio-cultural" dimension of the Asian context. As it might be objected that such a dimension exists also in all other poor countries, let me straightway name three distinctive features which clearly demarcate the "religio-cultural" boundaries of Asia within the Third-World. They are:

- (a) linguistic heterogeneity
- (b) the integration of the cosmic and the meta-cosmic elements in Asian religions
- (c) the over-whelming presence of non-Christian soteriologies.

(a) *Linguistic Heterogeneity*

5. Asia is diversified into at least seven major linguistic zones, the highest that any Continent can boast of. There is, first of all, the *Semitic*

<sup>1</sup> ROY PREISWERK, „La rupture avec les conceptions actuelles du développement“ in: *Rélations interculturelles et développement* (Geneva, 1975) 71—96.

zone concentrated in the Western Margin of Asia. The *Ural-Altaiic* Group is spread all over Asiatic Russia and North West Asia. The *Indo-Iranian* stock alongside the *Dravidian* races have their cultural habitat in Southern Asia. The *Sino-Tibetan* region, by far the largest, extends from Central Asia to the Far East. The *Malayo-Polynesian* wing opens out to the South-East. Last but not least, is the uncataloguable *Japanese* forming a self-contained linguistic unit in the North-Eastern tip of Asia.

6. The first theological implication of this linguistic heterogeneity derives from the very understanding of "language". According to a nominalist view, a truth is apprehended intuitively and is then expressed outwardly through a language. If this were true, communal disturbances between linguistic groups — such as those in Sri Lanka or Cambodia or Burma, would have to be explained purely in terms of political and economic factors; which is not the case.

7. The fact, however, is that each language is a *distinctly new way* of "experiencing" the truth, implying that linguistic pluralism is an index of religious, cultural and socio-political diversity. ZAEHNER seems to be implying this when he, too easily perhaps, typifies the whole Western Religiosity as 'semitic' and the Eastern Religiosity as 'Indian'.<sup>2</sup> I think it is only partially true to say that religion is an "experience" of Reality and language is its "expression"; the converse is closer to the Truth: *language is the "experience" of Reality and religion is its "expression"*. Religion begins with language. Would it be wrong to say that language is a *theologia inchoativa* — an incipient theology?

8. And what is the fundamental Reality that a particular culture grasps through its own language and symbol? Read what the Asian proletariat has produced over the centuries, and not merely the sophisticated writings such as the Vedas and Upaniṣads, the Tripiṭaka, the Torah or the Tao Te Ching. Learn, first the folk-language. Assist at their rites and rituals; hear their songs; vibrate with their rhythms; keep step with their dance; taste their poems; grasp their myths; reach them through their legends. You will find that the language they speak puts them in touch with the basic Truths that every religion grapples with, but *each in a new way*: — the meaning and destiny of human existence; Man's crippling limitations and his infinite capacity to break through them; liberation both human and cosmic; in short, *the struggle for a full humanity*.

9. Every Asian culture, therefore, has grown round a soteriological nucleus which has not yet been assimilated into the Christian conscience. The Asian Theology of liberation lies hidden there, awaiting to be discovered by whoever is ready to "sell all things". For a recovery of an ancient revelation is indeed a new creation.

10. This means that the task of the Asian Theologian is more complex than that of his colleagues in the North Atlantic Region and the

<sup>2</sup> R. C. ZAEHNER, *Foolishness to the Greeks*. An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford on 2 November 1953 (Oxford, 1953) 17.

Southern Hemisphere. After all do not the European Theologians communicate in the same Indo-Germanic languages? Even Liberation Theologians think, act and speak in a common Latin idiom. They are all within reach of one another by means of a European medium of communication. Such is not the case here.

11. It is therefore regrettable that Asians (like the Africans at the Conference in Ghana) are not able to consult each other's hidden theologies except in a *non-Asian idiom, thus neutralizing the most promising feature in our methodology*. We Asians professionally theologize in English, the language in which most of us think, read and pray. The theological role of Language in a "continent of languages" has been grossly underestimated and our stubborn refusal to consult each other's treasures directly in each other's linguistic idioms, or even to be familiar with *one's own cultural heritage*, will remain one major obstacle to the discovery of a truly Asian Theology. This is not an appeal for Chauvinism but a plea for authenticity imposed on us by what we have defined as the Asian Context. The foundation for a genuinely *Asian* consultation must be laid here at this Conference.

(b) *Integration of the Cosmic and the Metacosmic in Asian Religiosity*

12. The Institutional framework within which Asian Religiosity operates is composed of two complementary elements: a *Cosmic Religion* functioning as the foundation, and a *Metacosmic Soteriology* constituting the main edifice.

13. By the term "cosmic religion" I wish to designate that species of religion which is found in Africa and Oceania and has been *pejoratively* referred to as "animism" by certain Western authors. Actually it represents the basic psychological posture that the *homo religiosus* (residing in each one of us) adopts subconsciously towards the mysteries of life; a sane attitude which an unwise use of technology can disturb. They relate to the cosmic forces — heat, fire, winds and cyclones, earth and its quakes, oceans, rains and floods — which we need and yet fear. They serve as ambivalent symbols of our own subconscious powers, symbols freely employed in ordinary speech and in sacred rites, as expressive of our deepest yearnings. Even in the West where these natural elements serve man through technology, can the Christian celebrate the Paschal mystery without using fire and water? After all, if the theory of evolution is really true, we were all once a mountain, the crust of the earth, the water and the fire and all that we now carry with us as our material substratum, by which we become sacramentally present to others and to ourselves. We cannot be fully human without them.

14. In our cultures these natural elements and forces merge into the mysterious world of invisible powers which maintain the cosmic balance. They may appear in various guises in various regions: *Devas* in the Indianized cultures of S. East Asia; *Nats* in Burma; *Phis* in Thailand, Laos and Cambodia; *Bons* in Tibet; *Kamis* in Japan; and of course in the

Confucianist worldview, the departed *ancestors* belong to this invisible sphere. Rites, Rituals and a class of mediators form the constitutive elements of this religiosity.

15. The characteristic feature of Asian religiosity is that unlike in Africa or in Oceania, this cosmic religion does not appear in its pure and primordial form except in certain isolated pockets which Anthropologists frequent. It has practically been domesticated and integrated into one or the other of the three *meta-cosmic soteriologies*, namely, *Hinduism*, *Buddhism*, and to some extent *Taoism*. The Summum Bonum they present is a "Trans-phenomenal Beyond" which is to be realized here and now through *gnosis*. This justifies the existence of a certain spiritual elite, the wisemen, who become the personal embodiments of the *mystico-monastic* idealism held out as the climax of human perfection. They serve as models and symbols of "liberated persons".

16. Hence it is also true that the metacosmic soteriologies mentioned above are never found in abstract "textual" form but always "contextualized" within the world-view of the "cosmic religion" of a given culture creating a two-fold level of religious experience well integrated into each other. Here the Asian Context differs from the African, because due to this super-imposition, cosmic religions, unlike in Afrika, are *not regarded as salvific*. This is of great consequence for Asian Theology. Let me mention in passing that it is invariably at the cosmic level that both technological and socio-political activity affect the major religions: a fact which we shall discuss later.

17. [One might say, parenthetically, that the establishment of Biblical Religions such as Islam in Indonesia and Catholicism in the Philippines, was easier partly because "cosmic religions" were found there in undomesticated or mildly domesticated forms at that time; whereas in Sri Lanka, India, Burma and other countries, neither Islam nor Christianity could sweep over these cultures because the aforesaid gnostic soteriologies had already domesticated cosmic religions into a well integrated cultural system].

18. These facts have hardly engaged the attentions of Asian theologians but have been a major preoccupation of Anthropologists doing field-work in Asia.<sup>3</sup> The terms cosmic and metacosmic used here, however, have not been borrowed directly from Anthropologists, but derived from a Buddhist self-understanding of the two levels: *Lokiya* (Sinh: *Laukika*) and *Lok'uttara* (Sinh: *Lokottara*). Buddhists recognize the two dimensions and explain their own religious experience in terms of this distinction [See diagram on p. 170.]

19. My reference to Buddhism here is not accidental. To sharpen our focus on Asian Religiosity, it is only reasonable that I should concentrate

<sup>3</sup> For the most recent discussion on the matter, cf. H. BECHERT (Ed.), *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Göttingen 1978), specially Part III, pp. 146—339.

on one of the major religions. If my choice falls on Buddhism, it is not only because I would be traversing familiar grounds, but even more because it is the one religion which is *pan-Asian* in cultural integration, numerical strength, geographical extension and political maturity. Though an integral part of Indian heritage, now preserved in its Indian form only here in Sri Lanka, it had penetrated practically every linguistic zone — even the semitic, for a brief period<sup>3a</sup>. In other words, Buddhism is not limited to one language or national group — as in the case of Hinduism and Taoism. By allowing itself to be shaped by the various “cosmic religions” of Asia, it has in turn, moulded several Asian cultures. Thus today there is an Asian Buddhist for every Roman Catholic in the World. There are at least 20 political territories in Asia where Buddhism is either the official religion or a culturally influential factor. It is the one religion that can boast of an Asia-wide ecumenical organization such as the World Fellowship of Buddhists (*WFB*) or the World Buddhist Sangha Council (*WBSC*) or the World Buddhist Social Service (*WBSS*), all of which look to Sri Lanka for leadership. It is also politically the most resilient of Asian religions with a major role to play in the development and liberation of Asia — for it has a rich experience of Western Colonialism as well as of Marxism. Hence no Asian theology of Liberation can be construed without consulting Asian Buddhism.

20. While Buddhism, we grant, does not exhaust the whole phenomenon of Asian Religiosity, it will nevertheless serve us as a mere paradigm to demonstrate how the interplay of the cosmic and the meta-cosmic levels of religious experience gives a new point of departure for politico-social change and technocratic advancement in the very process of Asia's liberation; something that neither Western Technocracy nor Scientific Socialism has sufficiently appreciated and which Asian Theologians cannot underestimate.

(c) *The Overwhelming Presence of Non-Christian Soteriologies*

21. Asia is the cradle of all the Scriptural Religions of the World, including Christianity which, however, left Asia very early and forced its way back several centuries later as a stranger and an “intruder” whom Asia consistently refused to entertain. Thus with four centuries of missionary presence the Christians are numerically and qualitatively an insignificant minority: a sheer 2 0/0 of the Asian masses. A good half of this Christian population is in the Philippines, which, in the process of becoming Christian, was forced to cut off its Asian roots. The Philippine Church is only a magnified version of most Christian communities scattered in the Asian Diaspora. Can a Christianity that has lost its “Asian Sense” presume to create an Asian Theology? Even the Churches of the Oriental Rites have frozen their early openness to the Asian Reality.

<sup>3a</sup> Rock Edict XIII of Asoka speaks of Buddhist Missions to Syria. A complement to this is the Aramaic Inscription found in E. Afghanistan in 1969.

22. However, this limitation is also the greatest potentiality the Asian Church possesses of creating a Third World Theology that will radically differ from the South American and the African theologies. The Liberation Theologians of S. America can speak of Christ and His Liberation as a national and continental concern because of their traditional Christian heritage in South America. This is why they are able to offer us a relevant Christian Theology in place of the classical one of the European Churches. So can the Africans become soon, numerically and qualitatively, a powerful Christian voice within the Third World. But Asia, as circumstances clearly indicate, *will remain always a non-Christian Continent*.

23. This situation is ambivalent. It creates enormous opportunities for more creative modes of Christian presence in Asia by humble participation in the non-Christian experience of liberation; or it can repeat past mistakes in radically new ways. Let me, substantiate this immediately by signalling out some salient features of a non-Christian soteriology with Buddhism as our sample — and disclosing thereby the world-view within which the Asian Church is called to make her options. If our approach is basically positive and appreciative, it is because we wish to absorb from these religions the Asian Style of being, thinking and doing.

## PART II

### NON-CHRISTIAN SOTERIOLOGY: SOME THEOLOGICAL PERSPECTIVES

24. We must, first of all, recapture the picture of institutional Buddhism with its cosmic and meta-cosmic dimensions of religious experience. To the cosmic sphere must be relegated (a) all *Socio-political activities* and (b) *technological and scientific progress*; to the meta-cosmic pertains all that is ordained towards the *interior liberation of man*. These elements are so well integrated, that the equilibrium of the religious system could be disturbed by certain species of “cosmic” activities both political and scientific, as it happens when Buddhism faces Capitalist Technocracy coming from the West or scientific socialism introduced by the Marxists. To this we shall return a while later.

25. The *Sangha*, i. e. monastic nucleus round which Buddhism evolves, is, of course, the institutional centre and the spiritual apex of a Buddhist society. It serves the cosmic level of human existence by directing its attention to the meta-cosmic goal, the ultimate Perfection (*Arahatta*) which consists of an absence of acquisitiveness and greed (*alobha*), absence of oppressiveness and hate (*adosa*) and perfect salvific knowledge (*amoha*). This is the classical description of Nirvana. The monastic community which embodies this ideal is also a symbol of religious communism since they are called to share all things in common, “even the morsel of food falling into the begging bowl”, as the Buddha has declared<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Samāgama Sutta of the Majjhima Nikāya.

26. The basis of such a community is *Poverty*, voluntary renunciation of wealth and family life. But this poverty is sustained by the wealth-acquiring laity who are entrusted with the task of advancing material (technological) progress and socio-political well-being. The mutuality implied in this system of cosmic and meta-cosmic Religiosity can be best discussed in terms of the bipolarity that exists between (a) Wealth and Poverty (b) State and Church and (c) Scientific Knowledge and Spiritual Wisdom.

(a) *Wealth and Poverty*

27. In this system he who renounces wealth is maintained by the wealth of him who does not. Wealth is at the service of *Poverty*, and poverty is the condition for Liberation from Acquisitiveness and Greed (*taṇhā, lobha, upādāna*, etc.) Hence all material progress is tempered by the ideal of *non-acquisitiveness and sharing* of which monkhood is the symbol. This is, of course, the ideal; but it is open to abuse, as history shows.

28. Hence in an Asian situation, the antonym of "Wealth" is not "Poverty" but *acquisitiveness* or *avarice* which makes wealth anti-religious. *The primary concern, therefore, is not eradication of poverty, but struggle against Mammon* — that undefinable force which organizes itself within every man and among men to make material wealth anti-human, anti-religious and oppressive.

29. In fact, one source of Christian failure in Asia was its association with Mammon (commercial and colonial exploitation) and its refusal to enter into the monastic spirit of non-Christian soteriologies. Today, this mistake is repeated through massive "development" programmes with which the Asian Churches (being minorities threatened by possible loss of identity) consolidate themselves into Western oases [big private educational, technological or agricultural establishments run with foreign aid] thus forcing a non-Christian majority to depend on a Christian minority for material progress. This use of Mammon to be imposingly and manipulatively present in Asia is a continuation, albeit in a new way, of the missiology of conquest and power characteristic of the colonial era. When a revolution rises against such establishments, the Churches speak of themselves as being persecuted — when in reality they are only trampled upon, as salt without flavour (Mt. 5 : 13).

30. On the other hand Mammon has not left monks in peace either. For a monk Poverty is the most difficult virtue, not celibacy. The paradox of monastic renunciation is this: The holier the monk appears to be, the more generous the people are towards him. The poorer he wants to be, the greater are the donations he receives. The more he runs away from riches, the closer he comes to it. The further he removes himself from society, the more crushing becomes people's devotion to him. Thus, dependence on the people for material sustenance is at once the most basic condition and the most vulnerable feature of monastic poverty.

31. What is true of the individual monk is even more true of the monastery as a whole. Rich benefactors and even Rulers, show their appreciation by lavishing land and wealth on monasteries. Wealth-acquiring monasteries were not less frequently found in medieval Asia than in medieval Europe. In Tibet and Japan at one time, armies were maintained to protect the wealth of monasteries<sup>5</sup>. In fact, the monastic ideal of religious poverty which, by contrast, makes worldly happiness illusory, tends, under Mammon's influence, to become a "worldly structure" confirmative of MARX's opposite thesis that abolition of such a religion as an "illusory" happiness is required for their *real* happiness. In fact it is here that Marxists and Monks have collided in Asia<sup>6</sup>.

32. Theoretically, at least, Marxism is more consistently anti-Mammon than purely anti-poverty, in contrast with Capitalist Technocracy. In fact no religious persecution under a Marxist regime can be compared to the subtle undermining of religious values which Capitalist Technocracy generates in our cultures. The former may purify institutional religion of its unholy alliances with the creators of poverty; the latter pollutes religion by betraying it to Mammon. Hence, the monastic spirit, healthy in itself, has always required as its complement a state-machinery that could create a socio-political system conducive to its well-being. The reciprocity between religious and civil authority is an essential ingredient of the Buddhist World-view.

#### (b) *The State and the Sangha*

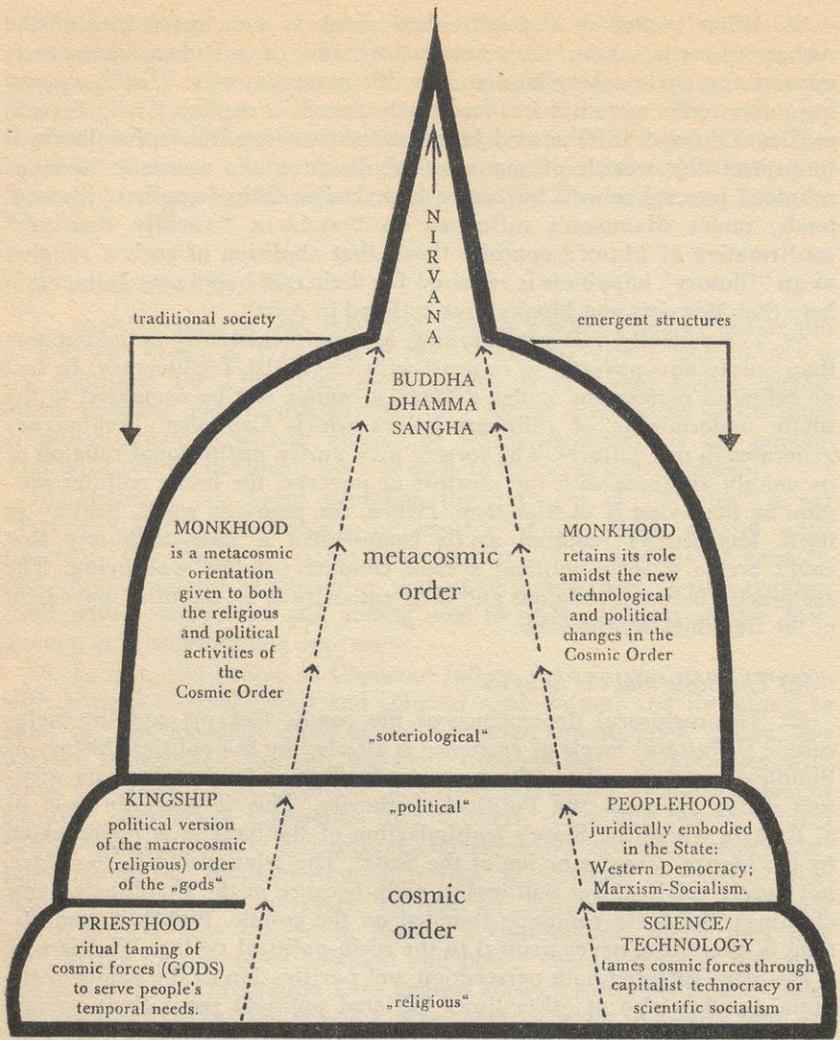
33. The reciprocal dependence of the cosmic (*lokiya*) and the meta-cosmic (*lokuttara*) levels of existence is attested by the political history of Buddhist countries where the monastic institution has retained its spiritual status *vis-a-vis* the Political Authority. This is specially true of S. E. Asia where the State's legitimization of the Sangha is reciprocated by the Monks' moral sanction of the State<sup>7</sup>. The relationship is, therefore, not purely spiritual but political as well, because in the Buddhist scheme of things, the Meta-cosmic is founded on the cosmic. Buddhist monasticism is, therefore, never neutral to the socio-political reality. This is why it has often suffered both persecution and purification in the hands of the State, but has also at other times initiated political revolutions against the State. In fact one hears today of a Military College in Thailand where monks prepare for an anti-Marxist war<sup>8</sup>. The anti-Christian and

<sup>5</sup> Cf. E. CONZE, *Buddhism* (Oxford, 1953) 64—65.

<sup>6</sup> Cf. DULAMZHAYVN DASHZHAMTS, „Non-Capitalist Development and Religion“ in: *World Marxist Review*, Dec. 1973, 27—29.

<sup>7</sup> For an exhaustive historical illustration, see BARDWEL L. SMITH (Ed.), *Two Wheels of the Dhamma: Essays on Theravada Tradition in India and Ceylon* (Chambersburg, Pennsylvania, 1972).

<sup>8</sup> Cf. News item „Militant Monks“ in: *Far Eastern Economic Review*, 97/39 (Sept. 30, 1977).



anti-Colonialist Movements of Sri Lanka, Burma and Indo-China were born in Buddhist Monasteries. There were several uprisings in China since the 5th century, which were messianic movements based on a desire to bring here and now the "era of justice and peace" foretold by the Buddha<sup>9</sup>. The Ming Dynasty in the middle ages sprang out of a Buddhist inspired rebellion. Some of those political movements continued up to the

<sup>9</sup> In Cakkavattisihanāda Suttanta of the Dīgha Nikāya.

middle of this century<sup>10</sup>. The dialectics between withdrawal from the world and involvement with the world — or contemplation and action — illustrative of the mutuality between the cosmic and the meta-cosmic is no where so clearly attested as in the political role that spiritual men play in a Buddhist culture.

34. Let me illustrate this by referring to a lesson that Marxists learnt about Buddhism.

35. As WELCH has shown in his ponderous treatise on how Buddhism fared in revolutionary China<sup>11</sup>, MAO-TSE-TUNG did not at first insist on the eradication of Buddhism or any other religion in the beginning of his rule. His thesis was that religion springs from certain socio-economic structures which when changed would automatically make religion disappear. Instead of wasting time on eradicating a religion he preferred to make use of it to change social structures, to expedite thus its own disappearance. This is the classical Marxist thesis<sup>12</sup>.

36. In this context we can understand the establishment of the Chinese-Buddhist Association (*CBA*) with its organ "*Modern Buddhism*". Through this periodical the *CBA* tried to convince Buddhists that they could live meaningfully within a Marxist regime, by collaborating in the renewal of social structures. This is an understandable reaction. The *CBA* also organized goodwill missions to other Buddhist countries.

37. At the 6th Session of the World Fellowship of Buddhists (*WFB*), it tried to convince the Buddhist World that the Maoist vision of the new Society was acceptable within the *WFB*. However, at this Session the right wing ideology prevailed and the failure of the Chinese delegation became all too evident. The Tibetan issue, misconstrued by the anti-communist section of the Buddhists, became a set-back for the *CBA*. On the other hand, one can never underestimate the active part that the Chinese Buddhist Association played in the anti-Diem demonstrations on S. Vietnam (1963—64), even though its success was of a temporary nature. In the period 1963—65 one is amazed at the debates conducted in the mainland China, about the "relevance of religions in the now society". After all, religion did not die with the change of structures, but only adapted itself and regained its vitality.

38. It is not surprising, therefore, that by 1965 we see a change in the Marxist thesis. Religion is described, at this juncture, as a dying cobra who can sting before it dies. The need for killing it, therefore, was imperative. We see, at this time that "*Modern Buddhism*" ceases to be

<sup>10</sup> Cf. DANIEL L. OVERMYER, „Folk Buddhist Religion: Creation and Eschatology in Medieval China“ in: *History of Religions* (Univ. of Chicago) 12/1 (Aug. 1972) 42—70.

<sup>11</sup> Cf. H. WELCH, *Buddhism Under Mao* (Camebridge, Mass. 1972) 1—41 & 340—363.

<sup>12</sup> Cf. LUCIANO PARINETTO (Ed.), *Karl Marx sulla Religione* (Milan, 1972) 511ff., referred to in ERICH WEINGÄRTNER (Ed.), *Church within Socialism* (Idoc International, Rome, 1976), 9.

published almost abruptly. The President of the CBA goes out of circulation and the PANCHAN LAMA is demoted. These were the clouds that heralded the storm. Of course, the storm was the Cultural Revolution of 1966. There was a large-scale laicization and secularisation of Monks, not to speak of the destruction of statues and sacred articles. Since the persecution of 644 AD and 845 AD, Buddhism had never met a worse crisis until the Cultural Revolution of 1966<sup>13</sup>.

39. The Russian experience, on the other hand, moved in the opposite direction. It began with an intolerant attitude towards Buddhism and ended up dialoguing with it. The Chief Lamas' attempts at the beginning of the October Revolution, to accommodate Buddhist thinking and behaviour to the new Marxist environment were not taken seriously by the Russians. The Buddhists tried to accommodate their religion to the new ideology by appealing to Atheism and Humanism as the common ground they had with the Marxists, but at that time such overtures appeared naive to the new regime. Revolution was decidedly anti-religious and anti-Buddhist. *Filosofikaya Entsiklopediya* (Moscow 1960 Vol. I, s. v. Buddizm) gives the classical Marxist explanation of Buddhism as ["opium"] pacifying the oppressed classes of Asia making them submissive to the oppressive regimes. One need not tarry here to prove how convinced the Marxists were of their position. The ruthless elimination of the Lamas persistently accused of spying for the Japanese, was a proof of this.

40. But in recent times we see a sudden change in the Russian approach to Buddhism. One wonders what the reason could be. Is it just a genuine appreciation of the religious content of Buddhism or is it a recognition of the social reality of the Buddhist masses who did not give up their convictions; or, is it the recognition of the potentialities that Buddhism has for social change? Or search for political influence in Buddhist countries against Sino-American manoeuvres?<sup>14</sup>

41. We see for the first time since the Russian Revolution, a World Buddhist Conference organised in Ulan Bator in June 1970. It is significant that among the participants both Red China and Taiwan were conspicuously absent. The official statement issued by the Organisers made it clear that their intention was to save Buddhist countries against American aggression<sup>15</sup>. This Meeting has had its follow-up since then.

<sup>13</sup> The CBA is once more in the news. Cf. *China Talk* 8/78 quoted in: *LWF Marxism & China Study*, INFORMATION LETTER, No. 23 (Sept. 1978), 5.

<sup>14</sup> Parallel to CBA activities, there was, on the pro-Western side, a world-conference which called itself *World Buddhist Union* whose political leanings could be guessed from the non-participation of Peoples China, N. Vietnam and N. Korea and the presence of Taiwan and S. Vietnam (cf. *World Buddhism* XIX/4, Nov. 1970, p.111). It regarded itself the 4th World Organization after the WFB, WBSS & WBSC (*Ibid.*, XIX/5, Dec. 1970, p. 136).

<sup>15</sup> Cf. *World Buddhism* XVIII/12, July 1970, p. 325 and XIX/1, Aug. 1970, p. 17.

42. Moreover, the *Bolshaiya-Sovetskaya Entsiklopediya* of 1971, (Moscow 1971, Vol. IV, p. 89) seems to take a more lenient stand in its column on Buddhism and is clearly anti-Chinese in its evaluation of the Tibetan question, in contrast with the 1960 *Entsiklopediya*. This appreciation of Buddhism has been accounted for by PARFIONOVICH, a Russian Marxist. He asks himself why Marxists should be so concerned about Buddhism; should not Marxists rather fight against Buddhism? His answer is enlightening:

Well, didn't Lenin say that Marxism, far from repudiating the past, should absorb and work on it as the only sure foundation of a proletarian culture?

Who can deny that Buddhism has been not simply a religion, but a way of life for millions? That its cultural and historical values have moulded the spiritual heritage of mankind? And still conscious of Lenin's precept that we should absorb all the achievements of the human spirit, we are acutely aware that our knowledge of the ancient and medieval world is largely concerned with Europe and the Middle East. We know far too little of the great civilisations of Asia<sup>16</sup>.

43. Both, the Chinese experiment which moved from accommodation to persecution, and the Russian experience which started with intolerance and ended up now with dialogue, shows that Buddhism is a power to reckon with. This power is not merely in the sacred texts of a bygone era but in the culture of a people who have learnt to integrate their cosmic concerns with a meta-cosmic vision, politics with spirituality.

### (c) *Scientific Knowledge and Spiritual Wisdom*

44. Technology tames the cosmic forces and puts them at the service of man. The "religious rites" by which such powers were earlier tamed may recede to insignificance as technology advances. There is, in a way, a desacralizing process which could be interpreted as a "liberation of man" from superstition. But this is not all there is to it.

45. Technology is as ambivalent as the cosmic forces it claims to domesticate. Its unwise use far from making cosmic forces really submissive to man, has only provoked them to retaliate and "enslave man" with pollution, consumerism, secularism, materialism and a host of evils that a technocratic society has produced in the first world. Besides, it has deprived the human mind of the *Myth* and the *Rite*, two things by which man enacts his deep yearnings and keeps himself sane in mind and body. Can technology liberate man? Certainly not in the form in which "Christian" nations have offered it to us. It takes away the cosmic religion from the masses, and substitutes it with neurosis. It takes away religious poverty to give us Mammon.

46. One is annoyingly amused, therefore, to read a theological justification of this "development ideology" in the classical thesis put forward by VAN LEEWEN: — The scientific and industrial revolution with its

<sup>16</sup> „Relevance of Buddhist Studies“, *World Buddhism* XXI/3, Oct. 1972, p. 67ff.

modern secular culture is to be welcomed as the fruit of (Western) Christianity; hence, Christianity should carry this mission to Asia and *liberate* its masses from its superstitious religiosity! The implication of this thesis seems to be that the Church's mission is to use Western ideology and theology to eradicate at once the Religiosity and the Poverty of our Continent! NINIAN SMART of Lancaster University has described this missiology beautifully when he called it "Western Tribalism".<sup>17</sup>

47. It took a wise man in the West — PAUL VI — to appeal for a reciprocation between the *Technician* busy with scientific progress and the *Wise Man* who could guide him from a contemplative distance<sup>18</sup>. Thus, the Patriarch of the Western Church has recognized the need for a bi-polarity between secular knowledge and spiritual wisdom. Asia has taught this for centuries in its religious view on material progress.

48. Look at the ancient irrigation works of Sri Lanka. What a feat of engineering they uncover! How then has our technology failed to keep pace with the West? After all, was not technology — or "*ars mechanica*" as the medieval Europeans called it, imported from the East after the Crusades?<sup>19</sup> Why are the skills of the past still hiding behind the façade of archaeological remains? One thing is sure. The Technician in our culture remained an illiterate artisan whose skills did not enter the ola-leaf manuscripts that the monks authored. The *literati* who knew the arts were also the wise men; cosmic sciences did not strictly enter into their domain. Thus technology as it started seems to have disappeared in the course of time. This could very well be a fundamental weakness in the Asian system.

49. But there is another side to it. In that system, the scientists could not create a class of "white robed cleris" who officiate in the Sanctum of the Laboratory, preaching a dangerous brand of "neo-gnosticism" which claims that the *power to liberate* man resides in the scientific *Knowledge* of nature's secrets<sup>20</sup>. The Buddhist world-view has always preserved that orientation which PAUL VI advocates: and according to which, true *gnosis* is Spiritual Wisdom guiding Scientific Knowledge to the "fullness of authentic development".<sup>21</sup> Technology is an induced cosmic process, which is at once a conscious continuation of the biological evolution, and which like the latter becomes humanized only by its meta-cosmic orientation.

50. The thesis that superstition has to be removed by technology must also be qualified by the fact that the cosmic religions in Asia are already

<sup>17</sup> Quoted in: CHARLES DAVIES, *Christ and the World Religions* (London, 1970), 21.

<sup>18</sup> *Populorum Progressio*, No. 20.

<sup>19</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *God the Future of Man* (New York, 1968), 54.

<sup>20</sup> Cf. L. GILKEY, *Religion and the Scientific Future* (London, 1970), 76—77.

<sup>21</sup> The quotation is from *Populorum Progressio*, No. 20.

being purified by the meta-cosmic orientation they receive in the hands of monastic religions — a fact that our own field work has amply demonstrated, and to which we cannot deviate here<sup>22</sup>.

51. The Priest and Journalist PIER GHEDDO is also oversimplifying the case when he says that Western progress came from the Christian doctrine of the “dignity of man” and that underdevelopment amongst us is to be partially explained by a lack of such a perspective in our cultures<sup>23</sup>. *Contra*, a distinguished economist saw in our “slow progress” a certain wisdom which in the long run preserves human dignity. He called it “Buddhist Economics” and epitomized it in a neat slogan: Small is Beautiful<sup>24</sup>. Which means, Mammon is Ugly.

52. “Freedom from Poverty” which is the goal of Western Technocracy, can be an enslaving pursuit ending up in Hedonism, if not tempered by the “freedom that comes from poverty”. This is not a glorification of poverty which is the “spirituality” that the exploiter usually imposes on the poor. I rather refer to the *religious understanding of poverty*, which forces the Church to choose either Marxist materialism or Hedonism of affluent societies! If “it is to the former that the Church turns its attention since it is potentially more renewing, closer to the call of justice and equality, even if to a lesser degree, a defender of formal liberties”,<sup>25</sup> it is equally true that Marxism has not appreciated fully the religious dimension that Asian cultures attribute to poverty and consequently, the Latin American Theology, which is the only valid theology for the *Third World today*, lacks in a perceptive understanding of this monastic ideal. The Marxist embarrassment in the face of Asia’s indestructible religiosity, as described above, may reappear in an Asian Theopraxis too heavily dependent on the Latin American model.

53. The Asian religious attitude to poverty, even in the context of its march to economic progress, differs from the Latin American attitude as a *psychological* method differs from a *sociological* one. In the former, Voluntary Poverty is a spiritual antidote; in the latter it is a political strategy (see para 64). Mammon — which some Christian Theologians have translated with the word ‘Capital’<sup>26</sup> — needs to be vehemently opposed with both methods. To borrow a Maoist jargon, a structural

<sup>22</sup> Our study of healing ceremonies shows that demons associated with sickness are brought to the open and then eliminated till the Buddha emerges as the Powerful one and his *doctrine well observed* is presented as the cure par excellence. The beliefs of the cosmic religions are constantly purified and made to align with the metacosmic goal of Perfection.

<sup>23</sup> Cf. PIER GHEDDO, *Why is the Third World Poor?* (New York, 1973), 30—37 and *passim*.

<sup>24</sup> E. F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful*. Economics as if People Mattered (London, 1973).

<sup>25</sup> Cf. E. WEINGÄRTNER (Ed.), *op. cit.* (cf. note 12 above), 3.

<sup>26</sup> Cf. R. B. Y. SCOTT & G. VLASTOS (Eds.), *Towards the Christian Revolution* (London, 1937), p. 104.

revolution can avoid much of its unnecessary violence if accompanied (not followed) by a cultural revolution. A "Liberation-Theopraxis" in Asia which uses only the Marxist tools of *Social Analysis* will remain un-Asian and ineffective till it integrates the psychological tools of *introspection* which our sages have discovered. A new Society evolves with the evolution of the New Man; and *vice versa*.

54. May I suggest a useful exercise that might illustrate what I am trying to say? Read theologically the revolutionary theory and praxis of CHE GUEVARA in the light of a similar reading of HO CHI MINH. Taste the distinct Christian flavour in the former. Then note the difference in the latter. What you notice would be the *Asian Sense*.

### PART III

#### THE ASIAN SENSE IN THEOLOGY

55. To predispose ourselves to receive the *Asian Sense* into our Christian Consciousness, certain inhibitions inherited from the local churches of the West need first to be eliminated. Consistent with the methodology so far pursued in our investigation, this review of our theological past must also be made (a) from the *Third-World point of view* in general and (b) from the *Asian point of view* in particular. The contents of an Asian Theology however does not concern us here. All we hope to achieve by this critique is to discover the *Asian Style of doing Theology*.

##### (a) *A Third World Critique of our Theological Past*

56. In the course of our discussion we met two "secular" movements engaged in liberating us from our "poverty"; both have originated in the West; the first is *Marxist Socialism*; and the other is the *development ideology* associated with Capitalist Technocracy. The West is also "spiritually" present through the Church which, for the most part, is an extension of Western Christianity. Thus the Church too reflects, in her own *theological* self-understanding, the *ideological* conflicts of the West. Hence, this inquiry into the theological equipment of the Church.

57. The Asian Church, for the moment, has no theology of her own, though the cultures that host her teem with them. She is today caught between two "theologies" which are as "Western" as the secular ideologies just mentioned. The first is the *Classical European Theology* which, in its various brands, is officially taught in all major institutions of the Asian Church. The second is the *Latin American Theology* which is also making itself felt in certain theological circles. These theologies, of course, are diametrically opposed to each other, as do also the secular ideologies mentioned above.

58. Classical Theology in the West which went through the mill of renewal since the 19th century is said to have made a major "break-through" in the middle of this century, climaxing in modern theology

with its openness to the "world". The chief centres of this renewal were the French and German linguistic zones, according to MARK SCHOOF, because, to quote his own words, it was there that "the theologians seem to have the necessary scientific tradition and sufficient creative energy at their disposal".<sup>27</sup> One major source of inspiration for Catholic renewal of European Theology is traced back to Protestant Germany according to the same author<sup>28</sup>.

59. This close-range view of European Theology justifies SCHOOF's title of his thesis: *Breakthrough*. But an Asian looking from a critical distance sees quite another picture. The real break-through in Western Theology came with the Latin American critique of that same "scientific tradition" which SCHOOF proudly alludes to. The openness to the World which European Theologians achieved upto the sixties by dialoguing with contemporary *philosophies*<sup>29</sup> is only a mild reform compared to what the Latin Americans achieved from the sixties onwards. The latter effected a complete reversal of method. They seem to have done to European Theology what FEUERBACH did to Hegelian dialectics. They put theology back on its feet. They grounded it on theopraxis. What was formerly revolving round a Kantian orbit was made to rotate round a Marxian axis<sup>30</sup>.

60. For us Asians then, Liberation Theology is thoroughly Western, and yet, so radically renewed by the challenges of the Third World, that it has a relevance for Asia, which the Classical Theology does not have. The Ecumenical Association of Third World Theologians (*EATWOT*) which is now holding its Asian Consultation here is perhaps its first tangible fruit in Asia. In the Churches of the East this *new method* has already begun to compete with the traditional theology. What the Latin Americans claim, and what we Asians must readily grant, is that it is not perhaps a new theology, but a theological *method*, indeed the *correct method* of doing theology.

<sup>27</sup> MARK SCHOOF o. p., *Breakthrough*. The Beginnings of the New Catholic Theology (Dublin, 1970), 17.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 22—30.

<sup>29</sup> It is observed *Ibid.*, 26, that the new theology began by making the „whole life of the Church“ the locus of a theological reflection, specially, „the world in which this community (of the church) lived, specially, the world of contemporary philosophy“ (emphasis and paranthesis mine). The way the world in which the church lived is filtered into „the world of philosophy“ would not escape South American criticism.

<sup>30</sup> For a lucid exposition of this Latin American breakthrough cf. JON SOBRINO, „El conocimiento teológico en la teología europea y latino-americana“, in: *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina* (Mexico City, 1975), 177—207. For a neat summary of it, cf. ALFRED T. HENNELLY s. j., „Theological Method: the Southern Exposure“, *Theological Studies* 38/4 (Dec. 1977), 708—735.

61. The features of this methodology peculiarly relevant for us in Asia can be selected from SOBRINO's presentation<sup>31</sup>. The first feature is that the Kantian attempt to "liberate reason from authority" paved the way to a theological preoccupation with harmonizing "faith with reason" while the Marxian attempt to "free reality from oppression" did not receive theological attention in Europe until the South Americans made an issue of it<sup>32</sup>. Thus, the use of "Philosophy" to explain away "suffering" rationally or to define God and His nature in such a way as to justify the existence of oppression and injustice, was understandable in an European socio-political context, while substitution of philosophical speculation with "sociological" analysis to *change* rather than explain the world of injustice has become the immediate concern of Liberation Theology. Such a concern cannot come within the "scientific" purview of European Theology, whether Protestant<sup>33</sup> or Catholic<sup>34</sup>.

62. The second feature, quite important for Asians, is the primacy of praxis over theory. Spirituality, for instance, is not the practical conclusion of Theology but the radical involvement with the poor and the oppressed, and is what creates Theology. We know Jesus the *Truth* by following Jesus the *Way*.

63. Thirdly, this Way is the Way of the Cross, the basis of all knowledge. Thus, the growth of the World into God's Kingdom is *not* a "progressive development", but a process punctuated by radical contradictions, violent transformations and death-resurrection experiences — what SOBRINO calls the "ruptura epistemologica" — scripturally founded in the "Transcendence of the Crucified God".<sup>35</sup>

64. Fourthly, we see that it is not a "development theology" such as would justify and perpetuate the values of an "acquisitive" culture, but a "liberation theology" demanding an Asceticism of Renunciation and a voluntary *poverty* that sneers at acquisitiveness. This resultant "spirituality" is not self-enclosed, motivated as it is by the desire to bring about the kingdom of God here on earth. What it inculcates is not merely a *passive solidarity* with the poor in their poverty and oppression, but also a *dynamic participation* in their struggle for full humanity. Indeed, a dynamic following of Christ!<sup>36</sup>

<sup>31</sup> *Art. cit.*, passim.

<sup>32</sup> However, a relatively early example of a pioneering, and perhaps premature but certainly praiseworthy attempt at a Christian assessment of the Marxist challenge can be found in R. B. Y. SCOTT and G. VLASTOS (Eds.), *Towards the Christian Revolution* (London, 1937).

<sup>33</sup> According to the thesis put forward by W. PANNENBERG (*Theology and Philosophy of Science*, London, 1976), the main task of theology is to establish rationally the truth of theological propositions.

<sup>34</sup> For a self-understanding of Catholic theology as a „scientific pursuit“, cf. Y. CONGAR op, *A History of Theology* (Garden City, NY, 1968), 221ff.

<sup>35</sup> Here SOBRINO (*art. cit.*, 201) quotes MOLTSMANN. Cf. HENNELLY, *art. cit.*, 721.

<sup>36</sup> HENNELLY, *art. cit.*, 710—713.

65. Finally, the encounter of God and Man, i. e. the interplay of Grace and Liberty, is seen as Man's obligation to use all his *human potentialities* to anticipate the kingdom which, nevertheless, remains *God's gratuitous gift*. This explains the Liberation Theologian's political option for socialism, i. e. for a definite social order in which oppressive structures are changed radically, even violently, in order to allow every person to be fully human, the assumption being that no one is liberated unless every one is.

66. This Theology, and also its European predecessor, receive their contextual significance in Asia precisely in relationship to the aforesaid Western ideologies with which they are very closely connected. Our earlier criticism of how these ideologies operate in Asia, has clearly situated the two theologies, too, in the context of Eastern Religiosity. Hence, our task is to complement the Latin American method with an Asian Critique of Classical Theology.

(b) *The Asian Style as Asian Theology*

67. Peking's recent prediction about the future of Buddhism runs as follows: —

The Communists hold that, as a *religion* Buddhism will gradually die out, as history moves forward; but as a *philosophy* it merits careful study<sup>37</sup>.

This sort of apocalyptic optimism which turns hopes into predictions is not new in the history of Asian Buddhism. For instance, the Christian missionaries in Sri Lanka used to pronounce such prophecies in the last century<sup>38</sup> when the whole colonial state machinery was backing their missions against the Buddhists<sup>39</sup>. Buddhism, however, has lived to tell the tale. The analogy with the Chinese situation need not be laboured here.

68. The Marxists seem to grant that it is "religion" that will die and not the "philosophy" which merits study. Here again, I cannot help drawing a parallel with the Theologians of the West who, too, have detached religion from philosophy in their "Theology of Religions". In fact, the inherent incapacity of both classical Marxism and classical Theology to grasp the Asian Sense as revealed in the multifaceted Religiosity of our people, is ultimately rooted in this unhappy dichotomy which both have inherited from a tradition which began perhaps with the early Western encounters with non-Christian Cultures<sup>40</sup>.

69. Let me then put things back in focus. In all, the non-biblical soteriologies of Asia, *religion* and *philosophy* are inseparably interfused. Philo-

<sup>37</sup> *Peking Review*, No. 47 (Nov. 24, 1978), p. 31. The emphasis is mine.

<sup>38</sup> Cf. K. MALALGODA, *Buddhism in Sinhalese Society 1750—1900*. A Study of Religious Revival and Change (Berkeley, UC Press) 173—174.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 191—196.

<sup>40</sup> Cf. ALOYSIUS PIERIS S. J., *Western Christianity and Eastern Religions: a theological reading of historical encounters* (Pro Manuscripto), a paper read out at the German Theology Professors' Seminar, Bossey, Switzerland, Sept 27—30, 1978.

sophy is a religious vision; and religion is a philosophy lived. Every meta-cosmic soteriology is at once a *darśana* and a *pratipadā*, to use Indian terms; i. e. an interpenetration of a "view" of life and a "way" of life. In fact, the oft-repeated question whether Buddhism is a philosophy or a religion was first formulated in the West, before it reached Peking *via* Marxism. For in the Buddha's formula, the fourfold salvific *truth* incorporates the Path as one of its constituents while the Eight-fold *Path* coincides with the realization of the Truth.

70. Here let me refer to the current trend of using "Buddhist techniques" of meditation in "Christian Prayer" without any reverence for the soteriological context of such techniques. For, the naive presupposition is that the (Buddhist) *Way* could be had without the (Buddhist) *Truth*. It is time to impress on our theologians that in our culture the *method* cannot be severed from the *goal*. For the word "technique", now misused in task-oriented cultures to mean a mechanical action which, when done according to set rules, produces predictable results, must be traced back to its original Greek sense. *Technē* is not a mechanical action, but a skill, an art; In our traditions, the art of doing a thing is itself the thing done. The *goal* of life, in Buddhism, is the *art* of living it. The Perfection to be achieved is the style of achieving it! The obvious corollary is that the Asian method of doing Theology, is itself Asian Theology. *Theopraxis* is *already the formulation of Theology*.

71. Thus the mutuality of praxis and theory which defines the Asian sense in Theology is the missing ingredient in the Theology of Religions which we have uncritically accepted and which hampers our task of acquiring the Asian style.

72. This inadequacy seems to have been introduced by the early Fathers of the Church who in their dialogue with the non-biblical systems, restricted their interest to the *philosophical* rather than the *religious* plane.

They further impressed this dichotomy in the Western theological tradition when they took "pagan" philosophy out of its religious context and turned it into an intellectual weapon serving Christian apologetics against those very religions! Thus, philosophy became the handmaid of Christian religion, *ancilla theologiae*, as already noticed in the writings of CLEMENT OF ALEXANDRIA and PETER DAMIEN<sup>41</sup>. It is in this play of circumstances that one can understand the two permanent dents which Western Theology of Religions has received very early in history.

73. Firstly the use of philosophy minus religion imparted a *cerebral thrust* to the theology of religions. This emerged side by side with an abhorrence of "pagan" religious practices: an old semitic intransigence continuing upto the Apostolic era. Nevertheless, in the course of time these religious practices did influence Christian liturgy and ethics ... even though Theology held fast to her *ancilla!* Thus from the very incep-

<sup>41</sup> Cf. PANNENBERG, *op. cit.*, 10.

tion, Theology and Theopraxis parted ways. The God-talk of Theologians and the God-experience of the Monks ran parallel. The former was working on 'pagan' thought and the latter, on 'pagan' spirituality! The Academicians and the Mystics lived in mutual suspicion.

74. The second dent is even deeper. It is the apologetical technique of using a non-Christian religion against itself. This later became a missiological strategy, still resorted to in our Theology of Religions. It began with the way a "pagan" philosophy was removed from its original religious context and made to serve Christianity not merely to enrich itself with an intellectual equipment but also to counteract the "pagan" religions. This process of "instrumentalization" is not absent even in De NOBILI and RICCI, the missionary innovators of the 17th century Asia. What the early Fathers did to non-biblical philosophy, these men did to Asian *culture*. They truncated it from its religious context and turned it into a means of conversion. It was a step forward, no doubt, but in the same direction! To this category must be relegated also the Christian "Guru" who, as we mentioned earlier, plucks Zen and Yoga from the religious stems which give them sap, and adorns Christian spirituality with sapless twigs!

75. This species of "theological vandalism" has been euphemistically expressed by a new Christian usage of the word "Baptism". One hears of "baptizing" Asian cultures, and now after Vatican II, baptizing Asian Religiosity". Baptism which in its scriptural usage, expressed the most self-effacing act of Christ, first in the Jordan where He knelt before His Precursor (*Mk. 1/9—11*) and then on the Cross (*Mk. 10/35; Lk. 12/50*) where as the suffering servant He ended His earthly mission in apparent failure, has now come to mean Christian triumphalism which turns everything it touches to its own advantage, with no reverence for the wholeness of another's religious experience.

76. Hence our conclusions:

(i) Our theology is our way of sensing and doing things as revealed in our people's struggles for spiritual and social emancipation and expressed in the idioms and languages of the cultures such struggles have created.

(ii) Theology then is not mere God-talk; for, in our cultures, God-talk *in itself* is sheer "nonsense". As evidenced by the Buddha's refusal to talk of Nirvana, all words have *Silence* as their Source and Destiny! God-talk is made relative to God-experience. The word-game about nature and person or the mathematics of one and three have only generated centuries of verbosity. It is word-less-ness that gives every word its meaning. This inner *Harmony* between *Word* and *Silence* is the test of Asian authenticity, indeed it is the Spirit, the Eternal Energy which makes every word spring from Silence and lead to Silence, every engagement spring from renunciation, every struggle from a profound restfulness, every freedom from stern discipline, every action from stillness, every "development" from detachment and every acquisition from non-

addiction. Since, however, Silence is the *Word Unspoken* and the Word is *Silence Heard*, their "relationship" is not one of temporal priority but dialectical mutuality. It is the Spirit of Buddhist Wisdom and Christian Love. If there is Harmony between our Speech and our Silence, whether in worship or service or conversation, the Spirit is amongst us.

(iii) The same *Harmony* reigns between *God-experience* which is Silence and the *Man-Concern* which makes It Heard. One is not temporally prior to the other. It is, rather, the mutuality between Wisdom and Love, Gnosis and Agape, Pleroma and Kenosis, or as the Buddhists would put it, between "Knowledge that directs us to Nirvana and the Compassion that pins us down to the world".<sup>42</sup> For liberation-praxis is at once a withdrawal into the meta-cosmic and an immersion into the cosmic.

(iv) The most subtle point of this dialectic is between *authority and freedom*. The magisterial role in the Asian Church has to be earned by the Master's *competence to mediate liberation*. Authority makes no external claims. Authority is competence to communicate freedom. He who lacks competence uses power. "With whose authority . . .?" asked the power-thirsty clerics from the Son of Man who submitted himself to that very power in order to vindicate his authority. His *authority was His freedom* available to all who touched Him. It is a self-authentication derived from a liberation-praxis; it is a Man-Concern testifying to a God-experience: the two prongs of a liberation struggle.

(v) To regain her lost *authority*, therefore, the Asian Church must abdicate her alliances with *Power*. She must be humble enough to be baptized in the Jordan of Asian *Religiosity* and bold enough to be baptized on the Cross of Asian *Poverty*. Does not the fear of losing her identity make her lean on Mammon? Does not her refusal to die keep her from living? The Theology of Power-domination and instrumentalization must give way to a theology of humility, immersion and *participation*.

(vi) Hence our desperate search for the Asian Face of Christ can find fulfilment only if we participate in Asia's own search for it in the unfathomable abyss where Religion and Poverty seem to have the same Common Source: — God, who has declared Mammon his Enemy. (*Mt. 6/24*).

(vii) What then is the locus of this praxis? Certainly not the "Christian life lived within the Church in the presence of non-Christians"; rather, it is the "God-Experience (which is at once the Man-Concern) of God's own People living beyond the Church" and among whom the Church is called to lose herself in total participation. That is to say, *Theology in Asia is the Christian apocalypse of the non-Christian experiences of liberation*.

<sup>42</sup> *Nibbānābhīṃukhā paññā, samsārābhīṃukhā karuṇā*. For a lengthy excursus on the dialectics between *paññā* & *karuṇā* see *Itv A I 15—16, Cp A 289—290, Pm 192—193*.

# KONTUREN EINER SPIRITUALITÄT FÜR DIE INTERRELIGIÖSE FRIEDENSPRAXIS

von Richard Friedli

Dieser Beitrag ist die Programm-Skizze einer Forschungsarbeit, die nur interdisziplinär und kooperativ geleistet werden kann.

Einzelne Gesichtspunkte werden von Lizentianden und Doktoranden am „Institut für Missiologie und Religionswissenschaft“ der Universität Fribourg/Schweiz bearbeitet.

Die hier entwickelten Leitgedanken bilden einen der Grundlagentexte zur Spiritualität: die Erörterung ihrer Dimension in der politischen, sozialen, pädagogischen und diplomatischen Friedenspraxis ist für die 3. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (29. August — 7. September 1979 in Princeton/USA) vorgesehen.

Die *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WKRF)* zentriert ihr Arbeitsprogramm um das jeder Religion wesentliche und eigene Angebot des Friedens<sup>1</sup>. So ist es verständlich, daß sich in der *WKRF* auch die Spiritualität, verstanden als die tragende Motivation einer verantworteten Praxis<sup>2</sup>, um diesen Zielwert Frieden artikulieren muß.

Diese Intentionalität bleibt aber meistens auch für die Religionsgemeinschaften eine Art Proklamation, Willensappell und Predigt. Davon ausgenommen ist oft die Arbeit an sich selbst, das Bemühen um den eigenen Seelenfrieden. Nützliche und brauchbare Hinweise, wie Agressivität abgebaut werden kann, wie Konflikte ausgetragen und Vorurteile überwunden werden können, sind jedoch äußerst selten<sup>3</sup>.

Diese Kluft zwischen feierlichen Friedensaufrufen und dem Mangel an operationellen Methoden zeugt in dem Augenblick von einem scheinheiligen Stolz, wenn die Friedenspropheten nicht sehen oder sich eingestehen wollen, daß ihre eigene Religionsgemeinschaft Mechanismen aufrechterhält, die den Frieden verhindern oder verzögern.

<sup>1</sup> Im Rahmen dieses arbeitsorientierten Beitrags verstehen wir ‚Heil‘ und ‚Frieden‘ als Chiffren dessen, was die einzelnen Religionen als die Erfüllung ihres Strebens nach Ganzheit anvisieren.

<sup>2</sup> Vgl. F. J. VERSTRAELEN, *Spirituality and Struggle for Fulness of Life. Interreligious Stimuli and Secular Challenges*, in: *Exchange* (Leiden) 18 (1977) 94 pp. — Auch wenn in diesem Text das Problem nicht behandelt werden kann, muß es doch erwähnt werden: die Beziehung zwischen *Religion*, *Ethik* und *areligiöser Ideologie*. Die theoretische Erarbeitung dieser Beziehung ist um so dringlicher, als es praktisch unmöglich ist, Friedensforschung zu betreiben, ohne eine ausdrückliche und bewußte Beziehung zu Chinas sozialetischem Experiment.

<sup>3</sup> Diese Bemerkung gilt auch mit mehr oder weniger Gewicht für Texte wie die ‚*Erklärung über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*‘ des Vatikanum II (1965), die Resultate des multilateralen Dialogs von Colombo ‚*Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft*‘ des ÖRK (1974), das Buch von SAYYID A. MAUDOUDI, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Freiburg i. Br. 1971 oder auch die Vision von NIKKYO NIWANO in: ‚*A Buddhist Approach to Peace*‘, Tokyo 1977.

Eine selbstkritische Analyse der persönlichen und gemeinschaftlichen Gegebenheiten der eigenen Religion (ihrer Lehrsätze, ihres Lebensstils, ihrer Autoritätsformen, usw.) wird somit eine unumgängliche Bedingung für jede Art von Aktionen, die eine Religionsgemeinschaft unternehmen will, um eine gewaltlosere Umwelt zu gestalten<sup>4</sup>. Dies ist eine Frage der intellektuellen Redlichkeit, der moralischen Ehrlichkeit und eines verantworteten Glaubensentscheides.

Die Spiritualität der *WKRF* hat somit ihre Wurzeln notwendigerweise in einer gesellschaftlichen Veränderung der jeweils eigenen religiösen Strukturen.

## 1. Unsere Welt: eine Welt auf der Suche nach Frieden

Die Botschaft der Religionen schließt in irgendeiner Form eine Botschaft der Befreiung ein — Befreiung von Angst, Egoismus, Ungerechtigkeit und Sünde. Ihre Botschaft ist eine Einladung zur Freude und Zuversicht.

Die Mitglieder der Religionen — wir nennen sie aufgrund der unterschiedlichen Art der Mitgliedschaft und der vielfältigen Betroffenheit *RELIGIONISTEN* — versuchen, auf diesem Weg der Befreiung von Leid und Sünde bei sich und der Welt voranzuschreiten.

### 1.1 Der Friede fehlt

Beobachten wir die einzelnen Religionsgemeinschaften in ihrem Lebensstil, so stellen wir fest, daß die Religionisten von diesem Auftrag nur ungenügend durchdrungen sind. Die eigene Reinigung und Bekehrung ist noch nicht verwirklicht. Unsere Gemeinschaften werden oft keineswegs als ‚Zeichen des Friedens‘ gewertet: es zeigt sich im Gegenteil, daß sie soziale, politische und rassische Konflikte sogar begünstigen und verstärken<sup>5</sup>.

Das Unvermögen, Baumeister des Friedens zu sein, kann in einem doppelten Sinn festgestellt werden: im privaten Bereich sind es unsere eigenen Ängste, Egoismen und kompromißlerischen Verhaltensweisen — im öffentlichen Bereich sind es die sozialen und wirtschaftlichen Zwänge,

<sup>4</sup> Solche Untersuchungen finden sich z. B. bei W. HUBER und G. LIECKE (Hrsg.), *Christentum und Militarismus* (Studien zur Friedensforschung 13) Stuttgart-München 1974; P. MEINHOLD, *Die Religionen der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1978: 16—68 (Die Begegnungen der Religionen einst und jetzt); PAUL M. G. LEVY, *Une paix pour notre temps*, Gembloux/Belgique 1975.

<sup>5</sup> Solche Evaluationen und Untersuchungen von Gesellschaften und Religionen sind der Gefahr von A-Priori-Reaktionen und Ethnozentrismen ausgesetzt. Als Beispiele solcher kritischer Forschungsarbeit zum polemogenen Risiko der Religionen vgl.: EDUARD J. W. KROKER (Hrsg.), *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart 1976; FR. HOUTART et A. ROUSSEAU, *L'Eglise force antirévolutionnaire? De 1789 à mai 1968*, Bruxelles 1973; K.-M. BECKMANN (éd.), *Rasse, Kirche und Humanum*. Ein Beitrag zur Friedensforschung, Gütersloh 1969.

welche in den Strukturen der konkreten Welt manifest sind und welche wir oft leicht übernehmen und sanktionieren. Das ist mit ein Grund, warum engagierte Friedensforscher nicht sehen, wie sie mit Religionisten in dieser Aufgabe zusammenarbeiten können<sup>6</sup>. Wir werden noch zu sehr als Menschen erfahren, die im Netz ihrer dogmatischen Formeln und intoleranten Verhaltensweisen verstrickt sind. Und solche Barrikaden sind innerhalb unserer eigenen Gemeinschaften ebenso wie anderen Gruppen gegenüber errichtet worden.

### 1.11 *Innerhalb unserer Gemeinschaften*

Diese Situation wird an verschiedenen Symptomen deutlich. So gibt es in den Religionsgemeinschaften jene Menschen, die von einer großen Unruhe ergriffen und von einer schweren Identitätskrise gezeichnet sind. Daraus entstehen Kommunikationsschwierigkeiten mit anderen Mitgliedern derselben Religion. Es gibt sodann jene, die unter den bedenkenlosen Kompromissen leiden, welche die Religionen gerne mit bestehenden sozialen, wirtschaftlichen und staatlichen inhumanen Systemen eingehen — und das in den industrialisierten wie in den sich entwickelnden Ländern. Es gibt ferner jene, die sich vor der Radikalität fürchten, welche die religiösen Forderungen in sich schließen. Oft sind wir weder vorbereitet noch kompetent, um solche Gruppen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaften leben zu lassen. Die Konvivialität fehlt auch bei uns.

### 1.12 *Innerhalb unserer Staaten*

Auch innerhalb der staatlichen Gemeinschaften wird die Vielfalt der religiösen Meinungen und Verhaltensweisen nicht angenommen — und das trotz den offiziellen Erklärungen zur Religions- und Gewissensfreiheit oder zu den Menschenrechten<sup>7</sup>. Mißtrauen und Gleichgültigkeit

<sup>6</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Untersuchung, die J. GALTUNG erwähnt, in welcher siebzig Institutionen, die sich mit Friedensforschung abgeben, nach ihrem Themenkatalog und ihren wissenschaftlichen Disziplinen untersucht wurden: J. GALTUNG, *Friedensforschung*, in: KRIPPENDORFF E. (Hrsg.), *Friedensforschung* (Neue wissenschaftliche Bibliothek 29) Köln-Berlin 1970: 519—536. Darnach figurieren weder die Religionswissenschaft noch die Theologie unter den in Friedensforschung engagierten Fachbereichen (außer wir zählen sie zur Soziologie oder Sozialpsychologie). Auch unter den bearbeiteten Themen scheinen die Religionen nicht auf (z. B. als positive Faktoren bei der internationalen Friedenssuche). Sie scheinen praktisch nur bei den Untersuchungsfeldern ‚Antisemitismus‘ oder Ethnozentrismus auf. Vgl. auch J. GALTUNG, *Strukturelle Gewalt*. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1975.

<sup>7</sup> Vgl. die Analysen zu den verschiedenen Sprachformen der Aktion (programmatisch, praktisch oder utopisch) und der Sprachstile (konstatativ, evaluativ und performativ) in kirchlichen Verlautbarungen zum Frieden in: LEVY, *op. cit.*, 87—93, und G. MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (Siebenstern-Taschenbuch) München-Hamburg 1966.

erleichtern aber die Begegnung nicht. Zwei Beispiele unter vielen können diese Zusammenhänge illustrieren: die unbekannte Welt (die Sub-Kultur) junger Menschen und die abgeschlossene Welt (Ghetto) von Wanderarbeitern und Flüchtlingen<sup>8</sup>.

### 1.2 *Der abwesende Friede als soziale Wirklichkeit*

Unfriede und Gewalt sind aber nicht nur Fragen, die das Individuum betreffen, sie sind auch offiziell institutionalisiert — sei es durch gesellschaftliche und juristische Organisationsformen, oder sogar durch religiöse Denk- und Verhaltensmuster<sup>9</sup>.

#### 1.21 *In den Religionen*

Nächstenliebe und tolerante Offenheit für den anderen werden zwar, wie bereits angedeutet, von den Religionen gepredigt, verwirklichen sich aber nur selten innerhalb der eigenen Gruppe, auch wenn sie sich als ‚Gemeinschaft von Gemeinschaften‘ verstehen möchte<sup>10</sup>. Auch in unseren Gemeinschaften mangelt es noch oft an Achtung der Menschenrechte und an Schutz für diejenigen, die anders denken. Aber gerade diese letzteren hätten ein besonderes Recht auf die gemeinschaftliche Stütze in ihrer Suche nach Wahrheit und in den Entscheidungen, die sie zu fällen haben. Ein Glaubensakt oder eine Religionszugehörigkeit können jedoch in keiner konkreten Situation zwingend gefordert werden. Die Ghetto-Mentalität und die Diktatur der Mehrheit sind ebenfalls Hindernisse auf dem Weg zum Frieden.

#### 1.22 *In den Staaten*

Einer der radikalsten Bremspflöcke beim Verankern des Friedens sind die vielfältigen Formen der Diskriminierung im staatlichen Bereich. Es kann hier nicht um Fallanalysen gehen. Es sei bloß auf die Diskriminierung zwischen sozialen Klassen (Flüchtlinge, verminderte

<sup>8</sup> Das Thema des Fremden wird z. B. vertieft von: M. DUALA-M'BEDY, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg-München 1977; R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen, Freiburg/Schweiz 1974; A.-M. NOUAILHAC, *La peur de l'autre. Les préjugés: racisme, antisémitisme, xénophobie*, Paris 1972; K. OHLE, *Das Ich und das Andere*. Grundzüge einer Soziologie des Fremden (Sozialwissenschaftliche Studien 15) Stuttgart 1978.

<sup>9</sup> Zur Definition von ‚struktureller Gewalt‘ vgl. J. GALTUNG, *op. cit.* 7—36 (Gewalt, Frieden und Friedensforschung) und die Anwendung des Gewalt-Begriffs auf das Christentum: 70—91. Zur Kritik dieses Begriffes vgl. G. BOUTHOU, *La paix (Que sais-je? 1600)* Paris 1974: 101—103.

<sup>10</sup> Ein solcher Versuch loyaler Selbstkritik scheint z. B. in der theologischen Konsultation auf, welche der *Oekumenische Rat der Kirchen* organisiert hat (Chiang-Mai/Thailand 1977): vgl. S. J. SAMARTHA (ed.), *Faith in the midst of faiths*. Reflections on Dialogue in Community, Geneva 1977.

Schulchancen für Kinder aus fremden Kulturen) hingewiesen — ebenso auf die Diskriminierung im rassischen Lebensraum oder gegenüber von Fremdreigionen<sup>11</sup>.

### 1.3 Unfriede und Religiosität

Untersuchungen, die im Gang sind und die noch weiter verifiziert werden müssen, scheinen bei den Religionisten einen Verhaltenskomplex zu diagnostizieren, der ein solches friedenshinderndes Benehmen im interreligiösen Kontext erklären könnte. Eine Spiritualität, welche für die Friedenspraxis grundlegend sein möchte, sollte also ihren Ausgangspunkt bei einer konsequenten Kritik dieser negativen Einstellungen (Aufdecken der Vorurteile und der Mechanismen des verteidigenden Selbstschutz) und deren progressiven Abbau nehmen<sup>12</sup>.

Eine solche Gewissenserforschung müßte versuchen, die möglichen Verbindungen aufzudecken, die zwischen geschlossenen dogmatischen Formulierungen und dem Autoritätsverständnis bestehen; ebenso die Übergänge zwischen Orthodoxie-Verständnis und Strenge, zwischen Anti-Internationalismus und Ethnozentrismus und der Tendenz, die Verschiedenheit des Anderen zu unterdrücken. Solche Untersuchungen sind umso dringlicher, als erste Hinweise die Vermutung aufkommen lassen, daß gerade derjenige, der sich in seiner Selbsteinschätzung als engagierter Anhänger einer Religion einstuft, in seinem Verhalten wenig demokratisch zu denken fähig ist, strenge Bestrafung gutheißt, stark konservatives Verhalten an den Tag legt und sich am wenigsten für eine weltumspannende Gemeinschaft interessiert<sup>13</sup>.

Solche religionspsychologischen Zusammenhänge müssen noch mehr untersucht werden, um einen Bewußtmachungs-Prozeß innerhalb der Gemeinschaften in Bewegung zu bringen. Es ist nur um diesen Preis möglich, daß die Friedensbotschaft der Religionen und das Angebot der WKRF realistisch und ihre Spiritualität glaubwürdig sind<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Ansätze zu solchen Analysen diskriminierender Verhaltensweisen finden sich z. B. bei CHR. WULF (Hrsg.), *Kritische Friedenserziehung*, Frankfurt a/M 1973.

<sup>12</sup> Die methodologische Komplexität solcher Untersuchungen ist dargestellt durch ELBERT W. RUSSEL, *Christentum und Militarismus*, in: HUBER-LIEDKE, *op. cit.*, 21—109 und FRIEDHELM SOLMS *Empirisch-analytische Methoden zur Untersuchung des Verhältnisses von Christentum und Militarismus*, *ib.*, 110—127.

<sup>13</sup> A. SILBERMANN, Erkenntnisse der Soziologie zur Rassenfrage, in: BECKMANN, *op. cit.*, 17—57 unterbreitet eines soziologische Studie zum Aufkommen dieser Vorurteile.

<sup>14</sup> Vgl. R. FRIEDLI, Character of efforts at Dialogue in the Roman Catholic Church since the II Vatican Council, in: SAMARTHA, *op. cit.*, 28—35. Zwei Punkte scheinen im Moment den Dialog zwischen den Religionen zu behindern und zu unterbrechen: 1. Die Spannung zwischen der letztgültigen Glaubenswirklichkeit und ihren kulturbedingten Ausdrucksformen und 2. Der Liebesappell der Religionen und die praktisch diskriminierenden konkreten Verhaltensweisen der Religionisten. Vgl. dazu: R. FRIEDLI, Der Dialog zwischen den Religionen und

## 2. Die Überzeugung der Religionisten: Frieden ist möglich

Der Dynamismus der Religionen wurzelt in der Überzeugung, daß alle Menschen das Heil und den Frieden (im umfassendsten Verständnis) erreichen und erhalten können. Die Abwesenheit von Frieden ist eine Abweichung vom eigentlich menschlichen Schicksal. Wenn die Religionen das Ankommen des Friedens wegen den erwähnten Mechanismen verhindern, dann werden sie schuldig. Ein solches Schuldbekenntnis bedeutet aber nicht Resignation und Hoffnungslosigkeit. Die Botschaft der Religionen bietet dieses Ziel des Friedens noch dann an, wenn der Mensch versagt<sup>15</sup>.

Tatsächlich läßt eine religionsvergleichende Annäherung der Grunderfahrungen in den einzelnen Religionen eine tiefe Übereinstimmung zwischen den einzelnen Überlieferungsformen spüren. Mit dem religiösen Aufbruch beginnt ein Lebensstil, für den die sozialen Zwänge und die diskriminierenden Verhaltensweisen nicht letzte Normen sind. Gerade in ihren geschichtlichen Anfängen verweigern die Religionen oft eine bestimmte gegebene Ordnung. Die Entscheidung zum Glauben oder / und zur Zugehörigkeit bedeutet für eine solche Hoffnungsgemeinschaft einen Aufbruch und führt ‚vom Haus in die Hauslosigkeit‘<sup>16</sup>. Die Religiosität zwingt uns so, die Grenzen der eigenen sozialen und mentalen Welt zu überschreiten. Der so Ergriffene setzt sich ‚in der Wüste‘ der harten Wirklichkeit der Welt aus. Dadurch ist die Weltverantwortung nicht fluchtartig verdrängt. So kehren Jesus der Christus und Gautama der Buddha, um nur zwei Beispiele zu nennen, nach ihrer Versuchung in der ‚Wüste‘ und in der Einsamkeit wieder in ihre eigene Welt zurück, um dort Heilung anzubieten und dadurch therapeutisch zu wirken, daß ihre Anwesenheit von starker Liebe und ansteckender Hoffnung geprägt ist.

Die großen Vertreter religiöser Verhaltensweisen widersetzen sich mit einer unerhörten geistigen Freiheit jeder Form von Vorurteil und jedem Zwang, wann immer diese das Zustandekommen einer echten und wohlwollenden Solidarität von leidenden Menschen verhinderten. Das läßt sich an der Sabbat- und Tempelkritik Jesu illustrieren, die sich gegen die Verabsolutierung dieser Institutionen richtet, oder an Buddhas Relativierung von Opferriten, deren Gültigkeit vom ritualistisch richtigen Vollzug abhängig gemacht wird<sup>17</sup>.

seine kulturanthropologischen Schwierigkeiten, in: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 33 (1977) 279—282.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die zahlreichen Demarchen von N. NIWANO zur Friedensförderung: 1974 z. B. sowohl in der chinesischen Volksrepublik als auch bei Papst PAUL VI.

<sup>16</sup> Dieser Gesichtspunkt des Heimatlosen aus politischer Ueberzeugung ist dargestellt bei: R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*.

<sup>17</sup> Diese Kriterien eines authentischen Glaubensaktes sind in bezug auf Jesus Christus und Gautama Buddha entwickelt in: R. FRIEDLI, *Kriterien des echten*

So werden Menschen, die sonst in einer bestimmten Gesellschaft an den Rand gedrängt würden, aus ihrer Vereinsamung befreit. Die Liebe wird auf die Nöte des Mitmenschen aufmerksam, versucht zu versöhnen und setzt so eine Bewegung in Gang, in der das distanzierte Wahrnehmen von Verhaltensstörungen einer entschiedenen Anklage aller Gebräuche, welche die Wurzel solcher menschlicher Verformungen sind, weicht. In diesem Sinne entzaubert jede Religion die ‚Mächte und Gewalten‘.

### 3. Einige ‚religiöse‘ Wege zum Frieden

Wie aber sich einsetzen, damit die Gesellschaft eine möglichst versöhnte Gemeinschaft wird? Kann man sich ausdrücklich auf religiöse Überlieferungen berufen, wenn es darum geht, Barrikaden niederzureißen, die oft gerade religiöse Mentalitäten zwischen Menschen aufgerichtet haben? Haben die religiösen Traditionen entfremdeten, verfeindeten und mißtrauischen Menschen und Gruppen Versöhnungsstrukturen anzubieten? Wie werden zerspaltene Menschen zusammengebracht, damit ihnen eine glaubwürdige Befreiung aller — und dies nicht auf Kosten einzelner — angekündigt werden kann? Welches ist der spezifische Beitrag der Religionen, um kompetent und realitätsnah zur Friedenserziehung beizutragen?<sup>18</sup>

In diesem Zusammenhang scheint es uns möglich, drei wirksame ‚religiöse‘ Wege zum Frieden anzubieten: Meditation, Gewaltlosigkeit und religiöse Tiefenerfahrung. Selbstverständlich können diese nicht losgelöst von den notwendigerweise interdisziplinär beschrittenen anderen Wegen der Friedensforschung (Diplomatie, Wirtschaft, Pädagogik, Psychologie, Biologie, Abrüstung, usw.) gesehen werden.

#### 3.1 Die Meditation

Die meditative Vertiefung könnte eine pädagogische Voraussetzung jeglicher Friedensarbeit ermöglichen und verwurzeln: die Befreiung des Ich von gemeinschaftsfeindlichen Rollenerwartungen und Verhaltensformen<sup>19</sup>. Die Meditation zentriert sich ja auf das Wesentliche menschlicher Existenz. Sie befreit vom oberflächlichen Ich der Alltagsroutine und befreit das Tiefen-Ich. Sie befreit das Alltagsbewußtsein von seinen

Glaubensvollzugs. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Psychologie, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976) 457—468 und R. FRIEDLI, La mission des religions et les réalités sociales. Pour une contribution des croyants à la pédagogie de la paix, ib. 146—165.

<sup>18</sup> Vgl. oben Anm. (6).

<sup>19</sup> Bei der Friedenserziehung werden oft als Leitgedanken folgende Kriterien angegeben: Ich-Stärkung, Kreativität und Friedenswille. Die meditative Vertiefung kann zur Stärkung dieser Verhaltensweisen beitragen. Es würde sich lohnen, diese Hypothesen noch weiter zu verfolgen.

sozialen Rollenbildern, Vorurteilen und verpflichtenden Verhaltensweisen, die diskriminierende Reaktionen verschärfen. Eine im Wesen des Menschen begründete Solidarität, radikaler als die psychischen und sozialen Trennungsfaktoren, wird ermöglicht.

Eine solche über-individuelle und solidarisierende Erfahrung ist auch die Voraussetzung dafür, daß jeder in den kooperativen Begegnungen zwischen Frauen und Männern verschiedener Ideologien, Mentalitäten, Rassen und Religionen dem andern gegenüber in einer verwundbaren Offenheit bleibt.

Eine derartige Verletzbarkeit und Fähigkeit zum Mitleiden, die meditativ bis zu einer psychosomatischen Reaktionsfähigkeit verinnerlicht wird, ist die Basis der Anstrengung, Aggressivität und Angstreaktionen möglichst zu vermindern. Die Scheidewand zwischen ‚Wir da‘ und ‚Sie dort‘ wird durchlässig. Die Möglichkeiten zu einem starken und einfühlenden Mitleiden, zur Empathie, würden so gesteigert.

### 3.2 *Die Gewaltlosigkeit*

Unterstützt durch diese meditative Erfahrung öffnet sich ein neuer Weg zur Friedenserziehung, den die Religionen experimentell kennen und anbieten können: die Lehren und Versuche mit der Gewaltlosigkeit. Deren überlieferte Formen z. B. bei MAHATMA GANDHI können nicht nur eine Mystik anbieten, sondern auch eine Methodologie. Mit Gewaltlosigkeit ist nicht bloß ein Appell an das ‚Nicht-Schaden‘ gemeint: ebenso wichtig ist die Strategie, wie aggressive Reflexe abgebaut und kontrolliert werden können<sup>20</sup>.

Dabei haben die Weisen der verschiedenen Religionstraditionen mit einer erstaunlichen Sicherheit die Zusammenhänge und gegenseitigen Bedingtheiten zwischen integrierter Sexualität und Gewaltverminderung und zwischen einer zügellosen Sexualität und der Steigerung von masochistischen und sadistischen Formen der Gewalt erkannt<sup>21</sup>. Für die Praktiker der Gewaltlosigkeit ist es ein wesentliches Element bei Interventionen gegen die Zerstörungswut, die erotische und sexuelle Dimension des Menschen bewußt ins Gesamte einer menschlichen Existenz zu integrieren.

### 3.3 *Die religiöse Tiefenerfahrung*

Die gegenwärtig nachvollziehbaren Entwicklungen und Wandelerscheinungen innerhalb der Religionsgemeinschaften lassen eine Gewichtsverschiebung im Wertsystem beobachten, welche immer mehr

<sup>20</sup> Selbstverständlich sollten die Praxis und die Theorie des MAHATMA GANDHI im Vollzug der Gewaltlosigkeit noch genauer untersucht werden. Eine Dissertation wird gegenwärtig am *Institut für Missiologie und Religionswissenschaft* der Universität Fribourg erarbeitet, um diese Zusammenhänge zu klären.

<sup>21</sup> Vgl. E. FROMM, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974.

säkularisierte religiöse Werte hervorhebt (Sinn für die Vorläufigkeit, neue Empfindsamkeit, Traurigkeit über den Lauf der Dinge, Auflehnung gegen die Welt, wortlose Kontestation, usw.). Diese Werte können zwar auf die großen Überlieferungsströme der Religionen zurückgeführt werden, sind aber oft innerhalb der gegebenen religiösen Institutionen nicht mehr gelebt oder erlebbar. Dazu gehören etwa die intellektuelle Redlichkeit (z. B. dem ererbten, fixierten und schemenhaften Lehrgebäude gegenüber), die moralische Ehrlichkeit und Autonomie (gegen eine Gebots- und Verbotsmoral), eine tolerantere Einstellung zur Vielfalt der Weltverständnisse, die vorrangige Bedeutung der eigenen religiösen Erfahrung oder auch der Sinn für die Vorläufigkeit jeder Wirklichkeit. Auch die Wirklichkeit religiöser Institutionen wird so ‚entkrampft‘.

Solche Werte werden in freien Gruppierungen oder in Gemeinschaften gesucht, die oft über- und zwischenreligiös leben. Diese Begegnungsorte geben Geborgenheit in einem Moment, wo die Welt von einer zerstörerischen Anomie geprägt ist. So wird es möglich, neue Kräfte freizulegen — Kräfte, die gerade für die Friedensforschung und die Friedenspraxis wichtig sind: Autonomie, sicheres Verankertsein im Tiefen-Ich, schöpferische Intelligenz, innere Befreiung und psychisches Gleichgewicht. Der beschränkte Geist experimentiert so das Unbedingte. Der innere und persönliche Friede wird damit zur Garantie einer dauernden und beständigen Friedenspraxis<sup>22</sup>.

Diese religiösen Erfahrungen fördern eine neue Solidarität zwischen den Menschen. Im Vergleich dazu müssen die religiösen Institutionen eher als Trennungsfaktoren zwischen Menschen klassifiziert werden.

#### 4. Perspektiven

Damit wurden einige Gesichtspunkte des Bekehrungsweges, von dem gesprochen wurde, dargelegt. Diese scheinen uns für eine Spiritualität der *WKRF* wesentlich zu sein: sich auf den Menschen zu besinnen, die Macht als einen Dienst zu verstehen, um in einem rücksichtsvollen und nicht possessiven Verhalten zu bleiben und um die Entscheidungen so zu fällen, daß das Wohl des Menschen und die Harmonie der Strukturen, in denen er lebt, Leitnormen sind.

Die hier unterbreitete Skizze einer Spiritualität in der interreligiösen Friedensarbeit deutet auch darauf hin, daß die ‚wahre Lehre‘ und das ‚rechte Zeugnis‘ einer Religion nicht die letzten Kriterien ihrer tieferen Richtigkeit sind: der Lebensstil ist die eigentliche Trennungslinie zwischen Häresie und Orthodoxie.

<sup>22</sup> Das gesamte Werk von N. NIWANO (vgl. Anm. 3) und die neobuddhistische Bewegung der *Rissho Kosei-kai* sind von dieser Überzeugung getragen.

# SCHWERPUNKTE PSYCHOLOGISCHER FORSCHUNG IN DER DRITTE WELT BEZOGENEN BILDUNGSARBEIT

von Hans Czarkowski

## 1. Einleitung

Die Dritte Welt bezogene Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit ist erklärter Bestandteil staatlicher und privater Träger. Im *Aktionsbuch Dritte Welt* (BMZ, 1977, 4. Auflage) werden 62 überregionale Organisationen im Bereich der Bundesrepublik Deutschland aufgeführt, die in ihrer entwicklungspolitischen, gesellschaftlichen oder kirchlichen Bildungsarbeit auf die Dritte Welt ausgerichtet sind. Daneben werden 11 überregionale Zusammenschlüsse entwicklungspolitisch tätiger Aktionsgruppen und mehr als 400 Anschriften einzelner Aktionsgruppen wiedergegeben.

Vor allem die größeren Institutionen bieten für verschiedene Zielgruppen und auch speziell für Aktionsgruppen Arbeitshilfen und Informationsmaterialien an. Erst seit wenigen Jahren veröffentlichen diese Zentren in der Bundesrepublik Material- und Bestelllisten ihrer Arbeitshilfen und Medien. Bei neun ausgewählten überregionalen Institutionen — einschließlich einer Schweizer Organisation — werden pro Institution im Durchschnitt 85 Titel angeboten. Die Titelmengen verteilen sich für diese Institutionen folgendermaßen:

Organisation	Zahl der Titel	Art des Angebotes
1. ADVENIAT (1977/78)	69	Arbeitshilfen, Texte, Medien
2. Brot für die Welt (1977/78)	80	Arbeitshilfen, Texte, Medien
3. Informationsstelle Lateinamerika e.V. (15. 10. 1977)	111	Texte, Materialien
4. Informationszentrum Dritte Welt (1978, 6. Auflage)	64	Texte, Materialien
5. Materialangebot regionaler evangelischer Missionswerke (1976)	89	Arbeitshilfen
6. MISEREOR (1978)	86	Arbeitshilfen, Texte, Medien
7. MISSIO-Aachen (1978)	159	Arbeitshilfen, Texte, Medien
8. MISSIO-München (1976)	86	Arbeitshilfen, Texte, Medien
9. Schweizer Fastenopfer (1978)	26	Arbeitshilfen, Texte, Medien

Allerdings geben diese Zahlen keine genaue Übersicht über die wirklichen Publikationsmengen und Auflagenhöhen, zumal bei einzelnen Organisationen Sammeltitel für Kleinmedien und Texte aufgeführt werden.

Im *Aktionsbuch Dritte Welt (BMZ)* werden 79 regelmäßig erscheinende entwicklungspolitische Zeitschriften und Informationsdienste erwähnt, die zum Teil auch in den aufgeführten Materiallisten enthalten sind. Bei diesen insgesamt 849 Titeln für die Dritte Welt bezogene Bewußtseinsbildung muß ein nicht leicht zu klärender Überschneidungsprozentsatz vorausgesetzt werden, da einzelne Publikationen zwischen den Institutionen ausgetauscht und übernommen werden. Die meisten dieser Arbeitshilfen, Texte und Medien sind bildungspraktisch ausgerichtet; die spezifische Fachliteratur und Quellenmaterial sind in der Regel nur zu einem geringen Anteil miteinbezogen.

Um festzustellen, wie weit diesen Publikationen eine psychologisch-wissenschaftliche Grundlegung vorausgeht, wurden 12 Institutionen angeschrieben und gebeten, bildungstheoretische Arbeitspapiere zur entwicklungspolitischen Bewußtseinsbildung und Ergebnisse empirischer Untersuchungen ihrer Institution bei verschiedenen Zielgruppen im Hinblick auf die Dritte Welt einzusenden. Aus der Antwortkorrespondenz von 8 Organisationen konnten 50 relevante Titel berücksichtigt werden. Diese sind wiederum nur zu einem Teil als psychologisch-wissenschaftliche Untersuchungen einzustufen. Doch geht daraus hervor, daß sich etwa seit dem Jahr 1974/75 die psychologische und sozialpsychologische Reflexion über die theoretische Grundlage der Bewußtseinsbildung im Hinblick auf die Dritte Welt intensiviert und daß inzwischen zahlreiche Einzelergebnisse psychologischer Forschung vorliegen.

Bei der Konzeption von Bewußtseinsbildungsmodellen für die Dritte Welt werden in zunehmendem Maße sozialpsychologische und motivationspsychologische Befunde und Theorien herangezogen. Aber auch in vorhandenen Bewußtseinsbildungsmodellen sind immanent psychologische Ansätze verarbeitet, die herausgelöst werden können und auf ihre wissenschaftliche Haltbarkeit überprüft werden sollten.

## 2. *Psychologische Untersuchungen über Einstellungen zur Dritten Welt und zur Grundlegung entwicklungsbezogener Bildungsarbeit.*

2.1. Demoskopische Untersuchungen über Einstellungen und Aktionsbereitschaften verschiedener Bevölkerungsgruppen gegenüber der Dritten Welt.

Eine der ersten Untersuchungen über Einstellungen zur Entwicklungshilfe für die Dritte Welt wurde in der Bundesrepublik in den Jahren 1967/68 von *INFAS* durchgeführt (vgl. *Entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik*, 1978, S. 26).

Im Jahre 1968 stellte L. FREE die Ausprägung internationaler Einstellungen bei Parlamentariern und in der allgemeinen Öffentlichkeit in

Großbritannien, Frankreich, Italien und Westdeutschland fest. Während die politischen Repräsentanten eine Expansion der Entwicklungshilfe mehrheitlich befürworten, lassen sich in der breiten Bevölkerung erhebliche Reserven feststellen. Die Mehrheit wünscht eine Verringerung der Hilfe. Diese Diskrepanz war besonders stark ausgeprägt zwischen den politischen Repräsentanten und der Bevölkerung in Großbritannien. In der Bundesrepublik hielten sich bei der Bevölkerung die Einstellungen in der Waage. Auf den Fragetext „Eine Frage zur Entwicklungshilfe, die von der Bundesrepublik an Länder in Asien, Afrika und Südamerika gegeben wird. — Sollte Ihrer Meinung nach die deutsche Entwicklungshilfe in den nächsten Jahren erhöht, vermindert oder auf dem gegenwärtigen Stand gehalten werden?“ — kam folgendes Ergebnis zustande: Erhöhen: 9%; gleichbleiben: 41%; verringern: 41%; unentschieden, kein Urteil: 9% (FREE, zitiert nach G. SCHMIDTCHEN, S. 11—15).

G. SCHMIDTCHEN hat in zwei gleichzeitig durchgeführten repräsentativen Querschnittsbefragungen in der deutschen und französischen Schweiz im Juni 1969 die Einstellungen der erwachsenen Schweizer zur Entwicklungshilfe untersucht. Zwei statistisch vergleichbare Gruppen wurden parallel mit einem jeweils abgewandelten Fragebogen untersucht.

Zur Ergänzung des Fragebogens wurden Bildblätter, Wortlisten und Kartenspiele herangezogen. Im Vergleich zu den Befunden von L. FREE über Frankreich, Italien, Bundesrepublik Deutschland und Großbritannien äußerten sich die Schweizer positiver zur Entwicklungshilfe: 34% waren für eine Erhöhung der öffentlichen Ausgaben für Entwicklungshilfe; 38% für ein Gleichbleiben der damaligen Hilfe; nur 13% für ein Verringern, und 5% waren unentschieden (vgl. G. SCHMIDTCHEN, S. 15).

Die Befunde von SCHMIDTCHEN über die Einstellungen der Schweizer zur Entwicklungshilfe sind in fünf Übersichtstabellen zusammengefaßt. Auf der Grundlage der Daten über die Struktur des Engagements der Schweizer für die Entwicklungshilfe wird aufgrund weiterer Fragebogenergebnisse die Wirkung verschiedener Motive auf die Einstellung zur Entwicklungshilfe untersucht. Es sind also in der Untersuchung von SCHMIDTCHEN neben demoskopischen Gesichtspunkten auch motivationstheoretische und motivationsstatistische Befunde gewonnen worden.

In der Zusammenfassung wurden folgende Befunde und Tendenzen durch die Untersuchung als gesichert angenommen:

1. Einstellungen zur Entwicklungspolitik werden unabhängig voneinander auf verschiedenen Sozialisationsfeldern geprägt.
2. Die Einstellungen zur Entwicklungshilfe sind komplex und widersprüchlich. Die vorwiegend humanitäre Motivation zu helfen, wird durch Skepsis erheblich abgeschwächt. Es zeigt sich die Notwendigkeit, Vorbehalte gegenüber Entwicklungshilfe abzubauen und andere als nur humanitäre Einstellungen zu fördern.
3. Es ist zu unterscheiden zwischen Motiven für eine positive Aktionsbereitschaft für die Entwicklungshilfe gegenüber der Dritten Welt, die

sich nur langsam ändern lassen, und Motiven, die sich schnell ändern lassen:

— langsam zu verändernde Motive:

a) Personen mit extremen, verfestigten Einstellungen sind durch die üblichen Kommunikationskanäle schwer zu beeinflussen.

b) Karitative Motive lassen sich nicht kurzfristig im Erwachsenenalter ausbauen.

c) Ein hoffnungsvoller Ausblick auf die Welt begünstigt eine positive Einstellung zur Entwicklungshilfe. Ängste und Abwehreinstellungen werden durch Hoffnungsmotivation abgebaut. Auch diese Prozesse vollziehen sich langsam.

d) Die Ausprägung eines politischen Interesses wird gefördert durch eine permanente, langfristig angelegte politische Bildung.

— schnell zu verändernde Motive:

a) Das Bild der Empfängerländer kann verhältnismäßig schnell zum Positiven hin beeinflusst werden (vor allem durch Gestaltung des Informationsflusses und -inhaltes). Bei einem mittleren Niveau von Skepsis ist die Wahrscheinlichkeit des Abbaus von Mißtrauen am größten.

b) Die Bejahung der Instrumentalität von Entwicklungshilfe: Die möglichen positiven Rückwirkungen der Entwicklungshilfe auf das Geberland führen am ehesten zu einer Bejahung der Entwicklungshilfe, weil dadurch die eigenen pragmatischen Erwartungen erfüllt werden und zugleich Zukunftsvorstellungen idealistischer Art geweckt werden.

c) Bei gehobeneren Schichten in der Schweiz wird die Entwicklungshilfe mit der Modernisierung des eigenen Landes gekoppelt. Auch dadurch können Skepsis und Vorbehalte abgebaut werden (Schmidtchen, 107—115).

Von den 400 Variablen der Untersuchung wurden 70 einem faktorenanalytischen Verfahren unterworfen. Von den insgesamt 19 gewonnenen Faktoren decken 13 84% der Varianz ab. Schon die große Zahl der Faktoren zeigt, daß die Motivation im Bereich der Entwicklungshilfe vielschichtig ist. „Sie ist das Ergebnis vielfältiger und zum Teil voneinander unabhängiger Prägungsvorgänge.“ Die wichtigsten Faktoren sind aufgrund dieser Analyse:

1. Konsens über ideale Formen der Entwicklungshilfe
2. Vorhandensein oder Fehlen einer weltpolitischen Perspektive
3. allgemeine rhetorische Äußerungen über Entwicklungshilfe
4. Abwehr gegenüber Entwicklungshilfe
5. Breite des politischen Interesses
6. Glaube an Erfolg der Entwicklungshilfe
7. Hoffnung, Fortschrittsoptimismus

Der Faktor der karitativen Motivation kommt erst an 11. Stelle nach dem Interesse an Kontrolle auf dem 10. Platz. (SCHMIDTCHEN 126—130). Kritisch ist zu vermerken, daß es eingehender zu prüfen wäre, ob die verbale Bezeichnung der Faktoren in dieser Form exakt möglich ist, da die

einzelnen Faktoren jeweils nur einen sehr geringen Prozentsatz der Varianz erklären.

Das BMZ hat nach den ersten Befragungen 1967/68 über Einstellungen zur Entwicklungshilfe im Jahre 1975 und dann 1977 durch *INFRATEST* weitere Repräsentativbefragungen bei der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland durchführen lassen (BMZ 1975/77). Danach ist der Kreis der festen Befürworter der Entwicklungshilfe in der Bundesrepublik von 1975—1977 von 14% auf 16% der Bevölkerung angewachsen. Die Gruppe der grundsätzlichen Befürworter stieg von 58% auf 62%. Die Befürwortung ist überdurchschnittlich bei den Altersgruppen unter 25 Jahren und zwischen 25 u. 30 J.

Danach hat sich insgesamt das Zustimmungspotential erhöht, aber die Beurteilung der Entwicklungspolitik in der Bundesrepublik hat sich als Ganzes in der Struktur in diesen zwei Jahren nicht verändert. Neuere Untersuchungen in England, auf die im Bericht des BMZ verwiesen wird, haben gezeigt, daß gezielte Sachinformationen zur Revision der negativen Einstellung gegenüber der Entwicklungspolitik führen können (BMZ 1975/77). Daraus wird vom BMZ die Konsequenz der Notwendigkeit einer breiten Öffentlichkeitsarbeit gezogen, die „direkt breite Kreise der Bevölkerung ansprechen soll“.

Weitere Folgerungen sind:

1. Darstellung der Entwicklungshilfe als aktuelles Thema: „Die Lösung entwicklungspolitischer Probleme ist nur möglich, wenn wir jetzt damit beginnen“ (BMZ 1977, S. 9).

2. Notwendigkeit, durch gezielte Strategien Vorurteile abzubauen.

3. Angebot in einer Form, die Aufmerksamkeit und Interesse erzeugt (vgl. BMZ, 1975/77).

Inzwischen liegen ähnliche Ergebnisse aus Einstellungsuntersuchungen vor. Sie wurden in Österreich durchgeführt (ANGERMANN), in den USA (LAUDICINA) und in Frankreich (Paris, 1977). Auch in den USA nimmt nach P. LAUDICINA die Bereitschaft zu, die Initiativen der Regierung der Vereinigten Staaten für Entwicklungsmaßnahmen positiv zu bewerten.

Methodische Vergleiche der einzelnen Untersuchungen wurden bislang noch nicht durchgeführt; doch scheint sich eine leichte Konvergenz in Richtung einer zunehmenden Bejahung Dritte Welt bezogener Maßnahmen in breiteren Bevölkerungsschichten abzuzeichnen.

Ausführlicher — jedoch ohne exakte quantitative Vergleiche — setzt sich N. SOMMER mit diesen Entwicklungen im Einstellungsbereich auseinander; dabei werden jedoch von ihm die negativen Aspekte des gegenwärtigen Einstellungsprofils gegenüber der Dritten Welt in der Bundesrepublik betont (N. SOMMER).

In den siebziger Jahren wurden auch in anderen Industriestaaten Einstellungsuntersuchungen zum Themenkreis „Dritte Welt“ durchgeführt. Das „*Overseas Development Council*“ in den Vereinigten Staaten veröffentlichte im Oktober 1973 die Ergebnisse einer von PETER D. HART

durchgeführten Untersuchung über die Einstellungen einer Stichprobe aus der Bevölkerung der Vereinigten Staaten über „foreign aid“. Insgesamt kommt die Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Nordamerikaner die Hilfe für andere Länder primär als eine moralische oder humanitäre Pflicht sehen und weniger als eine Notwendigkeit, die durch internationale politische Beziehungen entsteht. Dabei wird die Hilfsbereitschaft und die reale Hilfe der Vereinigten Staaten gegenüber anderen Geberländern durch die amerikanische Bevölkerung überschätzt. Insgesamt sind 68 % der befragten verschiedenen Altersgruppen für eine Auslandshilfe durch die Vereinigten Staaten; 28 % sind dagegen, und 4 % können sich nicht festlegen.

Die Mehrheit von 57 % der Amerikaner sind nach der repräsentativen Befragung dafür, daß Entwicklungshilfe eher von privaten Spenden aufgebracht werden soll als durch Steuern. Während die privaten Mittel erhöht werden sollen, wird eine Verringerung der Steuermittel für die Auslandshilfe gewünscht. Auch die Untersuchung, die von PAUL A. LAUDICINA referiert wird, besitzt, wie er feststellt, eine ähnliche Inkonsistenz in den Einstellungen gegenüber der Entwicklungshilfe wie andere Untersuchungen in Europa und in den Vereinigten Staaten. Die Untersuchung schließt mit dem Statement: „In der Tat wissen nur 2 % der Bevölkerung, daß die Hilfe der Vereinigten Staaten heute im Vergleich zu der anderer reicher Nationen im Verhältnis wesentlich geringer ausfällt. Ebenso sind wenige Amerikaner sich voll bewußt über die wirklichen Dimensionen der Armut in den Entwicklungsländern ...“ (vgl. PAUL A. LAUDICINA, S. 17).

Im Rahmen einer vom österreichischen Entwicklungshelferdienst in Auftrag gegebenen und vom *Institut für Kommunikationsforschung* in der ersten Jahreshälfte 1974 durchgeführten Studie wurden auch generelle Einstellungen der österreichischen Bevölkerung zur Entwicklungshilfe und zum Entwicklungshelfer-Einsatz einer Analyse unterzogen. Weitere Auftraggeber der Untersuchung waren der österreichische *Jugendrat für Entwicklungshilfe* und das *Institut für Internationale Zusammenarbeit*. Es stellt sich heraus, daß die Jugend Österreichs ein positiveres Verhältnis zur Entwicklungshilfe hat als ältere Personen (70 % der Jugendlichen unter 20 Jahren, 61 % der 21—26jährigen sind grundsätzlich positiv zur Entwicklungshilfe Österreichs eingestellt; unter den über 50jährigen halten sich Zustimmung und Ablehnung die Waage).

Insgesamt ist etwa die Hälfte der österreichischen Bevölkerung (49 %) Anfang 1974 noch grundsätzlich positiv zur Entwicklungshilfe Österreichs eingestellt; gegenüber einer anderen Untersuchung im Jahre 1970 ist der Prozentsatz der Befürworter um ein Drittel gesunken; der Anteil der Entwicklungshilfegegner stieg von 17 % auf 35 % (16 % nimmt keine Stellung). Es müssen also in den letzten Jahren in Österreich Einflüsse stattgefunden haben, die einen Einstellungswandel zum Negativen hin bestärkt haben. (vgl. ANGERMANN, S. 30—32).

Schließlich ist noch zu verweisen auf eine Untersuchung des „Comité Catholique Contre la Faim et Pour le Développement“ (C. C. F. D.), das eine Befragung über die Einstellungen der Franzosen gegenüber der Dritten Welt veranlaßte; die Untersuchungsergebnisse wurden im „Croissance“ im Februar 1977 veröffentlicht. Das genaue Datum der Untersuchung wird in dem Text nicht angegeben. 70% der befragten Franzosen sind der Auffassung, daß die reichen Länder 1% ihrer Einkünfte für die Länder der Dritten Welt zur Verfügung stellen sollten. 26% sind dagegen. 81% der Franzosen sind der Auffassung, daß eine Lösung der Probleme des Hungers in der Dritten Welt nur durch die Schaffung neuer politischer, wirtschaftlicher und sozialer Bedingungen möglich ist. Schließlich sind 82% der Auffassung, daß die reichen Länder eine Verantwortung dafür tragen, daß andere Länder unterentwickelt sind.

Wegen der unterschiedlichen Fragestellungen und Erhebungsbedingungen dürften die voneinander abweichenden Befunde nicht ohne weiteres auf quantitativ statistischem Niveau miteinander vergleichbar sein. Doch kann angenommen werden, daß in den verschiedenen Industrienationen ein ähnliches Einstellungsgefälle gegenüber der Dritten Welt besteht.

Die Rückwirkung der Entwicklungshilfe auf das Bild der Bundesrepublik und des Deutschen allgemein in den Entwicklungsländern ist in der Arbeit über das „Deutschenbild“ (KOCH-HILLEBRECHT) ansatzweise erkennbar. Grundsätzlich wird das Deutschenbild in den Entwicklungsländern positiv beeinflusst durch die Tatsache des frühen Verlustes deutscher Kolonien. Wesentlich mehr wird das Bild des gegenwärtigen Deutschland durch deutsche Waren als durch Personen und Gruppen aus Deutschland bestimmt.

Im Hinblick auf die Entwicklungshilfe ist interessant, daß das Deutschenbild in Indien (LOHMANN) vom Zuge der „Knauserigkeit“ bestimmt sein soll und autoritäre Grundzüge im Vordergrund stehen. Auch in Ghana überwiegt ein positives allgemeines Deutschenbild; Deutschland steht nach den USA und Großbritannien in der Beliebtheit an dritter Stelle; allerdings haben nur 32% der Ghanaer von deutscher Entwicklungshilfe gehört. In Kenia sind es sogar nur 16% der befragten Afrikaner, die von deutscher Entwicklungshilfe gehört hatten, und nur ein Bruchteil kann genauere Angaben machen. Auch in Kenia wird das Bild Deutschlands vorwiegend als Waren-produzierende Industrienation wahrgenommen.

2.2 Evaluierung Dritte Welt bezogener Publikationen und audio-visueller Medien

### 2.2.1. Anzeigenkampagne BMZ 1977

Auf der Grundlage der Ergebnisse der Untersuchung von *INFRA-TEST* über die Einstellung der Deutschen zur Entwicklungshilfe (BMZ 1975/77) wurde eine Anzeigenkampagne konzipiert (BMZ 1977), um

breite Kreise der Bevölkerung direkt für entwicklungspolitische Themen anzusprechen. Man ging — um Aufmerksamkeit zu erreichen — von der scheinbar provokativen Bestätigung der Vorurteile gegenüber der Entwicklungshilfe aus. Im „Kleingedruckten“ erfolgte dann die Auseinandersetzung mit einzelnen Vorurteilen und ihre Aufarbeitung. Zielgruppen für die Anzeigenkampagne waren Bevölkerungsgruppen, die als politisch ansprechbar gelten und politische Meinungsbildner. Über eine 5fache Nacheinanderschaltung der Anzeigen in Publikumszeitschriften wurde eine hohe Präsenz und ein wirksamer Penetrationseffekt erreicht (bei 47% der Bevölkerung war die Kampagne bekannt). Zum Abschluß der Kampagne wurden Leser der drei Zeitschriften *STERN*, *SPIEGEL* und *BUNTE* Illustrierte befragt, um Reichweite, Beachtung, Beurteilung und Wirkung der Anzeige zu testen. Die Anzeigenkampagne wurde insgesamt überdurchschnittlich positiv beurteilt. 58% der befragten Leser bestätigten, daß ein Abbau ihrer Vorurteile erfolgte. 60% der Befragten gaben zu, daß sie neue Informationen durch die Anzeige erhalten hatten. Die Aktion mobilisierte ein Informationsbedürfnis, das weiter befriedigt werden muß, soll es nicht in neue Ablehnung und Kritik umschlagen. Nach einem Abdruck der Anzeigen in einer Gesamtauflage von 20 Mill. Exemplaren in 5 Schaltungen gingen 12 000 Informationsanfragen beim *BMZ* ein.

### 2.2.2. Aussagenanalytische Untersuchung der psychologischen Wirkungsweise von Sympathiemagazinen bei Fernreisenden.

Die bisher beschriebenen Untersuchungen erforschen die Einstellungen der Bevölkerung in der Bundesrepublik und anderen Ländern und ließen außer acht, wie weit eine wirkliche Kenntnis und konkrete Begegnung mit der Situation der Entwicklungsländer sich auf Einstellungen und Einstellungsänderungen sowie Motive zur Hilfe auswirken. Die zunehmende Ausweitung des Ferntourismus in die Entwicklungsländer (*BMZ*, No. 54, 1976) gibt die Möglichkeit, kommunikationspsychologische Untersuchungen über Ferntourismuswerbung (*Meyer*) oder über psychologische Auswirkungen entwicklungspolitischer Studienreisen (*VIELHABER*, *BMZ*, Nr. 54, 1976) durchzuführen. Allerdings steht der werbepsychologische Ansatz im Dienst der Steigerung des Tourismus (*MEYER*). Er zielt eine Steigerung der Touristenzahlen ebenso an, wie er versucht, eine Qualitätsverbesserung der Reisen durch eine stärkere Befriedigung der Erwartungen der Reisenden zu erreichen. Eine sehr positiv konzipierte Information über die Dritte Welt wird darum bevorzugt. Für verschiedene Reiseländer wurden „Sympathiemagazine“ verfaßt und kommunikationswissenschaftlich durch Copy-Tests festgestellt, welchen Informationswert und welche Wirkung die Hefte über verschiedene Länder der Dritten Welt insgesamt besitzen, und wie einzelne Kapitel auf die Leser und potentiellen Dritte-Welt-Reisenden wirken. Methodisch wurde die intensive Befragung mit offenen Fragen ergänzt durch non-direktives thematisches Vertiefen und strukturierte

Befragungstechniken. Von den Tonbandaufzeichnungen der Gespräche wurden für die Auswertung Inhaltsanalysen erstellt. Aus diesen Analysen der Befragung von 60 Testpersonen lassen sich folgende Sachverhalte festhalten, die für eine entwicklungsbezogene Bewußtseinsbildung im Bereich des Dritte-Welt-Tourismus wichtig sein können:

1. Gegenüberstellungen von Informationen aus dem Entwicklungsland und der Bundesrepublik werden als aufschlußreich und interessant akzeptiert.

2. Die Auswahl von Informationen muß sich an den vorhandenen Kenntnissen orientieren und soll bestehende Vorurteile aufgreifen. Nur so können Erkenntnisse vermittelt und Einstellungen verändert werden. Es sind nicht zu viele Kenntnisse vorauszusetzen.

3. Entwicklungsbezogene Informationen werden leichter bejaht, wenn der Bezug zu unserer Geschichte in der Bundesrepublik und zur Situation in den Industrieländern allgemein erkennbar ist (vgl. MEYER S. 199 bis 212).

2.2.3. Textanalytische und literaturpsychologische Analyse des „Dritte-Welt-Bildes“ in Kinder- und Jugendbüchern.

Wenn auch von BECKER (BMZ) betont wird, daß in der wissenschaftlichen Analyse von Kinder- und Jugendbüchern im Hinblick auf Dritte-Welt-Inhalte noch ein erheblicher Nachholbedarf existiert, dann liegen doch gerade in diesem Bereich mit die meisten deutschsprachigen Untersuchungen vor. In der Spezialbibliographie von BECKER werden 48 Analysen von Büchern und Medien aufgeführt. Aus der Sichtung der vorhandenen Primär- und Sekundärliteratur kommt BECKER zu dem Ergebnis, daß generell unrealistische Stereotype der Unterentwicklung durch die vorhandene Literatur verstärkt werden. Eine Aufarbeitung der Entwicklungsproblematik wird durch stereotype Argumentationsmuster der Vermeidung, Probleme zu schildern, der Überbetonung des Abenteuers, der Harmonisierung der Konflikte ebenso umgangen wie durch die Verstärkung des Überheblichkeitsgefühls der Jugendlichen aus den Industrienationen.

Grundsätzlich überwiegt nach BECKER in der Kinder- und Jugendliteratur das Syndrom der „Heilen Dritten Welt“. BECKER schlägt vor, um dieses Bild aufzuarbeiten, daß die Schüler in ideologiekritischer Weise sich mit den Dritte-Welt-Konzepten ihrer Schul- und Freizeitbücher auseinandersetzen sollen. Die realistische Sicht der Dritten Welt soll über das Zwischenlernziel „Befähigung zur Ideologiekritik“ erreicht werden (vgl. BECKER, BMZ).

### *3. Strukturlinien einer angewandten Psychologie für die entwicklungsbezogene Bewußtseinsbildung.*

Die aufgeführten Untersuchungen von durchaus unterschiedlichem wissenschaftlichem Niveau lassen eine meist reaktive psychologische Forschungsstrategie erkennen. Entwicklungspolitische Organisationen

erteilen den Auftrag zur Beantwortung ihrer Fragen zur Verbesserung ihrer Entscheidungsmöglichkeiten und Bildungsstrategien. Durch die psychologischen und sozialwissenschaftlichen Forschungsergebnisse wird das entwicklungspolitische Bewußtseinsbildungskonzept der auftraggebenden Institutionen in seiner Funktionsweise bestätigt oder modifiziert. Vorwiegend angegangene Problembereiche sind:

1. Feststellung und Analyse von Dritte Welt bezogenen Einstellungen, Motivationen und Kennenlernen der Bedingungen und Möglichkeiten ihrer Veränderung für die Bildungsstrategie politischer und kirchlicher Institutionen und sonstiger Träger.

2. Planung und Evaluierung von Anzeigen- Presse- und Medienkampagnen.

3. Steigerung der wirtschaftlichen und entwicklungspolitischen Effizienz des Ferntourismus in die Dritte Welt.

4. Auswirkung der Entwicklungspolitik auf das Bild des Gebers, Rückwirkungen auf die Situation in der Bundesrepublik, Veränderung des Deutschen-Stereotyps in den Entwicklungsländern.

Anders gelagert ist die Situation bei den ideologiekritischen Texten, die sich insbesondere in der Literatur- und Medienkritik in den theoretischen Rahmen der kritischen Psychologie einordnen lassen (vgl. HOLZKAMP, S. 33/34).

Die bisherigen Untersuchungen und Forschungsansätze, die zum Teil mit einem erheblichen Kostenaufwand finanziert wurden, lassen sich durch weitere Untersuchungen genauer präzisieren. Es fällt auf, daß die Teiluntersuchungen über die Auswirkungen der kirchlichen Arbeit im Bereich Mission und Entwicklung noch nicht vorliegen.

Aus den Ergebnissen der bisherigen Untersuchungen und aus Pilotstudien einzelner Institutionen sowie aus den Arbeitshilfen und Aktionsmodellen lassen sich unter Berücksichtigung von theoretischen Konzepten (FREIRE, *Kübel-Stiftung*; KÄHLER/SEIZ) folgende motivationstheoretisch orientierte Konzepte — zunächst noch hypothetisch — erkennen. Effizienz- und Problemvergleiche dieser einzelnen Motivationstypen liegen zur Zeit noch nicht vor:

### 3.1.1. Das Konfliktmodell

FREIRE hat seine „*Pädagogik der Unterdrückten*“ zur Mobilisierung der Unterdrückten in Lateinamerika konzipiert und experimentell erprobt. Diese Pädagogik ist inzwischen in den Entwicklungsländern vielfach rezipiert worden. FREIRE geht davon aus, daß die Beziehung von Unterdrückten und Unterdrückern in sich antialogisch sei. Nach dem Schritt der Bewußtmachung, der „*Conscientização*“ sollen sich die Benachteiligten zusammenschließen und gemeinsam für die Veränderung der Gesellschaft aktiv werden. Entwicklungspolitisches Handeln in der Dritten Welt selbst ist danach ein konfliktbezogenes Handeln, für das die Kriterien des Kampfes mehr zutreffen als die Kriterien des Dialogs. Nach FREIRE ist die Entwicklungshilfe der Industrienationen in der Regel

systemerhaltend. Nach seinem Konzept besteht darin in den entwicklungspolitischen Maßnahmen der Industrieländer grundsätzlich die Gefahr der „kulturellen Invasion“ oder der „Manipulation“. Wird nun der pädagogische Grundansatz von FREIRE in den Industrienationen übernommen, dann gilt für die entwicklungspolitisch aktive Minderheit das Prinzip der Solidarisierung mit den Unterdrückten in der Dritten Welt und der Veränderung der Strukturen in den Industrienationen. Entwicklungspolitische Bewußtseinsbildung ist darum immer notwendige institutionelle Kritik an den Trägern entwicklungspolitischer oder entwicklungsbezogener Maßnahmen. Der theoretische Ansatz von FREIRE gibt für die Übertragung seines pädagogischen Konzepts in die Industrienationen über den Prozeß der Bewußtmachung und Solidarisierung hinaus verhältnismäßig wenig konkrete Hilfen.

### 3.1.2. Das pragmatische Modell

Bei Trägern entwicklungsbezogener Maßnahmen oder sonstiger Aktivitäten im Dritte-Welt-Bildungsbereich wird der Grundansatz der Pädagogik von FREIRE nicht voll übernommen. Ziel der Bundesregierung ist es (Drucksache 7/4293, 1975, Nr. 126—127), „die öffentliche Meinung zu mobilisieren, um verstärkt ein Verständnis für die Entwicklungspolitik zu erzielen“. Dabei ist die Entwicklungspolitik der Regierung gemeint. Eine breit angelegte Öffentlichkeitsarbeit soll weniger Emotionen als Problembewußtsein schaffen. In der auf Zielgruppen abgestimmten Bildungsarbeit wird versucht, Entwicklungspolitik als „selbstverständlich, nützlich, notwendig und interessant“ darzustellen (Kübel-Stiftung, 1977, S. 24). Diese Bewußtseinsbildung soll pluralistisch angelegt sein und eine Vielzahl von Trägern mit unterschiedlichen Motivationen aktivieren. Dabei wird Spielraum für kontroverse Einzelaussagen und Konzepte gelassen. Auch bei privaten und kirchlichen Organisationen läßt sich ein ähnliches pragmatisches Modell nachweisen. Es ist möglich, die Motivation für die Solidarisierung auf die Spendenbereitschaft zu lenken. Eine solche konkrete Bereitschaft für die Solidarisierung mit der Dritten Welt entwickelt sich nach dem Modell des „Appetenz-Aversion-Konflikts“. Dieses aus der Markt- und Wirtschaftspsychologie übernommene Motivationschema ermöglicht es, bei vorhandenen Solidarisierungsbereitschaften anzuknüpfen und vorhandene Aversionen gegenüber der Dritten Welt abzubauen. Allerdings besteht das Problem einer solchen motivationspsychologischen Konzeption darin, daß ein psychologischer Druck für die Solidarisierung entstehen kann, der Aversionen nicht nur gegen ein konkretes Solidaritätsziel, sondern insgesamt gegenüber der Dritten Welt verstärkt, wenn nicht psychologisch gut abgestimmt vorgegangen wird.

### 3.1.3. Das Modell des kulturellen Austausches oder der Rückkoppelung

Die Anwendung des Modells von FREIRE in der entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit für die Industrienationen kann zu erheblichen

Frustrationen bei den Trägern der Bewußtmachung führen, da sie im Gegensatz zu den Benachteiligten in der Dritten Welt in den Industrieländern nur eine Minderheit bilden. Eine konsequente Anwendung dieses Konzepts in Industrieländern kann über die Frustration hinaus auch zu tiefgreifenden Aggressionshaltungen und handfesten Aggressionshandlungen führen. Der Nachteil des pragmatischen Modells besteht darin, daß kritische Personen darin leicht eine psychologische Manipulation oder zu starke Beeinflussung sehen können. Der Denkansatz des Austausches geht vom psychologischen Modell der Identifizierung aus. Die Identifikation mit einem positiv gezeichneten Gegenüber, in diesem Fall die Dritte Welt, ist leichter zu erreichen, hält länger an und bleibt problemfreier als eine karitative, beschützende oder politisch solidarisierende Grundeinstellung. Eine günstige Möglichkeit, eine solche Identifizierung mit „den Partnern“ in der Dritten Welt zu erreichen, bietet der Weg der positiven Rückkoppelung: Initiativen, Erfolge, sympathische Eigenschaften und anziehende Stereotype der Dritten Welt werden vorgestellt.

Nur so schafft die Identifizierung die Voraussetzung, Probleme, Schwierigkeiten und Unrechtsituationen der Partner zu sehen und anzunehmen. Die daraufhin erfolgende Solidarisierung kann in konkrete Aktionen zur Unterstützung der Partner und zur Änderung des eigenen gesellschaftlichen Umfeldes ausgeweitet werden. Allerdings gefährdet eine positive Überzeichnung des Partners die eigene Identität und verstärkt Aversionen und weckt möglicherweise Aggressionen. Das Austauschmodell der Identifikation läßt sich in der Praxis leicht mit religiösen Motiven und mit dem pragmatischen Modell verbinden. Es ergänzt aber in jedem Fall die Übertragung des Konfliktmodells von FREIRE in die Industrienationen.

#### 3.1.4. Das Norm-Orientierungsmodell

Während das Modell der Identifikation und das pragmatische Modell motivationstheoretisch fundiert sind, ist auch aus einer Norm- und Gewissensorientierung eine spezielle, enger umschriebene Bewußtseinsbildung für die Dritte Welt möglich. Eine solche Bewußtseinsbildung verfolgt das Ziel, den Adressaten in den Industrieländern bewußt zu machen, daß sie selbst Unrechtsituationen verschulden. Gewissensmahnung, Aufweis unbewußter religiöser Normverletzungen spielen neben religiösen und karitativen Motivationen eine zentrale Rolle. Auch Vorstellungen von Buße und die Vorstellungen von der Notwendigkeit, sich zu ändern, einen anderen Lebensstil zu praktizieren, sind wichtig. Psychologisch führt die Bewußtmachung von Schuld leicht zu Widerständen beim Adressaten, insofern ist eine isolierte Durchführung des Norm-Orientierungsmodells im kirchlichen wie im außerkirchlichen Bereich nicht als effektiv anzusehen. Darüber hinaus besteht für die Institutionen, die solche Bewußtseinsbildungsmodelle im engeren Sinne verfolgen, die Neigung, die Rolle einer wertenden Instanz oder gar einer Kontrollinstanz zu übernehmen.

### 3.1.5. Integration der Modelle

In der praktischen Arbeit der Bewußtseinsbildung im Hinblick auf die Dritte Welt in den Industrienationen sind diese Modelle miteinander zu verbinden und zu überlagern, wobei dem Identifikationsmodell die stärkste Wirkkraft langfristig zukommen dürfte. Diese auf der Basis verschiedener psychologisch-pädagogischer und motivationstheoretischer Ansätze vorgestellten Modelle liegen den Veröffentlichungen der entwicklungspolitisch im Bildungsbereich tätigen Institutionen zugrunde. Sie lassen sich auch als Leitmodell bei der Durchführung von Aktionen (Gaben, Spenden, Informationskampagnen, Tagungen, Kongressen) nachweisen.

Maßgeblich dürften sie auch das bildungstheoretische Selbstverständnis der entwicklungspolitisch tätigen Organisationen prägen. Eine weitere Überprüfung der Wirksamkeit dieser Modelle ist insofern erforderlich, als durchaus die Gefahr zu sehen ist, daß durch eine falsche Bewußtseinsbildung eine Scheinwirklichkeit der Dritten Welt im Bewußtsein der Bevölkerung erzeugt werden kann, wenn die Wirklichkeit in den Bildungsmaßnahmen nicht umfassend abgedeckt wird oder wenn zumindest nicht Kriterien der realistischen Aufarbeitung überwiegen. Weiter ist zu fragen, ob nicht unterschiedliche Bildungsmodelle, die parallel in profilierter Weise nebeneinander herlaufen, bei den oft gleichen Adressatengruppen zur gegenseitigen Löschung führen und nicht — wie eigentlich von den verschiedenen Institutionen beabsichtigt — neue Einstellungen zur Dritten Welt aufbauen und verstärken.

### LITERATURVERZEICHNIS

1. *Aktionshandbuch Dritte Welt*. Hrsg. vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Bonn 1977, 4. Auflage.
2. ANGERMANN, ERHARD: *Entwicklungshilfe und öffentliche Meinung*. Die gegenwärtige Einstellung der österreichischen Bevölkerung zur Entwicklungshilfe und zum Entwicklungseinsatz. In: *Internationale Entwicklung*, Wien 1974, II, S. 30—36.
3. BECKER, JÖRG: *Zur Darstellung peripherer Gesellschaften im Kinder- und Jugendbuch*. Kritische Analyse. Forschungsbericht und Dokumentation, Schmitten 1975.
4. BECKER, JÖRG: *Es ging spazieren vor dem Tor ein kohlpechrabenschwarzer Mohr*. Die „Dritte Welt“ im Spiegel von Kinder- und Jugendbüchern. *Schule und Dritte Welt*, Nr. 48. Texte und Materialien zum Unterricht. Hrsg. vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit, BMZ, Bonn 1976.
5. BERGMANN, STEPHAN: *Image-Dritte Welt*. Entwicklungsländer in den Massenmedien. Zwischen Mitleid und Desinteresse. Innenpolitische Aspekte oder Entwicklungshilfe. München (TR-Verlagsunion) 1974.
6. SCHREIBER, FRIEDR.: *Beurteilung entwicklungspolitischer Filme und Tonbildreihen*. Verwendungsmöglichkeiten in Schule und Erwachsenenbildung. Seminar 29. 5.— 1. 6. 75, 33/75, Seminarbericht der Kübel-Stiftung. Bensheim-Auerbach 1975.

7. BIERE, KURT u. a.: Begutachtung der vom BMZ produzierten bzw. geförder-  
ten entwicklungspolitischen Filme. Untersuchung auf ihre Brauchbarkeit in  
der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit. BMZ, Bonn. Publikation fort-  
laufend.
8. BURNS, ROBIN: *Towards an Understanding of Development Education*. Stock-  
holm 1976 (occasional paper). University of Stockholm, Department of Edu-  
cation.
9. CZARKOWSKI, H.: Psychologische Aspekte der kirchlichen Bewußtseinsbildung  
für die Dritte Welt. In: *Communicatio socialis*, 10, 1977, 1, S. 1—18.
10. CLAUS, WOLFGANG / HÜTTEMANN, LUTZ: Entwicklungshelfer — Anwält der  
Dritten Welt. Empirische Untersuchung unter Rückkehrern der  
Entwicklungsdienste DED, DÜ und AGEH. In: *Entwicklung und Zusammen-  
arbeit*. 18, 1977, 6, S. 24—25.
11. *Damit die Hoffnung lebt*. 20 Jahre Fastenaktion Misereor. Hrsg. vom  
Bischöflichen Hilfswerk Misereor. Redaktion: WINFRIED KURRATH, Aachen.
12. Einstellungen der Deutschen zur Entwicklungshilfe. 1975 und 1977. Wirkung  
der Anzeigenkampagne 1977 des BMZ. Analyse, Dokumentation. Reihe: *Ent-  
wicklungspolitik*. Hrsg. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammen-  
arbeit, Bonn 1978.
13. Entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik. Erste Erfahrungen in einem  
neuen kirchlichen Arbeitsfeld. Hrsg. von B. J. P. KÄHLER / P.-G. SEIZ,  
*Texte* 16, Frankfurt 1978.
14. Die Entwicklungspolitische Konzeption der Bundesregierung. Die Öffentlich-  
keitsarbeit des BMZ. Seminar 1/77. Seminarbericht der Kübel-Stiftung, Bens-  
heim-Auerbach 1977.
15. FREE, LLOYED A.: *International Attitudes of Western Europeans*. A Study of  
Parliamentary and Public Opinion in Great Britain, France, Italy and West  
Germany in the Spring of 1968. Institute for International Social Research,  
Princeton, N. J. 1969 (in: SCHMIDTCHEN, 1971).
16. FREIRE, PAULO: *Pädagogik der Unterdrückten*. Bildung als Praxis der Frei-  
heit. rofofo Sachbuch 6830. Hamburg 1973 (P. FREIRE 1970).
17. GERTH, EDITH: Zum entwicklungspolitischen Bewußtsein von Jugendlichen.  
Ergebnisse einer empirischen Voruntersuchung. Leverkusen (Leske-Verlag)  
1977. In Reihe: *UTB Handbuch Erwachsenenbildung-Testfall Dritte Welt*.
18. GLASS, DANIEL: Entwicklungspolitisches Bewußtsein. Fachbereich Gesell-  
schaftswissenschaften (1974/76 Habilitationsschrift), Soziologie der Universi-  
tät Gießen.
19. GLASS, DANIEL: Die Berichterstattung der bundesrepublikanischen Presse über  
die Entwicklungsländer: eine inhaltsanalytische Fallstudie. Hrsg. *Stiftung  
Wissenschaft und Presse Hamburg*. 1975/1977 (Forschungsauftrag).
20. HARPER, CHARLES: Kritische Kommunikation. Ein ökumenisches Experiment.  
Das Foyer John Knox in Genf. In: *Der Überblick*, Stuttgart, 9. September  
1973, 3, S. 38—41.
21. HENDERSON, HAZEL: Citizen Movements for greater global equity. In: *Inter-  
national Social Science Journal*, Paris, 28. 1976, 4, S. 773—788.
22. HOLZBRECHER, ALFRED: Zur Praxis von Dritte Welt Gruppen. In: *epd-Ent-  
wicklungspolitik*. Frankfurt/M, 1976, 21, S. 7—10.
23. HOLZBRECHER, ALFRED: *Dritte Welt und Bewußtsein*. Ansätze einer prakti-  
schen Medienkritik. Dissertation Universität Tübingen 1975—1977.

24. HUMMEL, KONRAD / LISSMANN, HANS-JOACHIM / WEBER, HERMANN / WELSCH, JOCHEN: Fördert oder blockiert die Darstellung der sogenannten Ölkrise in der Presse entwicklungspolitisches Problembewußtsein? Hrsg. *Evangelische Akademie Arnoldshain* 1974.
25. JÄGGLE, MARTIN / SIBITZ, BERND: Information und Bewußtseinsbildung. Öffentlichkeitsarbeit 3. Welt in Österreich. 1. Analyse und Dokumentation. Wien 1975. *IBE-Forschungsdokumentation* 4.
26. KNEIPP, NORBERT: Dritte Welt in der Berufsschule. In: *epd-Entwicklungspolitik*. Frankfurt 1975, 8/9, S. 40—44.
27. LAUDICANA, PAUL A.: How we feel about aid. A survey of U. S. opinion. In: *War on Hunger*. Washington D. C., 8, April, 1974, 4, S. 1—6, 16/17.
28. LINDHOLM, STIG: How the Swedish Press reacted. In: *development dialogue*. Uppsala, 1976, 1, S. 68—81.
29. LISSNER, JÖRGEN: The politics of charity. In: *New Internationalist* London Nov. 1976, 45, S. 6—9.
30. LÜBKE, ROLF: Dritte Welt-Entwicklungshilfe-Mission. Meinungen, Einstellungen und Wissen. Ergebnisse einer Umfrage unter Schülern der Sekundarstufe I und II an Gymnasien in Ulm/Donau. Hrsg. vom BMZ. In Reihe: *Schule und Dritte Welt*. Texte und Materialien für den Unterricht. Nr. 44, Bonn 1974.
31. KOCH-HILLEBRECHT, M.: *Das Deutschenbild*. Gegenwart, Geschichte, Psychologie. München 1977.
32. **MATERIALLISTEN**
  - 1. ADVENIAT. Essen 1977/78
  - 2. Brot für die Welt. Stuttgart 1977/78
  - 3. Evangelisches Missionswerk. Arbeitsgemeinschaft für Weltmission. Hamburg o. J. (1976)
  - 4. Informationszentrum Dritte Welt. Dortmund 1978
  - 5. MISEREOR. Aachen 1978
  - 6. MISSIO. München 1976
  - 7. MISSIO. Aachen 1978
  - 8. Informationsstelle Lateinamerika e. V. Bonn 1977.
33. MEIER, BERNHARD / SENFT, JOSEF: Entwicklungspolitische Filme in öffentlichen Verleihen. Erfahrungen, Ergebnisse und Konsequenzen der Arbeit am Handbuch des entwicklungspolitischen Films. In: *Blätter des iz3w*, Freiburg i. Brsg., Mai 1977, 61, S. 7—19.
34. Methoden und Aktionsformen für die entwicklungspolitische Öffentlichkeitsarbeit in und mit den Gewerkschaften. Seminar 5/77. Seminarbericht der Kübel-Stiftung. Bensheim-Auerbach 1977.
35. MEYER, WOLFGANG: Sympathie-Magazine. Untersuchung zur psychologischen Wirkungsweise von Sympathiemagazinen bei Fernreisenden. Schriftenreihe für Tourismusforschung. Hrsg.: *Studienkreis für Tourismus*. Starnberg 1977.
36. Öffentlichkeitsarbeit für MISSIO. Unveröffentlichtes Manuskript. Aachen/Düsseldorf 1978.
37. SANDHAAS, BERND: Dritte Welt im Unterricht. Unterrichtsmodelle und Materialien auf dem Prüfstand. Waldkirch. Pädagogische Informationen 1976. In: *Tübinger Beiträge zur Friedensforschung und Friedenserziehung*, 2.
38. SCHADE, KARL-F. / STOCK, ULRIKE / WINDISCH, ALFRED: Entwicklungspädagogik in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Erhebung für die UNESCO Frankfurt/M. 1976.

39. SCHMIED, ERNST / SCHMIEDER, TILMANN / ARRICKAL, GEORGE: *Handel durch Wandel*. Die Aktion Dritte-Welt-Handel in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit. Hrsg. Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Jugend in der Bundesrepublik und in Westberlin. Stuttgart 1977.
40. SCHMIDTCHEN, G.: *Schweizer und Entwicklungshilfe*. Innenansichten der Außenpolitik. Band I. Bern/Stuttgart 1971.
41. SCHNEIDER-HUST, M.: Die Dritte Welt im Schulfunk. Ein Beitrag zu politischem emanzipatorischem Lernen? In: *epd-Entwicklungspolitik*. Frankfurt 1974, S. 21—26.
42. SCHÜSSLER, ANDREAS: Ursachen der Unterentwicklung im Bewußtsein der westdeutschen Bevölkerung und Möglichkeiten einer entwicklungspolitischen Bildungsarbeit. Bielefeld 1976. (Diplomarbeit).
43. SKRIVER, ANSGAR: Der Afrikaner arbeitet nicht. Die Dritte Welt in deutschen Schulbüchern. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Bonn. 28. 5. 1977, 21. S. 37—46.
44. Soixant-dix pour cent des Français sont favorables à l'aide au tiers-monde. In: *Croissance des jeunes nations*. Paris 1977, Februar, S. 9—10.
45. SOMMER, NORBERT: Unterentwickeltes Entwicklungsbewußtsein. In: *Herder-Korrespondenz*, Freiburg i. Brsg., 31. Juni 1977, 6, S. 277—280.
46. Spendenpsychologie. Eine Pilotstudie über die Psychologie des Spendens und den Ablauf von Spendenaktionen. Unveröffentl. Manuskript. München 1978.
47. Theorie und Praxis in der Deutschen Entwicklungspolitik. Eine kritische Diskussionsrunde. Seminar 12/77. Seminarbericht der Kübel-Stiftung Bensheim-Auerbach 1977.
48. Tourismus und Entwicklungspolitik. Materialien Nr. 54. Entwicklungspolitik. Hrsg. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit. Bonn 1976.
49. UN Centre for Economic & Social Information, Genf: Development Education. In: *Development Forum*. Genf, 1, Juni/Juli 1973, 5, S. 6—11.
50. Zur Arbeit von entwicklungspolitischen Aktionsgruppen. Die Vermittlung von Information durch Aktion. Seminar 2/7. Seminarbericht der Kübel-Stiftung, Bensheim-Auerbach 1977.

#### SUMMARY

Some 50 psychological and socio-psychological research-projects so far available or published on Third World related conscientisation can be classified according to the categories of public opinion research and evaluation of contents or media. The statistical schemes and methods of research however, as employed in both areas, must be regarded as not-uniform ones. Therefore, only qualitative trends can be assumed. The positive approach of industrial countries to the Third World may be expected to increase in general, though its structure will remain divergent. Four motivational theories or models can be taken as a basis for the applied psychological conception of conscientisation: the conflict-model of Freire, the pragmatic model of major Institutions dealing with, and being engaged in development policy, the model of cultural exchange fostered by international organisations, and the norm-orientated model. It is postulated that these four models of motivation should be considered in any conscientisation of psychological efficiency, constituting a possible framework for further investigation.

## KLEINE BEITRÄGE

### „EINFÜHRUNG IN DIE THEOLOGIE DER RELIGIONEN“\*

von Hans Waldenfels

Eine Theologie der Religionen steht noch in den Anfängen. Das wird nicht nur in früheren Veröffentlichungen deutlich wie der von H. R. SCHLETTE, der in der bekannten Veröffentlichung der Reihe „*Quaestiones disputatae*“ die Religionen „als Thema der Theologie“ ansprach, oder von J. HEISLBETZ, der in derselben Reihe von „*Theologischen Gründen der nichtchristlichen Religionen*“ sprach, oder von E. BENZ, der „*Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*“ entwickelte; auch H. BÜRKLE nennt sein neues Buch „*Einführung in die Theologie der Religionen*“. Dennoch ist B's Buch als erster Versuch einer wirklichen Theologie der Religionen anzusprechen. Der entscheidende Grund dafür ist, daß B. sich nicht mit der Standortbestimmung des Christentums angesichts der Religionen begnügt und angesichts des Heilsanspruchs anderer Religionen den christlichen Anspruch der Heilsvermittlung zu rechtfertigen sucht, sondern zunächst das Gegenüber von Anspruch und Anspruch im Blick auf das Selbstverständnis anderer Religionen ernstnimmt. Eine solche Einstellung kann sich auch nicht mehr damit begnügen, die Religionen im allgemeinen als Gegenüber zum Christentum zur Kenntnis zu nehmen, sondern muß die verschiedenen Religionen in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit bedenken. Es ist daher auch begrüßenswert, daß B. im Vorwort und in der Einleitung ausdrücklich auf das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft zu sprechen kommt und die Notwendigkeit möglicher Kommunikation sowohl zwischen den Wissenschaften wie zwischen den Vertretern der verschiedenen Religionen zur Sprache bringt. Die entscheidende Konsequenz der Neueinstellung wird bereits in der Einleitung genannt: „Im Unterschied zu bisher vorliegenden systematisch-theologischen Erörterungen zu unserem Thema soll in dieser ‚Einführung‘ an einzelnen ausgewählten Themen der theologische Zugang zum Verständnis fremdreligiöser Inhalte in exemplarischer Weise gesucht werden. Bei der Auswahl der Themen spielten folgende Gesichtspunkte eine Rolle: Ein Thema muß einerseits von zentraler Bedeutung innerhalb der fremdreligiösen Überlieferung sein und damit signifikant für ihr heutiges Selbstverständnis. Andererseits aber muß es geeignet sein, in der theologischen Diskussion der Gegenwart eine Rolle zu spielen. Nur so ist es möglich, den Ertrag des interreligiösen Dialoges in die eigene theologische Betrachtung einzubringen. Erst indem beide Voraussetzungen gegeben sind, ist die Reziprozität des Dialoges gegeben. Sie besteht darin, daß sich mit der notwendigen Herausarbeitung des Eigenständigen und Unterschiedlich-Gegensätzlichen einer fremdreligiösen Vorstellung die kritische Rückfrage an die eigene theologische Position und Auffassung verbindet. Im Prozeß des Verstehens und des Auseinandersetzens mit einem fremdreligiösen Thema gewinnt die theologische Betrachtung neue Aspekte für die eigene Aufgabenteilung.“ (3)

Das Buch gliedert sich im Anschluß an die Einleitung (A) in zwei große Teile: B. Die Beurteilung der Religionen in der Theologie der Gegenwart, C. Paradig-

\* HORST BÜRKLE, *Einführung in die Theologie der Religionen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1977; 191 S.

men des theologischen Gesprächs mit fremden Religionen, und einen Epilog: D. Das Universale des Christentums und die anderen Religionen.

Das Thema „Theologie der Religionen“ ist im beschriebenen Sinne eine Aufgabe der Gegenwartstheologie. Im ersten Hauptteil beschreibt B. die Neuansätze in der evangelischen und katholischen Theologie. Die evangelische Theologie war lange Zeit blockiert durch das Verdikt K. BARTHS, für den Religion auf die Seite des noch unerlösten und gottfernen Menschen gehörte (vgl. 9). Richtete sich seine Religionskritik auch vordergründig gegen das mystische Erfahrungselement, so kann nachträglich doch auch festgestellt werden, daß er — vielleicht unbewußterweise — sich den FEUERBACHSchen Religionsbegriff zu eigen gemacht hat, indem er Religion zum Werk des Menschen degradierte. Für eine Neueinstellung maßgebend waren P. TILlich mit seinem Verständnis der Gottesfrage in der Kategorie dessen, was den Menschen unbedingt angeht, E. BENZ, W. PANNENBERG und C. H. RATSCHOW, die alle auf ihre Weise der Religionsgeschichte ihren Zusammenhang mit dem Christentum und seiner Botschaft gaben. Dabei wurde diese Neubesinnung zusätzlich von der Missionswissenschaft mitgetragen, die auf die neuerliche Begegnungssituation mit den fremden Religionen zu reflektieren hatte.

Katholischerseits geht B. von den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils aus, das in „*Nostra Aetate*“, aber auch in der Kirchenkonstitution und im Missionsdekret der Religionsbegegnung neue Impulse verliehen hat. Vorbereitet war die Sicht des Konzils durch Arbeiten von K. RAHNER, aber auch von J. RATZINGER, J. HEISLBETZ, H. R. SCHLETTE u. a.

Das Kapitel bietet eine knappe und ausgewogene Darstellung der Situation. Als Desiderat sei angemeldet, ob nicht eine kurze Rückblende in die vorausgegangenen Epochen christlicher Theologie insofern hilfreich wäre, als dann jener Teil einer Theologie der Religionen deutlicher als Problemfeld sichtbar wurde, der aufgrund des offensichtlich für die Veröffentlichung festgelegten Umfangs (vgl. 34) ausgespart werden mußte: die „Theologie der abrahamitischen Ökumene“, des Judentums und Islams. Die Belastungen der Vergangenheit und die Forderungen der Gegenwart zwingen hier in der Zukunft zu besonderer Aufmerksamkeit.

Die Paradigmen des theologischen Religionsgesprächs im zweiten Hauptteil stammen aus dem Bereich des Hinduismus, Buddhismus und der afrikanischen Stammesreligionen. Auch hier hat es der knappe Raum wohl nicht erlaubt, die religionswissenschaftliche Information von der theologischen Reflexion zu trennen, bzw. dahin geführt, daß die vermittelten Informationen etwas willkürlich ausgesucht erscheinen. Das „Typische“ gewinnt entsprechend das Übergewicht gegenüber der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Wo aber das Geschichtliche ohnehin gegenüber der abendländischen Geschichtsauffassung mit Vorbehalten versehen ist wie im Hinduismus, müßte dem gegebenen Geschichtlichen vielleicht doch etwas mehr Gewicht geschenkt werden.

Zum Hinduismus hat B. folgende Themen angesprochen (die Formulierungen sind teilweise von der christlichen Theologie inspiriert): Glaube im Weltmaßstab — die Wahrheit des Mythos — die billige und die teure Gnade (eine Formulierung BONHOEFFERS) — die ethische Forderung und ihre Begründung — die Soziologie des Hinduismus. Deutlich wird die eigentümliche Akzentuierung der Erlösungslehre aufgrund der hinduistischen Weltanschauung, die nach B. keine Erlösung unter den Bedingungen von Geschichte ist und folglich zur Flucht aus der Geschichte einlädt (vgl. 39). In diesem Zusammenhang steht auch die Aufhebung

der Spannung von Ontologie und Personalismus zugunsten der ersten. Lehrreich kann für die christliche Theologie die indische Behandlung des Mythos sein, obwohl in diesem Punkte auch in der abendländischen Theologie eine gewisse Beruhigung eingetreten ist.

Im Buddhismus sieht B. analog zur christlichen Unterscheidung von historischem Jesus und Christus des Glaubens eine Verbindung von historischem Buddha und der Buddhadeutung. Aus einer bewußteren Einordnung der Buddhaüberlieferung in die indische Kosmologie nimmt B. die „Sukzession“ des universalen Buddha im historischen Buddha in den Blick. Aus dieser Einordnung ergibt sich für ihn, daß sich das zyklische Denken der indischen Weltanschauung behauptet, die Erlösungserfahrung letztlich ein individuelles Geschehen bleibt und die Aufhebung der Wiedergeburt somit den einzelnen, nicht das All betrifft (vgl. 69). Eine besondere Aktualität erhält in einer gott-toten Zeit das Verständnis der Buddhaschaft und der Vergleich von Jesus- und Buddhanachfolge: „Daß Gott ‚tot‘ ist, ist im Grunde genommen die Voraussetzung dafür, daß sich der Mensch mit letzter Konsequenz auf sich selbst besinnen kann. Es bleibt ihm gar nichts anderes mehr übrig.“ (77) Dennoch glaube ich, daß zu unterscheiden ist, ob man dieselbe Frage vortheistisch oder nachtheistisch stellt und somit das Angebot des historischen Buddha nicht einlinig mit der nachtheistischen Situation des gottvergessenden westlichen Menschen von heute verbunden werden kann. Entsprechend fällt die Sicht des Nirvāṇa-Verständnisses aus. Allerdings wird man dann die ihrerseits aus der Begegnung mit dem abendländischen Kulturerbe entstandene heutige Aktualisierung des Buddhismus und sein Selbstverständnis in modernen Buddhisten in die Betrachtung einbeziehen können. Hier aber muß dann in der Tat das Verhältnis von existentiellem Vollzug und Theoriebildung genauer bestimmt und die Frage nach dem Verständnis und der Bedeutung der Wahrheit gestellt werden.

Die Bedeutsamkeit der Stammesreligionen erhellt aus der Tatsache, daß in ihnen eine Hinkehr zu den „elementaren Erlebnisse(n) menschlicher Existenz und des gemeinsamen Lebens wie Zeugung, Geburt, Reife, Hochzeit, Krankheit oder Tod“ diese als „Gewährungen oder auch Eingriffe höherer Machtträger“ verstehen lehrt (vgl. 92). B. betrachtet diese Religionen vordringlich im Sinne eines möglichen Lernprozesses christlicher Theologie, die in Ländern solcher Religionen heute zu genuinen Formen eines angemessenen Christuszeugnisses hindrängt. Im Hintergrund der Fragestellung steht dann das Problem der lokalen Theologien, wie es im Raum katholischer Theologie heute formuliert wird.

Die Einführung schließt im Epilog eher thesenhaft mit Ausführungen u. a. zu folgenden Themen: „Absolutheit des Christentums“, Toleranz, Grenzüberschreitungen (die in Richtung auf religiöses, geistiges, kulturelles „Neuland“ in einem „geschichtstreuen Verhalten“ gefordert werden [vgl. 124f.]), missionarische Kontinuität, christlicher Anspruch angesichts fremdreligiösen Widerspruchs, „Missio Dei“. B. betont mehr die Kontinuität als die Diskontinuität, äußert sich entsprechend auch mehrfach positiv zum „anonymen Christentum“. Literaturverzeichnis und Register beschließen den Band.

Die weitere Entwicklung der Theologie der Religionen kann an diesem Werk nicht vorübergehen.

# MISSIONARISCHE ERFAHRUNG UND THEOLOGISCHE VERANTWORTUNG

*Rückblick auf ein Weiterbildungssemester für Missionare  
an der Universität Freiburg/Schweiz*

*von Richard Friedli*

Während dem neunwöchigen Sommersemester 1978 fand an der Universität Freiburg ein Weiterbildungskurs für Urlaubermisionare statt, der vom Institut für Missiologie und Religionswissenschaft (IMR) der theologischen Fakultät zum ersten Mal durchgeführt wurde. Dieser Kurs war als Alternative zu den zehntägigen Kursen gedacht, die seit bereits fünfzehn Jahren vom Missionsrat organisiert werden. In den letzten Jahren hatte sich nämlich bei den Teilnehmern, Verantwortlichen und Referenten ein Unbehagen ausgebreitet, weil die Problematik des Missionars und die Anliegen der gegenwärtigen theologischen Ansätze zur missionarischen Existenz in einer so kurzen Zeitspanne nicht ausgewogen dargestellt werden konnten.

## *Die Kursteilnehmer*

Das Echo auf diese Initiative, die mit einem großen Kostenanteil vom Fastenopfer getragen wurde, war so, daß die Hälfte der Interessenten abgewiesen werden mußte. Die geographische Streuung der Arbeitsfelder der elf Frauen und elf Männer war weltumspannend: Zwölf arbeiten in Afrika, sechs in Lateinamerika und vier in Asien. Sie stammen aus sieben Nationen und nicht mehr als zwei gehören zur selben Missionsgesellschaft oder zum selben Orden. Die Zeit ihres praktischen Einsatzes umfaßt die Spanne von drei bis dreißig Jahren. Das Alter der Teilnehmer war zwischen 29 und 58 Jahren. Durchschnittsalter war ca. 47 Jahre. Die schulische Vorbildung ging von nur Sekundarschule bis zum Doktorat in Theologie. Diese verschiedenen Lebenssituationen waren jedoch kein Hindernis, sondern viel mehr eine Bereicherung für die Gruppe.

## *Missionarische Einsatzberichte*

Die Methode des Semesters war als gegenseitiges Befruchten zwischen Aktion und Reflexion gedacht. Dieser Austausch zwischen Praxis und Theorie hat nicht nur gruppenintern, sondern auch zwischen den Missionaren einerseits und den Professoren und Studenten andererseits stattgefunden.

Um diesen Übergang vom praktischen Einsatz in die selbstkritische Evaluation und theologische Vertiefung der Erfahrungen, Anliegen und Probleme zu erleichtern, begann das Semester mit einer intensiven Seminarwoche, während der jeder sich selber, seine Tätigkeitsfelder, Anliegen und Erwartungen vorstellte.

Hatte man von Seiten der Kursleitung anfangs befürchtet, daß sich die Einsatzberichte der einzelnen Missionare und Missionarinnen repetieren würde, so konnte man doch bald feststellen, daß jeder Teilnehmer eine ganze Liste von verschiedensten Erwartungen, Fragen und Unsicherheiten mitbrachte: War die auf Sakramentspendung ausgerichtete Missionsstrategie richtig? Oder sollte nicht eher der Dialog mit den Menschen in den Religionen und Kulturen gesucht werden? Ist das von Europa aus vermittelte Bildungs- und Schulwesen wirklich förderlich? Wie sich im politischen Druck einer Militärdiktatur als Christ verhalten? Sind die von Europa importierten Modelle für kirchliche Gemeinschaften wirklich so verbindlich, wie es die Tradition will? Sind bei-

spielsweise die Gebräuche ozeanischer Stammesreligionen nur folkloristische Umräumung einer immer noch abendländischen Liturgie — oder können diese alten Überlieferungen echte Träger der Hoffnungsbotschaft des Evangeliums Christi werden?

Jeder Teilnehmer erhielt eine Kopie der einzelnen Tätigkeitsberichte. In einem *Spezialseminar* zu Fragen der Entwicklungsproblematik und der Kleingruppenpastoral im Kontext der missionarischen Verkündigung wurden dann diese beispielhaften Situationen, wenn immer möglich, als Test, Modell oder Illustration beigezogen.

### *Lebensgemeinschaft*

Das Seminar war so aufgebaut, daß diese Erfahrungen in der Dritten Kirche von drei Gesichtspunkten her in die Persönlichkeit des Missionars integriert werden konnten:

(1) Erfahrung von Lebensgemeinschaft, (2) dynamisches geistliches Leben und (3) Auseinandersetzung im Studium.

Missionarische Existenz ist oft geprägt von persönlicher Einsamkeit und Routinearbeit. Eine erneuernde *Lebensgemeinschaft* war deshalb ein notwendiges Angebot für diese 11 Schwestern und 11 Patres. Das Bildungszentrum Notre-Dame-de-la-Route in Freiburg war deshalb für die Teilnehmer nicht nur eine Pension, sondern auch eine Oase der Erholung und ein Ort der Gemeinschaftserfahrung. Nach den oft harten Lebensbedingungen und dem Aktivismus des missionarischen Einsatzes wurde es zu einer existentiellen Notwendigkeit, das verbindende Missionar- und Christsein neu nach dem Evangelium zu orientieren. Zum gemeinsamen geistlichen Leben gehörten deshalb nicht nur Hinführung zur Meditation und Vermittlung von neuen Formen der Eucharistiegestaltung, sondern auch das entkrampfte Teilen der „gemeinsamen Not“ in der Welt-Diaspora.

### *Studium*

Zumindest zeitlich wurde dem Studium das Hauptgewicht zugemessen. Nach der Einführungswoche wurden die Missionare in der theologischen Fakultät als freie Hörer eingeschrieben. Der Gasthörer hat Zugang zum gesamten Angebot der Vorlesungen und Seminare, auch die Bibliotheken und andere Hilfsmittel der Universität stehen ihm zur Verfügung.

Zum Vertiefen der erlebten Missionsproblematik, aber auch zur Information über neue Tendenzen, Problemstellungen und Lösungsversuche waren die missiologischen Vorlesungen und Seminare als Bindeglied für alle 22 Teilnehmer gedacht.

Diese Lehrveranstaltungen (wie auch alle übrigen) besuchten die Teilnehmer des Semesters mit den regulär Immatrikulierten der Universität. Inhaltlich wurden Themen aus der Theologie in Schwarzafrika vorgestellt. Ein Seminar über Entwicklungspädagogik und missionarische Verkündigung hat diese Theorie am lateinamerikanischen Kontext konkretisiert (Basisgemeinschaften, Konscientisation, Dokumente zur kommenden Konferenz in Puebla). In Religionswissenschaft wurden Vorlesungen zum Buddhismus und zum Islam angeboten.

Neben diesen Lehrveranstaltungen für alle Urlaubermisionare hat jeder Teilnehmer auf Grund seiner besonderen Situationen und Bedürfnisse ein persönliches Programm zusammengestellt. Im Schnitt wurden 15 Stunden pro Woche belegt. Sie betrafen vor allem Grundfragen kirchlicher Gemeinde-Praxis, Exegese, biblische Theologie und Liturgie.

Natürlich war das Element Lektüre und die Verarbeitung von geographischen oder thematischen Spezialdossiers, welche sich in der missiographischen Abteilung des IMR befinden, für eine solide Weiterbildung im Blick auf die missionarische Arbeit ein Schwerpunkt. Solche Sonderstudien — z. B. „Vergleich biblischer und koranischer Texte“ oder die „Annäherung weisheitlicher Literatur, lateinamerikanische Situationen und narrativer Theologie“ — nahmen so für manche Teilnehmer einen Zentralplatz ein.

Bei dieser Gelegenheit hat sich auch eine Arbeitsgruppe zum Ordensleben in der Dritten Welt herausgebildet: Unter welchen Bedingungen sind Neugründungen einheimischer Gemeinschaften zu befürworten? Wie können junge Menschen der Dritten Welt in europäische Mönchstradition aufgenommen werden?

#### *Kontakte mit der Ortskirche Schweiz*

Jeder Freitagabend des Semesters war für die Gemeinschaft reserviert: gemeinsame Eucharistie und eine Begegnung mit Vertretern aus der Mission Schweiz. Fachleute sprachen und diskutierten über Fragen wie: charismatische Bewegung in der Schweiz, ein Brasilianer in der Schweizerkirche, missionarische Bewußtseinsbildung, Richtlinien des Fastenopfers, Anregungen zur Bibelarbeit in Gruppen, Chancen des Drittwelttourismus, das Pressewesen in der Schweiz, die kirchliche Situation im Bistum Freiburg, studentische Bewußtseinsbildung an der Universität.

Solche Vorlesungen, Lektüren und Begegnungen haben manch überkommenes Missionsbild einer harten Kritik unterworfen. Für einzelne Urlauber hat das zu einer auch persönlichen In-Frage-Stellung geführt. Intensive Gespräche während der beiden letzten Wochen zwischen den so Befragten und den Verantwortlichen des Kurses haben dazu beigetragen, daß diese Neuorientierungen und Umakzentuierungen der missionarischen Dynamik der Kirche in der Hoffnungsbotschaft und im Lebensstil von Jesus Christus verankert werden konnten. Mission ist ja die Hoffnung Jesu Christi in Aktion.

#### *Perspektiven*

Die Antworten auf einen detaillierten Fragebogen, der am Schluß des Semesters von allen Teilnehmern beantwortet worden ist, ließen Probleme aufscheinen, die dieses Semester erschwert haben: vor allem die Doppelsprachigkeit (mit den entsprechenden Mentalitäten und theologischen Vorgehensweisen) wurde als Last empfunden. Es scheint auch, daß das Bedürfnis nach spiritueller Vertiefung nicht genügend berücksichtigt werden konnte. Während den Wochenenden waren manche Teilnehmer zum Besuchen von Bekannten oder zum Predigen in den Pfarreien abwesend. Die Evaluation hat ergeben, daß der Großteil der Missionare meint, die Lebensgemeinschaft sei dadurch vermindert worden.

Diese Umfrage bei den Urlaubsmissionaren deutet aber trotz den begrenzten personellen, finanziellen und administrativen Möglichkeiten des Institutes für Missiologie und Religionswissenschaft eindeutig darauf hin, daß solche Aufbauserien wieder angeboten werden müssen.

Ein solcher Ort der Begegnung zwischen Missionstheologie und missionarischer Praxis im gleichbleibenden Auftrag und in der Vielfalt der Situationen soll auch während kommenden Weiterbildungssemestern für Missionare in Freiburg angeboten werden.

DIE MENSCHLICHKEIT DER OFFENBARUNG  
Übersicht über eine Arbeit zur Theologie Karl Rahners\*

von Thomas Kramm

In seiner Studie zur transzendentalen Grundlegung der Theologie bei KARL RAHNER mit dem Titel „*Die Menschlichkeit der Offenbarung*“ hat sich F. GREINER die Aufgabe gestellt, „die bislang ausstehende methodische Reflexion auf das transzendentalphilosophische Instrumentar Rahners durchzuführen“, um dann in einem zweiten Schritt „den durch die transzendente Methode sich vollziehenden Gestaltwandel der theologischen Sache in systematischer Weise aufzuzeigen.“ (11)

Der erste Teil (15/136) erörtert die philosophische Problematik der transzendentalen Methode. Einleitend (Kap. I) unterscheidet Vf. RAHNER'S Sprachgebrauch von „transzendental“ in drei Bereichen: (1) zur Kennzeichnung der formalen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung des göttl. Offenbarungshandelns, (2) zur Bestimmung der Selbstbewegung menschlicher Subjektivität auf das absolute Sein hin und (3) zum Aufweis der existentiellen Relevanz der Offenbarung für den Identitätsvollzug menschlichen Daseins.

Um zunächst die Voraussetzungen der transzendentalen Methode bei RAHNER aufzuzeigen, entwirft Vf. einen Überblick über die Geschichte des Begriffs (Kap. II). In einer ersten kurzen Darlegung (II.1) zur Transzendentalienlehre des Aquinaten führt Vf. aus, daß die Lehre von den Transzendentalien sich bei Thomas auf die „*nomina transcendentia*“ bezieht. „Die Transzendentalität der *nomina transcendentia* ... bezeichnet das allem Besonderen zukommende und so gerade das alles Besondere übersteigende Allgemeine.“ (25) Das allen Dingen zukommende *esse* ist das Allgeinste als rein formales Prinzip von schlechthin unbegrenztem Seinsgehalt. Es ist unbegrenzte, reine Positivität und als solches auch Implikat Gottes. Die hier auftretende Problematik, wie vom *esse commune* zum *esse absolutum* zu gelangen ist, so daß zugleich der unendliche qualitative Unterschied zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein mitbedacht wird, erörtert Vf. nicht. So ist auch vom limitierenden Prinzip der *essentia* bei THOMAS und der in dieser Hilfskonstruktion begründeten Aporie nicht die Rede. Wenn Vf. darlegt, daß bei THOMAS „das Sein als solches Implikat Gottes“ (27) sei, dann wäre zur Vermeidung von Mißverständnissen an dieser Stelle zu zeigen gewesen, daß alles Seiende zwar seine letzte Einheit im Sein hat, aber so, daß es sich in diesem Sein zugleich wesentlich unterscheidet. Das metaphysische Problem der Analogie kann in einer „Analyse der Transzendentalienlehre des Thomas v. Aquin“ (27) nicht ausgeklammert bleiben. Auf die Diskussion dieser Fragen hätte Vf. etwa im Anschluß an L. B. PUNTEL eingehen können, auf dessen ausführliche Darlegungen in „*Analogie und Geschichtlichkeit*“ Vf. selbst in Anm. hinweist<sup>1</sup>.

Den Wechsel von der ontologischen (erkenntnistheoretisch „naiven“) zur erkenntniskritischen Ausrichtung der Frage macht Vf. nicht recht deutlich, wenn er nun (II.2) unvermittelt den transzendentalphilosophischen Ansatz bei I. KANT

\* GREINER, FRIEDEMANN, *Die Menschlichkeit der Offenbarung*. Die transzendental-Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner (= Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, 2) Chr. Kaiser / München 1978, 307 S.; DM 45,—.

<sup>1</sup> 23, Anm. 75; 25; Anm. 86; 27, Anm. 103.

anschließt. „Transzendental“ bezeichnet hier den „Überstieg“ von Erfahrung auf deren apriorische Möglichkeitsbedingungen hin. Dabei werden sowohl die Methode als auch die Bedingungen der Möglichkeit notwendiger und allgemeingültiger Erkenntnis „transzendental“ genannt. In seiner Untersuchung geht Vf. ausführlich nur auf die materiale Verwendung des Ausdrucks als Bezeichnung der apriorischen Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis ein. Fehlt damit nun eine deutliche Abhebung dieser Begriffsverwendung von seiner zweiten (dem Ansatz nach ursprünglichen) Bedeutung im Hinblick auf die erkenntniskritische Methode Kants, so hat Vf. damit bereits eine Chance vertan, die methodische Weiterführung des KANTschen Ansatzes im transzendentalen Thomismus ins rechte Verhältnis zu KANT zu stellen. Es wird allerdings deutlich, daß KANT — allein schon aufgrund der Beschränkung seiner Fragestellung auf die Möglichkeitsbedingungen der *Gegenstandserkenntnis* im erkennenden Subjekt — das Absolute nur als transzendentales Ideal, nämlich hinsichtlich seiner regulativen Funktion für die Erkenntnis, „nicht aber als konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis“ (37) begreifen kann.

Das Absolute nun als konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt aufzuzeigen — und zwar als transzendentalontologische Voraussetzung — das ist die Zielsetzung des sog. transzendentalen Thomismus, durch den „die transzendente Methode zu Ende geführt ... werden soll“ (75) und als deren Begründer J. MARÉCHAL vorgestellt wird (Kap. III.)<sup>2</sup>. Verdeutlicht wird MARÉCHALS Kritik an KANTS statisch-formalistischer Konzeption der Urteilsanalyse. Es genügt nicht, die Konstitution des Objekts als kategoriale Synthese empirischer Gegebenheiten zu beschreiben, vielmehr ist der Gegenstand der Erkenntnis im Urteilsvollzug erst zu affirmieren, was allein im Vorgriff auf eine nicht relativierbare Seinsordnung, auf ein Absolutes im transzendentalen Sinne möglich ist. Die Seinsbejahung im Erkenntnisvollzug geht als deren Möglichkeitsbedingung aller kategorialen Synthese voraus. Vf. hätte hier hervorheben müssen, daß die Affirmation als transzendente Bedingung jedes Urteilsvollzugs *im* Vollzug a priori gesetzt, diesem also nicht einfach als ontische Bedingung vorausgesetzt ist. Das hätte erreicht werden können durch eine wenigstens kurze Darlegung des MARÉCHALSchen Ansatzpunktes beim universalen Skeptizismus und seine Methode der Retorsion<sup>3</sup>. Die Ausführungen des Vf. lassen ohne diese Klarstellung das Mißverständnis zu, MARÉCHAL setze bei der unmittelbaren Evidenz der Seinsaffirmation an. Die Darlegungen schließen darum auch mit der Frage, ob MARÉCHAL, sofern er „das Absolute intentional zumindest als transzendentes Absolutes ‚jenseits‘ der Immanenz transzendentaler Subjektivität *ansetzt*, ... damit nicht bereits grundsätzlich den Boden transzendentalphilosophischer Reflexion verlassen“ hat (81; Hervorh. v. Rezensenten). Dem ist nicht so, denn MARÉCHAL will aufzeigen, daß das Denken als solches immer schon in Beziehung zum Sein steht, nicht erst nachträglich auf dieses hin über-

<sup>2</sup> Die Fortführung der KANTschen Philosophie durch FICHTE und die Stellung HEGELS in der weiteren Diskussion hat Vf. der Vollständigkeit halber angefügt (II. 3 und 4), durchbricht damit aber den Duktus der Argumentation. Weiterführend in diesem Zusammenhang wäre hier einzubeziehen: L. GRUBER, *Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner* (Disputationes Theologicae 6) Frankfurt/Bern/Las Vegas 1978.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu: H. HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Mainz 1966, 129—144.

stiegen wird. Die „transzendente Affirmation“ bezieht sich auf eine Subjekt/Objekt umgreifende Einheit und unterscheidet sich gerade darin von der „transzendentalen Apperzeption“ im KANTSchen Sinne, die bloß die Einheit des transzendentalen Subjekts auszudrücken vermag.

Nach diesen Vorarbeiten tritt Vf. ein in eine „Kritik des Vollzugs der transzendentalen Methode bei RAHNER“ (Kap. IV). Hier gelingt ihm insbesondere der Aufweis, daß die Einbeziehung der transzendentalen Methode in die Arbeitsweise systematischer Theologie ihren Grund hat in der fundamentaltheologischen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Offenbarungsglaubens. Dies bedeutet, daß der Ansatz der Transzendentaltheologie einerseits ein genuin theologischer ist und sich die transzendente Fragestellung vom Wesen der Theologie selbst her stellt, daß aber andererseits auch die Verbindung der Transzendentaltheologie zur Transzendentalphilosophie keine bloß formal-methodische, sondern zugleich auch eine material-inhaltliche ist<sup>4</sup>.

Das eigenständige theologische Interesse an der transzendentalen Fragestellung hat nun aber, wie Vf. mit Bedauern feststellt, zur Folge, daß der Sprachgebrauch des Transzendentalen „eine geschichtlich wie systematisch nicht zu rechtfertigende Reduktion des Selbstverständnisses transzendentaler Reflexion“ aufweist (111). Vf. beschreibt die Transzendentalphilosophie als den „Standpunkt der Grund-setzenden Subjektivität, die aus sich und somit von sich her bestimmt, als was das Ganze der Wirklichkeit zu sein hat“ (135). Damit allerdings wäre keine Theologie zu machen. Wenn RAHNER nun aber das transzendente Anliegen ausweitet auf die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen transzendentaler Erfahrung des sich offenbarenden Absoluten, so ließe sich zwar mit guten Gründen vertreten, daß das Kind nun einen anderen Namen erhalten müsse<sup>5</sup>, es bleibt hingegen unklar, mit welchem Recht Vf. nach seiner vorgängigen Kritik an RAHNERs „ungebührlichen“ Ausweitung der transzendentalen Methode nun fragt, „ob durch die letztlich äußerliche und unreflektierte Übernahme der transzendentalen Methode die *Sache* der Theologie nicht unter der Hand in einer für sie problematischen Weise verändert worden ist“ (136; Hervorh. v. Rezensenten). Verändert worden ist ja allenfalls die Sache der Transzendentalphilosophie, und so wäre allein die Überlegung gerechtfertigt, ob die von RAHNER in den Mittelpunkt der Theologie gestellte Frage nach der „Menschlichkeit“ der Offenbarung ohne eine theologische Modifikation der transzendentalen Methode gelöst werden kann.

Als Ziel dieses 1. Teils stand die Frage an (21), ob auch für die Transzendentaltheologie die Kritik L. B. PUNTELS zutrifft, daß im transzendentalen Thomismus „unter der Hand . . . durch die Übernahme der transzendentalen Methode eine andere, neue Gestalt des Ganzen der klassischen Metaphysik“ entstanden sei, daß „die ‚Sache‘ selbst sich wandelt“<sup>6</sup>. Diese Frage ist nun aber gerade offengeblieben, denn der transzendente Thomismus ist nicht vertieft behandelt

<sup>4</sup> Die Auffassung des Vf., RAHNER habe zunehmend die Verbindungen zur Transzendentalphilosophie gelöst und die Eigenständigkeit der Transzendentaltheologie behauptet (93/4) wird aus den dazu herangezogenen Texten nicht recht einsichtig.

<sup>5</sup> Vgl. K. RAHNER / E. SIMONS, *Zur Lage der Theologie*. Düsseldorf 1969, 36.

<sup>6</sup> L. B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*. Freiburg/Basel/Wien 1969, 351; diese Formulierung hat Vf. übernommen (136) und „Klassische Metaphysik“ schlicht durch „Theologie“ ersetzt.

(der Ansatz von E. CORETH nicht einmal erwähnt) worden. Ob nun die Methode RAHNERS — um im Wortlaut zu bleiben — eine neue *Gestalt* des Ganzen der klassischen Theologie mit sich bringt, das dürfte an der „Sache der Theologie“ nichts ändern. Für RAHNER ist ja gerade die „Sache der Theologie“ — das im Glauben ergriffene geschichtliche Faktum der Selbstmitteilung Gottes — der Ausgangspunkt, von dem aus erst und allein die Methode — nämlich die Frage nach der Möglichkeitsbedingung solcher geschichtlicher Selbstmitteilung Gottes — zu rechtfertigen ist.

Der 2. Teil (139/294), in dem Vf. die Leistungsfähigkeit der transzendentalen Methode im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit der Annahme von Offenbarung prüfen will, ist eingeführt durch eine Würdigung der theologischen Intention RAHNERS. Zwei Kapitel behandeln hier das Verhältnis von Natur und Gnade, ein Schlußkapitel erörtert RAHNERS Christologie. Aus Gründen des Raumes kann hier auf den historischen Aufriß der Natur-Gnade-Problematik (Kap. VI) nicht eingegangen werden. Er dient ausschließlich zur Einführung in den Diskussionsstand der Frage und führt zu dem Punkt, an dem RAHNERS Vermittlungsversuch einsetzt (Kap. VII). Terminologisch eingefangen ist RAHNERS Konzept im Begriff des „Übernatürlichen Existentials“. Diesen Ausdruck nicht nur hinsichtlich seiner theologischen Problematik, sondern hier erstmals auch rein philosophisch auf seine Konsistenz hin zu untersuchen, nimmt Vf. für sich in Anspruch. Darum klammert er — zum Schaden der Sache — die gewichtigen Darlegungen zur theologischen Intention des Ansatzes wieder aus, und ihm bleibt — gegen alle Versicherungen RAHNERS, mit diesem Ausdruck kein fachphilosophisches Theorem vorlegen zu wollen — kein anderer Maßstab als der einer gewissen Schulphilosophie existentialontologischer Provenienz. So kann das Ergebnis auch nur den *rein* philosophischen Gehalt des Ausdrucks „übernatürlichen Existential“ betreffen — den es allerdings wegen der theologischen Implikationen des Ausdrucks gar nicht geben kann.

Die theologische Problematik des „übernatürlichen Existentials“ sieht Vf. in zwei entgegengesetzten Richtungen: Einerseits stellt er eine Tendenz zum Extrinsezismus fest, da RAHNER in seiner Erörterung des mit dem Ausdruck Gemeinten von der „reinen Natur“ sprechen muß. Hier die Gefahr eines Extrinsezismus abzulesen ist im wesentlichen die Folge eines unsauberen Umgangs mit den Quellentexten. Der Schwerpunkt der Argumentation stützt sich auf RAHNERS Artikel „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“ (*Schriften*: I, 323/45), doch gerade an diesem Text wird — entgegen der Auslegung des Vf. — deutlich, daß „reine Natur“ als ein „Restbegriff“ zu betrachten ist (*Schriften*: I, 340, 342), jedoch als „ein notwendiger und sachlich begründeter, will man sich die Ungeschuldetheit der Gnade trotz der inneren, unbedingten Hinordnung des Menschen auf sie zum reflexiven Bewußtsein bringen“ (*Schriften*: I, 342). Es geht also um einen Bewußtseinsinhalt, eine rein kognitive Distinktion. „Aber diese ‚reine‘ Natur ist darum doch nicht eine eindeutig abgrenzbare, de-finierbare Größe“ (*Schriften*: I, 340). Völlig unklar bleibt die Feststellung des Vf., daß (nach RAHNER) die Natur dem Menschen „unbedingt“ zukommen solle (220). RAHNER schreibt vielmehr an der zitierten Stelle im Irrealis und bezieht das „unbedingt“ auf das „übernatürliche Existential“: „Wäre er (der Mensch) einfach schlechthin dieses Existential, wäre es seine Natur, dann wäre es seinem Wesen nach unbedingt“ (*Schriften*: I, 340). Das aber stünde im Widerspruch zur Ungeschuldetheit der Gnade, und um diese hervorzuheben muß ein Unterschied zur ‚Natur‘ des Menschen *gedacht* werden.

Zweitens nun stellt Vf. im „Ansatz Rahners in Umkehrung der extrinseizistischen Tendenz eine Form intrinseizistischer Argumentation“ (234) fest. Hier nun erweist sich eine gewisse Verslossenheit gegenüber dem einleitend von Vf. selbst dargelegten transzendentaltheologischen Anliegen: die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für die Erfahrung geschichtlicher Gegebenheiten *als* Heilsereignisse, für die Erfahrung von Geschichte *als* Heilsgeschichte. Vf. resümiert: „Unter faktischer Absehung von dem in der Geschichte ergangenen Offenbarungshandeln Gottes ... löst sich der Widerfahrnischarakter göttlicher Kundgabe in der radikalen Unmittelbarkeit innerer Gnadenerfahrung auf“ (243). Wie aber soll das geschichtlich konkrete Heilsangebot anders beim Menschen ankommen als im Horizont der immer schon gegebenen Glaubensgnade? Wenn in *diesem* Zusammenhang der theologische Gehalt des Ausdrucks „übernatürliches Existential“ entfaltet worden wäre, dann hätte Vf. die irreführende Schlußfolgerung vermeiden können, daß bei RAHNER „die religiöse Erfahrung letztlich als eine transzendente Funktion der menschlichen Subjektivität“ (249) erscheine.

Mit einem Schlußkapitel (Kap. VIII) zur Christologie K. RAHNERs will Vf. „ein endgültiges Urteil darüber“ herbeiführen, „was die transzendente Grundlegung der Theologie zu leisten vermag“ (251). Vf. arbeitet deutlich heraus, daß der *Ausgang* der transzendental-christologischen Reflexion die *geschichtliche* Christusoffenbarung ist (259/61). Die theologische Problematik besteht nun darin, das transzendental-ursprüngliche Apriori menschlicher Verwiesenheit auf den absoluten Heilsbringer in der Geschichte mit der kontingent-geschichtlichen Christusoffenbarung zu vermitteln. Die anthropologisch erhobene unverzichtbare Korrelation von Transzendentalität und Geschichte wird von RAHNER allgemein als ein Verhältnis der Vermittlung in den raumzeitlichen Vollzug des menschlichen Daseins hinein verstanden<sup>7</sup>. Geschichtlich-begriffliche Objektivierung der transzendentalen Bestimmung des Menschen ist dann zwar „in einem gewissen Sinne sekundär“<sup>8</sup>, zugleich aber auch notwendiger Bestandteil des Selbstvollzugs menschlicher Existenz. Erst im Umgang mit der Geschichte erfährt der Mensch sich selbst in transzendentaler Offenheit, so daß der Vollzug der Transzendentalität in *konstitutiver* Weise an das konkret-geschichtliche Christusgeschehen gebunden ist. Die Entfaltung der Christologie RAHNERs wird vom Vf. gelegentlich durchbrochen durch die Übernahme einiger kritischer Thesen (JÜNGEL, SIMONS, GERKEN), die Vf. aber meist selbst nicht unwidersprochen läßt. So trifft die Schlußfolgerung A. GERKENs<sup>9</sup> nicht zu, daß das Christusgeschehen schließlich als „ableitbar aus dem Horizont des übernatürlichen Existentials“ (GERKEN, 73) erscheine und — sich selbst widersprechend — erwidert Vf. auf diesen Vorwurf: „So sehr die Kritik im einzelnen stimmt ... darf nicht übersehen werden, daß Rahner ... die theologische Anthropologie im *Ausgang* von dem geschichtlichen Christusgeschehen“ (280) entfaltet. Der These GERKENs ist also keineswegs zuzustimmen, was durch einen Exkurs auf die in der Trinitätstheologie grundgelegte anthropologische Relevanz des Christusgeschehens hätte verdeutlicht werden

<sup>7</sup> Vgl. K. RAHNER, *Grundlinien einer systematischen Christologie*: K. RAHNER / W. THÜSING, *Christologie — systematisch und exegetisch*. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (QD 55) Herder/Freiburg 1972, 15—78, 22 u. ö.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, in: *Ist Gott noch gefragt?* Düsseldorf 1973, 137.

<sup>9</sup> A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*. Düsseldorf 1969.

können. Die fundamentale Bedeutung der Trinitätstheologie — in der das Verhältnis von Geschichte und Transzendenz hervortritt in der Zuordnung von ökonomischer und immanenter Trinität — hat Vf. in seiner Darstellung leider nicht berücksichtigt. RAHNER selbst hat diesem Traktat seine heilsgeschichtlich und christologisch grundlegende Bedeutung wiedergegeben, so daß schon hier die Entscheidung über die transzendente Bedeutung des geschichtlich einmaligen Ereignisses der Menschwerdung des Logos begründet ist<sup>10</sup>.

In seinem Resümee kommt Vf. keineswegs — wie der Leser vom Verlaufe der Darlegungen her erwarten muß — zu einem negativen Gesamtergebnis. Es bleibt — nach ausführlicher Würdigung — die Kritik, daß der Ansatz nicht imstande sei „den Widerfahrnischarakter religiöser Erfahrung, d. h. das Ergriffensein des Menschen durch die göttliche Heilswendung zu explizieren“ (296). Heißt „Widerfahrnis“ nun, daß der Mensch sein Heil innergeschichtlich-konkret erfährt *wider* alle Erfahrung, die er als geschichtliches Wesen im Vollzug seiner Geschichte macht, dann wäre allerdings RAHNER'S Bemühen, das *mysterium inkarnationis* als universales Heilsmysterium zu explizieren, in seiner Bedeutung nicht erkannt worden. Doch darf man diesen kritischen Vorbehalt des Vf.'s wohl positiv dahingehend deuten (so legen es jedenfalls die Schlußbemerkungen nahe), daß die sehr grundsätzliche Problematik des Verhältnisses von Transzendentalität und Geschichte noch weiter zu erörtern ist, um so den Ausgangspunkt beim geschichtlichen Heilsereignis der Menschwerdung Gottes im *Ganzen* der Transzendentaltheologie deutlicher zur Geltung zu bringen.

Die vorliegende Arbeit hat ihr Ziel, einen eigenen Beitrag zu leisten zur Verhältnisbestimmung von Transzendentalität und Geschichte (11f., 298), nicht erreicht. Sie ist als systematische Aufbereitung der bisherigen Diskussion zu diesem Thema eine hilfreiche Zusammenfassung, die aber mangels Beschränkung auf das Wesentliche nicht als Einführung in die Thematik empfohlen werden kann. Darum aber ist dem Autor um so mehr das Bemühen um Vollständigkeit der Aspekte und um Sachlichkeit in der Darlegung zu danken.

<sup>10</sup> Vgl. K. RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MS* II, 317—401.

## BERICHTE

### 2. *FABC-Vollversammlung in Calcutta*

Die 2. Vollversammlung der „*Federation of Asian Bishops' Conferences*“ (= *FABC*) fand vom 19.—25. 11. 1978 im Morgenstern-Regionalseminar zu Barrackpore, südlich von Calcutta statt. Im Anschluß an den historischen Asienbesuch Papst PAULS VI. im Herbst 1970 war es zur Gründung der Föderation gekommen. Sie hielt ihre 1. Vollversammlung vom 22.—27. 4. 1974 in Taipeh zur Vorbereitung der bevorstehenden römischen Bischofssynode unter dem Thema „*Evangelisation im modernen Asien*“. Die 2. Vollversammlung, die satzungsgemäß vier Jahre später stattfand, wählte das Thema „*Gebet — das Leben der Kirche in Asien*“.

#### *Teilnehmer*

Die Zahl der bischöflichen Delegierten war durch einen satzungsmäßig vorgesehenen Schlüssel festgelegt. Danach entsandten folgende Bischofskonferenzen Teilnehmer: Bangladesch (2), Republik China (Taiwan) (3), Indien (12), Indonesien (5), Japan (2), Korea (2), Malaysia-Singapur-Brunei (2), Pakistan (3), Philippinen (7), Sri Lanka (2), Thailand (3); anwesend waren sodann die Bischöfe von Hongkong und Macao. In den Zahlen sind auch die enthalten, die kraft ihres Amtes (Mitglieder des geschäftsführenden Gremiums und die Vorsitzenden der fünf Kommissionen) teilnahmeberechtigt sind. Verhindert waren die Bischofskonferenzen von Burma, Laos-Kambodscha und Vietnam. Es nahmen außerdem teil Erzbischof D. S. LOURDUSAMY (Rom), der Apostolische Pro-Nuntius L. STORERO (New Delhi), je ein Vertreter der australischen, neuseeländischen und deutschen Bischofskonferenz. Die sog. „besonderen Teilnehmer“ bildeten einmal die Gruppe von Fachleuten in asiatischer spiritueller Praxis (10), sodann Sekretäre von Bischofskonferenzen u. ä. (5), Theologen (4) und andere (2).

#### *Vorbereitung*

Zur Vorbereitung der Vollversammlung waren vom Sekretariat der *FABC* verschickt worden: 1) zwei Grundsatzpapiere zum Thema „*Der christliche Beitrag zum Gebetsleben in der Kirche Asiens*“ von J. OKUMURA OCD (Japan) und „*Gebet in asiatischen Traditionen*“ von J. HIRUDAYAM SJ (Indien), 2) Arbeitsunterlagen zu den sechs Arbeitsgruppen: a) Evangelisation, Gebet und menschliche Entwicklung, b) Christliches Gebet und interreligiöser Dialog: Bereicherung des christlichen Gebets, c) Gebeterziehung in den katholischen Schulen Asiens, d) Seminarien und Ordenshäuser als Zentren der Gebeterziehung im asiatischen Kontext, e) Gebet als Zeugnis im alltäglichen Leben der Kirche Asiens, f) Gebet, Gemeindegottesdienst und Inkulturation. Die Texte sind als „*FABC Papers*“ 10—12f gedruckt.

#### *Schwerpunkte des Arbeitsablaufs*

Der Tagesablauf der Vollversammlung hatte mehrere Schwerpunkte:

- 1) gemeinsame Gebetszeiten morgens, mittags und die Konzelebration zumeist abends,
- 2) die Überlegungen zum Versammlungsthema in Vollversammlungen und Arbeitsgruppen,
- 3) Die Möglichkeit, in einer der folgenden fünf Gebets- oder Meditationsweisen einige anfängliche Einführungen zu erfahren (täglich von 17.15—18.30):
  - a) Zen, b) (Hatha-)Yoga, c) charismatisches Gebet, d) biblisches Gebet, e) öst-

liche Formen des kontemplativen Gebets (in Verbindung mit Übungen des Raja-Yoga).

Die Vorbereitung des Tagesablaufes, der konkreten Gebetszeiten sowie der benötigten Texte war offensichtlich durch D. S. AMALORPAVADASS und das „National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre“ in Bangalore / Indien geleistet worden; von ihm wurde auch als Beitrag die Schrift „Gospel and Culture. Evangelization and Inculturation“ verteilt. Das Verhältnis von geübtem Gebet und Reflexion über das Gebet bestätigt die Intention der Veranstalter, die Vollversammlung selbst bei aller Reflexion zu einer Zeit des Gebetes werden zu lassen.

#### *Akzente der Vollversammlung*

Da die beiden genannten Grundsatzpapiere nicht mehr zur Verlesung gebracht, sondern nur noch in einem je 20minütigen Referat vorgestellt werden sollten, erhielten zwei ausführlichere Referate verstärktes Gewicht. Dabei handelte es sich einmal um das Grundsatzreferat von Erzbischof LOURDUSAMY bei der Eröffnungsveranstaltung der Vollversammlung, sodann um die Exhorte der Mutter TERESA, die ebenso wie drei Brüder von Taizé betend-beobachtend teilnahmen. Die Exhorte von Mutter TERESA, die zu Einfachheit und Intensität des Gebetes aufrief, liegt nicht im Text vor.

LOURDUSAMYS Ausführungen setzten für die Gesamtveranstaltung insofern einen wichtigen Akzent, als sie sich die beiden Hauptakzente — Beitrag des Christentums und Beitrag Asiens — zu eigen machten und damit verstärkt Anlaß gaben, die Gedanken im Schlußdokument niederzulegen. Die christliche Gabe an Asien liegt nach LOURDUSAMY

- a) in der Einladung zu einer persönlichen Begegnung mit Gott,
- b) in der Einladung zu gemeinsamen, liturgischen Gebet,
- c) in der Einbettung des Gebetes in die tätige Liebe,
- d) in der Christusbindung des Gebetes.

Umgekehrt lädt Asien ein

- a) zu größerem Schweigen und vertiefter Innerlichkeit,
- b) zur Wiederentdeckung von hilfreichen und notwendigen Mitteln wie der Beachtung des Symbolischen, des Körpers, des Kosmischen, der inneren Freiheit,
- c) zur Vertiefung des interreligiösen Dialogs im Austausch geistlicher Erfahrungen,
- d) zur Beachtung der Gebetsmethoden bei der Inkulturation des Christentums,
- e) zur Betonung des Gebetes in der Situation der Herausforderung durch post-christliche und postreligiöse Menschen- und Weltbilder.

Damit waren zugleich die eigentümlichen Fragepunkte genannt, die hintergründig die Überlegungen begleiteten:

- 1) Wie läßt sich die Dichotomie von Gebet und zunehmend gottentfremdetem, säkularisiertem Leben, zumal auch in den Städten und unter den jungen Menschen Asiens, vermeiden oder überwinden?
- 2) Wie kann der christliche Glaube in Kulturländern, die schon vor Christi Geburt von Gottesverehrung und spirituellen Praktiken geprägt waren, Fuß fassen und überzeugend die eigene Botschaft als neue frohe Botschaft künden?
- 3) Wie kann der christliche Glaube die Gefahr einer Bindung an elitäre Meditationspraktiken vermeiden und Christus als den universalen Heilmittler den Menschen aller Klassen, Bildungsstände und Frömmigkeitsformen zugänglich machen?

## *Ergebnisse*

Die Ergebnisse der Beratungen und der Erfahrungen fanden Niederschlag in drei Dokumenten, die im Anschluß an die Diskussion im Plenum und in den Arbeitsgruppen von einer Kommission, bestehend aus den Bischöfen LEGASPI, RODERICKS, HADISUMARTA und den Theologen AREVALO, HARDAWIRYANA, HIRUDAYAM, formuliert und in mehreren Fassungen diskutiert und zur Abstimmung gebracht wurden: a) einem ausführlichen Schlußdokument, b) einer Kurzfassung des Schlußdokumentes, c) Empfehlungen. Bei Abschluß der Tagung lag nur b) in der endgültigen Fassung vor; sie ist von KNA inzwischen dokumentiert worden. a) und c) sind ebenfalls wie b) einstimmig angenommen worden, waren aber nach Beendigung der Vollversammlung noch an einigen Stellen stilistisch zu überarbeiten. Diese Dokumente sollen ebenso wie die Ergebnis-papiere der Arbeitsgruppen zu einem späteren Zeitpunkt durch das *FABC*-Sekretariat veröffentlicht werden.

### *Schlußdokument (Kurzform)*

Nach Einleitung und Nennung des Themas der Vollversammlung (Nr. 1/2) wird in Nr. 3 der gegenwärtige religiöse Kontext Asiens dahingehend beschrieben, daß einerseits Atheismus und Agnostizismus, Materialismus und Säkularismus die geistig-geistlichen Werte des Erdteils bedrohen, andererseits der Reichtum der Kontemplation und Innerlichkeit zu sichern sei. In der Nr. 4 werden im Anschluß an LOURDUSAMY die Gaben des christlichen Gebets an Asien genannt. Dieses Gebet wird gefordert für eine integrale menschliche Entwicklung (Nr. 5), für den Bereich christlicher Unterweisung (Nr. 6), als Zeugnis im täglichen Leben (Nr. 7). Es wird aber dann erwartet, daß das Gebetsleben der Kirchen „die Reichtümer unserer Nationen, die Christus zum Erbe gegeben sind“, übernehmen würde (Nr. 8). Hingewiesen wird, ohne ausdrückliche Beispiele zu nennen, wie zunächst vorgesehen, auf die Einbeziehung des ganzen Menschen in seiner Leib-Seele-Geist-Verfaßtheit, auf das Gebet tiefer Innerlichkeit und Immanenz, auf die Traditionen der Asketik und des Verzichtes, auf die Kontemplationstechniken der alten östlichen Religionen sowie auch auf die vereinfachten Gebetsformen der Volksfrömmigkeit. Von den Konsequenzen für den interreligiösen Dialog ist die Rede in Nr. 9; hier wird ausdrücklich bei aller Unterscheidung der Geister auf die Bedeutung der heiligen Bücher in den religiösen Traditionen aufmerksam gemacht. Aus dem Gesagten ergeben sich schließlich Folgerungen für die Gebetsunterweisung der Priester- und Ordenskandidaten sowie Ausblicke auf die Auswirkungen des Gebetes im Leben aller Christen (Nr. 10—13). Während das Thema der „Befreiung“, das in einigen Ländern Asiens inzwischen an Bedeutung gewinnt, in der Gesamtdiskussion eine eher untergeordnete Rolle zu spielen schien, taucht es in den Dokumenten wie hier in Nr. 5 und 11 auf. Dem Antrag, das Wort „Befreiung“ wegen seiner politischen Belastetheit zu ersetzen, wurde unter Hinweis auf Texte PAULS VI. nicht entsprochen.

### *Empfehlungen*

Die sieben Empfehlungen beziehen sich 1) auf das Beispiel der Bischöfe, Priester und Ordensleute in ihrem Gebetsleben, 2) auf das Kriterium der Gebetshaltung bei der Auswahl der Ausbilder in den Seminarien und anderen Ausbildungshäusern, 3) auf die verstärkte Einrichtung von Kontemplations- und Meditationszentren und die Ermutigung zur Inkorporation einheimischer Gebetsweisen, 4) auf die Beschäftigung mit und die katechetische Verwendung von einheimischen Gebets- und Meditationsformen, 5) auf die Bedeutung von spon-

tanem Gebet und Gebetsgruppen, 6) auf die Gebetserziehung und -atmosphäre für junge Menschen, 7) auf die Verwendung der Massenmedien zur Förderung des Gebetslebens.

### *Abschließende Beobachtungen*

1) Unübersehbar war die Intention, sich nicht in theoretischen Erwägungen mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verwendung einheimischer Zeremonien und Praktiken in der christlichen Gebetspraxis zu befassen, sondern es zu anfänglichen Erfahrungen mit ihnen kommen zu lassen. Dazu dienten die meditativen Übungen in *Zen*, in den *Asanas* des *Hatha-Yoga* und die Verwendung indischer Zeremonien wie eigentümlicher Opfergesten, des Gebrauchs von Blumen, Weihrauch und Licht, die Gestaltung eines Meßopfers mit indischen Erweiterungen vor allem des Verkündigungsteils — eine Gestaltung, die sich eben weniger durch einen Ersatz uns bekannter Teile als durch eine Anreicherung mit uns zunächst fremden, aber in der Erklärung leicht einsichtigen Formen auszeichnete —, aber auch die Gestaltung eines Gebetsgottesdienstes in der Weise des volkstümlich-inbrünstigen *Bhajan*.

2) Die Auswahl der erprobten Formen deutet einmal auf Schwerpunkte der geistlichen Kraftzentren Asiens hin, andererseits aber auch auf die unterschiedliche Situation des interreligiösen Dialogs. Der auffallende Ausfall der islamischen Spiritualität führte zur Forderung einer eigenen Plenarsitzung, auf der über die Situation in den islamischen Ländern Asiens (Pakistan, Indonesien, Malaysia, Bangladesh; Situation in Indien und den Philippinen) berichtet wurde. Auch wenn das Verhältnis zwischen Christentum und Islam zwischen Polemik und Feindseligkeit einerseits und offizieller Gleichgültigkeit andererseits schwankt, ist schwerlich irgendwo eine Situation wirklichen Dialogs anzutreffen, stattdessen eher von einem unterschwellig bis offenem Bemühen der Moslems auszugehen, die politischen Möglichkeiten zu ihren Gunsten zu verbessern.

3) Das Veranstaltungsländ Indien brachte es mit sich, daß die indischen Inkulturationsbemühungen im Vordergrund standen. Die Hervorhebung des *Zen* ließ den Buddhismus in seiner Ganzheit dafür ebenfalls in den Hintergrund treten. Der Veranstaltungsort Calcutta, die immer noch ärmste Stadt Asiens mit einer kommunistischen Stadtregierung, sorgte aber insofern für einen gesunden Ausgleich, als die Stadt die Sorge, auch die religiöse Sorge, um die Ärmsten nicht aus dem Auge verlieren ließ. Kardinal PICACHY hatte eigens einen Nachmittag für Gottesdienste und Begegnung der Bischöfe mit Gemeinden der Stadt vorbereitet. Weihbischof ANGERHAUSEN war als Protektor der „*Co-worker*“ der Mutter TERESA im Krankenhaus Prem Dan sowie anschließend im Mutterhaus und in Kaligath, dem Sterbeheim, wo von 1952—1977 36 000 Menschen eingeliefert wurden, von denen 17 000 starben. Die heute 1 089 Schwestern zählende Gemeinschaft der Mutter TERESA erfreut sich allein in Calcutta 300 Novizinnen in 9 Gruppen und 80 Aspirantinnen. Die Gemeinschaft eröffnete allein in diesem Jahr 25 neue Häuser.

4) Gelegentlich wurde die Frage gestellt, ob die Thematik nicht gewählt wurde, um einer Auseinandersetzung mit der Befreiungsproblematik auszuweichen. Dieser Einwand wird im Schlußdokument (Kurzfassung) Nr. 2 ausdrücklich zurückgewiesen, dürfte auch tatsächlich nicht stichhaltig sein, da die asiatischen Bischofskonferenzen, zumal die indische, sich seit Jahren der besonderen Verantwortung gegenüber der Spiritualität bewußt ist angesichts des asiatischen Erbes. Dennoch darf die gewählte Thematik nicht verhindern, daß auch den kirchlichen Reaktionen im Feld politisch-sozialer Auseinandersetzungen

gen, zumal im Einflußbereich linker Ideologien, verschärfte Aufmerksamkeit geschenkt wird.

5) Für die Gesamtkirche darf die Wahl des Themas ebenso wie die bewußt gewählte Art der Durchführung der Tagung aber Anlaß zur eigenen Besinnung auf die Gebets- und Meditationspraxis und -erziehung sein. Das gilt zumal auch für die Kirche Europas, da aus Europa offensichtlich Tausende, vor allem junge Menschen sich heute Antworten von den spirituellen Praktiken Asiens versprechen, weil sie — angeblich — in ihrer Heimat eine Antwort nicht mehr finden können.

Hans Waldenfels

#### *Fünftes europäisches Chinakolloquium (CECC)*

Bereits in den vergangenen Jahren hielt die Studiengruppe „*Catholics in Europe concerned with China*“, die aus Chinafachleuten, Missionswissenschaftlern und interessierten Theologen besteht, mehrere Kolloquien ab, so in München, Paris und Brügge. Die Gruppe bildete sich nach der großen ökumenischen Konsultation „*Christian Faith and Chinese Experience*“, die 1974 in Löwen stattfand und die Kirchen aufforderte, sich mehr mit den Entwicklungen in der Volksrepublik China zu beschäftigen. Das 5. Kolloquium fand vom 28.—30. September 1978 in Rom statt. Wenn auch der Tagungsort die päpstliche Universität Urbaniana auf dem Gianicolo war, war es doch bewußt eine private Veranstaltung, die eine kleine italienische Gruppe vorbereitet hatte. Rund 40 Personen aus Italien, Frankreich, Deutschland, Holland und Belgien nahmen daran teil, zum ersten Mal auch Vertreter aus Spanien. Die Ökumene war mit je einem Amerikaner und Engländer vertreten. Überschattet wurde die Tagung allerdings durch den unerwarteten Tod des Papstes JOHANNES PAUL I am ersten Abend. So konnte auch Kardinal Rossi, Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, nur ganz kurz die Teilnehmer begrüßen. Doch war das Interesse des Hl. Stuhles offensichtlich. Sowohl Msgr. JACQUELINE vom Sekretariat für die nicht-christlichen Religionen als auch Msgr. GHIDONI von der Missionskongregation nahmen an allen Sitzungen teil.

Das Gespräch kreiste um zwei Hauptthemen, Freiheit in China und im Christentum und Religion als Weg (*Dao*) im chinesischen und christlichen Verständnis. Einführungen in das erste Thema boten Prof. PIERO CORRADINI (Macerata), Prof. LUIGI SARTORI (Mailand) und Dr. DRIES VAN COILLIE (Brüssel). Zum zweiten Thema sprachen Prof. CLAUDE GEFFRÉ (Paris), Prof. JOSEPH SHIH (Rom) und Prof. PETER CHAO (Rom).

Ertragreich war auch die Berichterstattung der nationalen Gruppen sowie einzelner Mitglieder und Vertreter von Instituten. Von den nationalen Gruppen hat jede ihr eigenes Profil und Arbeitsfeld. Die Franzosen haben mehrere wissenschaftliche Institute, die Deutschen sind mehr in der Öffentlichkeitsarbeit tätig, die Italiener haben eine eigene Zeitschrift (*Mondo Cinese*) und sogar eine Gebetsgemeinschaft. Über die Verhältnisse in China berichteten einige Teilnehmer, die kürzlich in China waren, besonders A. LAZZAROTTO, der die italienische Freundschaftsreise unter Minister COLOMBO als religiöser Berater begleitete und aufschlußreiche Begegnungen mit politischen und religiösen Führern in Peking hatte. Waren die Diskussionen diesmal auch nicht von der Qualität, die man von früheren Treffen gewohnt war, so vermittelte das Kolloquium beachtliche Impulse, das neue China tiefer zu studieren, um, wenn einmal die Zeit gekommen ist, in einem fruchtbaren Dialog zwischen China und dem Christentum eintreten zu können.

Bernward H. Willeke

## MITTEILUNGEN

P. Dr. JOSEF KUHL SVD, Professor für Biblische Exegese und Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu St. Augustin, hat mit dem Beginn des Wintersemesters 1978 einen zusätzlichen Lehrauftrag für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Trier übernommen. Er ist damit Nachfolger von P. Dr. WILLIBALD HAHN WV, der wieder nach Afrika ausgereist ist.

Versuche, den Lehrauftrag für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät an der Gesamthochschule Bamberg, den bis zu seinem Tode Honorarprofessor Dr. FRANZ PILHATSCH wahrnahm, durch Dr. WILFRID WEBER weiterführen zu lassen, schlugen fehl. Auch die Bemühungen, an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Eichstätt für P. Dr. REINER JASPERS MSC einen Lehrauftrag für Missionswissenschaft zu erreichen, blieben ohne Erfolg. Als Gründe für die Ablehnung wurden mangelnde Geldmittel und niedrige Hörerzahl angegeben.

P. Dr. SEBALD REIL OFMConv wurde als Missionssekretär des geamten Minoritenordens nach Rom berufen. P. Dr. REINER JASPERS ist im Januar 1979 nach Ozeanien ausgereist, um am De Boismenu College Bomana, Boroko (Papua New Guinea), die Professur für Kirchengeschichte und Missionswissenschaft zu übernehmen.

### *Zum Gedenken an Ernst Benz*

Am 29. 12. 1978 verstarb in Meersburg Prof. D. Dr. ERNST BENZ. BENZ war ein universal gebildeter und universal forschender protestantischer Theologe von internationalem Ruf. Er stammte aus Friedrichshafen am Bodensee, wo er am 17. 11. 1907 geboren wurde

Zunächst studierte BENZ klassische Philosophie in Tübingen, dann Evangelische Theologie. 1932 habilitierte er sich in Halle für Kirchen- und Dogmengeschichte. 1935 wurde er nach Marburg berufen. 1946 richtete er in der dortigen evangelisch-theologischen Fakultät das ökumenische Seminar ein. Er regte dadurch nicht nur die Erforschung der Geschichte der einzelnen protestantischen Gemeinschaften und der ökumenischen Bewegung, sondern auch der Ostkirchen an. Immer wieder nahm BENZ zu Fragen der Beurteilung der jeweils aktuellen religiösen Strömungen Stellung. In den letzten Jahren widmete er sich auch dem Studium der sogenannten Neureligionen.

Über 40 Jahre lang versuchte BENZ durch seine Vorlesungen und durch seine (ca. 500) Veröffentlichungen die Hörer und Leser zu einer universalen Sicht der Geschichte Gottes mit den Menschen zu führen. Viele Fragestellungen unserer Zeit griff er als einer der ersten unter den Theologen auf und machte die Zeitgenossen auf sie aufmerksam. In diesem Sinn kann BENZ als ein großer Anreger bezeichnet werden, und zwar für die Kirchengeschichte, die Missionsgeschichte und die allgemeine Religionsgeschichte.

Hier sollen nicht seine eigenwillige Persönlichkeit, nicht seine rednerische und schriftstellerische Anziehungskraft, nicht sein politischer Weg, nicht der wissenschaftliche Wert einzelner seiner Veröffentlichungen diskutiert werden: Vielmehr soll seine Sicht der bisherigen Geschichte der Religionen noch einmal hervorgehoben werden.

BENZ war von der Notwendigkeit der Zusammenarbeit der Kirchengeschichtler, Missionsgeschichtler und Religionsgeschichtler aller christlichen Konfessionen überzeugt. Er betrachtete die Bemühung um ein neues theologisches Verständnis der Religionsgeschichte, „das heißt ein neues theologisches Verständnis der Stellung des Christentums innerhalb der allgemeinen religiösen Entwicklung der Menschheit, ein neues Verständnis von dem Verhältnis der Religionsgeschichte zur Heilsgeschichte“ als eine vordringliche Aufgabe der Theologie der Gegenwart (vgl. *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1961, S. 5). BENZ kritisierte, daß die christlichen Theologen die nichtchristlichen Religionen jahrhundertlang weder religionswissenschaftlich erforschten noch theologisch ernstnahmen. Selbst die missionarische Ausbreitung des Christentums bis in den letzten Winkel der Welt, die sich in den letzten zwei, drei Jahrhunderten vollzog, führte nicht zu religionswissenschaftlicher Kenntnis und theologischem Verständnis der Fremdreigionen, sondern verlängerte nur die „chrwürdige Geschichte“ der christlichen Unkenntnis dieser Religionen (vgl. S. 11). BENZ klagte: „So ist es im Grunde im großen ganzen gerade in der Zeit der globalen Ausbreitung des Christentums im 18. und 19. Jahrhundert zu einer wirklichen Begegnung des Christentums mit den nichtchristlichen Hochreligionen nicht gekommen. Die christliche Theologie hat die neuen Erkenntnisse der Religionsgeschichte und der Religionswissenschaft geistig nicht verarbeitet und hat keine neue Theologie der Religionsgeschichte ausgearbeitet, die der neuen Situation entsprochen hätte. Das ist im Grunde bis zum heutigen Tag so geblieben“ (S. 31f).

Seit BENZ diese Sätze schrieb, sind fast 20 Jahre vergangen. Er bezog sich damals vor allem auf die protestantische Theologie, aber nebenbei auch auf die katholische Theologie. Einerseits hat sich inzwischen die Situation der gegenseitigen Durchdringung der Kulturen und Religionen verschärft. Andererseits haben einige Theologen der verschiedenen Konfessionen Versuche einer neuen theologischen Deutung der allgemeinen Religionsgeschichte veröffentlicht. Doch sind die Theologen, die sich ex professo mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigen, immer noch die Ausnahme. In der Ausbildung der Theologen und der Religionspädagogen werden die religionswissenschaftlichen Studien und die Fragestellungen der Theologie der Religionsgeschichte an den meisten deutschen Hochschulen immer noch vernachlässigt. Absolventen dieser Hochschulen geben in der Predigt und im Unterricht immer noch unhaltbare Vorurteile bezüglich der Fremdreigionen an ihre Zuhörer weiter. Sie dienen damit nicht dem Frieden zwischen den Religionen. Dem Frieden zwischen den christlichen Gemeinschaften und zwischen den Religionen zu dienen, war ein Anliegen von ERNST BENZ. (Bibliographie ERNST BENZ 1928—1973, siehe in *ZRGG* 26 [1974] 1—20).

*Johannes Laube*

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Ahrens, Theodor / Hollenweger, Walter J.:** *Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik*. Wiederentdeckung des Mythos für den christlichen Glauben. (Perspektiven der Weltmission. Schriftenreihe der Missionsakademie an der Universität Hamburg, 4. Band) Verlag Otto Lembeck/Frankfurt o. J. (1978); 124 S.

Nach dem Vorwort von HANS JOCHEN MARGULL ist „Mythos“ das Stichwort, das die Beiträge von AHRENS und HOLLENWEGER verbindet; diese Verbindung ist allerdings nur sehr locker.

TH. AHRENS, der als Missionar und Missionswissenschaftler an der Basis in Papua Neuguinea gearbeitet hat, vergleicht einige christliche Gemeinden mit anderen Gemeinden, die sich in einer sogenannten Cargo-Cult-Bewegung vom Christentum abgesetzt haben. In beiden Gemeindetypen ist die traditionelle melanesische Volksreligion noch weitgehend wirksam. Neu ist für die melanesischen Christen jedoch eine Art „*ora et labora-Theologie*“, d. h. die Christen glauben, daß „Christus den Himmel geöffnet“ hat und daß sie jetzt „hart arbeiten“ müssen. An speziellen Fragen untersucht AHRENS sehr detailliert die Motive der Bekehrung, die Begriffe ‚Heil‘, ‚Unheil‘, ‚Sünde‘ und ‚Versöhnung‘ sowie das Problem der Gottesverehrung gegenüber der Ahnenverehrung. Der Autor zeigt in seiner gründlichen ethnologischen und theologischen Analyse sehr überzeugend, daß im Dialog mit der Volksreligion die Ansätze zu einer melanesischen Theologie an der Basis zu entdecken sind. Etwas zu kurz kommen allerdings die Fragen nach der Bedeutung der Bibel, der Gefahr des Synkretismus und der Rolle des überseeischen Katalysators (Missionars) in dem theologischen Dialog.

Es schließt sich eine melanesische Ursprungsmythe an, die zwar eine Quelle für den Beitrag von AHRENS ist, aber von WALTER HOLLENWEGER kaum ausgewertet wird. Überdies verfolgt HOLLENWEGER ein anderes Ziel als AHRENS; er wendet sich leidenschaftlich gegen die Entmythologisierungsthese von BULTMANN und propagiert eine Re- oder Transmythologisierung. Unter Berufung auf TILlich sagt HOLLENWEGER: „Da es eine wirklich unmythische Geisteslage nicht gibt, kann die missionarische Aufgabe nur darin bestehen, die Mythologie des Heidentums von innen her zu überwinden“. Diese These hätte mit dem von AHRENS erarbeiteten Material verifiziert werden können, jedoch zieht es HOLLENWEGER vor, seine Kronzeugen in (beliebten) theologischen Randgruppen zu suchen wie bei den Kimbanguisten, den ‚Jesus only‘-Pfingstlern und den sogenannten christlichen Gurus. Besseres Vergleichsmaterial für einen theologischen Dialog mit den Volksreligionen und entsprechenden sozioökonomischen Lebensräumen würden z. B. die Basisgemeinden auf den Philippinen und in Lateinamerika hergeben.

Aachen

Hermann Janssen

**Blatezky, Arturo:** *Sprache des Glaubens in Lateinamerika*. Eine Studie zu Selbstverständnis und Methode der „Theologie der Befreiung“. P. Lang/Frankfurt 1978, 302 S.

ARTURO BLATEZKY, ein 1945 geborener Argentinier und heute in seinem Heimatland tätiger evangelischer Pfarrer, hat die vorliegende Studie in Hamburg

geschrieben: ein Lateinamerikaner in Deutschland. Damit sind für BLATEZKY die zwei Pole genannt, zwischen denen er durch seine Arbeit einen Kommunikationsprozeß wenn nicht in Gang bringen, so doch zumindest intensivieren möchte. Es geht ihm um einen Dialog zwischen lateinamerikanischen Theologen einerseits und nordatlantischen, europäischen und insbesondere deutschen Theologen andererseits (11.277). In der Tat: Dieser vorurteilsfreie, seiner hermeneutischen Bedingungen bezüglich Vorverständnis und Vorentscheidung aber sehr wohl bewußte Austausch tut not: einmal, damit wir hierzulande den hermeneutischen Entstehungsprozeß der Theologie der Befreiung nachvollziehen können, und zum anderen, damit unsere deutsche Theologie aus ihrer „teutonischen Gefangenschaft“ herausgeführt werden kann.

In einem ersten Kapitel versucht der Autor, indem er engagiert lateinamerikanische Dichtung zum Thema „Befreiung“ vorträgt, eine realitätsgerechte Darstellung des Ortes, an dem sich heute in Lateinamerika Theologie ereignet. Angesichts dieses Befreiungs-, nicht Freiheitspathos (92) kann man nicht anders, als von einer Sprachkrise der Theologie zu reden. Also gilt es, die kulturell-ideologische Blockade der traditionellen theologischen Sprache aufzubrechen. Theologie der Befreiung — so das zweite Kapitel — ist aber nicht nur das Ringen um eine neue Glaubenssprache, um eine „Wort-Tat“, sondern vor allem ein „Tat-Wort“ (101). Christliche Praxeologie, im Lichte des Evangeliums geleistete Reflexion in, aus und in Funktion der Praxis, wird zu Theologie: Kapitel III. Das vierte Kapitel beleuchtet einen ersten methodologischen Aspekt der Praxeologie der Befreiung, die Analyse der lateinamerikanischen Situation, während im fünften Kapitel die theologische Bedeutung des Begriffs „Befreiung“ behandelt wird.

Ohne Einzelheiten überbetonen zu wollen, seien einige Passagen aufgelistet, die die Lektüre dieses Buches besonders empfehlen: die Beschreibung von kulturellen (23—58), politischen (66—73) und ideologiegeschichtlichen (154—164) Hintergründen des Strebens nach Befreiung, die Darstellung der drei untrennbaren Dimensionen des Befreiungsverständnisses (Wissenschaft, Utopie und Glauben: 235—256), die Betonung des Gewichtes, das in der Theologie der Befreiung der Kategorie „Vermutung“ zukommt (115—126), die Qualifizierung des Sozialismus — eines lateinamerikanischen Sozialismus wohlgemerkt — als eines Schrittes zur lateinamerikanischen Identitätsfindung (240—243), aber auch die Kritik am orthodoxen Marxismus (192—209) wie auch gerade die zwischen den einzelnen Kapiteln eingefügten Exkurse, die mit den Zeugnissen vom Leben und Sterben lateinamerikanischer Menschen und Christen beim Leser — einer wissenschaftlichen Studie! — Betroffenheit bewirken.

Die Fairneß erfordert, daß einige, wenn auch nicht kapitale Mängel genannt werden. Wer die Tatsache ernst nimmt, daß die Sprache Lateinamerikas nicht nur „Castellano“ ist, wundert sich immer wieder darüber, wie großzügig Spanischsprechende mit dem Portugiesischen umgehen (138—146). Obwohl BLATEZKY eigens die Kriterien benennt, nach denen der die von ihm verarbeitete Literatur auswählt (15f.288), hätte er, wenn er von PAULO FREIRE spricht, die Studie von ROGÉRIO DE ALMEIDE CUNGA, *Pädagogik als Theologie*, Masch. Diss. Münster 1975, nicht übersehen dürfen. Zum Thema „Faschismus“ (181—185) hätte sich auch ein Hinweis empfohlen auf: „Brasilien — ein Fall von Nazismus“, in LUIS ALBERTO DE BONI, *Kirche auf neuen Wegen*, Masch. Diss. Münster 1974.

BLATEZKY geht mit dem „herkömmlichen Beurteilungscharakter“ (11) hiesiger Theologen ins Gericht. Dazu sei daran erinnert, daß „beurteilen“ in den iberi-

schen Sprachen — *juzgar* und *judgar* — auch den Klang von „verurteilen“ hat. Der Rezensent möchte in diesem Sinn „Sprache des Glaubens“ nicht nur nicht beurteilen, sondern das überraschend originäre Buch um des unerläßlichen „dialogischen Verstehensversuch“ (11) willen herzlich empfehlen.

Worpswede

Horst Goldstein

**Christiansen, Rolf / Lembke, Ingo (Hrsg.):** *Die Dritte Welt als Thema der Gemeinde*, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen Oktober 1978 (Heft 10), 447—542.

Anliegen der Herausgeber ist es, eine „ökumenische Didaktik“ zu entwerfen unter der Leitfrage „wie die Alltagswelt der Durchschnittsgemeinde am Ort für die Fragen der sogenannten Dritten Welt so geöffnet werden kann, daß sie zur Wahrnehmung ihrer ökumenischen Entwicklungsverantwortung befähigt wird“ (S. 448). In zwölf Beiträgen zu verschiedenen Aspekten dieser Frage (u. a. zu Konfirmandenunterricht, Gottesdienstgestaltung, Solidaritätsaktionen, Öffentlichkeitsarbeit und konkreter Dritte-Welt-Erfahrung) berichten überwiegend evangelische Autoren aus der Gemeinde-Praxis. Die Herausgeber bedauern, daß sich noch keine Didaktik entwicklungsbezogener Bildungsarbeit im kirchlichen Bildungsbereich durchgesetzt habe (und folglich hier auch nicht Anwendung finden konnte). Sicherlich aber ist aufgrund verschiedener wissenschaftlicher Veröffentlichungen (neben H.-E. BAHR und M. GRONEMEYER) in den letzten Jahren nicht von einer „Art Übergangszeit kollektiver Ratlosigkeit“ zu sprechen. Immerhin bietet dieses Heft unter pastoraltheologischer Rücksicht wertvolle und vielfältige Einsichten in die Praxis der Dritte-Welt-Bewußtseinsbildung, wie sie auch außerhalb der Kirchengemeinde Anwendung findet.

Aachen

Ernst Schmied

**Dias, Zwinglio:** *Krisen und Aufgaben im Brasilianischen Protestantismus*. Eine Studie zu den sozialgeschichtlichen Bedingungen und volkspädagogischen Möglichkeiten der Evangelisation. P. Lang/Frankfurt 1978; 369 S.

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung kennt keine konfessionellen Grenzen. Auf einem Erdteil, der traditionellerweise zwar mehrheitlich katholisch ist, auf dem aber im Zuge eines Mentalitätswandels in Richtung auf Fortschrittsglauben, Positivismus, Liberalismus und Antiklerikalismus im letzten Drittel des vorigen, aber auch noch im ersten Drittel dieses Jahrhunderts einflußreiche protestantische Minderheiten einen scharfen antikatholischen Kurs führen, ist die Theologie der Befreiung zu einer Brücke der Ökumene geworden. War diese Perspektive schon seit JOSÉ MÍGUEZ BONINO, *Theologie im Kontext der Befreiung* (deutsch 1977, englisch 1975), bekannt, so wird sie mit dem jetzt vorliegenden Buch des brasilianischen Presbyterianerpfarrers ZWINGLIO DIAS im Blick auf sein Land, die größte katholische Nation, überzeugend konkret.

In einem ersten Hauptteil seiner Studie beschreibt der Vf. den geschichtlichen Kontext Brasiliens und des traditionellen Protestantismus (Presbyterianer, Methodisten, Episkopatianer und Kongregationalisten, also nicht der eingewanderten Lutheraner). Brasilien sei durch seine ganze Geschichte hindurch wirtschaftlich, gesellschaftlich, politisch, kulturell ein abhängiges Land gewesen. So recht DIAS mit dieser Feststellung hat, so unumgänglich ist allerdings die Frage, weshalb er

im Hinblick auf die Gegenwart des Landes die gefährliche „Ideologie der Nationalen Sicherheit“ unerwähnt läßt. Auch der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts aus Nordamerika, und zwar aus dem konservativen Süden der USA, eindringende Protestantismus sei immer ein fremdes und von nordamerikanischen Wertvorstellungen abhängiges Phänomen geblieben. Auch heute noch liefen brasilianische Protestanten Gefahr, Unternehmergeist, Disziplin, demokratische Gesinnung, Arbeit, Freiheit und Fortschritt mit christlichem Glauben zu identifizieren. Sie seien unfähig, die Werte des brasilianischen Kulturethos wahrzunehmen und gössen mit dem Bad des katholischen Dogmas auch das Kind der kulturellen Werte ihres Landes aus. So sei der Protestantismus zu einem Element der Auflösung der brasilianischen Kultur geworden. Trotz der Entwicklung der brasilianischen Gesellschaft sowohl auf materieller als auch auf ideologischer Ebene habe die protestantische Gemeinde kaum Veränderungen erlebt. Sie sei zurückgeblieben, in eine schwere Krise geraten, leide an Lähmung und Verwirrung und besitze keine Perspektive für die Zukunft.

In einem zweiten Teil stellt DIAS die pädagogische Konzeption von PAULO FREIRE vor und erläutert die Grundthesen der Theologie der Befreiung. So kongelungen jede dieser beiden Einzeldarstellungen und so wichtig sie für die Konzeption des Buches ist, hätte, wer die Dissertation von ROGÉRIO I. DE ALMEIDE CUNHA „*Pädagogik als Theologie*“ gelesen hat, sich eine intensivere Zuordnung der beiden Einheiten gewünscht. Sollte DIAS die wichtige Arbeit seines Landsmannes übersehen haben?

Nun sei es aber gerade dem Einfluß der jüngsten Erneuerung in der katholischen Kirche (der gegenüber der Protestant DIAS es nicht an Anerkennung fehlen läßt) zu verdanken, daß einige Schichten der intellektuellen Elite des Protestantismus zu der ihnen vom Evangelium her auferlegten Pflicht von Bewußtseinsbildung und Befreiung erwacht seien. Die pädagogische Methode PAULO FREIRES wie auch die Hermeneutik der Theologie der Befreiung als ein einheitliches Gesamt betrachtet — so das Fazit des dritten Teils der Studie — bietet die Chance zur Erneuerung des traditionellen brasilianischen Protestantismus. Dieser habe wieder evangelisch, rational und politisch zu werden, mit anderen Worten: habe seine Orientierung an Jesus zu nehmen, bewußtseinsbildend zu wirken und sich für gesellschaftliche Veränderung zu engagieren.

Katholiken sollten sich bei der Lektüre dieser wichtigen Studie wegen der Anerkennung, die der Autor dem politischen Engagement der katholischen Kirche entgegenbringt, nicht geschmeichelt fühlen. Dafür wird — zumindest hierzulande — das evangelisatorisch-befreiende Engagement lateinamerikanischer Katholiken noch allzu sehr beargwöhnt. Doch darf, wer sich mit ihnen solidarisch weiß, sich zur Hoffnung anregen lassen. Befreiende Evangelisierung ist ein ökumeneweites Anliegen.

Worpswede

Horst Goldstein

*Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, hrsg. von Hg. Frohnes, H.-W. Gensichen, G. Kretschmar. Bd. II/1: *Die Kirche des frühen Mittelalters*, hrsg. von K. Schäferdiek. Christian Kaiser Verlag/München 1978; 604 S., Ln. DM 75,—

Im Abstand von vier Jahren folgt hier ein weiterer Band der Reihe: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Er umfaßt die zweite Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends, das sog. Frühmittelalter. Es ist sachlich begründet, wenn einige Artikel vor diesen Zeitraum zurückgehen (vor allem „im Übergang

von der Spätantike zum frühen Mittelalter“) oder ihn nach vornhin überschreiten (Mission der ostsyrischen Kirche). Auch beschränkt sich die Darstellung nicht auf die abendländische Christenheit; die byzantinischen Missionen wie das Ausgreifen der sog. Nestorianer-Mission sind ebenso dargestellt. Thematisch wird auch die jüdisch-christliche Auseinandersetzung behandelt. Schließlich werden zwei Problemkreise analysiert: die Bedeutung des irofränkischen Mönchtums — die Rezeption des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte.

Es ist unmöglich, auf die Beiträge im einzelnen einzugehen. Was diese Missionsgeschichte von allen anderen unterscheidet, ist, daß ihre Mitarbeiter anderen Sachgebieten verpflichtet sind als der Missionsgeschichte bzw. der Missionswissenschaft. Das Ergebnis zeigt, wie sehr diese interdisziplinäre Zusammenarbeit sich lohnt, und ebenso wird offenkundig, daß ein einzelner absolut überfordert ist, wenn er im Alleingang eine solche Aufgabe in Angriff nimmt. Ich kenne keine Missionsgeschichte, die so auf Quellenforschung beruht und so eingehend und souverän informiert wie diese.

Von besonderem Interesse und von grundlegender Bedeutung ist der Entwurf einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie von H.-D. KAHL. Einmal hinterfragt er den Begriff „Mittelalter“ und sieht ihn „als eine spezifisch ‚abendländische‘ Erscheinung an“ (12); zum andern entwickelt er einige wesentliche Grundzüge, die die Tätigkeit der Glaubensboten dieser Zeit von der früherer oder späterer Perioden abhebt. Man könnte diese Abhandlung als den Versuch einer „Missionsmethodik“ dieses Zeitraumes bezeichnen. Unter diesem Gesichtspunkt bietet sie (wie auch das Kapitel von R. E. McNALLY über „Die keltische Kirche in Irland“) beachtenswerte Anstöße zu vielen missionsmethodischen (pastoralen) Fragen, die sich auch heute noch stellen.

Der Band schließt mit einer umfassenden Bibliographie (507 bis 542) und vier ausführlichen Registern. 7 geographische Karten helfen zur Lokalisierung der Wege, die der Glaube genommen hat. — Eine kleine Anmerkung zur Übersetzung auf S. 93: statt „konfirmieren“ muß es „firmen“ heißen.

Münster

Josef Glazik MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Antweiler, Anton:** *Mensch-sein ohne Religion?* Aschendorff/Münster 1977; 112 S. DM 19,80.

Im Nachwort zu seinem Büchlein schreibt der langjährige Mitherausgeber unserer Zeitschrift: „Wenn man versucht, etwas über Religion zu sagen, ist es so, wie wenn einer mit Boxhandschuhen an den Händen eine feine Seidenstickerei machen will. — Wenn ich es trotzdem versucht habe, so deswegen, weil es vielleicht anderen dienlich sein könnte, denen die ungewöhnliche Gunst meines Lebens versagt ist, wobei man so freundlich sein möge, Gunst nicht mit Leichtigkeit zu verwechseln.“ (111) Das Buch sucht in anthropologisch-phänomenologisch-philosophischer, nicht in theologischer Argumentation vor allem Menschen, denen nicht die „G~~u~~nst“ religiöser Einbindung geschenkt ist und die dennoch in ihrem Grund nach ihr rufen, Anlaß zum „Nach-denken“ von Hinweisen und Einsichten zu geben. Wo A. Religion auf einen Begriff bringt, formuliert er: „Religion ist die vorbehaltlose personhafte Einführung in das letzterreichbare Ordnungsgefüge der Wirklichkeit. Oder kurz: Religion ist letztverbindliche Ein-

ordnung.“ (110f.) Damit will er den „Raum der möglichen Begriffe und demgemäß der möglichen Bereiche der Religion wenigstens in Umrissen zu erkennen“ geben (10). A. tut dies, indem er in zwei großen Schritten einmal den Ursprung der Religion, sodann das Wesen der Religion umkreist. Bei der Nachfrage nach dem Ursprung zeigt sich, daß vielerlei Blickpunkte diesen sichtbar machen: die Geschichte der Religion, die Voraussetzungen, die der Mensch in sich trägt und die je auf ihre Weise die Frage nach dem „Wurzelgeflecht“, aus dem Religion erwächst, verdeutlicht, die Formen des Zwiespaltes, in denen der Mensch sich selbst zur Frage wird, die Erfahrungen des Lebens, in denen der Mensch leidet, die Veränderung, aber auch das Unveränderliche sucht, die Forderung der Sittlichkeit, die Möglichkeiten der Erkenntnis, die Hinweise auf den Sinn. Es sind die Abgründe des Menschen ebenso wie die Grenzen seiner Selbstbewältigung, die ihn mit dem Religiösen konfrontieren: „Jede Religion lebt davon, daß der Glaubende sich als außerstande erlebt, sich und die Welt zu billigen, geschweige denn, sie anzunehmen und zu verstehen.“ (40) Und dennoch lernt der Mensch, daß das Wichtigste in der Welt ist, Ja zu sagen, so daß sich als sein unausweichlicher Weg der Gang „vom Zwang über Abhängigkeit zur Einwilligung“ erweist (41). Damit wird Religion zu der Verhaltensweise, die „dem Menschen, wenn schon nicht einen Sinn geben, so doch einen Platz anweisen (will), vor allem dadurch, daß sie ihn innerhalb eines Ganzen verständlich und für seinesgleichen liebenswert macht“ (43). Auch im 2. Kapitel bleibt A. aber dann seiner Frage-richtung und seiner Methode treu. Er fragt nach dem Menschen, nach dem Raum, innerhalb dessen er sein Schicksal vollzieht, bzw. nach dem Sinn seines Lebens. Zu Hilfe nimmt er dabei die Ausdrucksformen der Religion, die Leistung, die sie vollbringt, die Macht, die sie ausübt, ohne zu übersehen, daß Religion ihre Grenzen hat; A. nennt vier: „Religion ist nicht lehrbar; Religion vermittelt keine Erkenntnis; Religion ist in vielerlei Hinsicht gefährdet; Religion übersieht oder mißachtet leicht ihre Grenzen.“ (78) Der Begriffsvorschlag, den A. macht und der ihm eine weitestgehende Anwendung ermöglicht, wurde zuvor schon genannt. A's Gedankengang läßt Religion auch für den heute suchenden Menschen ohne Religion zur sinnvollen Nachfrage werden und Religion auch dort entdecken, wo mancheiner ihren Begriff noch nicht oder nicht mehr realisiert sehen mag.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

*Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild*  
Hauptredaktion: Jan Sperna-Weiland, Benziger/Zürich/Köln  
1977; 227 S., DM 48,—

Seit 1976 ist der Buchmarkt für den Bereich Weltreligionen um eine Sparte reicher: Bildbände. In kurzer Abfolge erschienen TRUTWIN'S „*Licht vom Licht*“ (Patmos-1976), PARRINDER'S „*Die Religionen der Welt*“ (Ebeling-1977) und der Band „*Antworten*“.

Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden erstgenannten und diesem Band zeigt sich hier im Hauptteil III. Während normalerweise die einzelnen Religionen — relativ unabhängig voneinander — nacheinander abgehandelt werden, wird hier eine vergleichende Übersicht nach den Stichwörtern: Bücher, Mensch, Gott, Heil, Ritual, Ethik, Institutionen gewagt. Die Anordnung erfolgt in Kolumnen (jeweils links: Hinduismus und Buddhismus, und rechts: Judentum, Christentum und Islam; lediglich S. 180f. wird dieses Schema inhaltlich aufgegeben.)

Dem Hauptteil III voraus geht eine nach Religionen getrennte, geschichtliche Darstellung dieser Religionen, eine historische Übersicht in Jahreszahlen und eine Übersichtskarte der Weltreligionen. In der Einleitung wird S. 7ff. diese Abfolge von Hauptteil II u. III sowie die Auswahl gerade dieser fünf Religionen überzeugend begründet. Der Hauptteil IV behandelt dann neue „Religionsformen, die versuchen, die alten bestehenden Formen miteinander zu verbinden oder eine Synthese anzubieten von religiösen Traditionen mit neuen gesellschaftlichen Strukturen.“

Hauptteil I behandelt die Religion der schriftlosen Völker, Hauptteil V Religionswissenschaft, Religionspsychologie und Religionssoziologie. Ein Ausblick in die Zukunft der Religion, Begriffserklärungen, Sachregister und Bildnachweis schließen den Band ab.

Das Gesagte macht deutlich, daß hier gewissermaßen ein Gesamteindruck der religionswissenschaftlichen Forschung in allgemein verständlicher Sprache vermittelt werden soll. Die Fülle an Informationen, das stete Bemühen um Aktualisierung des Fremdartigen durch Hinweise auf Bekanntes (besonders hinsichtlich der religiösen Vorstellungswelt der schriftlosen Völker) und die durchweg sehr verständliche Sprache machen den Band zu einem gut lesbaren Nachschlage- und Standardwerk, was nicht stark genug betont werden kann.

Dennoch seien einige Dinge anzumerken erlaubt. Mit SCHUMANN: *Buddhismus* deute ich die buddhistische *anatta*-Lehre (S. 118) sowie das Nirwana (S. 134) anders. Fraglich erscheinen mir einige der Thesen zum Synkretismus in Hauptteil IV sowie die vielleicht doch zu einseitige Übersicht über die Religionspsychologie und -soziologie. Immer problematisch sind Prognosen über die Zukunft der Religion. Besonders fragwürdig aber erscheint mir S. 216 die Nebeneinanderstellung von Brahma, Nirwana und Gott.

S. 150 wird behauptet, daß in buddhistischen Ländern keine eigene Zeitrechnung existiert. Dies trifft zumindest für Thailand nicht zu. Dort hat z.B. am 1. 1. 1978 das Jahr 2522 nach dem Tode des Buddha begonnen. Falsch ist die Übersetzung von *tat twam asi* (S. 134). Der Satz heißt: das bist du. S. 107 sollte übersetzt werden: „nächstes (statt: folgendes) Jahr in Jerusalem“.

Besonders viele Fehler sind bei der historischen Übersicht S. 90—95 unterlaufen. Mehrfach wurden dort die Spalten verwechselt. So wird S. 92 die Vertreibung der Juden aus Frankreich beim Buddhismus, S. 93 der jüdische SCHULCHAN ARUCH beim Islam und die Islamisierung Indonesiens beim Judentum erwähnt. Hinsichtlich der Relevanz gewisser Daten aus der allgemeinen Weltgeschichte kann man sehr wohl anderer Ansicht sein.

Auch Druckfehler blieben nicht aus. Außer leicht korrigierbaren muß vor allem der Druckfehler beim Jahr der Einführung der Schia in Persien angemerkt werden. Dies war ca. 1500 (nicht 1600 wie S. 88). S. 67 muß man *Shakya*-muni aus dem Stamm der *Shakyas* und S. 71 *Nidiren*-Buddhismus lesen. Andere Probleme sind der richtige Gebrauch der Artikel (z.B. muß es heißen S. 66 *der* Vedanta, S. 99 *die* umm al-Kitab, S. 145 *die* dar al-Islam bzw. dar al-harb, S. 155 *der* Sudjúd, S. 171 u. 175 *die* Salát), eine korrekte Silbentrennung (richtig wäre z.B. S. 102 Maha-bharata, S. 155 Su-djúd, S. 176 Bud-dhis-mus) und die richtige Betonung (z.B. S. 139 Sharfa statt Shariá). Einige Unebenheiten stammen auch von der Übersetzung. So sollte man S. 74 u. 190 besser von legendären (statt: legendarischen) Gestalten und S. 37 von einem höchst (statt: meist) kapitalistischen System sprechen. S. 8 muß es heißen: „Die Umwelt, in

der ...“ Es scheint mir, daß S. 44 stehen müßte: „Aus unerfindlichen Gründen sind manche Religionsforscher (statt: Religionen) der Meinung ...“ Der Korrektheit wegen sei noch mit Blick auf S. 127 angemerkt, daß Sure 9 als einzige ohne Basmala beginnt.

Ein beliebtes Thema für Rezensionen ist die Umschrift. Es steht den Autoren frei, welche sie wählen. Ungeachtet dessen darf man jedoch erwarten, daß die gewählte dann konsequent durchgehalten wird und nicht etwa beim Islam einmal die Umschrift Indjil (S. 99), ein andermal aber Indschil (S. 123) auftaucht. Beim berühmtesten Theologen des Islam kommen gleich 3 Umschriften vor: AL-GHAZZALI (S. 93), AL-GHASALI (S. 157) und AL-GHAZALI (S. 161).

Das Register (S. 226f.) bringt nicht nur Begriffe, sondern auch Namen. Die Liste der Wörter zielt keine Vollständigkeit im Vergleich zum Text an. Dennoch darf man fragen, weshalb z. B. THOMAS V. AQUIN oder JAKOB BÖHME dort nicht erscheinen, D. BONHOEFFER aber aufgeführt wird. Dort wie auch sonst im Buch fehlt die Erwähnung des AUGUSTINUS, dessen grundlegende Bedeutung für das Christentum wohl außer Zweifel stehen dürfte.

Trotz all dieser Bemerkungen zu Details gilt, daß „Antworten“ insgesamt ein sehr gutes und originelles Buch ist, dem man gerne viele Leser wünscht.

Hannover

Peter Antes

**Bianchi, Ugo:** *The History of Religions*. E. J. Brill / Leiden 1975. 288 p.

B. beschreibt in diesem Buch nicht die Geschichte der Religionen, sondern beschäftigt sich mit Objekt und Methode der Religionsgeschichte, mit den Ansatzpunkten einer religionsgeschichtlichen Arbeit und in einem instruktiven Durchblick mit der Geschichte und Entwicklung der Religionsgeschichte von ihren Anfängen bis zu den jüngeren Problemstellungen, die er u. a. an der Marburger Schule, der Religionsphänomenologie, der amerikanischen „*comparative religion*“, an M. ELIADES „*Morphologie des Heiligen*“, an den Reduktionsmethoden in der Psychologie und im marxistischen Soziologismus, schließlich an R. PETTAZZONI erläutert. Für B. selbst ist die Religionsgeschichte eine vergleichend-historische Wissenschaft. Dabei besagt „geschichtlich“ das Studium von Entstehung und Entwicklung, d. h. konkreter und individueller Prozesse in Raum und Zeit, „vergleichend-historisch“, daß es dabei dennoch nicht um die Historiographie einer einzelnen Religion geht, sondern darum, individuelle historische Prozesse in ihrem aktuellen Milieu zu studieren und sie zugleich mit anderen Prozessen bzw. Milieus in Beziehung zu setzen. Da B. (gegen PETTAZZONI u. a.) nicht von einem religiösen Apriori ausgehen möchte, bekennt er sich für seine Wissenschaft zu einem analogen Vorverständnis von Religion, bei dem sich der eindeutige Ausschluß von pseudo- und parareligiösen Phänomenen allerdings als schwierig erweist. Deutlich setzt sich B. von anderen benachbarten Wissenschaftszweigen ab, zumal wenn solche an die Stelle der Religionsgeschichte zu treten suchen. Kritisch äußert er sich auch über Bezeichnungen wie „Religionswissenschaft“, „Phänomenologie der Religion(en)“, „vergleichende Geschichte der Religionen“, „vergleichende Religion“ u. ä., zumal wenn sie das bezeichnen sollen, was mit „Religionsgeschichte“ gemeint ist. Das Buch erweist sich dabei als eine hervorragende Darlegung des Problemstandes der Wissenschaft, das vor allem den Lehrenden als Lektüre empfohlen werden kann. Am Ende des Buches steht als Zusammenfassung ein Text über die Definition der Religion, den B. zum 10. Jahrestag von PETTAZZONIS Tod vorgetragen und an den sich eine wissenschaftliche Aussprache angeschlossen hat. Die mitge-

druckte Diskussion liefert aber zugleich die an B. gerichteten weiterführenden Fragen mit.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Dijk, Alphonsus Maria Gerardus van:** *Europese invloeden op het denken van Sri Aurobindo*. European Influences on Sri Aurobindo's Thought (with a summary in English), theol. Diss. an de Rijksuniversiteit te Utrecht 1977, VI + 446 S.

Der Vf. versucht in dieser theol. Diss., die leider nur über die Pflichtexemplare zugänglich ist, den europäischen Einfluß auf das Denken von SRI AUROBINDO darzulegen. Er geht infolgedessen ausführlich auf die Biographie AUROBINDOS ein, charakterisiert dessen Bezugspersonen und die Lesegewohnheiten und Vorlieben AUROBINDOS. Sachkundig (vgl. die Fußnoten S. 304—425 und die Bibliographie S. 426—436) und dennoch behutsam zerlegt der Vf. das integrative Denken AUROBINDOS in seine europäischen und indischen Elemente.

Es würde zu weit führen, all dies hier im einzelnen zu würdigen. So viel ist jedenfalls sicher: Wer zur AUROBINDO-Forschung in Zukunft irgend etwas beitragen will, kann an dieser wichtigen Arbeit nicht vorbeigehen. Dem Leser, der nicht niederländisch versteht, ermöglichen das englische „summary“ (S. 292—303) und das Register (S. 437—445) eine rasche Orientierung.

Hannover

Peter Antes

**Flasche, Rainer:** *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*. Walter de Gruyter Verlag/Berlin-New York 1978, XI + 321 S.

Das methodische Vorgehen, um zu religionswissenschaftlichen Erkenntnissen zu gelangen, ist heute mehr denn je umstritten. Vor allem die sog. klassische Religionsphänomenologie im Stile eines G. VAN DER LEEUW, R. OTTO oder K. GOLDAMMER wird hierbei heftig angegriffen. Gerne beruft man sich bei dieser Kritik auf das Vorbild von JOACHIM WACH. Es ist deshalb erfreulich, daß ein Forscher nun einmal WACHS Methodenlehre untersucht und diesen selbst an seinem Anspruch mißt.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist im vorliegenden Buch zusammengefaßt und lautet — kurz gesagt — so: WACH war seinem Prinzip nicht immer treu. Will aber die Religionswissenschaft eine ernstzunehmende Forschung betreiben, so muß sie sich streng an dieses Prinzip halten und folglich auf das ihre Forschung beschränken, was ihr tatsächlich möglich ist (vgl. hierzu S. 303—307). Als Programm formuliert, heißt dies:

„Die Religionswissenschaft muß sich deshalb darüber klar sein und werden, daß sie von der Religion nicht und von Religion nur indirekt, im Sinne eines ‚Arbeitsbegriffes‘ sprechen kann. Von Religion reden heißt also von einer Abstraktion reden, denn Religion gibt es nur in den Religionen. Und diese sind in ihrer Konkretheit und ihrer Geschichtlichkeit Gegenstand der Religionswissenschaft. Deshalb vermag sie weder modellmäßig noch ursprungsmäßig das Wesen von Religion zu klären, noch ist es ihre Aufgabe, danach zu fragen.

Dagegen hat sie es mit den Religionen zu tun, nicht im Sinne von Kulturerscheinungen unter anderen, sondern im Sinne des in den Gläubigen ausmachbaren Selbstverständnisses der Religionen als Religionen. Nur von hier werden sich Zusammenhänge von Struktur und Verhalten gewinnen lassen, an denen wir unseren Arbeitsbegriff ‚Religion‘ ausmachen können.“ (S. 272).

Insgesamt kann festgestellt werden, daß dieses Buch sehr erwägenswerte Anregungen zum methodischen Vorgehen gibt. Keiner, der sich in Zukunft mit Methodenfragen in der Religionswissenschaft beschäftigen wird, kann dieses wichtige Buch unberücksichtigt lassen.

Hannover

Peter Antes

**Gramlich, Richard:** *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. II. Teil: Glaube und Lehre, Deutsche Morgenländische Gesellschaft/Kommissionsverlag Franz Steiner, Wiesbaden 1976 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band XXXVI, 2—4) XII + 541 S.

„Entsprechend meiner Ankündigung im ersten Teil der ‚Schiitischen Derwischorden‘ wird der hier folgende zweite Teil sich mit der weltanschaulichen Seite des Derwischentums befassen. Das Ziel ist eine möglichst umfassende Darstellung des gesamten religiösen Weltbildes. Nun könnte man, weil ja nur die schiitischen Derwischorden Persiens eigentlicher Untersuchungsgegenstand sind, sich auf die Schilderung des dort Vorhandenen beschränken. Das hätte seine Berechtigung. Ich habe jedoch die andere Alternative gewählt und das gesamte Material in den großen Rahmen der sufischen Tradition gestellt.“ (Vorwort S. VII).

Mit diesen Worten deutet der Verf. den immensen Bereich dieser Arbeit an. Er hat dazu praktisch alle irgendwie erreichbaren Texte der islamischen Mystik, die bei recht weiter Auslegung dieses Begriffes in arabischer und persischer Sprache vorliegen, durchgearbeitet und für das vorliegende Buch verwertet. Die Darstellung selbst ist unterteilt in die Abschnitte: Gott und die Welt (S. 3—138), der Orden und seine Glieder (S. 141—252) und der mystische Weg (S. 255—458). Der ausführliche analytische Index (S. 478—541) erleichtert erheblich das Nachschlagen.

Das Werk stellt somit eine bisher einmalige systematische Materialsammlung zur islamischen Mystik dar, die m. W. in keiner westlichen und keiner orientalischen Sprache ein auch nur annähernd umfassendes Pendant hat. Künftige Abhandlungen zur Mystik im allgemeinen und zur islamischen Mystik im besonderen können deshalb auf dieses umfassende Werk nicht mehr verzichten.

Hannover

Peter Antes

**Gerlitz, Peter:** *Gott erwacht in Japan*. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück (Herderbücherei 618). Herder/Freiburg/Basel/Wien 1977. 174 S.

Der Buchtitel verspricht mehr als er halten kann. Zunächst einmal wird das Wort „Gott“ — im japanischen Schriftzeichen „*Kami*“ auf den Umschlag gesetzt — leichtfertig für einen Gesamtkomplex gebraucht, in dem das Wort in recht unterschiedlicher Weise, z. T. aber auch gar nicht gebraucht wird. Sodann sind die vom Vf. zur Besprechung ausgewählten fünf Religionen nur in sehr relativem Sinne „neu“, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß *Tenrikyo* 1838, *Omoto* 1892, *Itto-en* 1905, *Risshokoseikai* 1938 und nur die 5. — *Sekai-Mahiri-Bummei-Kyodan* — in der Nachkriegszeit 1959 gegründet wurde. Die Ausführungen des Vf. basieren im wesentlichen auf bekannten englischen Quellen und entsprechender Literatur sowie auf seinen Reise- und Besuchseindrücken. Die erneute Beschäftigung mit einem Phänomen, das in Japan selbst seinen Höhepunkt überschritten haben dürfte, ist aber nicht zuletzt dadurch motiviert,

daß inzwischen in aller Welt neuere religiöse Aufbrüche zu beobachten sind, die dann jeweils für die älteren religiösen Traditionen Kritik und Anregungen zugleich darstellen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Greive, Hermann:** *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra* (= *Studia Judaica*, Bd. 7). De Gruyter Verlag/Berlin-New York 1973; V + 225 S., DM 72.—

Die mittlere Epoche der abendländischen Philosophie, mit hervorgebracht durch den sogenannten Neuplatonismus, ist durch ihr Prinzip, das jenseitige Eine (PLOTIN, *Enneade VI, 9,4*), bestimmt. Die Entfaltung dieses Prinzips zeigt ein Heraustreten des Einen in das Andere (PLOTIN, *Enneade V, 2,1*). Unschwer ist zu erkennen, daß diese Art von Philosophie für jede monotheistische Religion, die einen jenseitigen Schöpfergott glaubt, bewegend und herausfordernd wirkt. Die Nähe von Philosophie und Theologie, die sich daraus ergibt, wird im Christentum durch Denker wie AUGUSTINUS, ANSELM oder THOMAS AQUINAS angezeigt, deren Werke als einheitliche Arbeit aufgefaßt und somit als Geschichte begriffen werden können. Derartige Entwicklungen können auch in der islamischen Philosophie gesehen werden. Dem Judentum nun ist ebenfalls ein solcher Zug eigen; die Behandlung dieser Tradition läßt erwarten, einen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Religion und Philosophie im Judentum zu leisten.

Schon der Titel des vorliegenden Werkes zeigt an, daß der jüdische Denker und Dichter ABRAHAM IBN EZRA (1089—1164) in Tradition und Wirkungsgeschichte interpretiert werden soll, wobei auch Verbindungen zum islamischen und christlichen Bereich gezogen werden. Vf. berücksichtigt sowohl die Schwierigkeit, im Judentum „philosophiegeschichtlich“ vorzugehen (S. 1), als auch die für die Lebenszeit IBN EZRAS charakteristische Verbindung von Judentum und Islam in Spanien (S. 34f.). Durch sorgfältige Beschränkung auf die der Studie zu Grunde gelegten Werke IBN EZRAS (S. 39) wie auch durch die Eingrenzung der Gegenüberstellungen (z. B. S. 129) wird Klarheit und Übersichtlichkeit gewahrt. Demgemäß werden zunächst „I. Leben und Bedeutung des ABRAHAM IBN EZRA“ geschildert, sodann „II. Religionsphilosophische Lehren“ IBN EZRAS gewürdigt und schließlich „III. Religionsphilosophische Schriften“ mit Übersetzung und Zeilenkommentar vorgestellt.

Die Beziehung der Religionsphilosophie IBN EZRAS zum Neuplatonismus — die Vf. freilich nicht immer deutlich macht, wohl aber voraussetzt — zeigt sich in den religionsphilosophischen Lehren von der Materie der irdischen Welt (S. 53f.), von der menschlichen Seele in der irdischen Welt (S. 60f.) und von der menschlichen Gotteserkenntnis (S. 73f.). Die Materie der irdischen Welt ist nach IBN EZRA von Gott nicht aus dem Nichts geschaffen, sondern gestaltet (S. 57f.): *bārā'* hat somit nicht die Bedeutung „erschaffen“, sondern „für IBN EZRA den Sinn von begrenzen oder gestalten“ (S. 59). Hier hätte Vf. einen Hinweis auf PLOTIN geben können (z. B. *Enneade II, 4,6*); ebenso auch hätte die Feststellung, daß der Abstieg der Seele in die irdische Welt gerade zur Individualität der unsterblichen Seele führt (S. 72) nicht nur an AVICENNA verglichen werden können, sondern wiederum an PLOTIN (vgl. *Enneade IV, 8,5f.*). Die Lehre von der menschlichen Gotteserkenntnis, die Gott als Wirkenden (S. 80f., vgl. S. 109) durch vereinigende Selbsterkenntnis der menschlichen Seele enthüllt, wird vom Vf. deutlich herausgearbeitet und in Beziehung zur Tradition gestellt; dabei

bemerkt er die Verbindung zum Islam: der „vielzitierte islamische Spruch: ‚Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn‘“ (S. 4, vgl. S. 107, Anm. 15) hätte vielleicht etwas genauer gewürdigt werden können (vgl. dazu RITTER, *Das Meer der Seele*, S. 618f.; GRAMLICH, *Die schiitischen Derwischorden Persiens II*, S. 27), da der Wortlaut (*Man 'arafa nafsahü fa-qad 'arafa rabbahü*) der vom Vf. verhandelten These nahe kommt. Von besonderem Ertrag ist der Abschnitt über die Welt der Engel (S. 84f.), ein Thema, das — wie Vf. zu Recht hervorhebt (S. 84) — in dieser Art von Philosophie von zentraler Bedeutung ist. Auch zeigt sich hier, wie IBN EZRA seine philosophische Engellehre an der Schrift, kommentarmäßig, entwickelt; hier wird das Verhältnis von jüdischer Philosophie und Umgang mit der Schrift, das immer wieder bedacht worden ist, sehr schön deutlich.

Die beiden religionsphilosophischen Schriften, auf die Vf. seine Übersetzungs- und Zeilenkommentararbeit gerichtet hat, sind von unterschiedlichem Gewicht. Der „*Haj ben Meqis*“, der „Lebendige, Sohn des Wachen“, ein philosophisch-mystisches Werk, kann als Beschreibung des Aufstieges der Seele zu Gott, in Selbsterkenntnis der Seele, betrachtet werden. Dem Vf. gelingt es, die geschichtlichen und literaturwissenschaftlichen Beziehungen zu AVICENNA, zu SALOMO IBN GABIROL und schließlich zu DANTE (Allegorie der drei Tiere in der *Divina Commedia*) sowohl in Abgrenzung wie in Gemeinsamkeit zu zeigen. Dabei wird klar, daß gerade jener Kerngedanke, der auf die Selbsterkenntnis abzielt, nicht unmittelbar anderer Dichtung entlehnt ist. Daher ist dies die Leistung IBN EZRAS, daß auf den Lobpreis der göttlichen Einheit (S. 163f.), der Neuplatonismus und jüdische Tradition erkennen läßt, die Weisung folgt, in der Erkenntnis der eigenen Seele die Erkenntnis Gottes zu suchen. Ist das, was IBN EZRA in Religion und Philosophie denkt, sonst nur schwer zugänglich und in „Kleinarbeit“ zusammenzutragen, so liegt nun — dank der Leistung des Vf.s — eine saubere Übersetzung vor, die der Deutung keine Vorurteile aufdrängt und die das Gewicht dieser Schrift erkennen läßt.

Im Anschluß wird auf den Traktat „*Arûgat ha-hokmäh ûfardes ha-mezimmäh*“ eingegangen. Wiewohl die Verfasserschaft IBN EZRAS angezweifelt werden kann (S. 176f.), so ist aus den Differenzen philologischer und inhaltlicher Art, die zu anderen Schriften IBN EZRAS bestehen, kein sicherer Schluß zu ziehen; sie sind jedoch „derart schwerwiegend, daß die in dem gereimten Traktat vorgetragenen Lehren nicht als Bestandteil der Philosophie Ibn Ezras gelten können“ (S. 180). Die Übersetzung bestätigt dieses Urteil insofern, als sie die Differenzen inhaltlicher Art hervortreten läßt.

Die abschließende Würdigung ABRAHAM IBN EZRAS zeigt nicht nur nochmals seine Stellung in der jüdischen Tradition, sondern spiegelt in ihrem Einfühlungsvermögen auch die klare und verdienstvolle Arbeit des Vf.s. Wenn im Rahmen vorliegender Besprechung wenigens angemerkt wurde, so kann dies nicht davon ablenken, daß für jeden, der den sogenannten Neuplatonismus kennt und am Judentum Interesse hat, das Buch eine hervorragende Quelle und ein Anreiz zum Weiterdenken und -forschen ist.

Freiburg

Bernhard Uhde

**Schlosser, Katesa (Hrsg.):** *Die Bantubibel des Blitzzauberers Laduma Madela*. Schöpfungsgeschichte der Zulu. Illustrationen von Laduma Madela, Muziwezixhwala Tabete und Jabulani Ntuli. Verlag Schmidt u. Klaunig/Kiel 1977; beigefügt eine Schallplatte XLVI + 622 S., 10 Falttafeln

KATESA SCHLOSSER veröffentlicht in dem vorliegenden Band die von dem Blitzzauberer und Schmied LADUMA MADELA seit 1951 in Wort und Bild verkündeten und auf seine Visionen und Auditionen gründenden Offenbarungen einer Bibel der Bantu. „Schon von Kindheit an hatte Madela die Erzählungen der Großmütter und Großväter über die Erschaffung der Bauten begierig in sich aufgesogen. Nunmehr sammelte er systematisch weitere Berichte darüber durch Unterhaltungen mit anderen Zauberern, Kralherren und kenntnisreichen Alten. — Während des Schlafes und in Tagträumen wurde ihm geoffenbart, wie Lücken in den Überlieferungen zu schließen seien. Die „Männer in seinem Kopf“ — seine forschenden Gedanken — schickte er zu Besuch zu Mvelinqangi (= Hochgott der Zulu). Nach ihrer Rückkehr berichteten sie ihm, was sie in dessen Kral gesehen und gehört hatten“ (S. 1).

Die Verfasserin hat über MADELA und sein Werk schon Verschiedenes publiziert. So 1968 *„Zulu Mythology as Told and Illustrated by the Zulu Lightning Doctor Laduma Madela“*, 1970 *„Die Ahnen des Blitzzauberers Laduma Madela“*, 1971 *„Wandgemälde des Blitzzauberers Laduma Madela. Motive zur Mythologie, Magie und Soziologie der Zulu“*, 1972 *„Zauberei im Zululand. Manuskripte des Blitzzauberers Laduma Madela“*. Verschiedenes von diesen Arbeiten wird auch in diesem Band mitverwendet. Die Zeichnungen und Bilder, die den Text illustrieren, stammen zum größten Teil von MADELA selbst. Diese Zeichnungen und Bilder sind bildliche Illustrationen der von ihm verkündeten Bantubibel. Die Zeichnungen von MUZIWEZIXHWALA TABETE und JABULANI NTULI dagegen bieten Illustrationen zum Leben der Zulu. Die eigentlichen von MADELA stammenden und als solche auch durch Anführungszeichen gekennzeichneten Texte werden von der Verfasserin sprachlich und inhaltlich kommentiert. Diesem Zweck dienen auch verschiedene der Zeichnungen sowie eine Reihe von Fotos aus dem Zululand und vom Kral MADELAS, von ihm selbst und seinen Gefährten.

Das Buch ist folgendermaßen gegliedert: zunächst steht ein Prolog LADUMA MADELAS unter dem Titel „Die Bibel sucht ihren Bruder“. Man muß hier ja bedenken, daß MADELA nicht nur von der Zulutradition, sondern auch vom Christentum mitgeprägt wurde. Er wurde ja in seiner Jugend sogar in eine christliche Sekte hineingetauft.

Im ersten Kapitel werden die Offenbarungen über die Persönlichkeit des Schöpfergottes Mvelinqangi dargeboten. Dabei wird auch die Identität dieses Schöpfergottes mit dem Gott der christlichen Bibel behauptet. Kapitel zwei erstreckt sich auf ungefähr 400 Seiten und befaßt sich mit dem Schöpfungswerk Mvelinqangis. Eine Zusammenstellung der Unterteilungen dieses Kapitels gibt auch einen Einblick in den Inhalt: Mvelinqangi, der in uralter Zeit als erster erschien; Sibi listet Mvelinqangi das Sterben der Menschen ab; die Erschaffung der 5 Welten; das Schöpfungswerk Mvelinqangis innerhalb des Felsens aller Felsen; Mvelinqangi läßt die Winde entstehen und erschafft die Himmel; Mvelinqangi installiert Sonnen, Monde und Sterne an den Himmeln der fünf Welten; Mvelinqangi beginnt mit der Erschaffung der Festländer in den fünf Welten; starke Tiere kneten die Festländer und geben ihnen ihre definitive Gestalt; diese Tiere werden in Zukunft die Menschen einiger Tierklane gebären; Klane mit Tiernamen, deren Mitglieder von Tieren abstammen; die Menschen und Tiere innerhalb des Erdreichs in den Welten I und II; die Zerstörung von Mvelinqangis Schöpfung durch seinen Bruder Sibi; entspricht Sibi Satan?; die Geschöpfe Sibis; Mvelinqangi besucht Sibi und besichtigt dessen Monstra; Sibis Angriff auf die Sonne Mvelinqangis und Mvelinqangis Gegenangriff mit Hilfe

seiner jüngeren Tochter Nozihibe; die Bekämpfung traditioneller Sitten durch Bantu-Geistliche bedeutet eine Lobpreisung Sibis; Aufbau, Namen, Bewegung der fünf Welten Mvelinqangis; Welt I, die Welt des Großhäuptlings Mshawamazwe und ihre Prominenz; Welt II, die Welt des Großhäuptlings Mphansi und ihre Prominenz; Welt III, die des Großhäuptlings Mini und ihre Prominenz; Welt IV, die Welt des Großhäuptlings Mphezula und ihre Prominenz; Welt V, die Welt des Großhäuptlings Mhlab'omhlope und ihre Prominenz; die Geschichte von der Sonne; der Mond ist mit der Sonne verheiratet; Mvelinqangi erschafft für alle fünf Welten je eine Sonne pro Wochentag und einen Mond pro Mondmonat; eine Versammlung der sieben Wochentage / sieben Sonnen und der mit ihnen verheirateten Monate / zwölf Monde unserer, der III. Welt.

Das dritte Kapitel bringt Lobpreisungen Mvelinqangis aus MADELAS Mund zu verschiedenen Zeiten ab 1. Juli 1959 und ein Schlußwort LADUMA MADELAS. Von S. 441—582 werden die verschiedenen Farbtafeln, Kunstdrucktafeln, Abbildungen im Text und die dem Werk beigegefügte 10 Faltpfalten beschrieben und analysiert. Hierauf folgt ein Literaturverzeichnis und ein Wörterverzeichnis von Zulu-Wörtern zur Entstehung und zum Aufbau des Weltgebäudes mit entsprechenden Analysen und Erklärungen. Ein erster Anhang bringt den Text der das Buch ergänzenden Schallplatte auf Zulu und Englisch. Ein zweiter Anhang bringt briefliche Kommentare MADELAS zu dem Buch „Zauberei im Zululand“ von KATESA SCHLOSSER. Außerdem findet sich hier die Empfangsbestätigung für „Bantukünstler in Südafrika“ und eine weitere Empfangsbestätigung durch MADELA VON MADELAS „Beiträge zur Meidungssprache der Zulu“. Ein dritter Anhang schließlich bringt den Dank der Forscherin für die von verschiedenen Stellen erhaltene Förderung, Erläuterungen zum Lendenschurz Mvelinqangis und einen Abschnitt über Ordensverleihungen durch LADUMA MADELA.

Der Rezensent muß glauben, daß die Äußerungen MADELAS in mündlicher und schriftlicher Form auf tatsächlichen Visionen, Auditionen und Tagträumen beruhen. Jedenfalls gewinnt man bei der Lektüre des Buches den Eindruck, daß die vorliegende Bantubibel das Ergebnis einer Verschmelzung von Zulu-Tradition, christlichem Bibelwissen und modernen naturwissenschaftlichen Kenntnissen in der Tiefenpsyche LADUMA MADELAS ist. Das Buch bietet sich deshalb als Unterlage für kulturpsychologische und religionspsychologische Studien in besonderer Weise an. Es würde daraus auch manches über eine verfehlte Missionsmethode zum Vorschein kommen lassen bzw. Probleme deutlich machen, die sich aus der Begegnung unterschiedlicher Weltanschauungen für einen fruchtbaren Dialog ergeben.

Wien

Anton Vorbichler

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* ALOYSIUS PIERIS SJ, Tulana-435/29 St. Joseph's Estate, Nungamugoda — Kelaniya/Sri Lanka · Prof. Dr. RICHARD FRIEDLI, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, Miséricorde, CH-1700 Fribourg · Dr. HANS CZARKOWSKI, Hermannstr. 14, 5100 Aachen · Prof. Dr. Dr. habil. HANS WALDENFELS SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31 · Dr. THOMAS KRAMM, Lisztstr. 1, 5300 Bonn · Prof. Dr. BERNWARD H. WILLEKE, Franziskanergasse 7, 8700 Würzburg · Dr. JOHANNES LAUBE, Eidinghäuser Weg 31 A, 3540 Korbach 1

## PUEBLA: RÜCKBLICK UND AUFBRUCH

von Hans Schöpfer

Nachdem 1968 die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates epochale Bedeutung erlangte, war 1979 für die dritte Generalkonferenz in der mexikanischen Stadt Puebla nicht weniger zu erwarten. Ihre Bedeutung zeigte sich in der langfristigen, breit angelegten Vorbereitung ebenso wie im gewichtigen Konferenz-Thema „*Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas*“ oder im weltweiten Echo vor und nach dem, was man heute unter dem bereits historischen Begriff „*Puebla*“ versteht. Es gibt noch konkretere Gründe:

→ Lateinamerika, dessen Bevölkerungszahl um die Jahrtausendwende die 600-Millionen-Grenze überschritten haben wird, beherbergt in wenigen Jahren mehr als die Hälfte der katholischen Weltbevölkerung — sofern diese den angestammten Traditionen treu bleibt (der Übertritt von Christen zu synkretistischen Religionen wird im Tagesdurchschnitt allein unter den Mischlingen auf 2000 geschätzt!). Der Anteil der Lateinamerikaner an der katholischen Weltbevölkerung beträgt heute bereits 43 Prozent.

→ Lateinamerika mit seinen Land- und Rohstoffreserven wird künftig im internationalen Ringen um politische und wirtschaftliche Macht immer bessere Trümpfe ausspielen und damit seinen Einfluß auf die Weltpolitik vergrößern. Es kann niemandem egal sein, welche gesellschaftlichen Trends dort zum Zuge kommen, ob die Menschenrechte beachtet werden, ob sich die Demokratie- und Freiheitsverständnisse auf einer humanen, christlichen Basis entwickeln oder nicht.

→ Lateinamerika, dessen Bevölkerungszahl um die Jahrtausendwende die amerikanische mit seinen Problemen der Bevölkerungsexplosion, der Arbeitslosigkeit, der wirtschaftlichen Abhängigkeit und der sozialen Polarisierung zeitig und möglichst gewaltlos fertig wird. Dabei geht es nicht bloß um internationale Auswirkungen, wie sie sich unter anderem durch die Afrikapolitik FIDEL CASTROS bemerkbar machen, sondern in erster Linie um die Rettung der Menschenwürde.

Angesichts dieser Probleme, zu deren Lösung immer dringender die Vermittlung der Kirche durch christliche Antworten erwartet wird, ist es nicht überraschend, daß sich der lateinamerikanische Episkopat zu einer neuen Generalversammlung und zum umfassenden Thema der Evangelisierung entschloß. *Puebla* war somit kein punktuellere Ereignis. Es hatte eine sehr bewegte Vergangenheit zu bewältigen und sich zu Problemen zu äußern, deren künftige Entwicklung mindestens ebenso dramatisch verlaufen wird. *Puebla* kann darum nur aus dem kirchengeschichtlichen Kontext Lateinamerikas verstanden werden. Dieser Kontext ist nicht nur deshalb schwer zu umschreiben, weil er überaus heterogen ist, sondern auch, weil seine Entwicklung trotz allen Fortschrittes immer wieder Rückschläge und Irrwege aufwies, aus denen gelernt werden mußte. So schrieb GUSTAVO GUTIERREZ in der Einführung zum Dokumentenband ‚*Signos de lucha y esperanza*‘ treffend: „In dieser Dekade ist das arme, ausge-

beutete und gläubige Volk Lateinamerikas vorangekommen; sein Preis ist wie in jeder geschichtlichen Entwicklungsphase das Martyrium, der Irrtum, die Ausweglosigkeit, aber sein Resultat ist auch der Triumph und das Lernen der Massen durch eigene Erfahrung“<sup>1</sup>.

## 1. RÜCKBLICK

Die lateinamerikanische Hierarchie der letzten Jahre hat dieses Suchen und Lernen, wenn auch kontextuell und in der Intensität verschieden, mit dem einfachen Volk geteilt. Ich bin immer wieder tief beeindruckt, wenn ich miterleben darf, mit wie viel Bereitschaft, Mut und Bescheidenheit lateinamerikanische Bischöfe ihrer Hirtenpflicht in armseligsten Verhältnissen nachkommen. Beeindruckend sind aber auch Stellungnahmen, wie sie in der über 1100seitigen, alle Dokumente der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen zwischen Medellín und Puebla umfassenden Sammlung *„Praxis de los padres de América latina“*<sup>2</sup> oder in der oben genannten Dokumentation<sup>3</sup> aufscheinen. Wenn man noch die vielen theoretischen Abhandlungen, Arbeitshefte und Flugblätter berücksichtigt<sup>4</sup>, welche die lateinamerikanische Theologie der letzten Jahre belebten, darf man sich wohl die Frage gestatten, warum eigentlich nicht schon viel mehr gute Ideen in die Wirklichkeit umgesetzt wurden. Da gibt *Puebla* bereits eine erste wichtige Antwort, indem es auf die Notwendigkeit der Pastoral verweist<sup>5</sup>. Es scheint tatsächlich, daß bisher immer noch zuviel in Theorie gemacht bzw. zuwenig pastoral gehandelt wurde. Wo aber die Evangelisierung nicht praxisbezogen ist, führen auch beste Dokumente nur unbefriedigend voran. Echter Glaube setzt viel dynamische Eigenerfahrung voraus, Risiko, auch Sorge und Enttäuschung, damit neue Erkenntnisse und neue Hoffnungen im Lebendigen wurzeln können. Befreiungstheologen sagten im Zusammenhang mit dem wachsenden Problembewußtsein der armen Bevölkerung: „Wichtig ist die Befreiung, nicht die Theologie“<sup>6</sup>.

*Puebla* holte diesbezüglich manche rein akademische Kontroverse auf den Boden der Realität herunter. Es verwies auf konkretes, evangelisches Engagement, das sich nicht auf ein paar exklusive Alternativ-Streitpunkte

<sup>1</sup> GUTIERREZ, GUSTAVO: La Fuerza Histórica de los Pobres. In: *CEP* (Hg.): *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la Iglesia en América latina 1973—1978*. Lima (CEP) 1978, S. XV.

<sup>2</sup> Vgl. MARINS, JOSÉ y equipo (Hg.): *Praxis de los padres de América latina. Los documentos de las conferencias episcopales de Medellín a Puebla (1968—1978)*. Bogotá (Ed. Paulinas) 1978, 1198 S.

<sup>3</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>4</sup> Vgl. SCHÖPFER, HANS: *Theologie der Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik: 1960—1975*. Bern/Frankfurt (Lang) 1977, 652 S.

<sup>5</sup> Vgl. die Einführung im Schlußdokument, die Botschaft an die Völker Lateinamerikas, aber auch verschiedene auf die Pastoral bezogene Kapitel sowie Aufbau und Thematik des Schlußdokumentes insgesamt.

<sup>6</sup> Titel einer Artikelserie von Interviews mit verschiedenen Befreiungstheologen,

reduzieren läßt<sup>7</sup>. Darauf wiesen aber auch Leute hin, denen die Versuchung zu verabsolutierenden Formulierungen nicht erspart blieb. Das sei am Begriff der Befreiungstheologie illustriert. GUSTAVO GUTIERREZ bekannte auf einer Pressekonferenz in Puebla: „Was die umfassende Definition der Befreiungstheologie betrifft, glaube ich, daß niemand Besitzer des Begriffes ist ... gewiß lernen wir auf der Ebene theologischer Reflexion gewaltig“<sup>8</sup>.

Um einen Lernprozeß, der nicht wenig Spannungen auslöste, ging es also zwischen Medellin und Puebla. Besonders die ersten zwei Kapitel des Medellin-Schlußdokumentes über Gerechtigkeit und Frieden gaben viel zu verdauen. Man mußte die verschiedenen Aspekte und Konsequenzen der Gewalt, der Ideologie, der Entfremdung auseinanderhalten lernen, um überhaupt vertretbare Chancen der Befreiung aufzuzeigen; man mußte die Interpretation gesellschaftlicher Entwicklungstendenzen besser in den Griff bekommen, das Verständnis von Kirchenstruktur und Bibelinterpretation bis hinein in christologische Details vertiefen, man mußte vor allem noch integraler denken, diskutieren und interpretieren lernen, um theoretische Überlegungen für die Pastoral nutzbar zu machen.

Vermochte *Puebla* dies alles zu bewältigen? Die Frage war vor *Puebla* groß, wenn nicht beängstigend. Sollte es den in *Puebla* versammelten Delegierten gelingen,

- die wirklichen Wurzeln der Übel zu erkennen,
- die bestmöglichen Lösungen vorzuschlagen und
- die entsprechenden, Mut und Demut erheischenden Worte zu gebrauchen, um sie für die Praxis wirksam zu machen?

Hätte sich die Konferenz von *Puebla* schlecht oder unwesentlich ausgedrückt, wäre damit auf lange Zeit mehr verloren gewesen als durch Medellin gewonnen wurde. Das 214seitige an die Bischöfe gerichtete Beratungsdokument<sup>9</sup> gab tatsächlich Anlaß zu pessimistischen Prognosen. Doch haben viele konstruktive Kritiken und Gegenvorschläge erneut Optimismus aufkommen lassen<sup>10</sup>. Sie waren ein Zeichen für die Lebendigkeit und Selbständigkeit der lateinamerikanischen Kirche. Es ging nun vielmehr um die Frage, wieviel von den eingebrachten Vorschlägen berücksichtigt und weiterdiskutiert, d. h. wie objektiv die aus den Gegenwartproblemen hervorgehende christliche Verantwortung aufgezeigt wer-

die in Puebla anwesend waren: *Hablan los teólogos de la liberación*. In: *Proceso* (México) No. 118 (5 de febr. de 1979) S. 9.

<sup>7</sup> BERNARDINO, M. HERNANDO z. B. tut die intolerante, verabsolutierende Marxismus-Antimarkismus-Polemik mit „kindisch machende Kinderkrankheit“ ab. Vgl. in: *Vida Nueva* No. 1170 (10 de marzo de 1979) S. 40 (508).

<sup>8</sup> GUTIERREZ, GUSTAVO bei der CENCOS-Presskonferenz vom 6. Febr. 1979 in Puebla, zitiert aus: CENCOS. Servicios especiales de prensa. Informativo No. 39 del 9 de febr. de 1979, S. 4.

<sup>9</sup> CELAM (Hé.): III Conferencia general del Episcopado latinoamericano. Documento de consulta a las Conferencias Episcopales. Bogotá 1978, 214 S.

<sup>10</sup> Vgl. u. a. die von CRIE (Centro Regional de Informaciones Euméricas) in Mexiko herausgegebene Bibliographie „Puebla 79“ vom Jan. 1979.

den konnte, und zwar im gesellschaftlichen, kirchenstrukturellen, dogmatischen und pastoralen Bereich. Das war die große Herausforderung von Puebla. Sie kann gerafft wie folgt umschrieben werden:

### 1.1 Die gesellschaftliche Herausforderung

Zu den offensichtlichsten gesellschaftlichen Veränderungen der letzten zehn Jahre gehören Verstädterung und wachsende wirtschaftliche Abhängigkeit. Das sei an zwei Hauptstädten und an einem Abhängigkeitsschema illustriert.

a) Mexiko-City ist zur größten Stadt der Welt angewachsen. Der Müll des Stadtzentrums muß bereits über 30 Kilometer abgeführt werden. Die Wasserversorgung bereitet größte Sorgen, und man muß den Smog über der Stadt selbst gesehen haben, um zu erahnen, wie sehr die Luft verschmutzt ist. — Aber nicht die Tatsache, daß die Hälfte der Lateinamerikaner heute in Städten mit mehr als 10 000 Einwohnern haust, ist alarmierend; auch die ökologische Belastung wird nicht zu den Hauptproblemen gezählt, hingegen hat sich die soziale Problematik in den menschenwürdigen Armenvierteln der meisten größeren Städte gewaltig verschärft: sie ist Problem Nummer 1!

Südlich von Lima habe ich es als Missionar selbst erlebt, wie zur Zeit des Präsidenten VELASCO ALVARADO in einem einzigen Quartier innerhalb von zwölf Monaten 140 000 Menschen auf bare Wüste eindrangen und ihre Strohhütten aufschlugen, ohne daß Elektrizität und Wasser vorhanden gewesen wären, geschweige denn genügend Schulen und Sozialeinrichtungen. — Hilflos mußte man zusehen, wie das Volk aus Angst vor zahllosen Verbrechern und erbost über die Gleichgültigkeit der Regierung zur Lynchjustiz griff. In einem Fall hat man einen Verbrecher bis zum Kopf im Sand eingegraben und ihm den Schädel eingeschlagen; in einem anderen Fall wurde jemand zu Tode geprügelt und verbrannt: Akte der Verzeiwflung von Menschen, die bis an die äußersten Grenzen der Belastbarkeit entwürdigt waren. — An vielen Orten werden die Bewohner der Armenviertel, die meistens keine Legitimationsdokumente besitzen, mit Waffengewalt vertrieben, um ihren Boden Finanzmagnaten zu überlassen; das Elend wird damit nur geographisch verlegt. Es ist begreiflich, daß tiefere Ursachen dahinter liegen. Vor allen Dingen geht die soziale Misere auf die immer größere wirtschaftliche und kulturelle Abhängigkeit vom Ausland zurück.

b) *Abhängigkeit*. Auf eine Kurzformel reduziert könnte man diese Abhängigkeit folgendermaßen umschreiben: Es gibt zu wenig Arbeitsmöglichkeiten, weil zu wenig Konsumnachfrage besteht. Zu wenig Nachfrage deshalb, weil ungebildete europäische Einwanderer und einheimische Bauern dem plötzlichen Übergang vom Agrarstaat zur Industriegesellschaft nicht gewachsen waren und zu einem übergroßen hilflosen Proletariat wurden. Kein lateinamerikanischer Staat konnte im Grunde eine eigenständige, bedürfnisorientierte Industrie aufbauen, weil viele westliche Industrienationen diese Länder mit Massenkongsumgütern überschwemmen, um Rohstoffe auf billige Weise zu bezahlen. Natürlich gab

es auch andere Ursachen wie Bildungsmangel und kulturelle Unterschiede. Aber das Konsumverhalten und gesellschaftliche Aspirationen des Durchschnittsbürgers wurden über die Korruption und das Oligarchentum propagandistisch gesteuert. Schließlich wurde eine automatisierte, viel Bildung und wenig Arbeitskraft erfordernde Technik installiert, welche die arbeitslosen Massen ganz hinter sich ließ. Andererseits werden heute noch in verschiedenen Ländern Lebensmittel und einfachste landwirtschaftliche Geräte aus den Industrienationen importiert. In Ländern wie Bolivien, Haiti und Guatemala muß praktisch jeder Kilometer Straßenbau mit fremdem Kapital finanziert werden. Die Folge ist, daß für die Abzahlung der Schulden und Zinseszinsen immer mehr Rohstoffe und Agrarprodukte exportiert werden müssen, deren Zahlungskraft überdies mit der durch die steigende Verschuldung bedingten Abwertung abnimmt (vgl. Bananen). Je mehr Güter aber exportiert werden müssen, desto teurer werden sie im eigenen Land. Das unbemittelte Volk ernährt sich dann „schlecht und recht“ und kann sich noch weniger aus seinem Teufelskreis befreien.

Die wirtschaftlich dominierenden Staaten geben nun den verschuldeten Ländern kaum eine Verschnaufpause und lassen restriktive Zollmaßnahmen, wie sie in Europa schon im 19. Jahrhundert üblich waren, nicht immer zu; denn mit einer restriktiven Zollpolitik könnten manche Drittweltstaaten eine konkurrenzfähige Eigenindustrie aufbauen. Das zeigten sehr deutlich die vom internationalen Währungsfonds gegenüber dem nachrevolutionären Peru gemachten Kreditbedingungen: Die peruanische Regierung bekam nur noch Kredite, wenn sie die eigene Währung stark abwertete und zugleich gewisse Zolleinschränkungen rückgängig machte, damit ausländische Produkte wieder nach Peru gelangen konnten. So wurden einerseits Kredite zur Entwicklung der einheimischen Industrie möglich, andererseits wurde die junge Eigenindustrie durch konkurrenzierende Importprodukte in ihrer Entwicklung gehindert.

Das ist der gegenwärtige Abhängigkeitsmechanismus, wie er zumindest von breiten Kreisen lateinamerikanischer Sozialwissenschaftler dargestellt wird. — Vom christlichen Standpunkt aus müßten sich die reichen Industrienationen in Anbetracht solcher Mechanismen für die soziale Misere vieler Länder mitverantwortlich fühlen. Leider entscheidet in diesen Bereichen aber meistens die rein gewinnorientierte Mathematik. Konsequenterweise müßten nämlich bei gerechteren Gegenmaßnahmen auch die reichen Industrienationen größere Wirtschaftskrisen in Kauf nehmen, sobald sie den Drittweltländern mehr Chancen zu größerer Eigenproduktion geben (also „untendenziöse“ Entwicklungspolitik betreiben). Welcher Privilegierte ist aber bereit, auf alte willkommene Vorteile zu verzichten! Aus diesem Grund sind in nächster Zeit kaum wesentliche Veränderungen zu erwarten. Im Gegenteil: Praktisch alle lateinamerikanischen Staaten ringen um die Investition von Überschußgeldern der Industrienationen, um zu Know-how und Arbeit zu kommen. Sie bieten dafür „investitionsfreundliche Sicherheit“, die oft genug gegen den Willen der Ausgebeuteten mit Gewalt hergestellt werden muß. Sie bieten auch über-

durchschnittliche Zinsen (bis über 30 Prozent; vgl. Brasilien und seine gewaltig zunehmende Verschuldung). Daß die Schwächsten im Räderwerk, d. h. Arbeitnehmer und Arbeitslose, am meisten darunter leiden, braucht nicht belegt zu werden.

Es ist durchaus begreiflich, daß bei einer solchen Verarmung breiter Bevölkerungsschichten MARX als Retter in der Not willkommen ist. MARX sagte pathetisch, daß die hier beschriebenen Mechanismen zum Wesen des Kapitalismus gehören, daß die freie Konkurrenz immer zu Drucksituationen führe, daß, je freier ein Wirtschaftssystem sei, der Wolf um so eifriger im Hühnerstall herumlaufe, um zu verschlingen, was sein Magen faßt. — Die Verstaatlichung des Finanzwesens und der Produktionsmittel wird darum, wo freie Rede möglich ist, mehr und mehr verlangt. Gegen diese Forderung setzen sich wiederum die Militärregierungen über alle Grundrechte hinweg zur Wehr, indem sie „jene Revolutionäre, welche die abendländische Kultur untergraben“, zu vernichten suchen und so dem Faschismus in die Fänge geraten. Die Auseinandersetzungen zwischen Faschisten und Kommunisten gehen schließlich wieder zu Lasten jener, die ohnehin arm und unschuldig sind.

### *1.2 Die kirchenstrukturelle Herausforderung*

Die Beziehungen zwischen Bischöfen, Priestern und Volk haben sich im allgemeinen sehr verbessert. Vor dem Zweiten Vatikanum herrschte in Lateinamerika die Mentalität des Autoritären, Dogmatischen und Sakramentalistischen vor. Nach dem in Medellín erfolgten Aufbruch, der die eigentliche Interpretation des Zweiten Vatikanums für Lateinamerika war, begannen sich die Beziehungen zwischen Hirt und Herde zu vermenschlichen. Das Priestertum der Laien wurde aufgewertet. Der Einsatz von Laien wurde besonders für die Katechese und für die Leitung priesterloser Pfarreien stark gefördert. Viele Priester solidarisierten sich mit den armen arbeitslosen Volksmassen. Sie begannen in ihrer Mitte zu leben, verringerten den (nach kanonischem Recht oft unmöglichen) Sakramentendienst und versuchten, die Anliegen der Sprachlosen zu formulieren. In Mexiko, Guatemala, Kolumbien, Peru, Chile und Argentinien entstanden kritische Priestergruppen, die wegen ihrer soziopolitischen Ausrichtung zwar (mit und ohne Recht) auf Widerstand stießen, jedoch einen bedeutenden Beitrag zur sozialen und politischen Bewußtseinsbildung engagierter Christen leisteten. Priester, die trotz evangelisch orientierter Arbeit mit herrschenden Machtgruppen in Konflikt gerieten, wurden von ihren Bischöfen meistens in Schutz genommen. So entstanden vermehrte Spannungen zwischen Kirche und Staat, aber auch innerkirchliche Spannungen.

Das neue Verständnis von der Mündigkeit der Laien, mit denen sich die Priester solidarisierten, förderte auf der einen Seite die Ökumene (besonders im gemeinsamen Kampf um menschenwürdige Verhältnisse) sowie das Zusammengehörigkeitsgefühl der Machtlosen; auf der anderen Seite trieb diese Entwicklung die Probleme um den Lebensunterhalt der hauptamtlichen Verkünder auf die Spitze. Das führte bei Priestern und

Ordensleuten zu einer Identitätskrise: Manche ließen sich laisieren, um nebenher einen Brotberuf auszuüben oder gänzlich im politischen Aktivismus aufzugehen; nicht wenige verließen ihren Orden, weil er ihnen zu wenig Bewegungsfreiheit gab, keinen Dialog ermöglichte, oder weil dessen Spiritualität ihnen als überholt vorkam.

Insgesamt hat dieser Prozeß für das lateinamerikanische Kirchenbild, wenn auch mit harten, teils tragischen Opfern, eine wohltuende Klärung gebracht. Größere Solidarität unter den Gläubigen, bessere Zusammenarbeit zwischen Laien und Priestern wie auch der vermehrte soziale Einsatz der Pastoren unter Aufgabe zahlreicher Privilegien sind die Folge. Beim Volk wächst wieder die Vorstellung, daß die Kirchenführer ein Reich aufbauen wollen, das zwar nicht von dieser Welt ist, das aber doch diesseits seine konkreten Ergebnisse zeitigen muß. Eine Ausnahme bilden einige Nuntiatoren und der Lebensstil gewisser Hierarchen, die das einfache Volk immer noch an den Aufbau eines weltlichen Reiches erinnern. Das ist übrigens ein Zeichen, daß selbst der ungebildete Laie seiner Gemeinschaft gegenüber kritischer wird, die Probleme beim Namen nennt und sie, wo Hilfe geboten wird, zu erklären sucht. Das christliche Engagement gewinnt dabei eindeutig an Boden.

### 1.3 Die dogmatisch-pastorale Herausforderung

Das neue Kirchenverständnis, der neue Bezug zur Bibel und die Aufwertung des persönlichen Engagements der Christen (Authentisierung) förderten die Eigeninitiative lateinamerikanischer Theologen zur Einarbeitung neuer dogmatischer und pastoraler Konzepte, die nicht unwidersprochen blieben.

#### 13.1 Dogmatisch

Weil hier nur ein Überblick möglich ist, kann bloß darauf hingewiesen werden, daß sich die dogmatische Diskussion vor allem um die Christologie drehte. Innerhalb der Christologie ging es um neue Akzente in der Interpretation der Person Christi<sup>11</sup>. JON SOBRINO z.B. versuchte eine gesellschaftliche Akzentuierung durch eine politische Nachfolge des historischen Jesus. Damit sollte einem bestimmten Monophysitismus begegnet werden, der in Lateinamerika das Christentum seit langem spiritualistisch entfremdete und soziale Interessen in den Hintergrund verdrängte („Kontextualisierung der Christologie“). Gegenwärtig sind aber auch die gegen-

<sup>11</sup> Dazu einige wenige Hinweise zu bemerkenswerten Büchern: SOBRINO, JON: *Cristología desde América latina* (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). México [crt] 1976, 346 S.; engl.: *Christology at the Crossroads*. New York (Orbis Books) 1978. BOFF, LEONARDO: *Jesucristo el liberador*. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo. Bogotá (Indo-American Press Service) 4. span. Ed. 1977, 270 S.; portug.: *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis (RJ) 1976, 285 S. — BONINO, JOSÉ MIGUEZ u. a.: *Jesus: Ni vencido ni monarca celestial*. Buenos Aires (Tierra Nueva) 1977, 274 S. — VIDALES, RAÚL: *Desde la tradición de los pobres*. México (crt) 1978, 59—165.

teiligen Gefahren nicht gering. E. SCHILLEBEECKX formuliert es so: „Andererseits entdecken die Theologen das moderne Äquivalent des Nestorianismus und Arianismus bei einigen lateinamerikanischen Christen, die in ihrer humanistischen Politik oder in ihrem marxistischen Befreiungsethos eine vom Evangelium her stets mögliche radikalere christliche Gesellschaftskritik übersehen“<sup>12</sup>.

Um zu illustrieren: Am Beispiel der Leidensgeschichte Jesu (die „der Preis der Erlösung“ ist) versucht man die schon leidenden Christen zu trösten, indem man sie auf ihre „miterlösende Funktion“ aufmerksam macht; die unentschlossenen Christen könnten ermutigt werden, die Opfer nicht zu scheuen, die sie gegen ein Engagement zugunsten größerer Gerechtigkeit auf sich nehmen müßten. Obwohl Jesus weder ein Politiker noch ein König dieser Welt war, hat er doch Machthaber schockiert, Strukturen erschüttert und ist der Auseinandersetzung mit dieser Welt, die ihm schließlich den irdischen Tod gebracht hat, nicht ausgewichen. — Das heißt: Die neue lateinamerikanische Christologie versucht verniedlichenden, spiritualistischen Jesusbildern die kernige, erneuernde Kraft des biblischen Jesus zurückzugeben. Man braucht sich nicht zu verwundern, wenn sie bei diesem Versuch auf Widerstand stößt. Die einen fühlen sich durch den unpazifistischen, „anstößigen“ Christus schockiert, und sie haben Angst, eine solche Jesus-Interpretation könnte die Kirche in noch größere Konflikte hineinziehen; andere befürchten, das Verständnis von der Gottheit Jesu könnte unter einer solchen Jesusinterpretation leiden; wieder andere meinen, ein „allzumenschlicher“ Jesus, der seiner Taten wegen sogar zum Tod verurteilt wurde, könnte als „Parteigänger der Guerilla“ einseitig die Gewalttätigkeit fördern<sup>13</sup>. Tatsächlich wurde in jeder Richtung zu einseitig interpretiert, aber auch zu einseitig befürchtet. Diese Einseitigkeit mag oft nur darin bestanden haben, daß man beim Hervorheben eines Aspektes in der Wirksamkeit Jesu es unterließ, auf andere auch mögliche, nötige und richtige Interpretationen hinzuweisen, sofern das eben überhaupt nötig war, und sofern man die soziopsychologische Tatsache verkennt, daß kandes Umdenken oft nur dann zustandekommt, wenn Pioniere das Pendel überstark auf die Gegenseite schlagen.

<sup>12</sup> SCHILLEBEECKX, EDUARD: Befreiungstheologien zwischen Medellin und Puebla. In: *Orientierung* Nr. 1 (15. Jan. 1979) S. 9.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. die Besprechung von SOBRINOS Christologie durch JORGE MEJÍA in: *Documentación* Celam Nos. 12/13 (nov. 1977/febr. 1978) 1383—1396. — SOBRINO kommt dort, selbst wenn man einen gewissen Reduktionismus kritisieren will, unverdient schlecht weg. EDUARD SCHILLEBEECKX hat für sie und andere lateinamerikanische Befreiungstheologien mehr übrig, auch wenn er sie nur kurz streift; er sieht hier zumindest neue Wege und mögliche Akzentsetzungen, die für eine kommende Neubestimmung christlicher Sendungsaufgaben unübersehbar sind; vgl. Befreiungstheologien zwischen Medellin und Puebla. In: *Orientierung*, 1. Teil: Nr. 1 (15. Jan. 1979) 6—10; 2. Teil: Nr. 2 (31. Jan. 1979) 17—21; vgl. bes. den Abschnitt ‚Christologie aus der Praxis der Nachfolge Jesu‘ auf S. 9.

Das Grunddogma der Gottmenschlichkeit wurde bestimmt von keinem kirchlichen Theologen Lateinamerikas geleugnet<sup>14</sup>. Es ging in diesem Fall eher um ein pädagogisch-katechetisches Problem. Darüber läßt sich diskutieren. Dazu hat *Puebla* entsprechend Stellung bezogen. Im Rückblick kann aus dem Schlußdokument von Medellín leicht abgeleitet werden, was den Konferenzteilnehmern am meisten Sorge bereitete: „Versuche, ihn (Christus) auf den Bereich des individuellen Gewissens einzuschränken“<sup>15</sup>: „Wir können die Person Jesu weder entstellen noch aufteilen oder ideologisieren, indem wir Jesus zu einem Politiker, zu einem Leader, Revolutionär oder zu einem simplen Propheten machen“<sup>16</sup>.

Mit diesen Aussagen wurde weder verurteilt, noch die Weiterarbeit an neuen Formulierungen verunmöglicht: Das christologische Kapitel des *Puebla*-Dokumentes warnte im Prinzip lediglich vor kontra-produzierenden Vereinseitigungen.

### 13.2 Pastoral

Die meisten Fragen, die sich in den vergangenen zehn Jahren stellten, waren pastoraler Art und umfaßten praktisch alle Bereiche von der Ausbildung bis zur Sakramentspendung. Aus diesem Grunde erhielt die *Puebla*-Konferenz eine durchgehend pastorale Ausrichtung. Nachfolgend einige wichtige Aspekte:

a) Die in den vergangenen zehn Jahren durchgeführten themen- und gruppenbezogenen Fortbildungskurse haben sich stark vermehrt. Sie tragen viel für ein tieferes Verantwortungsbewußtsein gegenüber kirchlichen und kommunalen Gemeinschaften, vor allem im Dienst der Vernachlässigten bei. Bibelstudium, Kult und soziale Tätigkeit stoßen auf neues Interesse.

b) Die Volksfrömmigkeit wurde aufgewertet als wichtiger Bestandteil des religiösen Lebens, den es nicht zu unterdrücken gilt, sondern dem neue Symbolkraft und neue Ausdrucksformen zu geben sind, um dem Volk bei seiner leidvollen Wüstenwanderung Einheit und Hoffnung zu geben.

c) Das Alte Testament wird nicht mehr wie in der ersten Phase der Befreiungstheologie verabsolutiert, sondern als Vorbereitung und Übergang zur befreienden Botschaft Christi betrachtet. Die Christologie wurde in den Vordergrund gerückt, aber nicht als Traktat kontroverser philosophisch-theologischer Auseinandersetzung, sondern als Urgrund und Quelle persönlicher, geschichtlicher Verwirklichung des evangelischen Auftrages. Die Bibel wird nicht als bloßes „Wissenschaftsmaterial“ oder als neutrales Geschichtsbuch verstanden, wie das früher oft der Fall war,

<sup>14</sup> Das haben mir alle offiziell und inoffiziell in Puebla anwesenden Theologen, mit denen ich sprechen konnte, bestätigt.

<sup>15</sup> *Puebla*-Schlußdokument Nr. 174. Das Schlußdokument wird fortan nur mit ‚*Puebla*‘ bezeichnet.

<sup>16</sup> *Puebla* Nr. 178.

sondern als Wegweiser für die Auseinandersetzung mit den anstehenden Problemen.

d) Zu ganz besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Basisgemeinschaften gelangt. Sie sind daran, das Bild der Kirche von unten her zu erneuern und werden von vielen als die große Hoffnung für die zukünftige Kirche betrachtet.

Basisgemeinschaften nehmen Aufgaben wahr, die während Jahrhunderten Priestern vorbehalten und „institutionalisiert“ waren. Sie tragen durch mutige Eigeninitiativen zur Belebung des gesamtkirchlichen Engagements bei. Da sie aber nicht ohne Führung durch kirchliche Beauftragte auskommen, besteht gelegentlich die Gefahr, daß charismatische Ansätze ins Sektiererische abgleiten oder daß ganze Gemeinschaften unter den Charakterfehlern einzelner Führerpersönlichkeiten zu leiden haben. Hier wird in Zukunft noch einiges aufzuholen sein. —

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die missionarische Verantwortung der lateinamerikanischen Kirche in ungewöhnlicher Weise wach geworden ist. Pfarreien und einzelne Pioniere sind durch ihre prophetische Arbeit längst zu Vorbildern für die Weltkirche geworden. Das zeigt sich am deutlichsten bei der neu erwachten Märtyrerkirche, die nicht nur deshalb mit dem Tod auf Du und Du steht, weil Krankheit und Hunger ihren Zoll verlangen, sondern in erster Linie, weil die engagierten Christen mit der Verfolgung von seiten privilegierter Eliten zu rechnen haben. Oft genügt es, sich zum Katechisten ausbilden zu lassen, um von Diktatoren, Großgrundbesitzern oder militärischen Kommandos in Gefängnisse abgeführt oder gar erschossen zu werden. In Nicaragua sollen unschuldige Bauern allein deshalb, weil sie sich zu Gemeindeführern ausbilden ließen und dem Wortgottesdienst vorstanden, mit Helikoptern abgeholt und ermordet worden sein. Selbst Priesterorde und Hetzinserate gegen die Kirche sind keine Seltenheit mehr.

Viele lateinamerikanische Christen verweisen so direkt und mit blutigem Ernst auf die befreiende Sendung Christi, die weder Nekoästhetik noch Gefühlskosmetik war, sondern jede Art von Opfern, inklusive die physische Vernichtung, einschloß<sup>17</sup>.

## 2. AUFBRUCH

Weil sich *Puebla* intensiv mit den Problemen der vergangenen Dekade beschäftigte, ist es mehr als ein bloßer „Ausblick“ geworden. Es gab nicht nur intellektuelle Auseinandersetzung, sondern auch brüderliche Begegnung, nicht nur fixierende Einschränkungen, sondern auch provozierende Impulse<sup>18</sup>. Das kam schon im endgültigen Arbeitsdokument zum Aus-

<sup>17</sup> Ein besonders typisches Land dafür ist El Salvador geworden. An Pressemitteilungen darüber fehlt es nicht. — Das darf auch manchen Wohlstandsprofiteuren unserer Breitengrade wieder einmal ans Herz gelegt werden, denen selbst ein wöchentlicher Gottesdienst zuviel geworden ist!

<sup>18</sup> Vgl. meinen Artikel ‚*Puebla: Konferenz der Hoffnung*‘ im Kommentarband zu *Puebla, Kontinent der Hoffnung*. München/Mainz (Kaiser/Grünwald — Reihe ‚Entwicklung und Frieden‘) 1979.

druck<sup>19</sup>, das viele eingegangene Vorschläge zumindest stichwortartig einbezog; ganz entging zwar auch dieses Dokument der Kritik nicht<sup>20</sup>. Die bisher gemachten Kritiken wurden für die Konferenz ziemlich irrelevant, weil den Vorbereitungsdokumenten eine geringere Bedeutung zugemessen wurde, als man es vermutete. Es kam zur „demokratischen Überraschung“. Dazu trug insbesondere der Papstbesuch mit den päpstlichen Ansprachen und das Einführungsreferat von Kardinal LORSCHIEDER bei. Der Papst setzte zwar klare eigene Akzente, forderte jedoch die Konferenzteilnehmer in kollegialem Respekt zu Eigeninitiative und offenem Gespräch auf<sup>21</sup>. Kardinal LORSCHIEDER wies auf prophetische, pastorale Arbeit hin: „Heute und morgen unseren lateinamerikanischen Völkern, die von Hoffnung erfüllt und gleichzeitig durch die Verletzung ihrer Würde in ihrer tiefsten Existenz gequält sind, das Evangelium verkünden ist nicht nur brüderlich, nobel, bereichernd, sondern unsere Mission, unsere Aufgabe, unser Leben. Der Hoffnungs- und Angstschrei unserer Völker, der bis zu dieser Konferenz dringt, fordert eine prophetische Antwort, verlangt die konkrete Anpassung des Gotteswortes in unserem Leben und unserer Verkündigung“<sup>22</sup>.

Der Kardinal bezeichnete das Arbeitsdokument als „Hilfsinstrument für die Kreativität der Konferenzteilnehmer“, das die Beiträge der Bischöfe nur synthetisiere, und dessen Synthese relativ sei. Weiter verwies er auf Schwerpunkte, die später im Schlußdokument aufschienen (Ungechtigkeit, Menschenwürde, Leben Jesu als Vorbild für die Evangelisationsarbeit, Basisgruppen usw.). Ähnlich hatte bereits der Papst in seiner Eröffnungsansprache ermutigende, wegweisende Schwerpunkte gesetzt (z. B. Dienst an der Wahrheit, die frei macht, ist wesentlich; Jesus weder nur Prophet noch Politiker; Treue zur Kirche und Suche nach Einheit wesentlich; Menschenwürde; Sozialpflichtigkeit des Privateigentums und Gerechtigkeit; Heranbildung eines sozialen Bewußtseins; Vorrangigkeit von Familien-, Berufs- und Jugendpastoral). Wie das Schlußdokument zeigt, kamen noch weitere Schwerpunkte hinzu. Sie sind das Ergebnis einer nicht leicht gemachten, aber konsequenten und brüderlichen Auseinandersetzung. Der Dialog brachte nicht überall optimale Formu-

<sup>19</sup> Vgl. CELAM (Hg.): III Conferencia general del Episcopado latinoamericano. Documento de trabajo. Bogotá 1978. 116 S. u. 59 S. Anmerkungen.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. die in der *CRIE*-Dokumentenreihe erschienenen kritischen Beiträge ‚Buscando un mensaje. Observaciones en Torno al Documento de Trabajo para CELAM III‘ und ‚Observaciones a la reflexión doctrinal del DT para Puebla‘. — Um neuer Kritik vorzubeugen, wurde dieses Dokument nur an die Konferenzteilnehmer und an wenige Experten verschickt.

<sup>21</sup> In einem Telefongespräch mit dem Konferenzpräsidium vor seiner Abreise aus Mexiko versicherte der Papst die Konferenzteilnehmer nochmals seiner Solidarität.

<sup>22</sup> LORSCHIEDER, ALOISIO: *Relación introductoria a los trabajos de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano*. — Die nicht in Büchern erschienenen Zitate wurden aus den an der Konferenz verteilten Photokopien von Ansprachen und Konferenzberichten übersetzt.

lierungen<sup>23</sup>, weil die Positionen oft recht gegensätzlich waren. Er brachte aber eine Stärkung der Selbstverantwortung und bereicherte die gegensätzlichen Positionen mit neuen Argumenten. Der Aufbruch wurde dadurch in seinem revolutionären Impetus gebremst. Dieser Umstand ist aber nicht nur negativ zu beurteilen. Die Entwicklung scheint, wenn auch langsamer, so doch den Verhältnissen angepaßter voranzukommen, vor allem auch deshalb, weil er eine breitere Führungsschicht anzusprechen vermag als Medellín.

## 2.1 Entscheidende Konferenz-Grundlagen

Die Konferenz verlief wesentlich auf zwei Grundlagen: auf einer dokumentarischen und einer solchen des Bewußtseins.

### a) Dokumentarische Grundlagen

→ Auf einer ersten Ebene sind grundlegende Dokumente zum Thema „Evangelisierung“ zu nennen, die in einer längeren Entwicklungsphase entstanden sind: Die Texte des Zweiten Vatikanums (bes. *Gaudium et Spes*), die Texte von Medellín (als weiterführende Akkommodation des Zweiten Vatikanums, bes. die Kapitel über Gerechtigkeit, Frieden und die Armut der Kirche), die Texte der dritten Bischofssynode von Rom (1974), die Exhorte „*Evangelii Nuntiandi*“ (1975, als Weiterführung der dritten Bischofssynode) sowie die von den CELAM-Reflexionsequipen und Bischofskonferenzen erarbeiteten Texte, insbesondere das Arbeitsdokument<sup>24</sup>.

→ Auf einer zweiten Ebene mit direktem Einfluß auf die Konferenz sind die Ansprachen von Papst JOHANNES PAUL II. in Mexiko einzuordnen (hier bes. die Ansprache vor den in Puebla versammelten Bischöfen), sowie das ermutigende Einführungsreferat von Kardinal ALOISIO LORSCHIEDER und die Beiträge von Experten innerhalb und außerhalb der Konferenz.

<sup>23</sup> Man sprach in Puebla mehrfach vom „mangelnden Charisma der Feder“. L. KAUFMANN braucht den Begriff in seinem Puebla-Bericht in: *Orientierung* Nr. 4 (28. Febr. 1979) S. 47.

<sup>24</sup> Hier verdienen folgende offizielle Publikationen besondere Erwähnung: *Evangelización. Desafío de la Iglesia*. Bogotá (CELAM) 1976, 463 S. — *Iglesia y América Latina*. Cifras. Auxiliar para la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, 1. Bogotá 1978, 138 S. — *La Iglesia y América Latina*. Aportes pastorales desde el Celam, 2. Tomos I y II. Bogotá 1978, 919 S. — *Aportes de las Conferencias Episcopales*. Libro auxiliar 3. Bogotá 1978, 1258 S. — *Visión pastoral de América Latina*. Equipo de reflexión — *Departamentos y secciones del CELAM*. Libro auxiliar 4. Bogotá 1978, 639 S. — *Hablan los delegados a Puebla*. Bogotá 1978, 332 S. — Es muß darauf hingewiesen werden, daß das hier zitierte Material schon rein quantitativ überaus umfassend war. Wie aus Gesprächen mit Teilnehmern an der Puebla-Konferenz hervorging, konnte es wohl von den wenigsten vor der Konferenz tiefer studiert werden. Der Einfluß dieser Dokumente ist daher verhältnismäßig gering einzuschätzen. — Des weiteren vgl. nochmals die bei den Anm. 2, 9 und 19 erwähnten Bücher.

→ Auf einer dritten, sehr wichtigen Ebene ist der Einbezug der persönlichen Erfahrungen eines jeden Konferenzteilnehmers anzusiedeln. Besonders dort, wo man wegen neu gewählten Themen wenig Arbeitshilfe im Arbeitsdokument vorfand, oder wo die vorgelegten Informationen nicht ausreichten, spielte die Eigenerfahrung und das prophetische Zeugnis von Einzelpersonen eine wichtige Rolle.

#### b) Die Grundlage des „christlichen Bewußtseins“

Damit ist der offene, brüderliche „Geist von Puebla“ angesprochen. Man war sich bei der Ankunft in Puebla sehr wohl der Größe der zu behandelnden Probleme und der möglichen Spannungen bewußt, aber auch der Bedeutung dessen, was beschlossen würde. Vielleicht waren gerade die der Konferenz vorausgegangenen Spannungen und Ängste ein Mahnzeichen zu großzügiger, respektvoller Begegnung. Viel trug dazu sicher auch die konziliante, menschliche Art des Papstes bei, der zur Einheit, aber auch zur Selbständigkeit in kollegialer Hochschätzung ermahnte. Nicht zuletzt ging von den feierlich gestalteten Liturgien in der Seminarkapelle ein neuer Pfingstgeist aus.

Damit kam es zum „Triumph des Dialoges“, zum informativen, zusammenführenden Gruppengespräch, das dennoch die Konfrontation nicht scheute. Das Gesamtergebnis konnte denn auch prophetische Bischöfe befriedigen, die an vorderster Front auf Engagement und Zeugnis drängen. So sagte der ekuatorianische Bischof LEONIDAS PROAÑO unmittelbar nach seiner Rückkehr in Riobamba: „Ich komme zufrieden von Puebla zurück. Ich habe von unserer Konferenz nicht einen großen Schritt nach vorn erwartet. Sie hat aber die Texte von Medellín bestätigt und vertieft. Die Türen sind offen für ein gemeinsames, solidarisches Vorankommen.“<sup>25</sup>

## 2.2 Einige entscheidende Konferenz-Impulse

Es wäre vermessen, die Darstellung der Puebla-Impulse auf ein paar Seiten zu reduzieren, zumal wiederholt darauf hingewiesen wurde, daß die Konferenz-Ergebnisse regional vertieft und in die Praxis umgesetzt werden müssen<sup>26</sup>. Die Bedeutung von *Puebla* ist kurzfristig überhaupt nicht ausmeßbar. Dennoch sei hier ein erster Überblick über Themen und mögliche Weiterentwicklungen gestattet, der zumindest einige wesentliche Aspekte aufzeigt<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Liberté* (Fribourg) vom 4. April 1979, S. 25, aus einem PAUL JUBIN gewährten Interview in Riobamba.

<sup>26</sup> Vgl. u. a. die Einleitung zum Puebla-Dokument. Nach der Pueblakonferenz wurde nochmals anlässlich der 18. CELAM-Vollversammlung in Los Teques (Caracas) Ende März 1979 auf die praktische Umsetzung und Vertiefung der Puebla-Ergebnisse hingewiesen.

<sup>27</sup> Die Zitatenfülle zu verschiedensten Themen ist im Puebla-Schlussdokument groß. — Es ist nicht eine systematische Untersuchung dieser Zitate auf kleinem Raum möglich. Hier geht es deshalb mehr um einen ersten Überblick, der sich vor allem auf Gespräche mit Teilnehmern an der Puebla-Konferenz und auf die Intuitionen des „Puebla-Erlebnisses“ stützt.

## 22.1 Bestärkung des „befreienden Anliegens“

An einer Pressekonferenz vom 6. Februar 1979 umschrieb GUSTAVO GUTIERREZ unter Verweis auf die Mangelhaftigkeit, die aller einschränkenden Schematisierung anhaftet, die „Befreiungstheologie“ im Grundanliegen mit zwei zentralen Intuitionen (*intuiciones centrales*) und einem besonderen Anliegen (*preocupación*)<sup>28</sup>. Zu den Intuitionen zählt er den Themenkreis „Armut — Armer“ als gewichtige Tatsache der lateinamerikanischen Wirklichkeit sowie die theologische Methode, womit diesem Faktum begegnet wird (als Reflexion und Engagement). Als (Grund-)Anliegen bezeichnet er die Sorge um die Verkündigung des Evangeliums hier und heute, die Sorge um die Interpretation des Wortes Gottes für die Armen (von den Armen her). —

Wenn der Themenkreis der Armut im weitesten Sinne verstanden wird, darf eine solche Interpretation mit breiter Zustimmung rechnen. Perfekt formuliert ist das Anliegen kaum; denn die ausschließliche Bezugnahme auf den Themenkreis „Armut — Armer“ drückt zuwenig gut aus, daß das menschliche Elend nicht bloß materiell und soziostrukturell bedingt ist, daß zum Beispiel die „Ausbeutung des je Schwächeren“, wo die Gelegenheit dazu gegeben ist, auch in untersten Sozialschichten vorkommt.

Eine wirklich befreiende Theologie muß, um ganzheitlich und erst damit endgültig erlösend zu sein<sup>29</sup>, die „Analyse der Sünde“ über den Armutsbegriff hinaus ausdehnen, wenn auch das Armutsthema im Vordergrund sein kann. Der brasilianische Bischof CANDIDO PADIN beschrieb in einer offiziellen CELAM-Pressekonferenz dieses befreiende Anliegen

<sup>28</sup> Vgl. *CENCOS Informativo* No. 39 del 9 de febrero de 1979 S. 1—2. Ich interpretiere dabei über die dortigen Zitate hinaus, gestützt auf andere Gespräche (vor allem, was die Sicht „von den Armen her“ betrifft). Vgl. dazu auch GUTIERREZ' Einleitung in den Dokumentenband ‚*Signos de lucha y esperanza*‘, der 1978 in Lima (CEP) erschien, S. XV—XLII. — Vgl. HILDEGARD LÜNING: *Der Papst in Mexiko*. Düsseldorf (Patmos) 1979. — Eine Teilübersetzung des zitierten Pressegesprächs mit GUTIERREZ befindet sich dort S. 97—99. — S. 140 wird eine typische, für verschiedene Befreiungstheologen zutreffende Meinung aus einem Interview (ohne Autorenangabe) wiedergegeben: „Theologisch sind wir ganz traditionell. Das einzig Neue, das wir machen, ist, daß wir das Evangelium auf seine Bedeutung für die Befreiung unserer Brüder hin lesen. Wir sind herausgefordert durch Ungerechtigkeit und Massenelend. Da ist klar, daß wir entdecken wollten, wie Gott, wie Jesus sich solchen Situationen stellt. Jede Orientierung der Pastoral braucht eine theologische Rechtfertigung. Die Rechtfertigung hat die Theologie der Befreiung der lateinamerikanischen Kirche gegeben.“ — Problematisch ist an diesem Beispiel die undeterminierte Anwendung des Begriffes „Befreiungstheologie“ sowie die sorglose Inanspruchnahme der Bezeichnung „lateinamerikanische Kirche“. Das Grundanliegen ist aber sicher richtig. — Vgl. a.a.O. aus dem Pressegespräch mit GUTIERREZ S. 99: „Was wir unter Theologie der Befreiung verstehen, ist nur eine der originellen Ausdrucksweisen — ich sage: nur eine — eines armen Volkes, in diesem Fall der armen Lateinamerikaner. Sie haben sich ihr Recht genommen, eigenständig zu denken.“

<sup>29</sup> Darauf wurde in dem von KARL LEHMANN herausgegebenen Buch „*Theologie der Befreiung*“ (Einsiedeln — Benziger 1977) genügend hingewiesen.

umfassender: „... zwei Aspekte scheinen mir besonders wichtig zu sein... Als erstes die theologische Methode, welche die konkrete Situation der Menschen als eine Herausforderung an die Kirche betrachtet, um angepaßte theologische Antworten zu geben... sehen, wie der Mensch lebt, vor allem, was er braucht; die Situation des Menschen, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde, verlangt logischerweise eine theologische Antwort, das heißt, sie verlangt eine Theologie, welche die Wirklichkeit mit dem Wort Gottes in Einklang bringt... Wir sehen, daß die Situation der Mehrheit der Volksmassen absolut nicht mit dem übereinstimmt, was Jesus Christus predigte; folglich verlangt diese Herausforderung nicht einfach Theorien. Von daher kommt der zweite Aspekt der Befreiungstheologie: daß sie zu einer ‚Tatantwort‘ führt... Vom Begriff ‚Praxis‘ sagt man, er sei ungeeignet, vielleicht etwas außerhalb der christlichen Linie, weil er im Marxismus verwendet wurde; aber Praxis heißt Aktion, nichts anderes. Und wenn die Aktion der Befreiungstheologie genaue Antworten geben will... ist das einfach eine Art Christ zu sein zum Leben, nicht zum Studieren. Diese beiden Punkte scheinen mir nicht nur positiv, sondern fundamental für die Theologie.“<sup>30</sup>

Das Puebla-Schlußdokument nahm beide Aspekte auf, obwohl der zum Reizwort gewordene Begriff „*Befreiungstheologie*“ überhaupt nicht verwendet wurde. Es vertiefte sogar das befreiende Anliegen. Bei Nummer 482 heißt es: „Es gibt zwei sich ergänzende und untrennbare Elemente: Die Befreiung von allen Formen der Versklavung, der persönlichen und sozialen Sünde, von allem, was das Individuum und die Gesellschaft zerstört als Folge des Egoismus, des ‚mysterium iniquitatis‘; und es gibt die Befreiung für das progressive Wachstum im Sein, für die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen...“ — Mit Bezug auf die Papstansprache in Puebla wird der Befreiungsbegriff auf eine christologische, eine ekklesiologische und eine anthropologische Grundlage gestellt, nämlich auf: „Die Wahrheit über Jesus Christus, die Wahrheit über die Kirche, die Wahrheit über den Menschen“ (Puebla 484). Damit werden Akzente für eine gesamt menschliche (auch innere und transzendente), historische (auch von der strukturierten Kirche getragene) und humanistische (auch „präevangelische“) Befreiung gesetzt (vgl. auch Puebla 141). Über diese Feststellung hinaus hat Puebla allerdings einige Mühe, konkreter zu werden. Es muß hier auf die nicht im voraus genau definierbaren Anleihen bei der ortsbestimmten Praxis verwiesen werden. Bei Nummer 485 verweist Puebla nochmals auf den umfassenden Charakter der Sünde (als Hauptursache für menschliche Entfremdung): „Wenn wir nicht zur Befreiung von der Sünde in all ihren Formen der Versuchung und der Götzendienerei vorstoßen, wenn wir nicht mithelfen, die Befreiung zu konkretisieren, die Christus am Kreuz errang, zerstückeln wir die Befreiung auf unverzeihliche Weise.“ Nummer 486 verweist darauf, daß befreiende

<sup>30</sup> Boletín de la comisión de comunicación, Rueda de prensa no. 6 del 5 de febrero 1979, S. 11—12. — Dieses Exposé war eine wirkliche Provokation für gewisse klassische und moderne Theologen. „Theologie an sich“ gibt es demnach im Christentum nicht. Provokation auch an die „reinen Theologen“?

Evangelisierung ohne Gewalt und Klassenkampf auszukommen habe. Wie weit hier an die verschiedenen Formen gewaltlosen Widerstandes gedacht wurde, geht aus dem Text nicht hervor, es sei denn, man interpretiere diese Forderung mit dem Abschnitt bei Nummer 489. Dort wird, wieder im Rückgriff auf ein Papstzitat, als Zeichen der Echtheit befreienden Handelns die Gemeinschaft mit den Bischöfen und mit dem Volk Gottes genannt, sowie der effektive Aufbau der Gemeinschaft und der Einsatz für die Benachteiligten, alles Zeichen für die Verbundenheit mit Christus<sup>31</sup>. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß ein Engagement in kirchlicher Treue provozieren wird; in bestimmten Fällen kann die Provokation dieses Engagements sogar ein Zeichen der Echtheit der Nachfolge Christi sein (vgl. z. B. Puebla Nr. 160—161).

Als besondere Schwerpunkte befreiender Arbeit fallen in diesem Zusammenhang die Probleme des Reichtums und der Macht auf. Darin könnte auf den ersten Blick ein Gegensatz zum Verständnis von GUSTAVO GUTIERREZ gesehen werden. Dieser zentriert die befreiende Arbeit primär um die Thematik der Armut, während im hier erwähnten Abschnitt vor allem auf die Problematik von Reichtum und Macht hingewiesen wird. — Die beiden Ansätze müssen sich gegenseitig ergänzen, wobei die konkrete Situation nicht wenig mitzubestimmen hat. Vom Jesusbild her muß der Evangelisierung der Welt über die „Armen“ (der Begriff wäre in verschiedener Hinsicht näher zu differenzieren) Vorrang gegeben werden<sup>32</sup>. Das Puebla-Dokument widerspricht dieser Tatsache nicht, weil es sich bewußt an Reiche und Arme wendet, wenn es auf die Gefahren des Reichtums und der Macht aufmerksam macht, und weil es an anderen Stellen sehr eindringlich über die Zuwendung zu den Armen spricht.

Wie aus den zitierten Stellen hervorgeht, war *Puebla* vorsichtig in der Umschreibung befreienden Engagements, um nicht von Zurückhaltung zu sprechen. Es hätte bestimmt mit Gewinn auch von den Konsequenzen befreienden Engagements, nämlich von Verfolgung und Martyrium mehr gesprochen werden können. Es muß aber auch gesagt sein, daß *Puebla* keine Türen zusperrte. Wenn man die Appelle an die Priester, an die Laien und das ganze gläubige Volk zum konkreten Einsatz miteinbezieht, darf man annehmen, daß man dem Risiko persönlichen Einsatzes nicht

<sup>31</sup> Es geht vor allem um die Treue zur Kirche, in der sich die Treue zu Christus manifestiert. Das Anliegen kam in der Homilie des Papstes in der Kathedrale von Mexiko-City besonders gut zum Ausdruck. Vgl. *Verlautbarungen des apostolischen Stuhls* Nr. 5: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko. Bonn (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) 1979, S. 23—26.

<sup>32</sup> Vgl. z. B. Bischof PROAÑO, LEONIDAS in: LÜNING, HILDEGARD: *Der Papst in Mexiko*, a.a.O. S. 135: „Wir müssen uns immer wieder fragen, wie diese Kirche noch glaubwürdiger arm werden kann, wie sie den Armen den Vorzug gibt, um von dort aus von den Armen her die Reichen, die Alleshaber, die Selbstzufriedenen zu evangelisieren, wie das auch Christus gemacht hat.“ — Der Evangelisierung der Armen ist aber auch deshalb der Vorrang zu geben, weil es in der Praxis schließlich doch immer die Armen sind, welche den Armen am meisten helfen.

vorgreifen wollte. Die „Freiheit des persönlichen Engagements“ muß sogar als positives Ergebnis gebucht werden, das der Mündigkeit des einzelnen Rechnung trägt. Das bestätigten selbst die außerhalb der Konferenz wirkenden Befreiungstheologen, denen es mehr um die Sache als um das Rechthaben oder um irgendeine linguistische Bestätigung ging.

*Puebla* hat damit, aber auch durch die starke Betonung der pastoralen Konkretion im befreienden Engagement, die zeitweise „intellektuell entfremdete Theologie“ weder aufgemöbelt, noch in ihrem Grundanliegen verurteilt. *Puebla* warnte vielmehr vor Einseitigkeit und Verabsolutierung; es verwies auf die vorrangige Befreiung im einfachen Leben des Alltags, und es verwies auf die ganzheitliche Befreiung des Menschen. Wie dies im Einzelfall zu geschehen hat, konnte *Puebla* nicht beschreiben. Dadurch, daß es bestimmte Tendenzen der vergangenen zehn Jahre auf die „Ebene der Praxis“, auf die „Ebene der Armen“ herunterholte, die so oder so nur wenig an ihrer Elendssituation ändern können, hat es ideologisch eingefärbte Befreiungstheologien auf die breitere, freiere Ebene des Evangeliums zurückgeführt. Auch das spricht nicht gegen die Bemühungen der Mehrheit lateinamerikanischer Befreiungstheologen. Denn diese fühlen sich in ihrer Sorge um eine Anpassung der Verkündigung an eine konkrete historische Situation mehr bestätigt als verketzert; und wenn sich ihr „befreiendes Anliegen“ heute weltweit (auch in dominierenden Gesellschaften, und zwar thematisch wie methodisch) ausbreitet, während die in Lateinamerika geborene „Befreiungstheologie“ sich selber überholt, indem sie sich zur „*lateinamerikanischen Theologie*“ macht, dann ist das wohl ihr bester Authentizitätsbeweis.

## 22.2 Fortsetzung der Suche nach christlicher Gerechtigkeit

In *Puebla* sagte GUSTAVO GUTIERREZ, man könne nicht von der „Suche nach einer neuen Gerechtigkeit“ sprechen, weil es in Lateinamerika noch gar keine Gerechtigkeit gegeben habe. Diese Formulierung erscheint mir zu emotional. Gewiß gibt es auch in Lateinamerika Menschen, die im wahrsten Sinn des Wortes gerecht sind. Was nun die großen gesellschaftlichen Strukturen betrifft, handelt es sich um ein linguistisches Problem. Es gibt in ganz Lateinamerika volkswirtschaftliche Institutionen, die einen klaren Verhaltenskodex befolgen, z. B. es nie wagen würden, einen Vertrag zu brechen. Eine andere Frage ist es, ob die von ihnen aus der Position des Stärkeren ausgehandelten Bedingungen menschenwürdig seien, ob ihre „Gerechtigkeit“ christlich sei. Von einem Eingeweihten im Bankfach habe ich dazu ein ausgezeichnetes Beispiel. Da sei bei einer Investitionskonferenz in Puerto Rico, als man sich nicht einig wurde, wieviel Geld in welchen Ländern investiert werden soll, der plumpe Satz gefallen: „Ob ihr Kirchen, Bordelle oder Metzgereien baut, ist mir völlig egal; Hauptsache ist, daß ich am Jahresende mit Sicherheit meine 6 Prozent Zinsen einbringe.“ — Ein solches Gerechtigkeitsverständnis liegt zweifellos außerhalb jeder Sozialethik. Hier geht es, wie meistens im liberalen Kapitalismus, um reine Mathematik: „Do ut des.“ Dabei wird gleich auch spekuliert, wo man am meisten Gewinn einstreicht, unabhängig

davon, ob es der breiten Bevölkerung nützt oder schadet. Die auf Gewinn- und Konsummaximierung ausgerichtete Wirtschaft profitiert von den ungebildeten Armen in manchen Bereichen sogar am meisten, indem sie ihre Unwissenheit und ihre Aspirationen nach einem besseren Leben ausnützt. Damit geraten diese in noch größere Abhängigkeit und Armut (vgl. Puebla Nrn. 311—329: Menschenwürde und einseitige Weltinterpretationen; 1134—1165: Besondere Zuwendung zu den Armen; 1254—1293: Die Verantwortung der Kirche für die Person im nationalen und internationalen Kontext; vgl. bes. 1264).

Die lateinamerikanische Kirche wird in Zukunft vor allem versuchen müssen, diese Teufelskreise fiktiver Gerechtigkeit zu durchbrechen, wobei es weiterhin schwierig sein wird zu bestimmen, was christliche Gerechtigkeit im konkreten Fall ist.

### 22.3 Thematische Schwerpunkte

*Puebla* hat thematische Schwerpunkte gesetzt, deren Aufarbeitung Jahre beanspruchen wird; man kann geradezu von „*theologischen Konstanten*“ sprechen, die über Generationen hinweg die kirchliche Arbeit bestimmen werden. Global wird man von einem Umbruch sprechen können, der von der Kontroverse zum Dialog, von der Ideologie zur Pastoral, von der Struktur zum Menschen führt. Es sei hier aber lediglich von einigen interkontinental bedeutenden Diskussions-Schwerpunkten die Rede.

#### a) *Divergierende und konvergierende Themen.*

Es gibt international divergierende und konvergierende Themen. Während einerseits die Theologie in der Dritten Welt aufgrund ihrer Ortsbezogenheit sehr eigene pastorale Aufgaben zu erfüllen hat, gibt es andererseits immer mehr theologische Themen, welche eine Herausforderung für die ganze Christenheit darstellen. Als Beispiel für die Diversifikation theologisch-pastoraler Arbeit könnte die gesellschafts- und kulturbezogene Verkündigung genannt werden, welche in ihren äußeren Ausdrucksformen (z. B. der Symbolik, der Themenstrukturierung und der Organisation) verschiedene Wege geht. Bei den Basisgruppen gibt es Unterschiede zwischen Weltkirchlichem und Ortskirchlichem. Weltweit gilt ihre kritische Ausrichtung auf die „Ursünden des Individuums“ und der nächstgrößeren Gemeinschaft in alternativem Erfahrungsaustausch, der katechetisch-pragmatische Bibelbezug, die religiöse Selbstinitiative des Laien. Unterschiede zeigen sich im bedürfnis- und ortsbezogenen Dienst.<sup>33</sup> — Bei

<sup>33</sup> Gerade hier zeigt sich ein großes Problem in der Bildung von kleinen Aktionsgruppen. Oft ist es im abendländischen Raum (weniger im Süden als im Norden) schwieriger, Methoden und selbst Ideen als Arbeitsgrundlagen aus der Dritten Welt zu übernehmen, weil die gestellten Aufgaben, die Bedürfnisse völlig verschieden sind. Es ist im allgemeinen viel leichter, mit sehr lebensnahen Grundproblemen wie Nahrung, Arbeit, Bildung umzugehen als mit Themen, die sich erst im Anschluß daran ergeben (nicht vom Schwierigkeitsgrad der Problematik her, aber von der Motivation aus gesehen). In materiell und sozial besser entwickelten Gesellschaften können sich zwar auch lebensnahe Probleme (Streß,

Themen wie Menschenrechte, Abhängigkeit, Gütertausch, Säkularisierung, Umweltschutz und Konsumverhalten zeigen sich die Gemeinsamkeiten weltweit. — In verschiedenen Bereichen gibt es eine Komplementarität der Interessen; das trifft zu für Themen wie: Elend — üppiger Wohlstand bzw. Unterentwicklung — Grenzen des Wachstums, Monopolisierung — Sozialisierung, Militarismus — Friedensstrategie. Diese Komplementarität bedingt beiderseits eine neue Pastoral (darin liegt übrigens eine besondere Herausforderung von *Puebla*). Es kann zum Beispiel nicht mehr von Toleranz gesprochen werden, ohne daß damit auch ein neues Dialogverständnis erarbeitet wird; es kann nicht mehr von Solidarität geredet werden, ohne daß die vielfältigen Formen von Einschränkung, Verzicht und Zusammenarbeit aufgezeigt werden; es kann nicht mehr für Gewaltlosigkeit plädiert werden, ohne daß zugleich auch die Möglichkeiten gewaltloser Opposition bewußt gemacht werden; in Anbetracht der bestehenden Formen von struktureller Gewalt kann nicht bedingungslos Versöhnung verlangt werden. Das Utopische der Theologie wird damit relativiert, aber auch die Pastoral. *Puebla* hat dies getan. Es stand voll in dieser Spannung während der Konferenz und konnte sie an verschiedenen Stellen nicht ausführlich genug zur Darstellung bringen. Viele dieser Spannungen lassen sich aber auch nicht mehr leicht systematisieren: Mit zunehmender Verflechtung und Technisierung desnivellierter Gesellschaften wird sowohl die Menschlichkeit als auch die Interkommunikation mehr und mehr überfordert.

b) „Schwerpunktpastoral“ contra „Spiralen des Widerspruchs“.

*Puebla* versuchte angesichts solcher Spannungen neue Schwerpunkte zu setzen. Wo Probleme zu groß und zu zahlreich werden, hat man sich für die wichtigsten zu entscheiden. Dafür müssen diese besser hinterfragt werden. Das gilt insbesondere dort, wo sich „Spiralen des Widerspruchs“ abzeichnen, das heißt dort, wo die Erfüllung einer Forderung zu weiteren Forderungen führt, die dem Erstrebten oft widersprechen. Konkreter: Es kann zum Beispiel nicht ständig mehr Freiheit für das Individuum verlangt werden, wenn eine hochorganisierte oder eine von sozialen Problemen überforderte Gesellschaft nicht mehr genügend Freiraum besitzt, um die Probleme zu lösen. Es ist logisch, daß jeder nur so viel Freiheit zur Verfügung haben kann, daß die Freiheit und Würde des Mitmenschen darob nicht zerstört wird. Andernfalls stimmt die „Freiheit von“ nicht mehr überein mit der „Freiheit für“.

Ein weiteres Beispiel: Es gibt eine „Spirale des Egoismus“, die sowohl für das Individuum als auch für die Gemeinschaft äußerst gefährlich sein kann, wenn sie nicht mit der Gesamtentwicklung übereinstimmt. Man kann zum Beispiel nicht fortwährend mehr Freizeit verlangen, ohne daß man auch dafür besorgt ist, daß die Menschen mit mehr Freizeit diese

Anonymität usw.) ergeben; persönliche Betroffenheit und Problembewußtsein (für den direkt oder indirekt Betroffenen) sind hier aber weniger offenbar.

Chance sinnvoll ausnützen. Andernfalls werden die Fordernden Gefangene ihrer Forderungen und erreichen nur eine Verlagerung der Problematik. Man kämpft dann aus Opposition und nicht aus Sachlichkeit, oder man gerät in die Situation dessen, der nach noch mehr Macht oder Besitz giert, weil er leicht und unvorbereitet dazu kam. Der Arme ist bekanntlich besser zur Solidarität disponiert als der Reiche. Wenn aber eine Nation von sozialen Extremen zerrissen ist, wird es am sinnvollsten sein, zuerst die Extreme zu beseitigen. Dafür müssen alle bezahlen.

*Puebla* hat auf solche Widersprüche hingewiesen. Dafür gibt es seitenweise Texte. Einer der wichtigsten Hinweise ist die Feststellung der zunehmenden Verarmung breiter Volksschichten. Die „besondere Aufmerksamkeit für die Armen“ darf den Wert echt christlicher Armut nicht in den Hintergrund stellen, d. h. man darf kein falsches Reichtumsideal vortäuschen. — Wichtig ist auch der Hinweis auf die vermittelnde Rolle der Kirche. Wer prophetische Anklage übt, muß sich bewußt sein, daß er Trennung schafft. Oft ist diese Trennung sogar nötig, aber man muß sich dieser Problematik bewußt sein, damit man nicht mehr zerstört als aufbaut. Und wenn Spaltung wirklich nicht zu umgehen ist, dann müssen zumindest die Konsequenzen strategisch bedacht sein, die ein solches Engagement zur Folge haben wird.<sup>34</sup>

Man kann der Gefahr der Steigerung von Gegensätzen begegnen, wenn man mehr pastoral als akademisch vorgeht (wofür *Puebla* plädiert), wenn man bei jeder Erneuerung von überhängenden Traditionen nach dem richtigen Ersatz fragt und Bestehendes nicht antastet, ohne besseren Ersatz anzubieten.<sup>35</sup> Da gibt es typische Chancen zur „Befreiung für“. Christliche Gemeinschaften, die mit dieser Spiritualität an die Probleme herantreten, verlieren weniger Mitglieder an Extremisten, Synkretisten und Sekten. Sie sind dann oft „unmodisch“, aber höchst modern!

## 22.4 Prophetische Impulse

### a) „Verpaßte Chancen“?

Bevor man auf prophetische Impulse eingeht, sollte man von „verpaßten Chancen“ reden. Es wird kaum jemand bestreiten, daß noch verschiedene Themen der Erörterung würdig gewesen wären, die nur schwach oder überhaupt nicht im Gespräch waren. Für die einen wurden die Verletzer der Menschenrechte zu wenig genau beim Namen genannt, für andere wurde der Auseinandersetzung mit dem „wahren Sozialismus“ ausgewichen; für die einen fehlte es an Hinweisen auf Mittel zu Organisation und Kampf oder ganz allgemein an Konkretion, für andere wurde zu wenig von der „Treue zum Volk“ gesprochen. Es fehlten mutige Worte für die verfolgte Kirche und mutige Auseinandersetzungen mit Problemen von der Art des Pflichtölibates.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Das gilt besonders bei der Anwendung von Gewalt, wo man Gefahr läuft, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben.

<sup>35</sup> Vgl. die Problematik der Volksfrömmigkeit!

Gewiß muß man Wünsche und Kritiken an *Puebla* zu Herzen nehmen. Es gab verpaßte Chancen, solche von mehr Gewicht (wie die Ordination Verheirateter) und weniger Gewicht. Sie beschäftigen mich aber nicht sonderlich. Denn die prioritären Themen von der gesamtlateinamerikanischen Kirche her gesehen wurden bearbeitet. Wie schon in Medellin (wo oft nur die „interessanten“ Themen des Schlußdokumentes verwendet wurden) gibt es auch im *Puebla*-Dokument schwache und starke Stellen. Die „starken Texte“ liefern sicher mehr als genug Arbeitsmaterial. Zudem darf man nicht übersehen, daß Probleme wie der Pflichtzölibat sehr komplex und teilweise sogar ortsgebunden sind, so daß sie sowohl mehr Zeit zur Diskussion beanspruchen als auch von den Bischofskonferenzen im einzelnen behandelt werden müssen. Daß über die Zölibatsproblematik überhaupt nichts gesagt wurde, als ob sie nicht bestünde, ist zu bedauern.<sup>37</sup> Es darf aber auch hier gesagt sein, daß in solchen Fällen das Nichts der Sache besser dient als eine tendenziöse Halbwahrheit.

b) *Wie könnte postpoblanische Theologie aussehen?*

Sie wird vor allem versuchen, die Ansätze einer „Schwerpunktpastoral“ weiterzuführen, in der das Engagement für die Benachteiligten weiterwachsen wird („Theologie für den Schwächeren“). In dieser Linie wird die Theologie nicht darum herum kommen, sich weiterhin mit Fragen struktureller, subversiver und repressiver Gewalt auseinanderzusetzen. Sie wird die „*Theologie des Leidens*“ mit allen Implikationen prophetischen Einsatzes (Verfolgung, Martyrium, Verunsicherung usw.) weiter bearbeiten, aber auch die natürlichen Qualitäten des einfachen Volkes. Ein „*prophetischer Lebensstil*“ mit kritischem, aber gläubigem Sinn und viel Verständnis für Solidarität und Menschenwürde wird neu erarbeitet werden müssen. Darin eingeschlossen ist die schwierige Aufgabe, den Weg von einer Kirche für die Armen über eine Kirche mit den Armen zu einer „*armen Kirche*“ zu finden. Zeugnis und Glaubwürdigkeit von Einzelpersonlichkeiten wie von kleinen Gemeinschaften werden dabei eine wichtige Rolle spielen. Sie werden versuchen, Alternativen aus christlicher Motivation aufzuzeigen, um trotz aller säkularisierten, egoistischen und beängstigenden Situationen Hoffnung für eine „*Zivilisation der Liebe*“<sup>38</sup> zu schaffen. Liebe, das beste Angebot des Christentums an eine zerrissene Welt, kann zwar nicht erzwungen werden; man kann aber auf ungezählte Weisen mithelfen, sie zu entdecken. Das wird im kleinen geschehen, wenn es erfolgreich sein wird, ohne Ansprüche auf Privilegien und Irrtumlosigkeit. Viel bleibt dabei einer unbestimmbaren Zukunft überantwortet. Probleme, Meinungsverschiedenheiten und Unsicherheiten werden auch

<sup>36</sup> Vgl. z. B. CARMiÑA NAVIA VELASCO: *Sobre Celam III — visión personal*. Cali 1979, Umdruck. — H. LÜNING: *Der Papst in Mexiko* a.a.O. S. 137.

<sup>37</sup> Es ist kaum zu übersehen, daß die persönliche Einstellung von Papst JOHANNES PAUL II. gegenüber dem Pflichtzölibat einen Einfluß auf die Vernachlässigung dieses Themas hatte.

<sup>38</sup> Das Papstwort wurde in der einführenden *Botschaft an die Völker Lateinamerikas* aufgenommen und vertieft.

den kommenden Theologengenerationen, dem künftigen Christentum nicht erspart bleiben. Aber man wird noch viel an Bescheidenheit, Großzügigkeit und — es sei klar ausgesprochen — Gottvertrauen hinzulernen müssen. Man wird noch mehr Ausschau halten nach „prophetischen Qualitäten“, wie sie zum Beispiel in der Botschaft an die Völker Lateinamerikas ausgesprochen sind. Auf einige sei mit einem Zitatenkatalog hingewiesen, der auch für nichtlateinamerikanische Kirchen überlegenswert ist:

→ Mut zur Demut. Die Kirche braucht sich nicht zu schämen, zu ihrer Menschlichkeit und damit zu ihren eigenen Fehlern und Unsicherheiten zu stehen. Oft kann man gerade dort auf mehr Verständnis und Mithilfe zählen, wo man den Mut hat, sein eigenes Suchen, eigenen Schmerz zu bekennen, etwa im Sinn des Satzes: „Dennoch müssen wir bekennen, daß wir noch weit davon entfernt sind, all das, was wir predigen, auch tatsächlich zu leben“<sup>39</sup>; oder im Sinn des Bekenntnisses: „Unser Bestreben geht dahin, nicht nur die andern, sondern zusammen mit den andern auch uns selbst zu bekehren, so daß unsere Diözesen, Pfarreien, Institutionen, Gemeinschaften und Ordenskongregationen nicht nur kein Hindernis, sondern im Gegenteil ein Anreiz dazu werden, das Evangelium zu leben.“<sup>40</sup>

→ Mut zur Stellvertretung. „Ein weiteres Mal möchten wir erklären, daß wir, wenn wir uns um gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Probleme kümmern, dies nicht als Experten in dieser Materie tun, sondern als Dolmetscher unserer Völker.“<sup>41</sup> — Es ist nicht Aufgabe der offiziellen Kirche, alles selber zu tun. Gerade in Bereichen, die ihre Kompetenz übersteigen, muß im Vertrauen zu Fachleuten und Arbeitsgruppen eine Selbstverantwortung ins Spiel kommen, deren Kreativität noch längst nicht ausgeschöpft ist (selbst auf die Gefahr hin, daß dieses Vertrauen auch mißbraucht werden könnte!). Der offiziellen Kirche bleibt in jedem Fall die kritische Begleitung, die Vermittlung der Hoffnung und der Heils-Sakramente, wobei die Grenzen des „weltlichen“ und die des „geistlichen“ Bereiches nie ganz abgesteckt werden können, auch wenn die offizielle Kirche es vorzieht vorzubeugen statt zu heilen. In ihren Gliedern ist sie so oder so vertreten, wenn sie paternalistische durch mütterliche Umgangsformen ersetzt.

→ Mut zur Kleinarbeit. Kleinarbeit und Geduld gehören zu den Grundpfeilern sozialer Arbeit. Sie setzen eine unerschütterliche Hoffnung auf das „Reich Gottes“ und klare Zielsetzungen in der Pädagogik der Heilsverkündigung voraus. Puebla schrieb: „Hierin gründet auch unsere Hoffnung, daß wir in unermüdlicher Kleinarbeit die Realität unserer eigentlichen Bestimmung aufbauen werden.“<sup>42</sup> Die Umsetzung dieser Erkenntnis verlangt eine besondere missionarische Aszese!

→ Mut zur Kollegialität. Puebla: „Es gibt zwar Unterschiede in Mentalität und Meinung, aber wir verwirklichen doch zusammen das Kollegialitätsprinzip, nach dem die einen die andern ergänzen je nach Fähigkeiten, die Gott uns gegeben hat.“<sup>43</sup> — Je komplexer das gesell-

<sup>39-43</sup> *Botschaft an die Völker Lateinamerikas* im Puebla-Schlußdokument.

schaftliche Leben wird, desto mehr sind wir auf die Teamarbeit angewiesen, desto wichtiger wird aber auch die Zuverlässigkeit des einzelnen.<sup>44</sup> Das dazu nötige Verantwortungsbewußtsein erwächst aus der Erkenntnis der Abhängigkeit (über das Materielle und selbst Immanente hinaus) und aus der Identifikation mit gemeinsamen Zielen. Die Gemeinsamkeit der Zielsetzung darf aber nicht zur „Monotonie des Normmenschen“ führen, sondern muß sich in der „Toleranz aus Sachkenntnis“ entfalten.

—► Mut zur Transzendenz. „Tatsache ist, daß der gesellschaftlich-kulturelle Zusammenhang, in dem wir leben, was seine Konzeption und Wirkweise anbelangt, dermaßen voller Widersprüche steckt, daß er nicht nur in den Häusern der Ärmsten die materiellen Güter knapp werden läßt, sondern daß er auch, was das Schlimmste ist, ihnen mehr und mehr ihren größten Reichtum nimmt, nämlich Gott.“<sup>45</sup> — Bei der Vermittlung sozialer Verhaltensbilder wurde in der lateinamerikanischen Evangelisierung das Positive christlicher Armut oft unterschätzt. Zwar ist es begreiflich, daß ein im Elend lebender Mensch psychologisch nicht disponiert ist, Predigten über den Wert christlicher Armut zu hören, vor allem dann nicht, wenn privilegierte Christen Zeugnis vom Gegenteil ablegen, oder wenn die Tentakel konsumorientierter Propaganda durch die Massenmedien selbst zu den Ärmsten vorstoßen. Dennoch wäre es ein unverzeihlicher Fehler, nicht auf die Vorteile „christlicher Armut“ (die menschenwürdig ist) hinzuweisen. Bei der Vermittlung okzidentalen Rationalisierungs- und Gewinndenkens wird sonst der Hang zu immer mehr Macht, Besitz und Komfort, der dem menschlichen Uregoismus entspricht, noch gefördert. Wenn damit das Hauptinteresse auf Entwicklungsaspekte gelenkt wird, denen bereits manche Wohlstandsgesellschaften religiösen Substanzverlust zuschreiben, dann wird der materiell Arme doppelt betrogen, dann verliert er auch noch seine natürlichen Qualitäten der religiösen und sozialen Disponibilität.

Hier, wie schon bei den vorher erwähnten Schwerpunkten, bedeutet *Puebla* eine Provokation an die Christenheit der ganzen Welt. — Oder wer wollte bestreiten, daß z. B. in der Volksfrömmigkeit, in der Problematik der Beherrschung des Menschen durch den Menschen, in der Armut und Menschenwürde, in der Familie, bei der Jugend und im Zusammenleben kleiner Gemeinschaften sowie in der Auseinandersetzung mit den Ideologien nicht auch bei uns vieles überholungsbedürftig ist?

Man wird diesen Problemen nur gerecht, wenn man im Sinn von Papst *Johannes Paul II.* „den Mut des Propheten und die biblische Klugheit des Hirten, den Scharfblick des Lehrers und die Sicherheit des Führers und Wegweisers, den Starkmut des Zeugen und die Zuversicht, Geduld und Sanftmut des Vaters“<sup>46</sup> zur Verfügung hat.

<sup>44</sup> Was übrigens nicht nur im religiösen Bereich gilt; vgl. z. B. die moderne Naturwissenschaft!

<sup>45</sup> *Botschaft an die Völker Lateinamerikas.*

<sup>46</sup> Aus dem Schluß der Papstansprache in *Puebla* am 28. Januar 1979. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 5 a.a.O. S. 67.

## SUMMARY

In a first part the author reflects the problems the Latinamerican Church saw itself confronted with at the Puebla Conference. He points out that, in the past ten years, there has been a lot of theological reflection and christian engagement as well. The reason why the ways for a more Gospellike Pastoral were thoroughly discussed ever and again, was because many new forms of preaching the Gospel had to be found foremost. The main subjects before the Puebla Conference were the following: Socially, the rapidly increasing urbanisation with the problems involved as well as the economical and cultural independence; church-structural, the relations between hierarchy and people as well as the self-reliance and independency of the laity; in the dogmatic-pastoral field, the adapted preaching of the Gospel in imitation of Christ as well as the problems involved with the improvement of the Church, the popular piety and devoteness, the biblework and the basic communities.

In a second part the author first presents the theoretical fundamentals of the Puebla Conference. Following these theoretic discussions the crucial impulses of the Conference came under review: the confirmation of the "liberating concern", the continuation of the search for Christian justice as well as thematic points of efforts. The latter bring up that it can be observed more and more that certain problems concern all Christian in all over the world while, on the other side, each local church has to master and to overcome its own specific problems regarding the cultural and local adaption. Furthermore it is pointed out that — while managing some particular problems of main interest and importance — one should not lose sight of the problematics of extreme contrasts and the loss of mental and spiritual objectives.

Finally, some "might-have-beens" or missed chances are mentioned which are, however, not of great importance considering the many positive results of Puebla. And some important prophetic aspects of post-poblanic theology are presented which are illustrated with texts of the message to the people of Latinamerica.

## PUEBLA UND DER „NEUE MENSCH“

von Wilfried Weber

Seit dem Ende des Kolonialzeitalters und den wachsenden Emanzipationsbestrebungen vieler junger Staaten, die sich keinem der großen Machtblöcke in Ost oder Welt anschließen wollen, ist weltweit auch die Suche nach der eigenen nationalen und kulturellen Identität zu einem wichtigen Thema geworden und oft übertrieben erscheinende nationalistische Töne sind nur ein äußeres Symptom dieses internen Selbstfindungsprozesses. Diese Entwicklung ist auch an Lateinamerika nicht spurlos vorübergegangen und führte zu verschiedenen Konsequenzen.

Die erste Reaktion war eine aggressive Ablehnung aller Einflüsse aus der Kolonialzeit und eine romantisierende Verklärung der vorspanischen Kulturen und Gesellschaftsordnungen. Vor allem in den Mutterländern der ehemaligen indianischen Hochkulturen machten sich diese restaurativen Tendenzen bemerkbar. So galt z. B. in gewissen Kreisen nur der als echter Mexikaner, der indianisches Blut in seinen Adern nachweisen konnte, in Quito/Ecuador übernahmen selbst rein weiße Studenten Kleidung und Haartracht der Hochlandindios und in Peru versuchte die Militärregierung im „Plan Inka“ alte vorspanische Sozialmodelle wiederzubeleben. Wie wenig tief dieser nostalgische Romantizismus ging, läßt sich schon daran ablesen, daß auch in diesen Ländern trotz Verklärung der indianischen Vergangenheit das Wort „*indio*“ weiterhin als beleidigendes Schimpfwort gebraucht wurde.

Eine andere, realistischere Haltung nahmen diejenigen ein, die akzeptierten, daß die Tatsache der spanischen Kolonisierung und ihrer ethnischen, kulturellen und gesellschaftlichen Folgen ein unwiderrufliches historisches Faktum war und ist. Für sie ist gerade die Verschmelzung der beiden Rassen und Kulturen eine großartige Synthese der Werte der Alten und der Neuen Welt. So preist eine Gedenktafel in Tlatelolco/Mexiko, wo eine der letzten Entscheidungsschlachten zwischen Spaniern und Azteken stattfand, dieses Ereignis als Geburtsstunde „des neuen Menschen“, des Mestizen, bei der es keine Sieger und keine Besiegten gab.

So entstand aus der Frage nach der eigenen Geschichte und ihrem Sinn die Frage nach dem eigenen Sein, ja nach dem, was Wert und Würde des lateinamerikanischen Menschen überhaupt ausmacht.

Einen weiteren Anstoß erhielt dieses Suchen durch die in den sechziger Jahren ausgelöste Diskussion um die bisher praktizierten Entwicklungsstrategien. Mit dem Instrumentarium der von nordamerikanischen Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlern entwickelten Dependenztheorie und unter dem wachsenden Eindringen marxistischen Gedankenguts und seiner Gesellschaftsanalyse wurden sich immer weitere Kreise in Lateinamerika ihrer vielfältigen Abhängigkeit bewußt und der Ruf nach eigener „Authentizität“ drang dank der billig auf den Markt gebrachten Transistorradios bis in die entlegensten Hütten.

Diese nationalistischen, politischen und wirtschaftlich-kulturellen Strömungen vereinigten sich häufig mit latent vorhandenen messianischen Erwartungen<sup>1</sup>, die dem iberischen Katholizismus schon zur Zeit der Conquista eigen waren<sup>2</sup> und ohne die die Massenwirkung vor Volksführern wie FIDEL CASTRO, „CHE“ GUEVARA und CAMILO TORRES wohl schwer zu erklären wäre.<sup>3</sup>

In dieser Atmosphäre von Suche und Erwartung, Hoffnung und neu entdeckter Menschenwürde war der Boden für eine Aktualisierung der paulinischen Botschaft vom „neuen Menschen“<sup>4</sup> gut vorbereitet, und es verwundert nicht, daß in einem solchen Kontext der anthropozentrische Ansatz der neueren europäischen Theologie und die Praxisbetonung lateinamerikanischer Versuche einer eigenen Theologie sich in diesem Punkte trafen und gegenseitig befruchteten.<sup>5</sup> Was das Konzil nur an einer Stelle erwähnte<sup>6</sup>, wurde so zu einem der Schlüsselbegriffe für die lateinamerikanische Theologie der Nachkonzilszeit.

Das Arbeitspapier, das der brasilianische Erzbischof Dom HELDER CAMARA der X. CELAM-Versammlung 1966 in Mar de Plata vorlegte, ist einer der ersten Belege für die theologische Sicht des „neuen Menschen“, die alle Dimensionen des menschlichen Lebens umschließt, nicht nur die religiös spirituelle. Der Erzbischof sieht in der Förderung der „Geburt“ dieses neuen Menschen eine vordringliche Aufgabe für die Kirche.

„Die Kirche soll sich um den neuen Menschen sorgen, dessen Geburt bevorsteht, und auch um den Sinn der gesellschaftlichen Evolution. Gerade hier kann das christliche Menschenbild helfen, eine Lösung zu finden. Der neue Mensch darf kein gigantischer Hersteller und Verbraucher sein, Glied einer Gesellschaftsmaschinerie, auch wenn er die Herr-

<sup>1</sup> Vgl. HANS JÜRGEN PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen 1978); 76, 676; 849—858. Zitiert als: PRIEN.

<sup>2</sup> DARCY RIBEIRO nennt die iberischen Staaten „merkantilmessianische Reiche“ (Impérios Mercantis Salvacionistas) vgl.: *As Américas e a civilização* (Rio de Janeiro, 1970), S. 65ff.

<sup>3</sup> Diese messianischen Bewegungen Lateinamerikas haben ja neben dem spanischen Erbe auch eigene Quellen in der Volksfrömmigkeit der Indios, der afrikanischen Sklaven und ihrer Nachkommen und der Mestizen. Für den Brasilianer COMBLIN sind sie deutbar als „Protest und Ausdruck des Mißtrauens gegen die etablierte Religion und Ordnung und gleichzeitig als Versuch, die Errichtung eines Reiches von Heil und Gerechtigkeit auf wunderbare Weise zu antizipieren.“ (Zitiert bei PRIEN, 855). So ist die politische Komponente schon immanent vorgegeben und bedarf nur noch der Explikation durch einen „politischen Messias“.

<sup>4</sup> *Eph.* 3,9f. Vgl. *Röm.* 6,6.12.2; 2. *Kor.* 5,17; *Eph.* 2,15; 4,22f.

<sup>5</sup> In diesem Sinne ist die Aufnahme von Gedanken europäischer Theologen, wie METZ, PANNENBERG, MOLTMANN etc. mehr als eine bloße Rezeption durch die Vertreter der lateinamerikanischen Theologie. Es kommt vielmehr ein dialogisches Element zwischen europäischem und lateinamerikanischem Denken zustande, so daß auch übernommene Gedanken doch eigenständig verarbeitet werden und wieder Neuanstöße für die europäische Theologie geben.

<sup>6</sup> LG 7. In allgemeinerer Form taucht der Gedanke der „Neuschöpfung“ noch in AA5 auf.

schaft über die ganze äußere Natur gewinnt. Das Ziel, das erreicht werden muß, ist das, ein freies und bewußtes Wesen zu schaffen, in einer Befreiung von tausend Knechtschaften, damit seine grundlegende Freiheit wachsen könne: freizusein bis zu dem Ausmaß, daß es sich von sich selbst befreien und den andern schenken kann. So wird sich eine Gesellschaft von Menschen vervollkommen, die frei sind und gegenseitig voller Achtung in der selbstlosen Hingabe an den Nächsten.“<sup>7</sup>

Als „Modell“ dieses neuen Menschen stellt der Erzbischof in einem Schreiben an die Jugend seiner Diözese Christus vor Augen:

„Wenn es wahr ist, daß der Schatten der Sünde die Furcht, die Schwachheit und den Tod bringt, so ist es auch wahr, daß Christus gekommen ist, um im Voraus die Fülle zu leben, die der Mensch mit Hilfe der Gnade erreichen wird. Christus kam, weil die Anstrengung, die Untermenschen zu vermenschlichen, die das Elend schafft, die menschlichen Kräfte übersteigt, genauso wie die Anstrengungen die Übermenschen zu vermenschlichen, die durch das Übermaß an Bequemlichkeit ihr Menschsein verloren haben.“<sup>8</sup>

In diesen beiden kurzen Zitaten sind schon alle wesentlichen Merkmale vorgegeben, die für diesen theologischen Akzent in Lateinamerika wichtig geworden sind:

1. An der Gestalt Christi läßt sich ablesen, was volles Menschsein bedeutet.

2. Diese Vollgestalt menschlichen Seins ist dem Menschen allein nicht erreichbar, er braucht dazu Gottes Hilfe. — Schutz vor Utopien marxistischer, atheistisch-humanistischer oder kapitalistischer Herkunft.

3. Aber durch gegenseitige Achtung und Hingabe, durch schrittweise Abkehr vom Egoismus, kann der Mensch mit Hilfe der Gnade sein Teil zu einer Humanisierung der Gesellschaft und zur Geburt des „neuen Menschen“ beitragen. — Schutz vor Resignation, Fatalismus und falschem Spiritualismus. Betonung der Einheit und Wechselwirkung zwischen individuellem und gesellschaftlichem Fortschritt auf eine menschlichere Welt hin, gegenüber einem falschen individualistischem Denken im westlichen Kapitalismus und einem kollektivistischen Menschenbild im östlichen Marxismus.

4. Kirche hat den Auftrag, „Promotor“ dieser ganzmenschlichen Entwicklung zu sein: „Entwicklung ist — durch die Gnade Gottes — die Verwirklichung des Menschen in seiner vollen menschlichen Dimension und in seiner vollen göttlichen Dimension.“<sup>9</sup> In einer solchen Sicht bilden Pastoral und Sozialarbeit notwendigerweise eine Einheit.

<sup>7</sup> Dom HELDER CAMARA, „La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina.“ Spanischer Text in: *Signos de Renovación* (Lima 1969), 47—48.

<sup>8</sup> Dom HELDER CAMARA „Carta a los Jóvenes“. Spanischer Text in: *Signos de Renovación* (Lima 1969), 76, 1. Abschnitt, rechte Spalte.

<sup>9</sup> Dom HELDER CAMARA, „La Iglesia . . .“, *Signos de Renovación*, 48; vgl. EDUARDO PIRONIO, „Der neue Mensch“ in: HÜNERMANN-FISCHER (Hsg.) *Gott im Aufbruch* (Freiburg-Basel-Wien, 1974) vor allem 59.

So konnte denn auch die Bischofskonferenz von Medellín 1968 ihre ganze Arbeit dem Ziel widmen, einen entscheidenden Schritt auf das Ideal des neuen Menschen zuzugehen, ohne den eine dauerhafte und gerechte Ordnung unmöglich ist. Gegenüber utopischen Träumen der Systemveränderer stellen die Bischöfe realistisch fest: „Wir werden keinen neuen Kontinent haben ohne neue und erneuerte Strukturen; es wird vor allem aber keinen neuen Kontinent geben ohne neue Menschen, die im Lichte des Evangeliums wirklich frei und verantwortlich zu sein wissen.“<sup>10</sup>

In einer solchen Schau verlieren auch Begriffe wie „Buße“ und „Bekehrung“ ihren oft rein individualistischen Charakter und gewinnen ihre biblische Weite zurück, Bekehrung ist dann der Weg zum neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft.

„Die Bekehrung, von der uns Jesus Christus spricht, besteht 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.“<sup>11</sup>

Vor allem in den ersten Jahren nach Medellín tauchte der Gedanke des „neuen Menschen“ in zahlreichen kirchlichen Dokumenten, mehr noch in den Veröffentlichungen christlicher Gruppen aller politischen Schattierungen, vorzugsweise bei Befürwortern grundlegender Veränderungen auf.<sup>12</sup>

In den folgenden Jahren aber setzte in Lateinamerika ein deutlicher Prozeß der Ernüchterung ein, der auch seiner „österlichen Kirche“ (W. BÜHLMANN) viel von ihrem anfänglichen revolutionären Schwung nahm. Wie sich im politischen Bereich konservative Rechtsdiktaturen in fast allen Ländern Lateinamerikas etablierten, so war auch in der lateinamerikanischen Kirche ein restaurativer Zug nicht zu verkennen. Dieser Eindruck wurde durch die Art der Vorbereitung auf die Bischofskonferenz von Puebla eher noch verstärkt. So konstatiert der evangelische Theologe HANS JÜRGEN PRIEN im Konsulationsdokument für die Konferenz einen Abbau der Ergebnisse von Medellín, eine oberflächliche Situationsanalyse und eine theologische und historische Engführung.<sup>13</sup> Konnte unter solchen Umständen das dynamische Bild des neuen Menschen noch richtungsweisendes theologisches Element bleiben?

Überraschenderweise bestätigt das Dokument der Konferenz von Puebla diese Befürchtungen nicht. Sechsmal taucht expressis verbis der Begriff „neuer Mensch“ auf, das letzte Mal sogar als Überschrift über einen der

<sup>10</sup> CELAM, *Medellín — Conclusiones* (Bogotá 1971) I, 3. — zitiert als CM-

<sup>11</sup> ANIBAL MUÑOZ DUQUE: *Invitación a la Esperanza*. Fastenbrief 1973 (Bogotá, 1973).

<sup>12</sup> PRIEN nennt eine ganze Reihe dieser Dokumente. Siehe: PRIEN, 1026—1062; 1109—1128. Für Gruppen des Linkskatholizismus führt der Direktor des Medellín Pastoralinstituts zahlreiche Beispiele an: BOAVENTURA KLOPPENBURG, *Iglesia popular* (Bogotá, 1977).

<sup>13</sup> HANS JÜRGEN PRIEN, „Gegen die Theologie der Befreiung?“ in: *Lutherische Monatshefte* 4/79 (April 1979).

richtungsweisenden Schlußabschnitte der pastoralen Optionen. Da aber der Gebrauch derselben Worte nicht unbedingt dieselbe Aussage beinhaltet, wollen wir im folgenden in einem Dreischritt untersuchen, was Puebla tatsächlich zu unserm Thema zu sagen hat. Zuerst werden wir überprüfen, in welchen Zusammenhängen vom „neuen Menschen“ die Rede ist, um dann zu sehen, ob die andern Aussagen, die wir als wesentlich dargestellt haben, inhaltlich im Dokument enthalten sind. Als Letztes werden wir dann die Texte daraufhin befragen, ob sie an einigen Punkten über die Aussagen Medellíns hinausführen.

#### Texte zum Thema „Der neue Mensch“

Weder in der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ noch im ersten Teil der Puebladokumente taucht der Begriff des „neuen Menschen“ auf. Dies verwundert auf den ersten Blick umso mehr, als sich der Erste Teil, betitelt „Pastorale Schau der lateinamerikanischen Wirklichkeit“ (*Vision Pastoral de la Realidad Latinoamericana*), in Sprache und Inhalt am engsten an die Dokumente von Medellín anschließt. Nur an zwei Stellen wird im Zusammenhang mit der Beschreibung der Situation auf das Wort aus *Populorum Progressio*, Nr. 20, verwiesen, die Kirche habe die Aufgabe, den Menschen zu helfen „von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen aufzusteigen.“<sup>14</sup>

Ausdrücklich wird der Begriff erst im Zweiten Teil „Gottes Plan für die Wirklichkeit Lateinamerikas“ (*Designio de Dios sobre la Realidad de América Latina*) unter dem ersten Thema „Die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser, den wir verkünden“ gebraucht. Dieser Teil, der mit seiner mehr statischen Christologie in einem gewissen Spannungsverhältnis zum dynamischen ersten Teil steht, spricht vom „neuen Menschen“ im Zusammenhang mit Worten und Taten Jesu: Seine „wunderbaren Taten und überraschenden Verhaltensweisen“ zeigen, „daß die Liebe Gottes die von Ihm geschaffene Welt erlöst, daß schon ein neuer Mensch in einer neuen Welt heraufdämmert.“<sup>15</sup> Dieser Text teilt das Schicksal des christologischen Themas in den Puebladokumenten: dogmatisch völlig richtig wirft er in seiner abstrakt theologischen Sprache für das konkrete Leben weniger ab als eine Meditation über entsprechende Schrifttexte.

Ergiebiger ist der zweite Text dieses Teils der Dokumente, der unter dem Thema „Maria, Mutter und Vorbild der Kirche“ zu finden ist. Hier wird die Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, die uns „in Maria das Antlitz des neuen, durch Christus erlösten Menschen darbietet“ als ein Appell an den lateinamerikanischen Subkontinent verstanden: „Diese Wahrheiten und Mysterien erleuchten einen Kontinent, wo die Profanation des Menschen eine beständige Wirklichkeit ist und wo viele sich in eine passive Schicksalsergebenheit zurückziehen.“<sup>16</sup> Die

<sup>14</sup> *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina* (Puebla, 14. Februar 1979). Vervielfältigte vorläufige Ausgabe. Nr. 8 und 50. Die Nummernangabe folgt der vorläufigen Ausgabe. — Zitiert als: *DP*

<sup>15</sup> *DP* 105, zweiter Abschnitt.

<sup>16</sup> *DP* 196

Auserwählung Mariens als Protest Gottes gegen die Erniedrigung des Menschen durch den Menschen schenkt hier der Mariologie im Geist des Magnifikats „et exaltavit humiles“ einen gewichtigen Realitätsbezug und prophetische Zeichenhaftigkeit.<sup>17</sup>

Der dritte und vierte Belegtext finden sich ebenfalls im 1. Kapitel des Zweiten Teils unter der Überschrift „Die menschliche Würde“; hier ist vor allem der erste der beiden Texte von Wichtigkeit, in dem die Bischöfe klar die Menschenwürde verteidigen, weil sie sich dem Imperativ „dieser Stunde Gottes in unserm Kontinent“ verpflichtet wissen. So ist das Ziel ihres Strebens, ein kühnes christliches Bekenntnis und eine wirksame Förderung der menschlichen Würde und ihrer göttlichen Grundlagen gerade unter denen, die sie am meisten benötigen, sei es, weil sie sie verachten oder sei es vor allem, weil sie, während sie diese Verachtung erleiden, die Freiheit der Kinder Gottes und die Ankunft des neuen Menschen — vielleicht im Dunkel tappend — suchen.<sup>18</sup> In diesem Text wird die Einheit von Bekenntnis und Tat betont, zugleich wird auch die universale Sendung der Kirche zu allen Menschen konkretisiert, wenn auch deutlich wird, warum sie sich den Armen und Unterdrückten besonders verpflichtet weiß — eines der Leitthemen der Pueblakonferenz. Begriffe wie „Freiheit der Kinder Gottes“ und „neuer Mensch in Jesus Christus“ werden in einem solchen Kontext aus ihrer abstrakten Allgemeinheit herausgenommen und in Bezug mit konkreten Lebenssituationen gebracht. Vor allem in den Texten über die Rolle der Frau<sup>19</sup> wird deutlich, was die Bischöfe mit diesen programmatischen Erklärungen wollen: Keine leeren Worte und Erklärungen machen, sondern Leitlinien für die Pastoral der nächsten Jahre aufzeigen.

Der letzte Text, unter dem Leitthema: „Der in Jesus Christus erneuerte Mensch“, geht noch einmal auf die biblische Fundierung des Bildes vom neuen Menschen ein und faßt die Gedanken der vorausgehenden schon zitierten Texte noch einmal zusammen. Die Gestalt Jesu und Mariens soll die Gläubigen „in ihrem Kampf um die menschliche Würde bestärken“.<sup>20</sup>

Das 2. Kapitel des Zweiten Teiles beschäftigt sich mit der Frage: „Was heißt evangelisieren?“ Auch hier finden wir einen Bezugspunkt zu unserem Thema in dem Abschnitt, der auf die Ziele der Evangelisation eingeht. Demnach muß das Evangelium in alle menschlichen Lebensbereiche eindringen, „um eine neue Menschheit mit neuen Menschen zu bewirken und alle zu einer neuen Weise zu sein, zu urteilen, zu leben und zusam-

<sup>17</sup> Nicht umsonst gilt Maria in Lateinamerika auch als Zeichen der Freiheit für die Unterdrückten. Unter dem Banner der Jungfrau von Guadalupe begann der Freiheitskampf der Mexikaner gegen die Spanier und auch in unserm Jahrhundert führten die „Cristeros“ bei ihrem Kampf gegen die kirchenfeindliche Regierung CALLES ein Marienbild mit sich. — Vgl. PRIEN, 390 und 960. Zu den Cristeros siehe JEAN A. MEYER: *La Cristiada* (México D.F./Madrid 1973).

<sup>18</sup> DP 217

<sup>19</sup> Arme: vgl. DP 897—930; Jugend: DP 931—966; Frauen: DP 197; 230; 316; 656—663.

<sup>20</sup> DP 229

menzuleben zu führen“.<sup>21</sup> Die Bischöfe betonen im gleichen Text auch die Dringlichkeit dieser Aufgabe. „All dies ist ein Dienst, der uns drängt.“ Auch in diesem Text wird die verändernde Kraft des Gotteswortes herausgestellt, das das ganze menschliche Leben neu gestalten will. Der Anspruch der Kirche, Vermittlerin dieser Botschaft zu sein, wird ihr zugleich zum Auftrag, dessen Dringlichkeit heute aber größer ist als vor zweitausend Jahren. Beginn dieses neuen Lebens, das uns Jesus durch die Kirche vermittelt, ist die „Umkehr, die Versöhnung und neues Leben ist“. Gotteskindschaft und Brüderlichkeit haben in ihr ihre Wurzel; Gerechtigkeit, Vergebung, Achtung, Würde und Friede sind ihre Früchte.<sup>22</sup> Der ganze Inhalt dieses Textes atmet den Geist von Medellín, daß nicht Strukturveränderung, sondern Mentalitätsveränderung das Entscheidende ist.<sup>23</sup>

Das letzte Mal ist bei den pastoralen Optionen am Schluß des Puebladokuments vom „neuen Menschen“ die Rede. Unter der Überschrift „Der neue Mensch“ entwerfen die Bischöfe ihre Zielvorstellungen vom lateinamerikanischen Menschen, den sie anstreben: „Es ist notwendig, im lateinamerikanischen Menschen ein gesundes moralisches Bewußtsein zu schaffen, einen kirchlichen evangelischen Sinn gegenüber der Wirklichkeit, Gemeinschaftsgeist und soziales Engagement. All dies wird eine freie und verantwortungsbewußte Teilnahme in brüderlicher und gesprächsbereiter Gemeinschaft beim Bau der neuen Gesellschaft als christliche Alternative ermöglichen.“<sup>24</sup> Daß diese Vorstellungen keine reine Utopie sind, sondern begründete Hoffnung, zeigen die zum Abschluß aufgeführten „Zeichen der Hoffnung und Freude“<sup>25</sup>, die von den aufblühenden Basisgemeinden bis zur Erneuerung des Gebetslebens und der wachsenden Sensibilität für die Menschenwürde in christlicher Schau reichen.

Mit dem Inhalt der oben angeführten Zitate ist eigentlich auch der zweite Punkt unserer Fragestellung schon beantwortet. Inhaltlich sind alle Elemente wiedergegeben, die wir als typisch für die lateinamerikanische Theologie im Geiste Medellín herausgestellt hatten. Der starke christologische, ekklesiologische und humane Bezug war auch dadurch schon garantiert, daß Papst JOHANNES PAUL II. schon die Akzente gesetzt hatte, über die die Bischöfe in Puebla nachdachten: Die Wahrheit über Jesus Christus, über die Kirche und über den Menschen.<sup>26</sup> Zweifellos betonte Puebla die dogmatischen Aspekte stärker als Medellín, aber wir konnten mehrfach feststellen, daß die pastoralen Aspekte deshalb nicht verloren gingen, was sich vor allem im III. Teil des Puebladokuments, „Evangelisation in der Kirche Lateinamerikas — Gemeinschaft und Teil-

<sup>21</sup> DP 242

<sup>22</sup> DP 244

<sup>23</sup> Vgl. CM I, 3

<sup>24</sup> DP 1068

<sup>25</sup> DP 1069

<sup>26</sup> Vgl. Eröffnungsrede Papst JOHANNES PAULS II. zur Pueblakonferenz, angeführt in: *Botschaft an die Völker Lateinamerikas*; Einleitung zum II. Teil von DP; DP 355; 944.

habe“ immer wieder deutlich zeigt, wenn auch ein solches Dokument, das so viele unterschiedliche Meinungen zu vereinigen hat, nie durchgehend gleiche Akzente setzt.<sup>27</sup>

So bleibt uns noch die dritte Frage zu beantworten: Hat Puebla neue und weiterführende Gedanken zu unserem Thema beigesteuert? Hier läßt sich als Erstes sagen, daß der Gedanke der *integralen Befreiung*<sup>28</sup> als Weg zum „neuen Menschen“ in seinen Konsequenzen die Konferenz zu Feststellungen und Entscheidungen führte, die für die weitere Zukunft der lateinamerikanischen Kirche entscheidend werden können. So wird mehrfach gegenüber einseitigen Ideologien der Gedanke des „*integralen Humanismus*“ betont, d.h. eine Gesamtschau des Menschen, die ideologische Verkürzungen vom Evangelium her aufsprengen will.<sup>29</sup> Diese ganzheitliche Schau führte zunächst einmal zur Erkenntnis, daß auch die Kirche ihren Auftrag nicht immer voll erfüllt hat. „Das Christentum, das die Ursprünglichkeit der Liebe mit sich bringt, wird nicht immer in seiner Ganzheit von uns Christen praktiziert..., wir erkennen, daß wir noch weit davon entfernt sind, all das zu leben, was wir predigen.“<sup>30</sup> Daß es die Bischöfe nicht bei einem konsequenzenlosen Schuldbekenntnis bewenden lassen wollen, zeigen die Absichtserklärungen in ihrer Option zugunsten der Armen.<sup>31</sup> Die Berufung eines jeden Menschen zur Erneuerung in Christus brachte dem Dokument von Puebla auch eine wesentliche Bereicherung in Bezug auf die Einschätzung der Frau als Person<sup>32</sup> und aktiver Teil der Kirche.<sup>33</sup> Kaum ein anderes kirchliches Dokument in Lateinamerika befaßt sich so ausführlich und so positiv mit diesem Thema. Ausdrücklich wird diese neue Hochschätzung der Frau als Teil des Humanisierungsprozesses verstanden: „Die Strebungen nach Befreiung in unsern Völkern nehmen die menschliche Förderung der Frau auf als authentisches ‚Zeichen der Zeit‘, das bestärkt wird durch die biblische Schau von der Herrschaft des Menschen, der als ‚Mann und Frau‘ geschaffen wurde.“<sup>34</sup>

Eine andere Konsequenz der ganzheitlichen Schau des Menschen in Zielrichtung auf den „neuen Menschen“ ist die überraschend hohe Bewertung der Politik als integrierender Teil des Bemühens um ganzmensch-

<sup>27</sup> Man vergleiche nur einmal den I. Teil mit dem I. Kapitel des II. Teils, um den klaren Unterschied in Sprachgebrauch und Akzentuierung festzustellen, der trotz der glättenden Arbeit der Koordinierungskommissionen noch immer in Erscheinung tritt. Dennoch kommt in dem stark dogmatisch betonten I. Kapitel „Die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser“, das pastorale Element in den letzten Punkten zur Sprache.

<sup>28</sup> DP 15; 218; 346; inhaltlich: 353.

<sup>29</sup> So z. B. in der „*Botschaft an die Völker Lateinamerikas*“, Abschnitt „Die Jugend“. Inhaltlich auch DP 50; 196; 368.

<sup>30</sup> „*Botschaft an die Völker Lateinamerikas*“, Abschnitt: „Unsere Anfrage und Bitte um Vergebung.“

<sup>31</sup> DP 897—930; vor allem ab 922.

<sup>32</sup> DP 197; 657—660; 662—663.

<sup>33</sup> DP 72; 656; 661.

<sup>34</sup> DP 662

liche Entwicklung: „Der Glaube verachtet die politische Aktivität nicht, im Gegenteil, er wertet sie auf und schätzt sie hoch.“<sup>35</sup> Aber es wird noch mehr gesagt. Politik „ist eine Form, den einzigen Gott zu verehren, indem man gleichzeitig die Welt entsakralisiert und Ihm weihet“.<sup>36</sup> Deshalb ist politische Bildung auch integrierender Bestandteil der Katechetenausbildung und der Jugendpastoral.<sup>37</sup> Bei aller Absage an kirchliche Parteipolitik (immerhin läßt DP [389] Ausnahmen zu), ist so das Feld der Politik überraschend positiv bewertet, wenn man die heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen um das Thema „Kirche und Politik“ in Rechnung stellt. Diese Einstellung zwingt die Kirche auch, deutlicher als bisher ihre heimliche Sympathie für rechtslastige Regierungen aufzugeben. Mehr noch als der Marxismus wird daher die Theorie der „nationalen Sicherheit“ einer kritischen Analyse unterzogen und ihr Mißbrauch mehrfach verurteilt.<sup>38</sup> Die Verkündigung des Evangeliums ohne wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und politische Implikationen ist daher in den Augen der Bischöfe eine „Instrumentalisierung der Kirche“ und eine „gewisse — wenn auch unbewußte — Komplizität mit der etablierten Ordnung.“<sup>39</sup>

Die Bischöfe sind sich bewußt, daß ihre Haltung als Politisierung der Kirche angegriffen werden könne, aber gerade der Gedanke der Neuschöpfung in Jesus Christus verpflichtet sie zu der Haltung, die sie angenommen haben: „Aus der ganzheitlichen Botschaft Christi ergibt sich eine völlig neue Anthropologie und Theologie, die ‚das konkrete, personale und soziale Leben des Menschen‘ (E. N., 29) umfaßt. Sie ist eine Botschaft, die befreit, denn sie erlöst aus der Sklaverei der Sünde, der Wurzel und Quelle aller Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Diskriminierung.“

Dies sind die Gründe für die Gegenwart der Kirche im Feld der Politik, um die Gewissen zu erleuchten und ein gesellschaftsveränderndes Wort zu verkünden.<sup>40</sup> Weil sie sich Christus verpflichtet weiß, will die Kirche auch das kulturelle Erbe und Leben Lateinamerikas fördern und lädt die Künstler ein, „die ästhetische Dimension des menschlichen Lebens zu eröffnen und zur „Personwerdung des konkreten Menschen beizutragen.“<sup>41</sup>

Daß auch das ganze Werk der Evangelisierung unter dem Aspekt menschlicher und christlicher Entfaltung gesehen wird, zeigen die Schwerpunkte, die schon im Thema des III. Teils angegeben sind: Gemeinschaft und Teilhabe. Auch hier kann Puebla schon auf konkrete Früchte verweisen, die sich seit Medellín entwickelt haben und die hier eine erste offizielle Würdigung durch die Gesamtkirche Lateinamerikas erfahren.

Dazu gehören die Neuentdeckung des gemeinschaftlichen Gebets in den charismatischen Gebetsgruppen<sup>42</sup>, die positive Entfaltung der kirchlichen Basisgemeinschaften, denen Puebla überraschend positiv gegenübersteht — so werden sie als „Brennpunkte der Evangelisation und Motoren der

<sup>35</sup> DP 380

<sup>36</sup> DP 385

<sup>37</sup> DP 642; 814 (Schluß) und 958.

<sup>38</sup> DP 26; 1023

<sup>39</sup> DP 413

<sup>40</sup> DP 382

<sup>41</sup> DP 283; 1003

<sup>42</sup> DP 742; 767; 1069

Befreiung und Entwicklung“ bezeichnet<sup>43</sup> —, und das Entstehen neuer Gemeinschaften in Form der Säkularinstitute.<sup>44</sup>

Der wertvollste theologische Beitrag Pueblas zum Thema des „neuen Menschen“ besteht jedoch nicht in diesen Einzelaspekten, so wertvoll sie auch in sich gesehen sein mögen. Wesentlich wichtiger scheint die Aufnahme eines von Papst PAUL VI. geprägten Begriffes, der ein ganzes Programm beinhaltet und der schon in der einführenden „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ eine entscheidende Rolle spielt, des Begriffes der „*Zivilisation der Liebe*“. Dieses Thema, das die Bischöfe hier breit ausführen und auf das sie noch einmal im Kapitel über die Jugend ausdrücklich eingehen, drückt die Zielvorstellung vom „neuen Menschen“ in einer Form aus, die die Gefahr einer individualistischen Verengung vermeidet und das „Neue Gebot“ ins Zentrum ihres Bemühens stellt. Im Kontext der Liebe gewinnen Gerechtigkeit, Glaube an Christus, Versöhnung und Vergebung erst ihre volle Wirklichkeitsbreite. Welche konkreten Konsequenzen für Lateinamerika dies mit sich bringt, wird in der „Botschaft“ deutlich zum Ausdruck gebracht: um den Frieden zu erlangen müssen alle Spannungselemente beseitigt werden. „Für die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Liebe und die Freiheit innerhalb der Parameter der Gemeinschaft und Teilhabe zu arbeiten, heißt für den universellen Frieden zu arbeiten.“

Weil dies eine Aufgabe ist, „die sehr anspruchsvoll ist und eine gründliche Ausbildung und verantwortungsbewußte Teilnahme erfordert“<sup>45</sup>, ist die ganze Jugendpastoral auf dieses Ziel auszurichten. So wird die Jugendpastoral zu einer „Pastoral der Freude und der Hoffnung, die die freudige Botschaft der Erlösung einer oft traurigen, unterdrückten und hoffnungslosen Welt übermittelt, die ihre Befreiung sucht“<sup>46</sup>. Dieser neue Mensch in der Zivilisation der Liebe wird sich auf drei Ebenen realisieren: „in der Beziehung des Menschen zur Welt als ihr Herr; zu den anderen Menschen als Bruder und zu Gott als Kind.“<sup>47</sup>

Gewiß sind geschriebene Worte noch keine Taten, aber immerhin ein Maßstab, an dem sich die Kirche Lateinamerikas einmal messen lassen muß. Soviel läßt sich jedenfalls schon heute sagen: keine der Türen, die Medellín auftrat, wurde in Puebla geschlossen und sicher wurde manche weiter aufgemacht.

#### SUMMARY

Before the Bishops Conference of Puebla many people were afraid, that it would be a step backward in the latinamerican development of an own theology. By the example of the theology of the "New Man", which is supposed to be one of the "key-themes", the author shows that Puebla is going forward in the same line as Medellín including a new idea by the introduction of the term of *THE CIVILIZACION OF LOVE*. which gives a more social dimension to the idea of the "New Man".

<sup>43</sup> DP 56; weitere Belegstellen: DP 71; 467—496; 1069

<sup>44</sup> DP 615—617      <sup>45</sup> DP 954      <sup>46</sup> DP 966

<sup>47</sup> DP 219

# DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT ALS HUMANWISSENSCHAFTLICHE DISZIPLIN

von Peter Antes

Die Religionswissenschaft beschäftigt sich wissenschaftlich mit dem Phänomen „Religion“. Damit ist mehr ausgesagt, als es zunächst den Anschein haben mag. Was ist Religion und wo kann man sie antreffen? So lautet bereits die erste Frage, und da es um eine wissenschaftliche Beschäftigung damit geht, impliziert diese Frage zugleich die nach der Methode. Ein zweiter Fragenkomplex ist systematischer Art: er betrifft das Phänomen „Religion“ im Sinne allgemein gültiger Charakteristika, Typologisierungen oder Wirkweisen. Auch hier spielt die methodische Vorgehensweise eine entscheidende Rolle. Hält man sich das methodische Vorgehen der Religionswissenschaftler der neuen und neuesten Zeit faktisch vor Augen, so gilt es schließlich, die Religionswissenschaft gegenüber einigen anderen Disziplinen abzugrenzen und sie somit auf das ihr Mögliche zu begrenzen.

## I. „RELIGION“ UND DIE RELIGIONEN

Das Problem der Definition von „Religion“ ist in der Religionswissenschaft immer wieder diskutiert worden<sup>1</sup>, weil die vorgeschlagenen Definitionen entweder so eng waren, daß einige der sog. Religionen (z. B. Konfuzianismus oder gewisse Formen des Buddhismus) dann als Forschungsgebiete der Religionswissenschaft entfallen müßten, oder weil die Definitionen so weit waren, daß ganz andere Phänomene (z. B. Marxismus oder Nationalsozialismus) in den Stoffplan der Religionswissenschaft zusätzlich aufgenommen werden müßten.

Das Problem entstand, als Gelehrte einen vorwissenschaftlichen abendländischen Sprachgebrauch übernahmen und die dadurch bezeichneten Phänomene zum Forschungsgegenstand ihrer neuen Disziplin machten. Als „Religionen“ werden — diesem Sprachgebrauch zufolge — sämtliche kulturellen und geistigen Strömungen außerhalb Europas (mit Ausnahme des Marxismus) und in Europa all die bezeichnet, die nicht zur abendländischen Philosophie, zur europäischen Wissenschaft oder zu den neuzeitlichen Ideologien gerechnet werden. Infolgedessen wird „Religion“ als Bezeichnung für sehr viele, durchaus heterogene Erscheinungen in Geschichte und Gegenwart verwandt, Erscheinungen, mit denen sich — vom Christentum und in etwa vom Judentum einmal abgesehen — keine an-

<sup>1</sup> Vgl. hierzu etwa RICHARD MACHALEK: Definitional Strategies in the Study of Religion, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1977) S. 395—401. Wie unstritten die Anwendung des Terminus „Religion“ auf außereuropäische Phänomene ist, mag zeigen WERNER COHN: Ist Religion universal? Probleme der Definition von Religion, in *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* Bd 2 (1966) S. 201—213 und der Kommentar dazu von SAMUEL Z. KLAUSNER, ebd. S. 213—216.

dere wissenschaftliche Disziplin als eben die Religionswissenschaft ausführlich beschäftigt.

„Die Religionswissenschaft muß sich deshalb darüber klar sein und werden, daß sie von der Religion nicht und von Religion nur indirekt, im Sinne eines ‚Arbeitsbegriffes‘ sprechen kann. Von Religion reden heißt also von einer Abstraktion reden, denn Religion gibt es nur in den Religionen. Und diese sind in ihrer Konkretheit und ihrer Geschichtlichkeit Gegenstand der Religionswissenschaft. Deshalb vermag sie weder modellmäßig noch ursprungsmäßig das Wesen von Religionen zu klären, noch ist es ihre Aufgabe, danach zu fragen.

Dagegen hat sie es mit den Religionen zu tun, nicht im Sinne von Kulturercheinungen unter anderen, sondern im Sinne des in den Gläubigen ausmachbaren Selbstverständnisses der Religionen als Religionen.“<sup>2</sup>

Dieses Selbstverständnis ergünden wollen all die Religionswissenschaftler, die einzelne Religionen erforschen. Sie tun dies gewöhnlich mit Hilfe philologischer, historischer und sozio-empirischer Methoden. Ihre Arbeiten finden normalerweise auch in anderen, benachbarten Disziplinen Anerkennung. Sie sind vom Methodenstreit innerhalb der Religionswissenschaft praktisch nicht betroffen, da ihre Ergebnisse stets intersubjektiv nachvollziehbar und überprüfbar sind.

Dennoch ist diese „Schonung“ nicht immer selbstverständlich. Auch im Bereich einzelner Religionsforschungen wäre eine methodische Frage bisweilen angebracht. Als Paradebeispiel hierfür sei auf die Deutung des Buddha verwiesen, der nach einigen Gelehrten (z. B. H. v. GLASENAPP und G. MENSCHING) ein Erlebnis des Numinosen hatte, nach anderen (z. B. H. W. SCHUMANN) aber nicht, und dies angesichts desselben Textmaterials.

Dessen ungeachtet vollzieht sich der Methodenstreit innerhalb der Religionswissenschaft praktisch ausschließlich im Bereich der sog. systematischen Religionswissenschaft, d. h. wenn es darum geht, Aussagen über das Phänomen „Religion“ im allgemeinen zu machen.

## II. DAS PHÄNOMEN „RELIGION“ UND DIE RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

Die vielleicht bekannteste Weise, allgemeine Aussagen zum Thema „Religion“ zu wagen, ist die religionsphänomenologische im Stile eines R. OTTO, G. VAN DER LEEUW, FR. HEILER oder K. GOLDAMMER, deren Methode heute zunehmend kritisiert wird.<sup>3</sup> Der Vorwurf, der ihnen gemacht wird, ist — kurz gesagt — der einer willkürlichen Deduktion.

<sup>2</sup> RAINER FLASCHE: *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*. Berlin-New York 1978 S. 272. Der Vorschlag, „Religion“ als „Arbeitsbegriff“ zu verwenden, wurde schon vor FLASCHE gemacht von HIDEO KISHIMOTO: *An Operational Definition of Religion*, in *Numen* VIII (1961) S. 236—240.

<sup>3</sup> Einen guten Überblick über die Religionsphänomenologie und die Methodenkritik gibt ERIC J. SHARPE: *Comparative Religion. A History*, London 1975 S.

Aufgrund einer „Wesensschau“, die nur manchem Forscher eignet und sich intersubjektiver Überprüfbarkeit entzieht, werden Aussagen über das Heilige oder das Wesen von Gott/Göttern usw. gemacht, die selbst oft eher „Offenbarungen“ als wissenschaftlichen Forschungsergebnissen gleichen.

Mit Recht stellt dagegen R. FLASCHE fest: „Weder das Wesen der religiösen Erfahrung, noch das Wesen der Religion, noch die Religion als in sich geschlossenes organisches Gebilde können Ausgangspunkt der Religionswissenschaft sein. Denn sie führen zu subjektiven Wertkategorien und einem von dort abhängigen Evolutionsdenken. Sie lenken die Religionswissenschaft so von Beginn an in eine falsche Richtung, zumal ihnen obendrein eine ahistorische Komponente eignet.“<sup>4</sup>

Als Neuansatz versucht man daher heute, induktiv vorzugehen und das Religiös-Sein als anthropologische Komponente zu fassen. „Wie die Kunst und das Spiel muß auch die Religion als echter Ausdruck des Menschen verstanden werden“, schreibt der Utrechter Religionswissenschaftler J. WAARDENBURG<sup>5</sup>, und der Pariser Fachvertreter M. MESLIN präzisiert:

220—293. Weiterhin kann als Überblick dienen JACQUES WAARDENBURG: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, The Hague-Paris Bd 1: *Introduction and Anthology* 1973 (Religion and Reason 3) und Bd 2: *Bibliography* 1974 (Religion and Reason 4). Kritische Anmerkungen zur Methodik der Religionswissenschaft finden sich in *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hrsg. von GÜNTER LANCKOWSKI, Darmstadt 1974 (*Wege der Forschung* CCLXIII) und dort vor allem in den Beiträgen von JOACHIM WACH (S. 30—56), WALTER BAETKE (S. 133—158), C. J. BLEEKER (S. 189—204), GEO WIDENGREN (S. 257—271), HENRI CLAVIER (S. 272—302) und MARTIN EDSMAN (S. 320—359). Weiterhin sind wichtig REINHARD PUMMER: *Recent Publications on the Methodology of the Science of Religion*, in *Numen* XXII (1975) S. 161—182 und die Beiträge von SIGURD KÖRBER (S. 293—308), HUBERT SEIWERT (S. 309—322), HARALD MOTZKI (S. 323—338) und GERHARD NEUF (S. 339—354) in *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, hrsg. von GUNTHER STEPHENSON, Darmstadt 1976 sowie HUBERT SEIWERT: *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*, in *ZMR* 61. Jahrg. (1977) S. 1—18; DERS.: *Möglichkeiten und Grenzen einer Anwendung der Prinzipien des kritischen Rationalismus im Rahmen der Religionswissenschaft*, ungedruckte Magisterschrift Bonn 1977 und DONALD WIEBE: *Is a science of religion possible?*, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 7 (1978) S. 5—17. Vgl. weiterhin auch JACQUES WAARDENBURG: *Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts*, in: *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1978, S. 189—220 und KURT RUDOLPH: *Religionswissenschaft auf alten und neuen Wegen*, in *Theologische Literaturzeitung* 104 (1979) S. 11—34.

Als Beispiel für ein Buch zum Thema „Religion“, das ohne irgendein erkennbares Ordnungsprinzip geschrieben ist, diene HUBERTUS HALBFAS: *Religion*, Stuttgart-Berlin 1976.

<sup>4</sup> R. FLASCHE, a.a.O. S. 277.

<sup>5</sup> JACQUES D. J. WAARDENBURG: *Research on Meaning in Religion*, in *Religion, Culture and Methodology*. Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion, hrsg. von Th. P. VAN BAAREN u. H. J. W. DRIJVERS, The Hague-Paris 1973 (Religion and

„Dieser anthropologische Zugang zum religiösen Phänomen scheint mir grundlegend, ja der einzig wissenschaftlich mögliche.“<sup>6</sup>

Das hat aber auch Konsequenzen für die wissenschaftliche Methode: „Religionen werden ihres Anspruchs Wahrheit, Autorität und göttliche Offenbarung zu sein, entkleidet und auf dem geschichtswissenschaftlichen, soziologischen und psychologischen Seziertisch analysiert. Dies klingt zwar banal und manchen Ohren erschreckend, ist aber nicht zu umgehen. Wissenschaft ist nun einmal Kritik, die bis zu den Wurzeln schneiden kann [...] Die wissenschaftliche Methode vertreibt auch in diesem, für die Menschheit so existentiell tiefen Bereich ihres Erkennens und Handelns, wenn sie sich ihm zuwendet, den Hauch und Glanz des überirdischen Nimbus, der Epiphanie des Göttlichen oder der ‚Letzten Wirklichkeit‘. Dies ist m. E. auch nicht in das Belieben des einzelnen Religionswissenschaftlers bzw. -historikers gestellt, sondern ist eine unumgängliche und unumkehrbare Funktion der Religionswissenschaft selbst, sofern man sie als eine wissenschaftliche Angelegenheit betreibt.“<sup>7</sup>

Die Religionssystematik hat die schwierige Aufgabe, Begriffe, Strukturen und Formen zu erarbeiten, die sich in den konkreten Religionen entsprechend wiederfinden lassen. Systematik heißt in diesem Sinne ein Ordnungsprinzip entwerfen, das das vorliegende Material strukturiert erscheinen läßt.

Diese Struktur ist dann natürlich keine Glaubenswahrheit, sondern eine Theorie; das Ordnungsprinzip ist die Methode. Beides kann in der interdisziplinären Diskussion hinterfragt werden.

Nimmt man dies ernst, so ergeben sich daraus zugleich Grenzen für die religionswissenschaftliche Forschung.

### III. ABGRENZUNG UND BEGRENZUNG

Die Religionsphänomenologie steht, wie ihr Name schon nahelegt, einer bestimmten Philosophie in der Weise nahe, daß über das Wesen von Religion nachgedacht und schließlich auch entschieden werden soll. Die Frage nach den Werten und ihrer hierarchischen Zuordnung spielt daher eine wichtige Rolle, ja selbst die Wahrheitsfrage wird manchmal gestellt und sogar beantwortet. Dies alles aber darf die Religionswissenschaft gar nicht unternehmen, weil ihre Methoden hierfür nicht ausreichen. Mit Recht weist deshalb H. KISHIMOTO darauf hin, daß die Religionswissenschaft keine Aussage darüber machen darf, ob es Gott/Götter gibt oder nicht.<sup>8</sup>

Reason 8) S. 109—136, hier S. 136. Ähnlich auch J. ARTHUR MARTIN: What do we when we study Religion?, in *Religious Studies* 11 (1975) S. 467—472, hier vor allem S. 472.

<sup>6</sup> MICHEL MESLIN: *Pour une science des religions*, Paris 1973 S. 258.

<sup>7</sup> KURT RUDOLPH: Die ‚ideologiekritische‘ Funktion der Religionswissenschaft, in *Numen* XXV (1978) S. 17—39, hier S. 27.

<sup>8</sup> Vgl. H. KISHIMOTO, a.a.O. S. 238.

„Der Religionswissenschaft geht es um Gewesenes und Seiendes, um überprüfbare religiöse Vorgänge, Haltungen und Systeme, um das Verstehen der Gläubigen der verschiedenen Religionen ihrem Selbstverständnis gemäß, nicht aber um Gültiges. Deshalb darf sie auch nicht zur Religionstheologie werden.“<sup>9</sup>

Die Abgrenzung zwischen Theologie und Religionswissenschaft ist historisch immer besonders diskutiert gewesen, da die erste selbst ein Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft ist. Nach all dem Gesagten ist der hauptsächliche Unterschied der, daß die Theologie die christliche Offenbarung und die Dogmen ihrer Tradition für verbindlich und wahr hält, während diese für die Religionswissenschaft — infolge der Ausklammerung der Wahrheitsfrage — nicht bestimmend sein können. Dieser Unterschied ist allerdings seinerseits nicht unproblematisch, weil zum einen manche Religionswissenschaftler immer wieder Aussagen zur Wahrheit bestimmter Glaubensüberzeugungen — oft unmißverständlich — gemacht oder zumindest suggeriert haben und weil andererseits viele Theologen (vor allem Exegeten) ihr — in unserem Sinne: religionswissenschaftliches — Vorgehen kompromißlos als Theologie bezeichnen; m.a.W., viele Theologen sind nicht bereit, das theologische Proprium ihrer Forschung in Abgrenzung zum religionswissenschaftlichen Umgang mit Bibel und Christentum zu bestimmen. Für die Religionswissenschaft muß trotz alledem festgehalten werden, daß sie die Wahrheitsfrage und die Autorität göttlicher Offenbarung unberücksichtigt lassen muß. Sie muß — um es drastisch zu sagen — mit der Bibel und dem Koran umgehen wie mit Homer und Cicero. Auch Dogmen dürfen ihr nicht mehr bedeuten als die Glaubensaussagen der Babylonier oder der alten Ägypter.

Das letzte Beispiel berührt bereits die Abgrenzung zwischen Religionswissenschaft und Orientalistik. Die Abgrenzung fällt deshalb besonders schwer, weil man in der Praxis all die Forscher Orientalisten nennt, die sich mit einer Tradition oder mehreren zwischen Marokko und Japan auf sprachlicher Ebene beschäftigen.<sup>10</sup> Hauptmerkmal orientalistischer

<sup>9</sup> R. FLASCHE, a.a.O. S. 305.

<sup>10</sup> „Orientalistik“ bezeichnet praktisch all die Forschungen, die mit Hilfe von Texten durchgeführt werden, die zu irgendeiner Zeit zwischen Marokko und Japan entstanden sind. Nach Sprachen oder Kulturtraditionen geordnet, gehören als Unterabteilungen/Sektionen zur Orientalistik u. a. die Islamwissenschaft, die Iranistik, die Indologie, die Sinologie, die Japanologie und die Ägyptologie. Spätestens seit dem Internationalen Orientalistenkongreß 1973 in Paris ist die Bezeichnung „Orientalist“ umstritten. Japanische Turkologen hatten es dort offen abgelehnt, als Orientalisten bezeichnet zu werden, weil für sie die Türkei im „Westen“ liegt. Häufig wird auch als Kritik geäußert, die Bezeichnung sei willkürlich weit, man verführe so, wie wenn alle Studien zur Kultur in Europa (z. B. die Philosophie der Vorsokratiker und Studien zur Etymologie norwegischer Wörter) durch den Sammelbegriff „Okzidentalistik“ abgedeckt würden. Der Kritik in Paris wurde insofern Rechnung getragen, als der Nachfolgekongreß 1976 in Mexiko City nicht mehr „Orientalistenkongreß“ hieß. Bisher jedoch konnte man sich noch auf keine Bezeichnung einigen, die nicht ihrerseits erneut scharf kritisiert wurde.

Forschung ist somit das Sprachliche (nicht das Philologische!), die Forschungsgebiete selber sind dabei nur sekundär von Belang. Zur Orientalistik gehören daher ebenso die Spezialisten für arabische Medizin (z. B. P. BACHMANN, A. DIETRICH) wie Fachleute für islamische Mystik (z. B. R. GRAMLICH, FR. MEIER, H. Ritter) oder Buddhismusforscher (z. B. H. BECHERT, H. v. GLASENAPP, H. W. SCHUMANN). Daß dies weitgehend bis heute noch so ist, trägt dem Umstand Rechnung, daß die sog. Orientalisten praktisch die einzigen sind, die die entsprechenden Sprachen erlernt haben und mit ihnen arbeiten können. Demgegenüber würde es niemandem einfallen, einen deutschen Historiker, der sich auf die amerikanische oder französische Geschichte spezialisiert hat und die Quellen dank seines — durch die Studien entsprechend erweiterten — Schulenglisch bzw. -französisch im Original lesen kann, deshalb als Amerikanisten bzw. Romanisten zu bezeichnen.

Das Beispiel zeigt, daß eine Unterscheidung analog der zwischen dem Romanisten einerseits und dem Spezialisten für die Geschichte Frankreichs, das französische Recht oder die Philosophie im modernen Frankreich für die Orientalistik noch aussteht. Deshalb ist es immer noch möglich, den berühmten Oxforder Professor deutscher Abstammung, MAX F. MUELLER (1823—1900), in gleicher Weise für die Indologie (besonders Sanskrit) und die Religionswissenschaft in Anspruch zu nehmen. Die Abgrenzung zwischen Religionswissenschaft und Orientalistik ist folglich, wenn sie überhaupt vorgenommen werden soll, inhaltlicher Art. Wer sich primär mit den Religionen der entsprechenden Länder beschäftigt, arbeitet auf dem Gebiet der Religionswissenschaft. Für eine solche Arbeit sind sprachliche (etwas ungenau: orientalistische) Voraussetzungen meistens unerlässlich.

Daß es auch nach der Unterscheidung zwischen Literaturwissenschaft und Sprachwissenschaft des Orients auf der einen Seite und etwa der Religionswissenschaft auf der anderen zu Überschneidungen kommen wird, liegt in der Natur der Sache. Der persische Dichter GALĀL UD-DĪN RŪMĪ (gest. 1273 n. Chr.) etwa ist sowohl für die Iranisten (nach der hier getroffenen Unterscheidung also: Literatur- und Sprachwissenschaftler des Persischen) als auch für Religionswissenschaftler von höchstem Interesse. Ähnliches gilt für die arabischen Grammatiker, die sich von den islamischen Theologen oft gar nicht unterscheiden lassen, weil die arab. Grammatik und Philologie größte Bedeutung für die Auslegung des Koran hat. Derartige Überschneidungen sind aber auch für den Bereich des Französischen etwa bekannt, wo J. P. SARTRE sowohl für Romanisten als auch für Philosophen wichtig ist, um nur ein Beispiel zu nennen.

So banal die Schlußfolgerung aus alledem vielleicht klingen mag, sie muß dennoch formuliert werden: Religionswissenschaftler wird man nicht durch das bloße Beherrschen einer oder mehrerer Sprachen<sup>11</sup>, so wün-

<sup>11</sup> Diese Auffassung vertritt auch MIRCEA ELIADE: Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen, in MIRCEA ELIADE/JOSEPH M. KITAGAWA: *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963 S. 106—135, wenn er schreibt: „Man ist nicht Religionswissenschaftler, weil man eine

schenswert und unerlässlich dies vor allem hinsichtlich der nichteuropäischen Sprachen ist, zumal und vor allem weil keine große uns bekannte Religion in Europa entstanden ist, sondern merkwürdigerweise alle großen Religionen aus Asien kommen. Religionswissenschaftler wird man durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit den konkreten Religionen in Geschichte und Gegenwart. Dieses — bisweilen verwirrend vielfältige — „Material“ zu ordnen, Gesetzmäßigkeiten, gewisse Wirkungen und Funktionen der Religionen im Verhältnis zum Einzelnen und zur Gesellschaft oder allgemeine Aussagen zur Entwicklungsgeschichte von Religion zu formulieren und diese am „Material“ erneut zu überprüfen, ist Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft.<sup>12</sup> Sowohl für den Bereich der zuletzt angesprochenen Theoriebildung als auch für die Erforschung der einzelnen Religionen gilt, daß es keine spezifisch religionswissenschaftliche Methode gibt. Bei sämtlichen Fragen müssen methodische Anleihen in anderen Disziplinen gemacht werden. Das gilt für philologisch-historische Untersuchungen ebenso wie für religionspsychologische, -soziologische, ja -musikologische oder -ethnologische Fragestellungen. Dies impliziert für die Arbeit des Religionswissenschaftlers zweierlei: zum einen muß sich der Religionswissenschaftler in seiner Forschung auf die Fragestellungen beschränken, die er mit Hilfe der von ihm erlernten Methoden bewältigen kann, und das heißt umgekehrt: er muß die Methoden zumindest einer der Nachbardisziplinen (darunter ist infolge des Gesagten methodologisch nicht die Theologie und zum größten Teil auch nicht die Philosophie zu verstehen!) beherrschen. Da es keine typisch religionswissenschaftliche Methode gibt, muß er sich andererseits der Diskussion im interdisziplinären Gespräch stellen. Er muß so formulieren, daß seine Argumentation und die Forschungsergebnisse intersubjektiv überprüfbar bleiben. Der Religionswissenschaftler darf sich also nie auf irgendeine tiefere Einsicht, eine nur ihm eigene Wesenschau oder Intuition, auf eine Art Musikalität oder spezielle Begabung in diesem Bereich<sup>13</sup> zurückziehen.

bestimmte Zahl von Philologien beherrscht, sondern weil man die religiösen Gegebenheiten in einer allgemeinen Perspektive zu integrieren versteht.“ (S. 112) Dem Kontext entsprechend meint ELIADE hier eigentlich „Sprachen“ und nicht „Philologien“.

<sup>12</sup> Diese Arbeit steht noch aus. Da die Kritik an der klassischen Religionsphänomenologie (vgl. Anm. 3) ernst genommen werden muß, sollte man sich davor hüten, in Ermangelung einer soliden Systematik die unhaltbar gewordene der sog. Religionsphänomenologie weiter zu propagieren und gar noch für die Didaktik in den Schulen als Leitprinzip zu fordern, wie geschehen bei UDO TWORUSCHKA: Problemanzeigen und Forderungen für den Religionsunterricht, in UDO TWORUSCHKA/DIETRICH ZILLESSEN (Hrsg.): *Thema Weltreligionen*, Frankfurt/M.-Berlin-München 1977 S. 108—111; dagegen vgl. PETER ANTES: Ist Religion ein Thema für die säkularisierte Schule?, in *Religionsunterricht an höheren Schulen* 1977 S. 159—164.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu den genannten Beitrag von GEO WIDENGREN: Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religionen, in *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hier S. 271 Anm. 39.

Die Konsequenz hieraus ist eine Art Selbstbeschränkung der Religionswissenschaft auf das, was von der Methode her leistbar ist.<sup>14</sup> Was das das in concreto bedeutet, soll ein Beispiel<sup>15</sup> verdeutlichen, an dem ich Fragestellungen aufzeigen möchte, die vor allem hinsichtlich der Mystik in der Religionswissenschaft relevant sind.

Unsere Sprache liefert gewisse Vokabeln um auszudrücken, wie ein bestimmter Wein schmeckt: lieblich, herb, fruchtig usw. Doch selbst durch Anhäufung zahlreicher derart treffender Bezeichnungen ist letztlich nicht genau auszumachen, wie ein bestimmter Wein schmeckt. Andererseits ist zu fragen, ob unterschiedliche Bezeichnungen auf unterschiedliche Sprachregelungen/-traditionen, auf unterschiedliche Geschmäcker oder auf verschiedene Weine schließen lassen. Desgleichen muß gefragt werden, ob dieselbe Bezeichnung auch denselben Wein meint. Auf der Basis solch sprachlicher Aussagen allein lassen sich die genannten Fragen nicht beantworten. Wenn eine vergleichende Mystikforschung Antworten dieser Art dennoch versucht, so kann sie damit nicht mehr den Kriterien der hier konzipierten wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Phänomen genügen. Umgekehrt müssen alle Aussagen so formuliert werden, daß die Wahrheit bestimmter Antworten auf diese Fragen nicht generell — sozusagen *ex officio* — abgelehnt wird. Religionswissenschaftliche Forschung muß sich diesbezüglich *neutral* und *offen* zugleich verhalten.<sup>16</sup> Damit wird sie allein ihrem wissenschaftlichen Anspruch gerecht, der sich nur so weit vorwagt, soweit es die Methoden zulassen, und der andererseits diesen Bereich der Mystik etwa aber auch nicht ausspart, weil die Religionsgeschichte eben auch Mystiker kennt.

Mystiker-Sein und Religiös-Sein sind Aspekte, die in einer historisch und empirisch arbeitenden Anthropologie bzw. Humanwissenschaft nicht fehlen dürfen, und die Disziplin, die sich innerhalb der Humanwissenschaft eigens damit befaßt, ist, wie dargelegt, die Religionswissenschaft.

#### SUMMARY

The article rejects the classic phenomenological approach to religion as being highly hypothetical, purely deductive, and accessible only to insiders. It pleads instead for an anthropological approach, which sees religion as a form of human expression. Such an approach is based on solid methodology, but it can not answer certain questions dear to classical phenomenologists, such as (for instance) that of the mystical experience itself. The conclusions obtained from an anthropological approach, however, may not exclude the truths offered by traditional answers.

<sup>14</sup> Vgl. dazu R. FLASCHE, a.a.O. S. 303—307.

<sup>15</sup> Das Beispiel verdanke ich Herrn Dr. theol. FR. REITH (bis 1978 Wiss. Assistent für kath. Dogmatik an der Universität Bonn).

<sup>16</sup> Vgl. dazu auch PETER ANTES: Die Weltreligionen als Herausforderung des Christentums, in *Stimmen der Zeit* Heft 7, Juli 1977 S. 435—445, hier S. 435—7.

# THE CHURCH AND THE UNIVERSITY IN COLONIAL LATIN AMERICA

by David M. Traboulay

In the face of the destruction of the Indian community and the general chaos of early colonial society, the missionary Orders, particularly the Dominicans, Franciscans, Augustinians, and Jesuits were in the front ranks of the struggle against the avarice and cruelty of the colonists. To be sure, there were a multitude of laws legislated by the king and the Council of the Indies on behalf of the Indian. But, these laws alone were ineffective against the inherently inhumane system of the *encomienda*. The missionaries saw clearly that they had to build alternative institutions to create a more humane society. They genuinely felt that the redirection of the society in the New World towards greater humanity could be achieved by Christian ideals. The idea of establishing universities was conceived not long after the conquest. Indeed, the missionaries, graduates of some of the outstanding universities in Europe, had seen the important role the university had played in shaping European society. It was therefore hoped that the universities would prepare a cadre of leaders for the new society and would play a vital role in its transformation. Moreover, the scholastic structure and tradition that these universities followed left an enduring mark on the character of Spanish colonial civilization.

## ORIGINS

Like the European universities in the Middle Ages, the first Latin American universities grew out of ecclesiastical concerns. In 1538 Pope PAUL III granted the charter of foundation of the university of Santo Domingo, elevating the *studium* in the Dominican convent to the status of a university, the first university in the New World. The Dominicans, who had come to Española in 1510, had already established an active school for higher studies by 1518. The destruction of the university and its records as a result of the English expedition of FRANCIS DRAKE in 1586 has meant that our knowledge of the early history of the university is scant. The few available documents show that the university was governed by a rector who was generally the prior of the Dominican convent. It was "a community of masters and students with the privilege of a seal, a chest, and insignia, pre-eminences, liberties, exemptions and immunities that are customary, in order that scholars who study there, as well as those who come from elsewhere can, after a preliminary examination, be granted degrees, and the city of Santo Domingo . . . gain a great reputation. Its inhabitants as well as those from the neighbouring islands will be better instructed in the Christian faith and it will serve as an incentive . . . to continue the works of charity."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> See my article "The origins of the first university of the New World", in *ZMR* 3 (1973) 262—267; J. ORTEGA Y FRIER, *El Cuarto Centenario de la Uni-*

At the meeting of the provincial chapter of the Dominican order held in Cuzco, Peru, on May 6, 1548, a resolution was passed permitting the foundation of a university in Lima. Fray TOMÁS DE SAN MARTÍN and Fray JERÓNIMO DE ALIAGA were asked to go to Spain to petition the king and the Council of the Indies for permission to establish the university. Approval was forthcoming and the university of Lima was duly inaugurated in 1553 in the Dominican convent of the Rosary.<sup>2</sup> The rector of the university was the Dominican prior and all its masters were Dominicans. A very significant innovation was the chair of Quechua and the students were obligated to take a course in it.<sup>3</sup> The orientation of the university during these first years was clearly towards preparing the clergy for apostolic work. The early history of the university was riddled with financial difficulties, and the problem of a better site was constantly raised. In a letter to the king in 1564, archbishop JERÓNIMO DE LOAYSA raised both issues. He reminded the king that the university community had got larger and more complex. Now students from mixed Spanish and Indian parents were attending the university. The funding was too meager to befit the role the university was playing in the life of the society.<sup>4</sup>

The period of exclusive Dominican control came to an end in 1571, not without controversy. The Dominicans and secular masters almost came to blows. Classes were held in the cathedral church until the site of the university was changed in 1574 to the former Augustinian convent of San Marcelo. The university relocated again in 1577 to San Juan de la Penitencia, a former school for children of mixed Indian and Spanish parents. The year 1571 was a significant one. Not only was the university removed from the convent to the Rosary but it also received its first constitution. It received its seal and coat of arms. On one half of the shield was represented Our Lady of the Rosary; on the other, was the sea with a star above and a lime below. The portrayal of the arms of the Dominican convent was very revealing. In the face of the still ensuing

*versidad de Santo Domingo*, Ciudad Trujillo, 1946; V. BELTRAN DE HEREDIA, *La Bula "In Apostolatus culmine" del Papa Paulo III*, Ciudad Trujillo, 1944; C. M. AJO Y SÁINZ Y ZÚÑIGA, *Historia de las universidades hispánicas*, vol. 2, Madrid, 1957.

<sup>2</sup> DOMINGO ANGULO, "La Universidad y Estudio General de la Ciudad de los Reyes en su primer período, 1551—1571", *Revista histórica* 9 (1935) 388—425; L. A. EGUIGUREN, *Alma mater: Orígenes de la Universidad de San Marcos 1551—1579*, Lima, 1939; A. DE LA CALANCHA, *Historia de la Universidad de San Marcos hasta el 15 de Julio de 1647*, Lima, 1921.

<sup>3</sup> R. PORRAS BARRENECHEA, "Fray Domingo de Santo Tomas, fundador y descubridor del Quechua", *Comercio*, 12,14 (1951); DOMINGO DE SANTO TOMAS, *Gramática o arte de la lengua general de los Indios de los reinos del Peru*, ed. by R. Porras Barrenechea, Lima, 1951.

<sup>4</sup> *La Iglesia de España en el Peru. Documentos*, Lima, 1944, sec. 1, vol. 2, doc. 330; A. M. CARREÑO, *La Real y Pontificia Universidad de Mexico*, Mexico, 1961; JOHN TATE LANNING, *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de Mexico*, Mexico, 1946.

confrontation, the secular masters remembered with affection the great part played by that convent and its friars in establishing and conserving the university during those difficult early years. As for the constitution, it stipulated that the rector's term of office would be a year. The deans of the faculties were to preside over the official acts of the university. St. Luke was designated as the patron saint of the university. This was later changed to St. Mark. Relations between the university and the Dominicans became better and the Dominican prior and lecturers of the convent were invited to the university. As Melendez said, the mother did not enter the house of the daughter as a stranger.

Although the university was secularised, the influence of the religious orders was not lessened. Indeed, it gradually became firmly entrenched in the structure of the university. In 1643 and 1653 the Dominicans endowed two chairs of the theology of St. THOMAS; in 1701 and 1724 the Franciscans endowed two chairs of DUNS SCOTUS; in 1713 the Augustinians, three chairs of St. AUGUSTINE; in 1725 the Jesuits endowed a chair of SUAREZ which was withdrawn when the Jesuits were expelled in 1767. Since theology was the queen of sciences at the university, it is easy to see how scholasticism pervaded the intellectual life of colonial Latin America.

It was JUAN DE ZUMÁRRAGA, a Franciscan, who initiated the idea of establishing a university in Mexico.<sup>5</sup> In 1537 he informed the king that Mexico was in dire need of an institution of Higher Studies and reminded him that he had permitted the foundation of a university in Granada to facilitate the conversion of Moslems to Christianity. In many respects the educational climate in Mexico was more advanced than either Peru or Española. The Franciscans had already established an outstanding college for Indian students, the college of Santa Cruz de Tlaltelolco.<sup>6</sup> In addition, the Dominicans had organized a private *studium* in their convent in 1534.<sup>7</sup> ZUMÁRRAGA was also instrumental in bringing JUAN PABLOS to set up the first printing press in 1536. Despite his imprecations to the king, it was not until June 3, 1553 that the university was opened. Courses began the day following the opening. Fray DIEGO DE LA PENA, who was prior of the Dominican convent, was made professor of Theology. The chair of Canon Law was entrusted to PEDRO MORONES and the

<sup>5</sup> J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de Mexico*, Mexico, 1875; A. M. CARREÑO, *Don Fray Juan de Zumarraga, primer obispo y arzobispo de Mexico*, Mexico, 1941; —, *Don Fray Juan de Zumarraga. Teologo y editor, humanista e inquisidor*, Mexico, 1950.

<sup>6</sup> F. BORGIA STECK, *El primer colegio de America, Santa Cruz de Tlaltelolco*, Mexico, 1944; F. OCARANZA, *El imperial colegio de Indios de la Santa Cruz de Tlaltelolco*, Mexico, 1934; JUAN ESTARELLAS, "The college of Santa Cruz de Tlaltelolco and the problem of Higher Education for Indians in sixteenth century Mexico", *History of Education Quarterly*, 2 (1962) 234—243.

<sup>7</sup> JUAN JOSÉ DE LA CRUZ Y MOYA, *Historia de la Santa y Apostólica provincia de Santiago de Predicadores en Mexico en la Nueva España*, 2 vols., Mexico, 1949; A. M. CARREÑO, *Fray Domingo de Betanzos, fundador en la Nueva España de la venerable orden dominicana*, Mexico, 1924.

chair of the Decrees to BARTOLOME DE MELGAREJO. In the faculty of Arts, JUAN GARCIA lectured on the logic of Domingo de Soto. A chair of Sacred Scripture was established on June 9 and offered to the Augustinian, ALONSO DE LA VERA CRUZ. Therefore, during the very first year of the university there were courses in all the faculties except Medicine.

The spirit of the university in these heroic days was well articulated in the dialogue of FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR, professor of Rhetoric. To the question, "can there be a place left for wisdom in this land of greed", he answered: "What is of value has won the day and has proved to be more powerful... Those who teach so far from their homeland as well as those who study in the midst of pleasures and opulence deserve greater privileges... With the light of wisdom they have dissipated the darkness which enveloped the New World, and in this way they are strengthening the Indians in the belief in and worship of God, which is transmitted with greater purity to posterity."<sup>8</sup>

The prologue to the constitution of 1775 gives valuable insights into the history of the university of Mexico in the colonial period.<sup>9</sup> The author boasts that, since its opening in 1553, 29,800 students received a bachelor's degree and 172 the doctorate. The graduates of the university occupied important positions in both secular and ecclesiastical tribunals of Mexico and the islands of the Phillipines. Eighty four became archbishops and bishops, among whom were three Indians. Many of its lawyers held positions on the royal audiencia and even on the council of the Indies. In the faculty of Law, Dr. ANDRÉS LLANÓN Y VALDÉS, professor of Civil Law, defended a thesis of twenty four titles while still a collegian and could recite by heart any paragraph of the Institutes. In Theology, JUAN DE DÍOS LOZANO DE VALDERAS offered to lecture on any point of the Master of the Sentences for half an hour at his bachelor's degree examination. In 1771 Don GREGORIO ALFONSO VILLAGOMEZ LORENZANA and CLEMENTE ANTONIO PEÑALOSA FERNÁNDEZ DE VELASCO defended 150 articles of the first part of the *Summa theologica* and 150 articles of the first part of the *Secunda* of St. THOMAS respectively. In philosophy, Dr. PEDRO DE BASCONCELOS, blind from birth, mastered Grammar, Rhetoric, Philosophy and Theology and was made a professor of Philosophy at the age of nineteen. The prologue also extolled the knowledge of Fray FRANCISCO DE NARANJO, a Dominican, who recited to the letter the long article 5, question 71 of *Prima Secundae* of St. THOMAS. It is clear then that scholasticism persisted until late in the eighteenth century. What is more, the prologue shows unmistakably the pervasive influence of Thomism in Latin America.

<sup>8</sup> CERVANTES DE SALAZAR, *Mexico en 1554. Tres diálogos latinos*, ed. by GARCÍA ICAZBALCETA, Mexico, 1875, pp. 19—37; GARCÍA ICAZBALCETA, "Francisco Cervantes de Salazar", *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, new ed. by A. MILLARES CARLO, Mexico, 1954.

<sup>9</sup> *Constituciones de la Real y Pontificia universidad de Mexico*, Mexico, 1775, prologue.

## ACADEMIC ORGANIZATION

The chief executive officer of the university was the rector who was elected by eight counselors.<sup>10</sup> Loyalty to the rector as head of the university was enjoined on all the members of the academic community, and masters had to take an oath of allegiance to him as well as the students when they registered. Generally, he had to provide all that he deemed necessary for the proper functioning of the university in accordance with its statutes. His area of competence included the settlement of lawsuits which involved masters and students inside or outside the university. However, criminal cases in which blood was shed were outside his jurisdiction. This exemption from external jurisdiction, except in criminal cases in which blood was shed, was one of the most prized privileges of the university. There were many minor duties of the rector. He had to investigate periodically the financial situation of the university, attend all the ordinary meetings of the academic community, convoke extraordinary meetings whenever necessary, attend all public and private acts of the university, even those which were not academic like funerals, festivals, observe teachers, keep one of the three keys of the treasury, visit the archives twice a year, and assign the subjects and titles of courses for the following year at the end of the academic year.

The chancellor was appointed by the king of Spain. His main duties were to confer degrees and to preside over the examinations of candidates for the licentiate, doctorate and master's degrees, and the processions attendant upon these degrees. Clearly, the chancellor was not as powerful as the rector.

The administration of the university was facilitated by the organization of representative groups called cloisters. The cloister of counselors consisted of eight counselors and the rector and had as their main responsibility the election of the rector. The full academic cloister comprised the rector, the chancellor, the counselors, the curators of the treasury, and all who had a higher degree from the university.

There were three categories of professors. Proprietary professors were the academic elite and held their chairs for life. After twenty years service, they could retire with only a slight reduction in salary. The privilege of retirement created the category of the substitute professor whose tenure was not less than four years. Then there was the professor who held a temporary chair who held his position for a fixed term of four years. In the tradition of Spanish universities, the succession to all chairs was determined by an act known as opposition. This method of selecting the best candidate was, it was hoped, the most just and eliminated the possibility of bribery or partiality. An elaborate set of rules was drawn up for this purpose. When a chair was vacant, the rector

<sup>10</sup> JULIO JIMENEZ RUEDA, *Las constituciones de la antigua universidad de Mexico*, Mexico, 1951, titles I—III; A. E. SALAZAR Y ZEVALLOS, *Constituciones y ordenanzas, antiguas, añadidas y modernas de la Real Universidad y Estudio General de San Marcos*, Lima, 1735, titles I—VI.

summoned the academic council to inform them of the vacancy. Within eight weeks, edicts were issued inviting applications for the position. The period for submitting applications lasted for three months. When the deadline was reached, the rector informed each candidate of the time of the assignation of the subject on which he was to give a trial lecture. A textbook used in that chair was opened in three different parts and the candidate chose one. The lecture lasted for an hour and a half. Each student of the faculty in question had a vote, which suggests that the students had a great deal of influence at the university. To have a vote, he had to be at least fourteen years old and to have taken a course in that faculty. Former students, students who possessed a degree, and masters were not allowed to vote. The strictest impartiality was observed. No one could recommend a candidate. If a candidate was caught offering a bribe, his candidacy was immediately nullified. Ordinarily, a candidate who did not participate in the opposition was ineligible for selection. However, if on the testimony of a physician he was ill and his ability was clearly known beforehand, he still remained a legitimate candidate. At the end of the lecture, candidates were allowed to say why they should be preferred to the others. But on no account was any candidate to insult another. The students of the faculty then selected the best candidate.

Professors were obliged to lecture for half an hour, dictating, and another half an hour explaining what they had dictated in Latin. Full professors had to hand in their lecture notes to be placed in the archives twenty days before the end of the academic year. They were not paid the final third of their annual salary until they did this. Irregularity was especially frowned upon, and punishment ranged from a reprimand from the rector to dismissal. In accordance with their dignity, full professors were allowed to have substitutes teach their classes but for no more than two months. If they had a legitimate excuse, the maximum period of absence could be extended. If a professor fell ill, he was expected to find a substitute so that his students would not be without a teacher. Full professors retired after twenty years service and received two thirds of their salary. They continued to enjoy all the privileges, honors, and exemptions of the university in their retirement. As for the other categories of professors, they had to undergo the process of opposition every four years. After three oppositions, a temporary professor did not have to participate in any more oppositions.

If the student enjoyed wide privileges, he was also bound by a disciplined academic life. He had to take an oath to obey the rector, and was expected to attend all university ceremonies. Allowed to select his own lodging, he was warned not to live in neighborhoods that were conducive to immorality. Urged to be modest in his dress, he could not wear bright-colored shirts, gold passementerie, embroidery, sideburns, and pompadours, but the long cloak, cassock, and bonnet. Above all, he could not carry arms into the classroom.

## DEGREES

No one was admitted to the degree examination unless he had completed all the required courses at the university.<sup>11</sup> In the faculty of arts, students who belonged to religious orders were allowed to attend courses in their own schools but they had to produce proof that they had fulfilled the requirements for the reception of a degree. Credit was also given for courses taken at recognized universities in Spain. To receive the degree of licentiate, the student had normally to take five courses after the initial degree. The examination for the licentiate was a complicated process and shows the love for ceremony that was typical of the colonial university. A text was chosen and the candidate had to prepare a defense of the conclusions he drew from the text. He then took his conclusions to the rector and asked for permission to publish them. On the day of the lecture, his sponsor, the professors, dressed in their formal academic gowns, and the beadles with maces on their shoulders went to the candidate's home to the accompaniment of music. Then they went to the rector's home to invite him to attend the lecture. When this was over, they accompanied the candidate and the rector back to their homes. The next stage was the private examination. Assignment of the points for the examination took place the day before the actual examination. On the morning of the examination, mass of the Holy Spirit was said and the books on which he would be examined were placed on the altar. The examination took place at night before five examiners and was called by students "the sad night". If the candidate was successful, he had to give the customary fees to the rector and professors and invite them to dinner. To receive the doctorate, he petitioned the rector who would convoke a meeting of the academic council to present the credentials of the candidate. For the commencement exercises, a stage was raised in the cathedral. The royal, metropolitan, and family coat of arms graced the stage. A table was placed on the stage bearing the doctoral insignia, a book of the gospels, and urns for the fees. Before the conferring of the degree, a parade was held in which musicians with kettledrums and flutes marched, followed by the beadles with their maces, the professors in caps and gowns, and the candidate between the senior faculty member and his sponsor. After the procession, he lectured until the rector asked him to stop. Escorted by his sponsor and beadles, he went to the rector and formally requested the degree. Kneeling, he placed his hands on the gospels and was invested with the degree of doctor. The doctoral insignia were then placed on the new doctor by the sponsor. He kissed him on the cheek: "Accept the kiss of peace, as a sign of brotherhood and friendship." He then placed a ring on his finger: "Accept this gold ring, signifying the union between you and wisdom, as if it were your beloved spouse." He gave him the book: "Accept the book of wisdom so that you can freely and publicly teach others." He girded a sword on him: "Accept this golden sword, as a symbol of being a soldier. Doctors must fight against the vices and errors of the soul

<sup>11</sup> SALAZAR Y ZEVALLOS, *op. cit.*, tit. XI.

no less than soldiers fight against enemies." Finally, the sponsor placed spurs on him: "Accept these golden spurs. For just as gilded knights charge savagely against the enemy, doctors must charge against ignorance."

#### CURRICULUM

All students were expected to take courses in the faculty of Arts before entering one of the higher faculties of Law, Medicine, or Theology.<sup>12</sup> There were three chairs of Arts: The *Summulae logicales*, Logic, and Philosophy. The student had to spend at least two years attending courses in the faculty of Arts and then take an examination to receive his bachelor of arts degree. At the examination he answered nine questions, three on the *Summulae* (one on the first book of the *Summulae*, one on the *Perihermeneias*, and one on the *Syllogismos*), three on logic (one on the *Predicabilia*, one on the *Predicamenta*, and one on the *Posterior Analytics*), and three on Philosophy (one on the *Metaphysics*, one on the *Predicamenta*, and one on the *Posterior Analytics*). Clearly the works of ARISTOTLE exercised a profound influence on the curriculum of the universities. Among the texts used were the *Recognitio summularum*, the *Dialectica resolutio*, and the *Physica, Speculatio* of ALONSO DE LA VERA CRUZ and the *Commentaria in universam Aristotelis logicam* of the Jesuit, ANTONIO RUBIO.<sup>13</sup> Both were masters at the university of Mexico and wrote these texts for their students. Indeed, in these works they sought to make the study of logic more interesting and simpler. Father RUBIO expressed this well: "It is necessary to be simple and plain, that is, not mixed with a variety of interpretations nor interrupted with digressions and questions; this not only makes the sense of Aristotle difficult to grasp but oppressive as well; secondly, it cuts the thread of the very argument discussed, rendering it less intelligible and almost interminable. Therefore, I will attempt a simple and plain exposition."<sup>14</sup>

In the faculty of law, students used the traditional texts in Canon and Civil Law — the *Decretum*, the *Decretales*, and the *corpus iuris civilis* consisting of the Digest, the Codex, the Institutes, and the Novellae. In addition to these texts there was the gloss. Since creative activity and teaching centered on the text, it was important that there should be some standard exposition accompanying the text as a gloss. Glosses thus served

<sup>12</sup> RUEDA, *op cit.*, tit. XIII.

<sup>13</sup> For an intellectual biography of ALONSO DE LA VERA CRUZ, see my article "Scholastic in the wilderness: Alonso de la Vera Cruz", in *ZMR* 58 (1974) 273ff; ANTONIO RUBIO was a native of Rueda, Spain. He had entered the Jesuit college at Alcalá in 1569 and came to Mexico in 1576. The following year he began to lecture on philosophy. In 1594 permission was given to him to receive the licentiate and doctorate in Arts and Theology without having to pay the normal fee because he was indigent. He died on March 8, 1615. See C. FALCON DE GYVES, El P. Antonio Rubio, *Sus comentarios a los libros de Anima de Aristóteles*, Mexico, 1945; C. B. PLAZA Y JAEN, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de Mexico*, ed. by N. RÁNGEL, Mexico, 1931, pp. 168, 251.

<sup>14</sup> JOSE M. GALLEGOS Y ROCAFULL, *El Pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Mexico, 1951, p. 306.

as commentaries to the text. Law was a very popular faculty. This should not be surprising because in many respects Spanish colonization was inspired by law. For it was the *letrados* or men of law who organized the empire. The *audiencia*, the major political and administrative body in the New World, was comprised almost entirely of *letrados*. The fact that two hundred thousand laws were passed between the discovery and 1680 is enough proof of the importance of law in the New World.<sup>15</sup> The career of a master of Law is well demonstrated in the life of FELICIANO DE LA VEGA.<sup>16</sup> Born in Lima in 1580, FELICIANO received his licentiate in Canon and Civil Law in 1599 and was one of the outstanding masters of the university of Lima. As professor of Law, he divided his lectures into treatises. The probability of each thesis was examined through arguments for and against it. Then it was decided whether it could be accepted as truth by faith or by physical, moral, or ontological certitude. Syllogisms drawn from the Bible, tradition, or the testimony of councils did not exclude argumentation based on natural reason. At the request of his students, he collected his notes and published them in two volumes under the title, *Relecciones canonicas sobre el segundo libro de las decretales*. FELICIANO was made bishop of Popayan in 1631 and in 1635 he endowed the chair of Moral Theology. This course lasted for four years. The Sentences of PETER LOMBARD formed the basic text and the syllabus was organized so that the students studied the sacraments during the first two years and censures and contracts in the final two. Significantly, there was a close relationship between Canon and Civil Law as in the medieval university.

The first chair of medicine was not established until 1582 in Mexico and the texts used were drawn from the Greco-Arabic tradition, that is, the works of HIPPOCRATES, GALEN, and AVICENNA.<sup>17</sup> Although medicine made its way into the university curriculum rather late, there was significant medical activity. In 1527, PEDRO LÓPEZ was received as the first *protomédico* of Mexico.<sup>18</sup> A *protomédico* was a naturalist who collected information on plants, trees, etc., studied the environment in which they grew and made reports to Spain. He was generally more interested in those plants and herbs which could be used for medicinal purposes. In addition, he acted as controller of the practice of medicine. He examined candidates for medical practice, tested drugs, and fixed fees for examinations and licences. He also possessed disciplinary powers

<sup>15</sup> J. MALAGÓN BARCELÓ, "The role of the LETRADO, in the colonization of America", *Americas* 18 (1961—2) 1—172; RAFAEL ALTAMIRA, *Análisis de la Recopilación de las leyes de Indias de 1680*, Buenos Aires, 1941; JUAN MANZANO, *Historia de las Recopilaciones de Indias*, siglo XVI, Madrid, 1950.

<sup>16</sup> L. A. EGUIGUREN, *Diccionario biográfico histórico*, Lima, 1940—51, vol. I, p. 437ff; J. T. MEDINA, *La Imprenta en Lima*, Santiago de Chile, 1904, vol. I, pp. 94, 297.

<sup>17</sup> F. OCARANZA, *Historia de la medicina en Mexico*, Mexico, 1934; J. B. LASTRES, *Historia de la medicina peruana*, Lima, 1951.

<sup>18</sup> SALAZAR Y ZEVALLOS, *op. cit.*, tit. VI; JOHN TATE LANNING, *Academic Culture in the Spanish colonies*, Oxford, 1940, p. 102.

and punished those who had violated the law. This office eventually became a tribunal of justice. In 1646 in Lima it was stipulated that the professor of Medicine had to be president of the tribunal of the *protomédico*. The most distinguished professor of Medicine at the university of Mexico was without doubt AGUSTIN FANFAN, an Augustinian, who published his *Tratado breve de medicina* in 1597.<sup>19</sup> While the study of medicine was relatively dwarfed by the faculties of Law and Theology, there was still enough activity to justify its inclusion as a major faculty at the university.

Theology consisted mainly of the study of the Bible, the theological questions systematized in the Sentences of PETER LOMBARD, and the works of THOMAS AQUINAS.<sup>20</sup> The prerequisite for entry into the faculty of theology was the bachelor of arts degree or two and a half years of study of Logic. On the one hand, Logic gave the student the exegetical tools for biblical study; on the other hand, it prepared him for the more argumentative and speculative aspects of theology. A very important feature of the study of theology was its practical character. At the university of Mexico, ALONSO DE LA VERA CRUZ selected as the topic for his course the rights of the Indians. In Lima the course on Moral Theology was open to the public and held twice a week. In 1627 PEDRO DE OÑATE discussed the legal and economic aspects of contracts and their moral implications which he later published as *De contractibus*. Another Jesuit, DIEGO DE AVENDAÑO, lectured on the rights of the Indians. His *Thesaurus indicus* later became a classic.<sup>21</sup>

As for Thomistic studies, JUAN PEREZ DE MENACHO, a Jesuit and professor of theology at the university of Lima in 1620, typified its importance.<sup>22</sup> In his *commentarii in Summa theologica sancti Thomae*, he began with a discussion on virtue. Virtue, he argued, was a quality of being, like action and passion. It was not simply a quality of the mind because the intellect of itself could not act. The will was a vital faculty because virtue came from the collaboration between the mind and the will towards the good, which he defined as the object of desire. The supreme good was to identify oneself with God. Every virtue derived its form in God. The theological virtues, namely, faith, hope, and charity, could be given only by God. Charity depended upon the divine will who dispensed it by his grace. Divine grace did not depend upon

<sup>19</sup> He came to Mexico with his three daughters who later joined the monastery of Our Lady Queen of Mexico. He joined the Augustinians in 1568 and, after obtaining a papal dispensation to practice medicine, treated his patients without charging a fee. He died in 1604. See GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana*, p. 236.

<sup>20</sup> RUEDA, *op. cit.*, tit. VI; O. ROBLES, "El movimiento neoescolástico en México", *Filosofía y Letras* 23 (1946) 108; —, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, 1950.

<sup>21</sup> PEDRO DE LETURIA, "Misioneros extranjeros en Indias según Diego de Avendaño", *Revista de la Exposición Misionaria Española*, 99 (1929) 385—388.

<sup>22</sup> F. BARREDA Y LAOS, *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima, 1937, p. 147.

the worthiness of man. It was uniquely the effect of the divine will. There was no difference between free will and predestined will, judged against the consciousness of God's foreknowledge and omniscience. As for the intellectual virtues, they created a state of intelligible hope of a supreme wisdom, that is, blessedness in the delight of God. He advised his students to strive for mystical ecstasy as the means of satisfying the human ideal. God was an entity who possessed an accumulation of positive human attributes. He was a good man projected indefinitely, dominated by the necessity to reason. On the question of evil, he predicated that it was not a privation but a real entity. He therefore conceived of two principles. But, in order to avoid the charge of dualism, he made God the formal cause of evil inasmuch as God is the first cause of everything. Reason was not a free potency and could not sin. However, the reason was influenced by the will which was the cause of sin because it yielded to the passions and sensible appetites.

The works of JUAN DIAZ DE ARCE, professor of theology in Mexico, afford us a good look at the study of the Bible.<sup>23</sup> His *Questionarium expositivum pro clariori intelligentia sacrorum librorum*, published in 1647, consisted of three books in which he discussed the authority of the bible was written, and its principal versions. Employing the traditional methods of exegesis, he presented a multiplicity of opinions of these questions and then refuted those which did not meet his approval. He published a fourth book on the bible which continued the themes and method of his previous work. The scholastic spirit was especially prevalent in his sermons. In his exposition of psalm 132, he explained that he intended to follow the same method of St. CYRIL: "Whenever we wish to comprehend any passage in scripture, three things must be carefully considered — the time when it was written, the person who said it, and what was said and why it was written."<sup>24</sup> He divided his exposition into the proposition of several arguments, the treatment of the style of the exegetes, his own exposition, the resolution of the questions that arise and finally the interpretation of the several spiritual senses of the passage.

In treating the spiritual senses of scripture, he distinguished between the allegorical, moral, mystical and analogical senses. This is interesting because it reveals the orientation of the study of sacred scripture at the university. For him, the literal sense was important, but the literal sense was relative to the spiritual senses. Grammar, rhetoric, and dialectic were to serve as an introduction to the study of scripture. Scholarship and virtue, the ideals of the Christian Mexican academician, were to be derived from the participation in the fruits of the spiritual senses of scripture, obtained through scholarship.

Dr. DE ARCE contributed to the deep-rooted Marian devotion in Mexico.<sup>25</sup> Indeed, the constitutions of the Universities of Mexico and Peru

<sup>23</sup> GALLEGOS Y ROCAFULL, *op. cit.*, p. 255; PLAZA Y JAEN, *op. cit.*, p. 416.

<sup>24</sup> *Expositiva relectio super Psalmum 132*, Mexico, 1632, folio Ai-Aii.

<sup>25</sup> *Sermon predicado en la Iglesia metropolitana de la ciudad de Mexico*, Mexico, 1626, dedicatio.

enjoined on the masters and students a rigid and inflexible acceptance of the doctrine of the Immaculate Conception. He saw Christ as the sovereign architect who built a spiritual tower (Mary) to shine on this world with the light of grace. In order to defend the doctrine of the Immaculate Conception, he alluded to ARISTOTLE'S conclusion that specific reason was more substantial than generic reason. The concept of Peter, he continued, was more substantial than the concept of animal. The doctrine of the Immaculate Conception was substantial although it could not be reasoned towards a general concept. Theology did not negate science. It elevated it and made it sublime by teaching it truths that were not in its nature to reach.

His erudition must have been quite vast for he quoted from VINCENT OF BEAUVAIS, SAN ILDEFONSO, St. ANSELM, St. THOMAS, St. BERNARD, St. DIONYSIUS, GREGORY the Great, PETER DAMIEN, St. AUGUSTINE, St. AMBROSE, St. GREGORY NAZIANZEN, St. CYRIL, and RUPERT OF DEUTZ. On the feast of the Nativity of Mary in 1631, he prefaced his sermon with an anecdote concerning St. BONAVENTURE. He related how St. BONAVENTURE was once unable to move his congregation. Upon consulting his living book, that is, the crucifix, he was told "to preach of my mother and all will be well." Citing OVID, VIRGIL, and PETRONIUS, he elaborated on the themes of duty, lineage, and destiny. His hortatory conclusion was magnificent. Mary was the dawn from whom light was born. Like the dawn she rose and sprinkled the dew and lifegiving manna on mankind. She alone possessed the true lineage of virtues.

The intellectual life of the colonial universities of Latin America was thus moulded by the scholastic nature of their educational philosophy. Structured and oriented as in the Middle Ages, the colonial universities became the bastions of a conception of the world more appropriate to the later Middle Ages than necessarily to their own time and place. The hope that they would become the means to transform the inequality and injustice of the society was not really achieved. To be sure, masters like ALONSO DE LA VERA CRUZ tried to focus intellectual activity on the social and economic reality of the New World. One must not forget, too, the significance of the chair of Quechua at the university of Lima. Still, the colonial universities were essentially conservative institutions. This tradition meant that they became defenders of the established institutions of the society, not its critics. The university was *Sapientia* protecting the Church (*Pietas*) and State (*Fortitudo*). This conservatism allowed the institutionalization in the seventeenth century of the distasteful practice known as the *Limpieza de sangre*, whereby students had to present a certificate testifying they were of pure Spanish blood. The great influence that the Church exercised on the university explains its central role in that society. This look at the colonial universities allows us therefore to see the texture of Spanish colonial civilization. It was clearly animated by the values of the European Middle Ages.

## KLEINE BEITRÄGE

### „REICHE GESELLSCHAFTEN KÖNNEN SICH DIESE THEOLOGIE NICHT LEISTEN“\*

von Horst Goldstein

Absolut unanfechtbare und teilweise in körperlichen Prüfungen bewährte Männer der Kirche Lateinamerikas haben sich unlängst bei Aufenthalt in der Bundesrepublik Deutschland für eine positive Einschätzung der dortigen Theologie der Befreiung ausgesprochen. Kardinal ALOÍSIO LORSCHIEDER, bis vor kurzem Präsident sowohl der Brasilianischen Bischofskonferenz als auch des Lateinamerikanischen Bischofsrates, glaubt — so in einem in Mettingen/Westfalen veröffentlichten Interview —, diese Art des Denkens habe der Kirche seines Erdteils wirklich schon sehr oft geholfen. Bischof ADRIANO MANDARINO HYPÓLITO, von der Repression der brasilianischen Militärregierung getroffener Ordinarius von Nova Iguaçu, hielt noch kürzlich in München ein Plädoyer für die Theologie der Befreiung. Bei ihr handele es sich nämlich um gelebten Glauben, der ohne die Offenbarung Gottes nicht möglich sei. Trotz solcher und ähnlicher Bekundungen herrscht aber hierzulande in Kreisen von Theologie und Hierarchie noch immer Skepsis, Argwohn oder gar Ablehnung gegenüber diesem theologischem Bemühen vor. Jeder ernsthafte Versuch zu verdeutlichen, worum es lateinamerikanischen Christen mit der Theologie der Befreiung denn eigentlich geht, ist insofern begrüßenswert.

Zu begrüßen ist deshalb auch der von FERNANDO CASTILLO vorgelegte Sammelband, der uns helfen kann, das Anliegen von Veränderung und Befreiung dieser lateinamerikanischen Theologie sachgerechter zu begreifen. Der Herausgeber trägt in „*Theologie aus der Praxis des Volkes*“ vier Summarien bzw. Weiterentwicklungen von Dissertationen zusammen, die allesamt in den letzten Jahren bei JOHANN B. METZ in Münster entstanden sind. FERNANDO CASTILLO: *Befreiende Praxis und Theologische Reflexion*; ROGÉRIO DE ALMEIDA CUNHA: *Pädagogik als Theologie* — Paulo Freires Konzept der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen; LUÍS ALBERTO DE BONI: *Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien*; GÜNTER PAULO SÜSS: *Pastoral Popular. Zur Ortsveränderung der Theologie*. Obwohl die vier Studien keine strenge thematische Einheit darstellen, beleuchten sie, jede auf ihre Weise, die überraschende Entwicklung, die Christentum, Kirche und Theologie in den letzten Jahren in Lateinamerika genommen haben.

Der Chilene FERNANDO CASTILLO, derzeit Wissenschaftlicher Assistent von JOHANN B. METZ, betont den Primat der Praxis über die Theorie in der Theologie der Befreiung. Denn Praxis sei der Ort, wo sich im letzten die Frage nach der Wahrheit entscheidet (15). Wenn man näherhin nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und politischer Praxis frage, müsse man zwei Grundthesen formulieren: a) Aus dem Glauben ließen sich weder politische Programme noch Strategien ableiten. b) Andererseits müsse jede Form von Dualismus entschieden zurückgewiesen werden (26). Oder: Es geht um die doppelte Forderung, a) Politik zu entsakralisieren und b) den politischen Charakter des Glau-

\* CASTILLO, FERNANDO (Hrsg.): *Theologie aus der Praxis des Volkes*. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie: Abt. Systematische Beiträge Nr. 26). Kaiser/Grünewald, München/Mainz 1978, 219 S.

bens anzuerkennen. Freilich müsse man sich über den Begriff des Glaubens im Klaren sein: „Glaube ist für Theologie der Befreiung keine äußerliche Instanz bezüglich der Praxis; er ist eine Dimension der Praxis; er ist eine der Praxis innewohnende Tiefe und Ganzheit“ (27). So habe die Frage nach dem Zu- oder, besser, Ineinander von Glauben und gesellschaftlicher Praxis zwei Aspekte. Einmal würde der Christ, der sich einer bestimmten politischen Befreiungspraxis anschließe, zu einer Re-Lektüre des Evangeliums geführt, das heißt u. a. zur Kritik der konkreten Formen des Christentums in Lateinamerika (27). Zum zweiten müsse die Relation zwischen Glauben und Befreiungspraxis letztlich als ein Konvergenz-Verhältnis beschrieben werden: „Beide zeigen auf die Befreiung des Menschen hin. Deshalb ist sie — die Konvergenz — auch eine Korrelation in der Form eines wechselseitigen Impulses von Glauben und Befreiungspraxis. Dabei regt der Glaube dazu an, die politische Praxis zu radikalisieren, indem er die grundsätzliche Signifikation und Richtung der menschlichen Befreiungsgeschichte anschaulich werden läßt“ (29). Allerdings dürfe man bei der Betonung der Konvergenz nicht außer acht lassen, „daß es auch eine geschichtlich kristallisierte Divergenz zwischen geschichtlich-sozialen Formen des Christentums und dieser radikalen Praxis gibt“ (29). — Als bemerkenswert darf man auch CASTILLOS Überlegungen zum Kapitalismus als einem „theologischen Problem“ (39) bezeichnen. Der Kapitalismus, dessen erstes Rationalitätsprinzip auf dem Kriterium der Gewinnmaximierung beruhe, sei nämlich kein partikuläres technisches Problem. Vielmehr berühre er mit diesem Totalitätsanspruch die verschiedenen Bereiche der menschlichen Existenz und Praxis; in ihm werde also die Frage nach der konkreten Bestimmung der menschlichen Geschichte und nach der Freiheit radikal gestellt. „Eine kapitalismuskritische Theologie der Praxis kann weder diesen Universalitätsanspruch der kapitalistischen Rationalität noch ihre Tarnung als ein Datum der menschlichen Natur akzeptieren“ (39).

Im zweiten Teil des Sammelbandes untersucht der Brasilianer ROGÉRIO IGNÁCIO DE ALMEIDA CUNHA, derzeit Dozent für Theologie in seiner Heimatstadt Belo Horizonte, das Konzept PAULO FREIRES der Bewußtseinsbildung in seiner Bedeutung für die Glaubensreflexion in Lateinamerika. PAULO FREIRE, seinerzeit Professor der Universität Recife im brasilianischen Bundesstaat Pernambuco, hatte Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre begonnen, Programme zur Alphabetisierung von Erwachsenen zu entwickeln. Als Proprium seiner Methode betrachtete er dabei ein anthropologisches, kulturphilosophisches und politisches Verständnis von Analphabetum bzw. Lesen-und-Schreiben-können. Alphabetisierung ist deshalb vor allem ein Bemühen um *conscientização*, um Vermittlung von „geschichtlichem Bewußtsein“. Um den deutschen Leser auf die spezifische Bedeutung des Terminus hinzuweisen, spricht DE ALMEIDA CUNHA im Verlauf seiner Arbeit von „Konzientisation“. Alphabetisierung als Konzientisation „gibt den einzelnen die Möglichkeit, sich kritisch den Platz anzueignen, den sie mit den anderen in der Welt besitzen. Diese kritische Aneignung ermöglicht ihnen die Übernahme der wahren, ihnen als Menschen zugesagten Rolle: nämlich Subjekte eines Änderungsprozesses der Welt zu sein“ (74f). So wird die Konzeption PAULO FREIRES zu einer Theorie der Revolution (90), zu einer Revolutionspädagogik (96). — Revolution definiert in lateinamerikanischer Sinngebung: strukturelle, immer wieder beschleunigte Veränderung der Gesellschaft mit dem Ziel der Ermöglichung von Freiheit für alle. PAULO FREIRE versteht seine Pädagogik geradezu als revolutionäre Praxis, die auf dem Hintergrund objektiver revolutionärer Bedingungen die subjektiven Voraussetzungen der Revolution zustande bringen soll (95). Wieso kommt DE ALMEIDA CUNHA dazu, diese pädagogische Konzeption fundamentaltheologisch zu artikulieren, so daß er seinen Bei-

trag geradewegs mit „Pädagogik als Theologie“ überschreiben kann? Brasilianische wie insgesamt lateinamerikanische Christen leben in einer kulturell-gesellschaftlichen Welt, für die eine bestimmte, „kolonialistisch“ mißbrauchte Form von Katholizismus integrierender Bestandteil ist. Kirche, so wie sie von Analphabeten in dieser sozio-geschichtlichen Ausprägung erlebt wird, ist eine „nekrophile Seelenjägerin“ (109), die mit ihrer Hervorhebung der Wichtigkeit des Transzendenten allzuoft zur theologischen Rechtfertigung des feudalen, ausbeuterischen Systems beiträgt. Hier hat Pädagogik entzaubernd, anklagend einzugreifen. Für den Pädagogen ist es also ein Akt der Liebe, diese wahren, weltanschaulich-theologischen Ursachen der Situation anzuprangern (117). Aber PAULO FREIRE weiß auch, daß es innerhalb von Kirche und Theologie eine wachsende Strömung gibt, die die Christen zum zeitlichen Engagement aufruft und der es darum geht, Mentalitäten und Gesellschaftsstrukturen im Geist des Evangeliums zu verändern (111). Diese pastoraltheologische Strömung will PAULO FREIRE — praktizierender Katholik aus Recife, der in einem privaten Gespräch mit dem Rezensenten noch unlängst Dom HÉLDER CÂMARA seinen Bischof nannte — mit den Möglichkeiten seiner Pädagogik untermauern. Ihm als Pädagogen geht es zusammen mit vielen Theologen um die Freiheit der Menschen. Pädagogik wird — durch den Katalysator von Wirklichkeiten wie Freiheit, Menschsein, Gemeinschaft, Liebe, Hoffnung... — zu Theologie. Zu einer utopischen Theologie von Anklage und Ankündigung, ... einer Theologie, die Prophetie und Hoffnung einschließt (117). PAULO FREIRE ist allerdings davon überzeugt, daß nur die Dritte Welt in dieser Weise utopisch sein kann, weil allein sie arm ist. Wollen die reichen Nationen Hoffnung haben, müssen sie als reiche sterben und als Dritte Welt auferstehen. Theologie heute „muß also noch viel mehr leisten, als moderne Theologien es bereits gewagt haben. Die reichen Gesellschaften können sich eine solche Theologie jedoch nicht leisten“ (117). — Die Bedeutung der Arbeit DE ALMEIDA CUNHAS besteht in zwei Tatsachen. Einmal ist es dem Brasilianer gelungen, die impliziten fundamentaltheologischen Elemente zu verdeutlichen, die Methode und Konzeption PAULO FREIRES in sich bergen. Darüber hinaus — und das dürfte mindestens ebenso wichtig sein — hat er es vermocht darzustellen, welche Bedeutung im Rahmen einer als einem einheitlichen Geschichtsprozeß verstandenen Befreiung der Ebene der pädagogisch-utopischen Befreiung zur Schaffung eines neuen, bewußten und gemeinschaftsbezogenen Menschen zukommt. Bekanntlich legt GUSTAVO GUTIÉRREZ (*Theologie der Befreiung*, München-Mainz 31978, 41f, 170, 229) Wert darauf zu betonen, „Befreiung sei ein einziger Prozeß, der als eine differenzierte und komplexe Einheit verschiedene Bedeutungsebenen umgreift...: wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung, Befreiung zur Schaffung eines neuen Menschen in einer solidarischen Gesellschaft und Befreiung von der Sünde als Ermöglichung von Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen“ (229). Das unbestreitbare Verdienst DE ALMEIDA CUNHAS besteht also darin, im Rahmen eines fundamentaltheologischen Diskurses die Relevanz dieser zweiten Ebene aufgewiesen zu haben.

Der dritte Beitrag ist das Summarium einer Dissertation, die LUÍS ALBERTO DE BONI, heute Professor für Religionswissenschaften in Caxias do Sul im südbrasilianischen Bundesstaat Rio Grande do Sul, schon 1973 in Münster vorlegte: „*Kirche auf neuen Wegen. Reformbestrebungen der brasilianischen Kirche. Ihre theologischen und gesellschaftlichen Implikationen.*“ Die Tatsache, daß die Studie schon vor sechs Jahren erstellt wurde, bedeutet (auch für die von CASTILLO vorgelegte Zusammenfassung) ihre Stärke und ihre Schwäche: ihre Stärke, weil sie in mancher Hinsicht Pionierarbeit ist, und ihre Schwäche, weil sie durch die Dissertation von GÜNTER PAULO SÜSS „*Volkskatholizismus in Brasilien*. Zur

Typologie und Strategie gelebter Religiosität“ (München-Mainz 1978; vgl. dieses Heft 307) gerade in puncto Typologisierung des Volkskatholizismus an Aktualität eingeübt hat. Dem Herausgeber des Sammelbandes ist also die Frage zu stellen, weshalb er gerade DE BONIS Ausführungen zum Volkskatholizismus (besonders SS. 140—148) für den Druck übernommen hat. Trotz dieser Einschränkung ist auch dieser Teil des Buches jedem zu empfehlen, der sich mit Theologie der Befreiung auseinandersetzen hat. So ist gerade die Beschreibung der brasilianischen Bischöfe als Integralisten, Konservative, Reformer und Revolutionäre besonders erhellend (126—139), zumal der Vf. sie für die Frage nach Spaltung und Einheit der Kirche funktionalisiert (139f). Die theologische Aufarbeitung des Volkskatholizismus hinsichtlich zentraler Topoi wie Gottesbild (148—151) und Christologie (151—154) geben das ganze Dilemma pädagogischer Ausbeutung und gesellschaftlichen Mißbrauchs des Evangeliums zu erkennen. Bei der Lektüre der geschichtlichen Abschnitte der Arbeit von DE BONI spürt, wer von dem Neueinstieg der kirchengeschichtlichen Forschung in Lateinamerika ein wenig weiß, wie spärlich die entsprechenden Kenntnisse hiezulande noch sind. Zu wünschen wäre, daß mindestens das Buch von EDUARDO HOORNAERT, *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550—1800* (Petrópolis 1974) deutschsprachigen Lesern zugänglich würde. Wenn hiesige Verlage aus wirtschaftlichen Gründen sich scheuen, derartige Literatur übersetzen zu lassen, dann sei an dieser Stelle erlaubt, an den Vorschlag zu erinnern, den die Professoren ERNST KÄSEMANN, JOHANN B. METZ, JÜRGEN MOLTMANN und KARL RAHNER im Dezember vergangenen Jahres den Hilfswerken der Kirchen vorgelegt haben. Sie regten die Einrichtung eines Fonds an, mittels dessen die Herausgabe theologischer Literatur aus der Dritten Welt bei uns finanziert werden könne. Dieser Vorschlag sollte nicht ad acta gelegt werden.

Brillant wie schon in seiner bereits erwähnten Dissertation „*Volkskatholizismus in Brasilien*“ ist der in Manaus im brasilianischen Bundesstaat Amazonas wirkende GÜNTER PAULO SÜSS auch in seiner jetzt vorliegenden Studie: *Pastoral Popular*. Auf dem Hintergrund dessen, was der Vf. in Punkt 1.2 zur Ortsveränderung der lateinamerikanischen Kirche im Horizont der Ideologie der Nationalen Sicherheit ausführt (179—189), können seine einleitenden Anmerkungen zum Standort der Theologie im deutschen Sprachraum (Interessenparallelität zwischen Kirche und Staat, bei gleichzeitiger Kluft zwischen universitärem Freiraum und Lebensraum der Christen, 174), nur beängstigend wirken. Mit seiner Beschreibung und Analyse von Praxis und Konzept der Ideologie der Nationalen Sicherheit hilft uns Süss, ein Phänomen kennenzulernen, das die Kirche in vielen lateinamerikanischen Ländern arg bedrängt und zu dessen Existenz — *horribile dictu* — das Wirtschaftssystem der westlichen Länder zumindest mittelbar beiträgt (189). So besteht für die Kirche in Lateinamerika keine andere Möglichkeit, als sich — anklagend und ankündigend — von der Seite der politischen, gesellschaftlichen, militärischen und wirtschaftlichen Machthaber zu lösen und sich entschieden auf die Seite des Volkes, d. h. all der Armen, Ausgebeuteten, Entfremdeten und Unterdrückten zu stellen. Die Antwort der Kirche ist die *Pastoral Popular*, in der — als die großen Zusammenhänge von Politik, Ökonomie, sozialem Leben, Ideologie und Religion tangierenden praktischen Theologie — alle sektorialen kirchlich-theologischen Bemühungen zu einer missionarischen Gesamtstrategie der Bewußtwerdung und Veränderung konvergieren (201f). *Pastoral Popular* hat auf eine Gemeinde und Kirche hinzuwirken, die sich für Armut entscheidet (208), Gemeinschaft praktiziert (210), Pluralität ermöglicht (212) und politisch handelt (213). Sollte PAULO FREIRE mit seinem Argwohn Recht behalten: „Die reichen Gesellschaften können sich eine solche Theologie jedoch nicht leisten?“ (117).

Mag, wer es will, diese Besprechung als ausreichende Information über den von CASTILLO zusammengestellten Sammelband nehmen, so daß er sich verpflichtet fühlt, das Buch selbst zu lesen. Der Rezensent jedoch möchte seine Ausführung als Empfehlung verstanden wissen, nicht nur zur „*Theologie aus der Praxis des Volkes*“ zu greifen, sondern die ihm zugrundeliegenden vier Dissertationen selbst zu lesen.

## DIE HEILSBEDeutUNG DER KIRCHE\*

von Thomas Kramm

Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist die Frage nach der Heilsbedeutung der Kirche für die Welt und darin zugleich nach den Möglichkeitsbedingungen geschichtlicher Gegenwart des eschatologischen Heils. Daß Gott das Heil aller Menschen will, ist heute unbestrittener Ausgangspunkt christlichen Denkens. Als besonderes Problem wird darum die Spannung empfunden, die sich zwischen dem Glauben an den universalen göttlichen Heilswillen einerseits und dem Bekenntnis zur Kirche als dem geschichtlich-konkreten Ort göttlicher Heilsgegenwart andererseits aufbaut.

Wenn dieses Thema in vorliegender Arbeit aufgegriffen wird unter dem Titel „*Außerhalb der Kirche kein Heil?*“, dann liegt darin eine doppelte — verlegerisch wohl nicht unbeabsichtigte — Provokation. Zum ersten erscheint das Axiom selbst als ein anachronistischer Anknüpfungspunkt, der von vornherein der Universalität des Heils in Christus zu widerstreiten scheint, zum zweiten aber fordert die Frageform des Titels zu kritischer Distanz auf gegenüber den langezeit exklusiv ausgelegten Konsequenzen dieses Glaubenssatzes. Entsprechend verfolgt der Autor W. KERN zwei Anliegen: Das Axiom dient ihm einerseits als „Paradigma für die in Konfrontation mit geschichtlichen Entwicklungen und kulturellen Umbrüchen sich vollziehende kritische Klärung des christlichen Glaubensverständnisses“ (9f), zugleich soll aber positiv die universale Heilsbedeutung der Kirche in dieser Auseinandersetzung um den Sinn des Axioms thematisiert werden.

Der einleitende historische Teil ist folglich unter der Voraussetzung zu lesen, daß in der Theologie der historische Regreß nicht allein der Aktualisierung des Überlieferten, sondern zugleich der kritischen Überprüfung seines Wahrheitsgehaltes dient. Diese hermeneutisch-kritische Position wird von W. KERN nicht eigens theoretisch begründet, aber in der pointierten Darstellung historischer Bedingungen, unter denen das Axiom in Geltung stand, als von der Sache her erforderlich erwiesen. Sicherlich ist es gerade im Hinblick auf dieses Axiom evident, daß ein rein hermeneutisches Interesse zu einer ideologischen Verkürzung von Geschichte führt dann, wenn diese nur als Fundstelle von Sinn und Wahrheit, nicht aber zugleich auch als Geschichte faktischer Unwahrheit kritisch in den Blick gelangt.

Das kurze erste Kapitel „Zur Geschichte des Axioms“ ist in diesem Sinne zu verstehen. In der Darlegung der rigoristischen Konsequenzen des mit dem Satz

\* Zu: WALTER KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Herder/Freiburg-Basel-Wien 1979.

über lange Phasen der Geschichte verbundenen kirchlich-esoterischen Selbstverständnisses legt Vf. zwar keinen Wert auf die Darlegung der theologischen Motive, die zu diesem Axiom führten, der Leser wird aber um so eindringlicher auf die praktischen Konsequenzen kirchlichen Selbstverständnisses aufmerksam gemacht und damit auf die Notwendigkeit, aus der Begegnung mit den Tatsachen der christlichen Geschichte den Auftrag des Christentums immer besser verstehen zu lernen.

Das zweite Kapitel, „Wodurch das Axiom bestärkt und wodurch es erschüttert wurde“, zeichnet die Entwicklung unseres Wissens von den wahren Dimensionen der Welt- und Menschheitsgeschichte nach. Daß aus der neuen Perspektive heutigen Weltverstehens auch die Frage nach Heil und Erlösung nicht mehr im bloßen Verweis auf Kirche als den ordentlichen Heilsweg zu beantworten ist, wird vom Autor in letzter Eindringlichkeit gezeigt angesichts der — keineswegs unwahrscheinlichen — Möglichkeit geistig-personalen Daseins außerhalb unseres kleinen Lebensraumes Erde.

Die Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche ist aber weder erst durch diese neue wissenschaftlich geklärte Weise unseres Weltwissens aufgeworfen, noch — wie oft unterstellt — Ausdruck modernistischer Anpassung an neuzeitlich-liberale Weltanschauung, sondern Konsequenz des christlichen Heilsbegriffs selbst. Dies will das dritte Kapitel, „Frühe Hinweise auf das Heil für ‚Heiden‘“, verdeutlichen. Die Spannung zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und seiner Bindung an die Sichtbarkeit der Kirche führte schon früh zu theologischen Lösungsversuchen, die im vierten Kapitel, „Drei Theologumenä über ‚außerordentliche‘ Heilswege“, referiert und kritisch abgehandelt werden.

Damit hat W. KERN das erste Anliegen seiner Arbeit erreicht: eine kritische Konfrontation mit geschichtlichen Entwicklungen, die sich — gerade auch in der Verschiedenheit der je zum Durchbruch gelangten theologischen Entwürfe — als offene Anfrage an das kirchliche Selbstverständnis erwiesen haben. Im Hinweis auf „Neuere Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes“ (Kap. 5), die sich gegen eine exklusive Auslegung der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche wenden, gewinnt W. Kern den Überstieg in die aktuelle theologische Diskussion. Hierbei nimmt er Bezug auf Y. CONGAR, H. KÜNG und K. RAHNER (Kap. 6). Letzterem gebührt in Hinblick auf diese Frage besondere Beachtung, da gerade RAHNERs theologischer Gesamtentwurf und seine Theorie vom anonymen und expliziten Christentum darauf ausgerichtet sind, die universale Heilsbedeutung Christi aufzuzeigen in der Vermittlung durch die Kirche über diese selbst hinaus. Ausgehend vom universalen Heilswillen Gottes, der von vornherein nicht — anthropomorph — als bloße Intention, sondern als reale, universale Möglichkeit der Heilsannahme gedacht werden muß, interessiert in diesem Zusammenhang die Frage, worin die besondere Heilsbedeutung der Kirche gründet.

Es ist nicht dem Vf. anzulasten, daß er in der notwendigen Kürze seiner Darlegungen — es handelt sich ursprünglich um einen Tagungsbeitrag — wesentliche Gesichtspunkte des RAHNERschen Konzeptes unberücksichtigt lassen muß. Ausdrücklich weist er auf andernorts vorgelegte weiterführende Analyse des transzendentaltheologischen Entwurfes hin (Anm. 51). Da jedoch gerade solche Kurzfassungen Ursache weitreichender Mißverständnisse sind, seien dem Rezensenten einige ergänzende Anmerkungen erlaubt.

Unter Hinweis auf die im „übernatürlichen Existential“ dem Menschen gegebene gnadenhafte Bezüglichkeit auf das Heil führt Vf. aus: „Rahner unterscheidet diese übernatürliche Bewußtseins- und Freiheitsbestimmung des Menschen als (transzendental, metahistorisch . . .) allgemeine Offenbarung von der innerhalb

der Heils- und Unheilsgeschichte der Menschheit durch Jesus von Nazareth ergangenen Wortoffenbarung, in der die allgemeine Offenbarung mitsamt ihrem sonstigen, nicht christlichen (kategorialen, innergeschichtlichen) Religionswesen ihre Eindeutigkeit und — eschatologische — Vollendung erlangt.“ (74) Diese Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Offenbarung erscheint im Kontext wie ein hypothetisches, RAHNERS Konzeption tragendes, von dieser selbst her jedoch nicht mehr begründbares Axiom. Hier ist (abgesehen davon, daß „Bewußtseinsbestimmung“ leicht im psychologischen Sinne mißverstanden werden kann) eine Ergänzung notwendig, die RAHNERS Ausgangspunkt bei der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für die Annahme der Wortoffenbarung aufzeigt. Die ausdrückliche Wortoffenbarung in der Selbstmitteilung des Logos (nicht „durch Jesus von Nazareth“) kann dem Menschen — soll er sie überhaupt als solche annehmen können — nichts wesentlich Fremdes sein. Als möglicher Empfänger und Träger der Selbstmitteilung Gottes konstituiert, muß der Mensch grundsätzlich in der Annahme dieser eigenen transzendentalen Verwiesenheit Gottes Selbstmitteilung in Geschichte wenigstens ungegenständlich ergreifen können. Nur wenn dies deutlich ist, wird die gnadenhafte Bezüglichkeit des Menschen auf die göttliche Selbstmitteilung nicht als eine besondere, von der faktischen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte getrennte „allgemeine Offenbarung“ betrachtet, sondern im notwendigen Zusammenhang gesehen mit der einen Weise der Selbstmitteilung Gottes, die erst und allein in Christus und seiner Kirche geschichtlich konkret ist. Dann und nur dann ist und bleibt auch die Heilsnotwendigkeit der Kirche aussagbar, denn sie ist somit nicht allein heilsnotwendig in dem Sinne, daß sich der „namenlose Glaube des ‚anonymen Christen‘ in der Begegnung mit dem Wort (der Kirche) . . . verdeutlichen und vertiefen kann und soll“ (75f), sondern ihre Heilsnotwendigkeit besteht darin, daß sie als Kirche die Wirklichkeit dessen ist, was der anonyme Glaube eigentlich zu ergreifen sucht (und auf dessen geschichtliche Anwesenheit er gerade deshalb angewiesen ist). Der „anonyme Glaube“ ist somit immer auch ein „anonymes“ credere ecclesiam und damit sachlich auf Kirche bezogen, nicht allein — wie Vf. es sieht (75) — in einer formalen Übereinstimmung zwischen anonymem und explizitem Glauben im Glaubensvollzug.

Das Abschlußkapitel über „Die Kirche — ,das universale Sakrament des Heils“ hätte, über das bloße Referat der Konzilsaussagen hinausgehend, an diesen theologischen Gedankengang anknüpfen müssen, um so vom Sakramentenverständnis her aufzeigen zu können, daß die Gnade dem sakramentalen Zeichen zwar vorausgeht, dieses aber zugleich fordert. Ohne diesen Zusammenhang bleibt der universale Heilsanspruch der Kirche trotz des inhaltsreichen Begriffs des „universale salutis sacramentum“ schließlich nicht mehr als ein Imperativ, der sich in einer Universalität des Anspruchs erschöpft.

Vollständig fehlt schließlich eine eschatologische Perspektive, in der die universal-heilsgeschichtliche Komponente christlicher Sendung darzulegen wäre. In einer auf das eschatologische Heil zustrebenden Geschichte kann dieses Heil nicht schlechthin ungeschichtlich bleiben. Von daher ist die universalgeschichtliche Funktion der Kirche deutlich zu machen, die im Dasein-für ihren Bestand nicht um eines gesonderten Heilsbereiches willen hat, sondern vielmehr für das Heil der Welt einsteht. Solche Heilsvergegenwärtigung im Dasein-für verlangt nach Konkretion des Heils in der jeweiligen geschichtlichen Situation — verlangt nach greifbaren Inhalten christlicher Heilshoffnung. Nur dann ist die Heilsnotwendigkeit der Kirche theologisch vom Sinn der Universalgeschichte her zu deuten, wenn die Theologie Heilswirklichkeit im geschichtlichen Selbstvollzug des Menschen auch als sakramentale Zeichen der künftigen Vollendung aufzuzeigen vermag.

Ohne einen solchen universal-heilsgeschichtlichen Ausgriff bleiben die Darlegungen zur Heilsnotwendigkeit der Kirche theologisch unvollständig und kirchlich nach innen gesprochen. Die Titelfrage des Buches findet keine Antwort, da ein exklusiver Heilsanspruch der Kirche zwar abgewiesen, der Ort des Heils außerhalb der Kirche aber nicht aufgezeigt wird. Ein Leser, der sich nicht von vornherein sicher zur Kirche zugehörig weiß, wird nicht finden, daß er in seinem Ringen um Heil in seinem persönlichen Leben und in seiner Welt immer schon auf die faktische geschichtliche Heilsgegenwart setzt, wie sie in Christus und durch ihn in seiner Kirche gegeben ist. Das aber ist gerade der positive Sinn des Axioms.

Nicht eine theologische Einseitigkeit des Autors ist die Ursache solcher begrenzten Verwendbarkeit des Büchleins. Vielmehr merkt man der Abhandlung an, daß sie ihren „Sitz im Leben“ in einem theologischen Bildungsprogramm hat, in dem sie — thematisch richtig eingeordnet — sicherlich einen klärenden Beitrag leistet. Veröffentlicht aber verliert dieses theologische Referat nicht nur seinen größeren systematischen Zusammenhang, sondern findet sich nun auch in einer Öffentlichkeit wieder, für die es nicht gedacht war. Das ist schädlich und sollte im Hinblick auf die gegenwärtige Tendenz zur „Vermarktung“ von Theologie zu der Erkenntnis führen, daß Theologen nicht alles zum Druck feilbieten dürfen, womit ein Verlag glaubt ein Geschäft machen zu können.

## BERICHTE

### P. WILHELM SCHMIDT UND DAS ANTHROPOS-INSTITUT

Zu Ehren des 25. Todestages von P. W. SCHMIDT SVD, des Gründers der Zeitschrift und des Institutes *Anthropos*, fand im Missionspriesterseminar der *Gesellschaft des Göttlichen Wortes* in Pieniężno (Polen) vom 5. — 6. Mai 1979 eine wissenschaftliche Tagung statt, die der Bedeutung der ethnologischen, religionswissenschaftlichen und linguistischen Arbeit von SCHMIDT und der von ihm ins Leben gerufenen Schulrichtung gewidmet war. Am 2. und 3. Mai wurden aus dem gleichen Anlaß auch Vorträge an der Katholischen Universität von Lublin gehalten.

Auf dem Symposion waren polnische und ausländische Wissenschaftler anwesend. Die Grundform der gemeinsamen Arbeit waren die Plenarsitzungen, auf denen insgesamt neun Vorträge gehalten wurden. Den einleitenden Vortrag hielt Prof. P. JOSEPH HENNINGER SVD (Universität Freiburg, Schweiz) der gegenwärtig Chefredakteur der Zeitschrift *Anthropos* (St. Augustin bei Bonn) ist. In seinem Vortrag „P. W. Schmidt (1868—1954). Einiges über sein Leben und sein Werk“ hat er die Bedeutung von SCHMIDTS Pionierarbeit in Ethnologie und Linguistik betont. Es wurde aufgezeigt, daß in der allgemeinen Konzeption der Kulturentwicklung P. W. SCHMIDTS Gesamtauffassung eine Übergangsstellung zwischen der aprioristisch-evolutionistischen und der streng historischen Behandlung der Kulturercheinungen einnimmt. Seine Gedankengänge, obwohl heute nicht mehr in allem haltbar und teilweise überholt, haben doch immer noch einen großen anregenden Wert. Die Feststellung, daß auch die schriftlosen Kulturen einen wirklichen Geschichtscharakter aufweisen, ist ein Ergebnis der Lebensarbeit von P. W. SCHMIDT und hat sich heute in der Völkerkunde im weitesten Umfang durchgesetzt.

Als Ergänzung zu dieser Vorlesung sprach P. HENRYK ZIMOŃ SVD, Inhaber des Lehrstuhls für Religionsgeschichte und Religionsethnologie der Katholischen Universität in Lublin, zum Thema „P. W. Schmidts Theorie über den ursprünglichen Monotheismus der Naturvölker im Lichte der gegenwärtigen ethnologisch-religionswissenschaftlichen Forschungen“. Er berücksichtigte dabei vor allem auch die Feldforschungsergebnisse von P. P. SCHEBESTA SVD und C. TURNBULL bei den Bambuti-Pygmäen.

P. MARIAN FALISZEK SVD, Rektor des Priesterseminars, hat in seinem Vortrag „Ethik und Religionen der Naturvölker in der Auffassung von P. W. Schmidt“ besonders den sozialen Aspekt und die Entwicklung von Religion und anderen Kulturercheinungen auf die Sittlichkeit untersucht. Mit der Problematik der linguistischen Arbeit P. W. SCHMIDTS beschäftigte sich P. ARNOLD BURGMANN SVD, Vizedirektor des Anthropos-Institutes (St. Augustin), in seinem Vortrag „P. W. Schmidt als Linguist“. Dabei untersuchte er die vier Hauptprobleme der SCHMIDTSchen Sprachforschung: 1. die Stellung der melanesischen Sprachen, 2. die sprachliche Stellung der Mon-Khmer-Völker, 3. die Gliederung der austronesischen Sprachen, 4. die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. In ihrem Vortrag „Verbreitung der kulturhistorischen Schule in Polen“ legte Frau EWA PCZÓLKO-PUSTELNIK, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule für Landwirtschaft in Wroclaw, ihre Anfangsergebnisse dazu vor und beschäftigte sich dabei vor allem mit dem Zeitraum zwischen den beiden Weltkriegen.

P. ANDRZEJ BRONK SVD, Inhaber des Lehrstuhls für Methodologie der Wissenschaft an der Katholischen Universität in Lublin, befaßte sich in seinem Vor-

trag „Zur Frage der religionswissenschaftlichen Epistemologie“ mit dem Problem der Bedingtheit in der Religionswissenschaft. Er arbeitete dabei heraus, daß man nach der gegenwärtigen Terminologie anhand der philosophischen Hermeneutik von H. G. GADAMER P. W. SCHMIDT in das sogenannte hypothetisch-deduktive Verfahren einordnen würde. Den Abschluß des ersten Tages bildete der Vortrag von P. WŁADYSŁAW KOWALAK SVD, „Yaliwan — Leader der Cargo Bewegung in der Septik-Provinz, Neuguinea“. Es ging dabei um das Problem neuentstehender synkretistischer Religionen. Am Beispiel von MATTHIAS YALIWAN, einem der Führer der Bewegung, wurden Genese und Entwicklungsstufen der Bewegung dargestellt.

Am zweiten Tag sprach P. ANTON VORBICHLER SVD, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Wien, als langjähriger Mitarbeiter von P. SCHEBESTA über dessen ethnologisch-linguistischen Forschungen bei den Bambuti-Pygmäen vom Ituri, Zaire. Dabei zeigte sich, daß die eigentliche Leistung P. SCHEBESTAS darin besteht, als erster eine relativ umfassende Darstellung der afrikanischen Zwergvölker erarbeitet zu haben, die auch der nachfolgenden Kritik standgehalten hat.

Das Symposium wurde abgeschlossen mit einem Vortrag von JANUSZ KAMOCKI, Museum für Völkerkunde in Kraków, „Die Religion der indonesischen Völker auf der malaiischen Inselgruppe“. Im ersten Teil seiner Ausführungen bot er die Darstellung der ethnischen Charakterzüge der Kubu auf Sumatra, die man als Volk ohne Religion bezeichnet hatte. Aufgrund seiner eigenen Forschungen konnte er nachweisen, daß die Kubu sehr wohl einen Glauben an ein Höchstes Wesen besitzen. Im zweiten Teil seiner Vorlesung weitete er diese zu einem Beweis eines Glaubens an ein Höchstes Wesen bei den Palue, Riung, Ngada und Sika aus.

Als Ergebnis des Symposions wurde zunächst klar, daß Kultur und Religion heute viel mehr detaillierte Forschungen erfordern als diese für P. W. SCHMIDT zu seiner Zeit möglich waren. Der Gegenstand der Vorträge und Diskussionen während des Symposions hatten den epigonischen Charakter einer Reflexion über das Werk eines bedeutenden Mannes für die Entwicklung der Ethnologie, aber auch den Charakter einer notwendigen Überlegung im Hinblick auf die Folgerungen für die Zukunft. Die Geschichte ist mit P. W. SCHMIDT unterschiedlich verfahren. Nach einer Phase von manchmal sehr radikaler Kritik seiner Anschauungen sieht man heute die wirklichen Verdienste W. SCHMIDTS in der völkerkundlichen, religionswissenschaftlichen und linguistischen Forschung gerechter. Zu seinen Verdiensten gehört u. a., daß er sich den allzu vereinfachenden, evolutionistischen Theorien über das Problem des Ursprungs und der Entwicklung von Kultur, Religion und Sprache entgegenstellte, und daß er selbst kühne, wenn auch weiter umstrittene Hypothesen aufgestellt hat. In der Wissenschaft haben die kühnen Hypothesen meistens eine größere Rolle gespielt als die streng empirische, kritisch prüfende und gerade deshalb unentbehrliche Feldforschung.

Anton Vorbichler

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

**Hastings, Adrian:** *African Christianity. An Essay in Interpretation.* G. Chapman/London 1976; 105 p.

Von verschiedenen Gesichtspunkten her sucht Vf. einen interpretierenden Zugang zur Situation des heutigen afrikanischen Christentums zu vermitteln. Am Anfang steht eine Schilderung des Jahrhunderts christlichen Wachstums. Der Prozeß der Entkolonialisierung und der stärkeren Bewußtwerdung des afrikanischen Charakters wirkt sich vor allem in der Ausbildung des afrikanischen Gemeindewesens, in der Entstehung unabhängiger afrikanischer Kirchen, in der im protestantischen Raum erhobenen Forderung eines Moratoriums aus. In diesem Zusammenhang sind die Bemerkungen zur Situation in der katholischen Kirche bemerkenswert. Vf. schildert die Priesterknappheit und plädiert für eine den Afrikanern angemessene Reform des Gemeindeleitungssystems (vgl. 32–36). Er hält den Ruf nach einem Moratorium für falsch, glaubt aber, daß entscheidendere Anstrengungen in Richtung auf ein sich selbst tragendes kirchliches Gemeindesystem unternommen werden müßten. In weiteren Kapiteln behandelt er den Einfluß der Kulturrevolution, die Bedeutsamkeit der Heilungspraktiken, Politik, Machteinflüsse und Armut als wichtige Faktoren im heutigen Bild des Christentums in Afrika. Vf. nimmt bei seinen Überlegungen den ganzen Umkreis christlicher Kirchen in seinen Blick. Es fehlt leider die Frage nach der Konfrontation mit anderen Religionen, seien es die alten Stammesreligionen, sei es vor allem auch der Islam. Das Buch endet mit Hinweisen auf weitere hilfreiche Literatur.

Hans Waldenfels

**Reil, Sebald, OFMConv.:** *Kilian Stumpf (1655—1720), ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking.* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte Bd. 33). Aschendorff/Münster 1979. XXXII und 207 S. Kart. DM 58,—.

Es muß nach der Lektüre dieses Buches erstaunen, erst jetzt die Biographie eines Mannes verfaßt zu finden, von dem ein Zeitgenosse, der ihn gut kannte, schrieb, daß in seiner Zeit kein Missionar nach Peking gekommen sei, der mit so vielen Fähigkeiten aufwarten konnte, wie KILIAN STUMPF. Von B. WILLEKE angeregt, hat es SEBALD REIL unternommen, die Lebensgeschichte dieses weithin unbekanntem Missionars zum Thema seiner Dissertation zu machen. Er legte eine Arbeit vor, die erstmals ein vollständiges Lebensbild bietet und zwar aufgrund einer Fülle von bisher unbekanntem oder unbeachteten Originalquellen aus deutschen und italienischen Archiven. Die Arbeit ist übersichtlich, vorwiegend chronologisch gegliedert, behandelt aber, wo notwendig, besondere Wirkungsbereiche STUMPFs in eigenen Kapiteln.

Mit sichtlichem Interesse hat sich REIL der Erforschung der Jugend- und ersten Priesterjahre STUMPFs gewidmet und hier viel Neues zutage gefördert. KILIAN STUMPF wurde 1665 im fürstbischöflichen Würzburg als Sohn eines schlichten Krämers geboren, besuchte das Gymnasium und die Universität der Jesuiten jener Stadt und legte durch das Studium der Philosophie, das damals auch Mathematik und Astronomie einschloß, die Grundlage für sein späteres naturwissenschaftliches Wirken. Eintritt in den Jesuitenorden, Studium der Theologie,

Wirken als Priester und Lehrer der Mathematik bei gleichzeitig immer stärker aufkeimender Neigung zum Missionsberuf, bestimmten die Jahre bis 1689. Nachdem STUMPF die Zulassung zur Chinamission erhalten hatte, trat er von Lissabon aus, wo er zum Treueeid auf die portugiesische Krone verpflichtet wurde, über Mozambik und Goa eine lange und abenteuerliche Fahrt an, die ihn im Juli 1694 nach Süddchina brachte. In Kanton zurückgehalten nützte er die Zeit, die mitgebrachten und auf der Seereise stark beschädigten mathematisch-astro-nomischen Geräte wieder in Ordnung zu bringen. Die chinesischen Behörden wurden auf ihn aufmerksam und benachrichtigten den Kaiser. Dieser rief ihn persönlich nach Peking, nahm ihn in seinen Dienst und wies ihm, dem Deutschen, die Residenz der französischen Jesuiten in der Nähe des Kaiserpalastes als Wohnung an, wodurch STUMPF jahrelang in die Spannungen zwischen portugiesischen und französischen Jesuiten verwickelt wurde. STUMPF erlernte perfekt Chinesisch und Manchu und lehrte seit 1700 im Kalenderamt Mathematik. Zu dieser Zeit errichtete er auch für den Kaiser die erste Glashütte Chinas. Unter den Missionaren hochgeachtet, wurde er schon früh mit der regelmäßigen Berichterstattung an den Jesuitengeneral in Rom betraut. So sind in Rom viele seiner Schriften erhalten geblieben. Eine 1701 verfaßte Verteidigungsschrift zeigt, daß er in der Ritenfrage den Standpunkt seiner Mitbrüder vertrat und der Ahnenverehrung in China nur gesellschaftliche, keine religiöse Bedeutung beimaß. Bald wurden ihm weitere hohe Ämter übertragen. Als der päpstliche Legat MAILLARD DE TOURNON nach China kam, wurde er zum Sprecher der Jesuiten und zum Apostolischen Notar ernannt. Ein wertvolles Tagebuch über Verhandlungen und Ereignisse ist uns erhalten. Trotz vielfältiger Arbeiten im Dienste des Kaisers und inmitten wachsender Schwierigkeiten nach dem Mißerfolg des päpstlichen Legaten, mußte STUMPF 1710 die Leitung des Pekinger Jesuitenkollegs und 1714 das Amt des Visitators aller Jesuiten in China übernehmen. Als Visitator war er der höchste Obere des Jesuitenordens in China und Vertreter des Ordensgenerals. Von Kaiser K'ang-hsi wurde STUMPF mehrfach geehrt und 1711 zum Direktor des Mathematischen Amtes und Leiter der Sternwarte ernannt. Diese Jahre waren zweifellos der Höhepunkt seines Wirkens, waren aber, wie REIL aufzeigt, schwere Jahre. Vor allem brachte die Apostolische Konstitution „*Ex illa die*“ mit ihrem rigorosen Ritenverbot STUMPF in arge Bedrängnis. Doch zögerte dieser keinen Augenblick, sich dem Befehl des Papstes zu unterwerfen, wenn er auch den Niedergang der Chinamission voraussah. Mutig verteidigte er seinen Orden gegen Angriffe der Ritengegner und schrieb eine umfangreiche „*Informatio pro Veritate*“, die REIL eindeutig als Schrift STUMPFs nachweisen kann. Für die theologischen Bemühungen eines P. BOUVET, die chinesischen Klassiker im christlichen Sinn zu deuten und sie der Glaubensverbreitung nutzbar zu machen, hatte der Praktiker STUMPF weniger Verständnis. Durch Alter und Krankheit gezwungen, mußte sich STUMPF schließlich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen. Zeitweilig fiel er beim Kaiser in Ungnade, weil er einen kostbaren Vertikalquadranten, den er entworfen hatte, nicht hatte fertigstellen können. Doch konnte er die Vollendung dieses Prachtstückes noch vor seinem Tode erleben. Seine letzten Lebensjahre verbrachte STUMPF in vorbildlicher Geduld und christlicher Frömmigkeit, bis er am 24. Juli 1720 in Peking verstarb. Zur letzten Ruhestätte auf dem berühmten Friedhof zu Chala begleiteten ihn auch hohe Mitglieder des Kaiserhofes und der Regierung.

Diese, mit enormen Fleiß hergestellte, Arbeit soll in erster Linie eine Biographie sein, die die wichtigsten Daten des Lebens und Wirkens von KILIAN STUMPF sicherstellen will. Das ist dem Autor auch gut gelungen. Die lange Liste der Briefe und Berichte STUMPFs, von REIL zumeist erstmals ausgewertet, sowie

die übrigen Dokumente, die zahlreichen Erklärungen und Belege, sind Zeichen echter Forschungsarbeit und weisen den Weg zu weiterer Erforschung. Die Arbeit hätte allerdings an Dringlichkeit gewonnen, wenn manche Teile knapper ausgefallen wären; so umfaßt die Darstellung der frühen Jahre bis zum Eintreffen STUMPFs in China rund ein Viertel des ganzen Buches. Auch hätte man gewünscht, daß REIL der wissenschaftlichen Leistung STUMPFs als Direktor der Sternwarte mehr Beachtung geschenkt hätte. Hier wird fühlbar, daß REIL kein Sinologe ist, der auch auf chinesische Quellen hätte zurückgreifen können. Doch erscheint die Pekingener Szene erstaunlich gut getroffen. Im Ganzen ist das Buch eine echte wissenschaftliche Leistung und stellt sowohl für die Missionsgeschichte als auch für die Kulturgeschichte des chinesischen Raumes eine wertvolle Bereicherung dar.

Würzburg

Rainer Holzer

**Süss, Günter Paulo:** *Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität* (Gesellschaft und Theologie: Abt. Systematische Beiträge, Nr. 24) Grünewald/Mainz 1978); 200 S.

Wer das kirchliche und pastoraltheologische Szenarium in Lateinamerika von innen her kennt, wird sich erinnern, daß dortige Christen noch vor gut zehn Jahren unter Berufung auf die konziliare Erneuerung und mit Argumenten, gespickt von Vokabeln wie „bíblico“, „litúrgico“ und „comunitário“, die religiösen Verhaltensformen des einfachen Volkes am liebsten mit einem Schlag wenn nicht eliminiert, so doch zumindest „aktualisiert“ hätten. War diese Religiosität von Negern, Indianern, zu-kurz-gekommenen Weißen und zahllosen Mischlingsgruppierungen nicht ein synkretistischer Aberglaube, in dem die unterschiedlichsten Elemente alter afrikanischer und indianischer Religionen von folkloristischen, ritualistischen, ja magischen Formen des iberischen vorreformatorischen Katholizismus nur oberflächlich überlagert worden waren? Wo waren denn da die Bezüge zu Jesus Christus, dem getöteten und auferstandenen Sohn Gottes? Vor allem aber: Wo war denn die österliche Dimension des Christentums?

Diese negative Beurteilung des lateinamerikanischen Volkskatholizismus ist in den letzten Jahren einer realistischen Einschätzung gewichen. Man ist zu der Erkenntnis gelangt, daß gesellschaftliche Randexistenzen, die freilich statistisch überall die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, im Gewand von Folklore, Festgepränge und Ritualismus ihr irdisches Leiden und ihre existentiellen Ängste, aber auch ihre Betroffenheit vor dem himmlischen Gericht Gottes zum Ausdruck bringen. Während der als allmächtig und willkürlich erfahrene Großgrundbesitzer das Modell liefert, nach dem sich das Volk Gott vorstellt, sieht es für sich selbst keine andere Chance, seine Identität zu finden, als das es sich im gefolterten und leidenden Jesus des Karfreitags wiedererkennt. Untermenschen machen den verzweifelten Versuch, bestehende gesellschaftliche Verhältnisse theologisch — wenn auch mittels einer unorthodoxen Theologie — zu rechtfertigen. Nur so ist es ihnen möglich, ihrem geschundenen Leben einen Ort in einem Himmel und Erde umgreifenden Deutezusammenhang einzuräumen.

Einen Markstein in der Neueinschätzung der lateinamerikanischen Volksreligiosität stellt das Buch von GÜNTER PAULO SÜSS dar: *Volkskatholizismus in Brasilien — Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität*. Mit dem Anliegen, die intersubjektive Verständigung, um die es in einem in Deutschland geschriebenen, aber von Brasilien handelnden Buch ja gleichsam über Kontinente hinweg geht — zu ermöglichen, präzisiert der Verf. in einem ersten

Kapitel die Begriffe und begründet die Wahl seiner Methode. In einem zweiten Durchgang stellt er zehn Interpretationsversuche vor, die dem Fragenkomplex „Volkskatholizismus in Brasilien“ auf typologischer Achse beikommen möchten. Da diese religionssoziologischen, religionspsychologischen, religionsgeschichtlichen und soziologischen Deutemodelle sich aber allesamt als unzulänglich erweisen, versucht Süss in einem dritten Querschnitt, mittels des linguistischen Strukturalismus den brasilianischen Volkskatholizismus zu typologisieren. Dabei kommt er zu der Erkenntnis, es gebe drei Spielarten: den *rituellen* Volkskatholizismus, der sich zeitlos vor allem in Notsituationen magisch Wunder erhofft; den *festlichen* Volkskatholizismus, der sich — ungebunden an eine bestimmte Örtlichkeit — im zyklischen, mythischen Begehen von Festlichkeiten Animation erhofft; und schließlich den *geschichtlichen* Volkskatholizismus, dem es rational/dogmatisch um engagiertes Handeln im Alltag von Gegenwart und Zukunft geht. Darüber hinaus spricht Süss von einer vierten Form, dem *synkretistischen* Volkskatholizismus, in dem sich der „nach Ekstase dürstende Bezirk der Seele“ verwirklicht. Sein viertes Kapitel überschreibt der Autor: „Perspektiven einer Strategie zur Authentifizierung des Volkskatholizismus“. Pastorale Forderungen, die er erhebt, bestehen u. a. darin,

1. nicht die einzelnen Typen als minderwertig auszuschließen, sondern „gefiltert“ zu integrieren. und

2. den Volkskatholizismus nicht einfach in den Hafen des offiziellen Katholizismus heimzuholen, sondern zu begleiten, wobei das theologische Zentrum notwendigerweise an die Peripherie wandere. Dann komme

3. auch die europäische Theologie in einen umfassenden Prozeß der Bewußtseinsbildung, und ihr privater Horizont des Bürgermilieus würde zum öffentlichen Welthorizont aufgesprengt.

4. Immer aber gehe es um eine „Kultur der Armut“. Eine Pastoral der Authentifizierung des Volkskatholizismus verstehe sich als kritisches Einstehen in Kirche und Gesellschaft mit den Unterprivilegierten.

5. Einer solchen Pastoral gehe es nicht um Zur-Ruhe-Kommen, wie sich dies die hierarchisch verfaßte Kirche wünsche, sondern um Unruhestiftung.

Das Buch — die bei JOHANN B. METZ entstandene Promotionsarbeit des deutschen Pfarrers der Amazonasgemeinde Juruti/Pará — wurde vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster mit dem Preis für das Studienjahr 1976/77 ausgezeichnet. Der Rezensent schließt sich der positiven Einschätzung der Arbeit durch die Universität Münster gern an. Süss ist es in der Tat gelungen aufzuweisen, daß die geschichtliche Bedeutung der neu konzipierten Volkspastoral darin liegt, die bestehenden Strukturbeziehungen in die Kirche Lateinamerikas, ja darüber hinaus vielleicht der Kirche überhaupt, in Bewegung zu bringen.

Worpswede

Horst Goldstein

**Wietzke, Joachim:** *Theologie im modernen Indien* — Paul David Devanandan. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 4.) H. Lang/Bern, P. Lang/Frankfurt 1975; 272 S.

In der von H. J. MARGULL in Kooperation mit R. FRIEDLI und W. J. HOLLENWEGER herausgegebenen Studienreihe, die vordringlich Dissertationen zur Veröffentlichung bringt, erscheint als Bd. 4 eine Arbeit, die als Dissertation den genaueren Titel trug: *Christliche Identität im modernen Indien*. Die Initiative PAUL DAVID DEVANANDANS zu einer ‚einheimischen‘ und ‚ökumenischen‘ Theologie. Nach einer kurzen Einleitung und einer instruktiven forschungsgeschicht-

lichen Einordnung der Arbeit, die auch einen Überblick über bisherige Untersuchungen zur „einheimischen Theologie“ in Indien vermittelt, nimmt den Hauptteil die Darstellung der Theologie des zwar schon zur zweiten Gruppe indischer Theologen zählenden Denkers ein, der von 1901 bis 1962 gelebt hat, aber in dieser Zeit entscheidende Impulse denkerischer und organisatorischer Art für die indische Kirche hat geben können. Das Studium in den USA, die Weltkonferenz in Tambaram 1938, wiederholte Gastprofessuren in England und den USA, schließlich die Gründung des „*Christian Institute for the Study of Religion and Society*“ in Madras waren Stationen, die zugleich den geistigen Horizont absteckten, in dem DEVANANDAN sowohl die Identität des Inders wie auch als Christ die Identität mit einem universalen Christentum entdecken mußte. Nach einer kurzen Beschreibung der Reaktionen auf die Theologie DEVANANDANS im ökumenischen Kontext Indiens und Deutschlands faßt Vf. den Beitrag D's zur Diskussion unter den Stichworten „Theologie der Religionen“, „Theologie der Gesellschaft“, „Einheimische Theologie“, „Ökumenische Theologie“ zusammen. Gerade hier aber wird deutlich, daß trotz der offensichtlichen Nähe D's zu katholischen Denkanstößen diese weder für Indien noch im Weltkontext wirklich registriert werden. Ökumene im Sinne eines über den Umkreis des Weltrates der Kirchen hinausgreifenden Denkens erscheint trotz der vorhandenen persönlichen Kontakte immer noch als ein Postulat.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

#### RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Bouman, Johan:** *Gott und Mensch im Koran*. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1977, X + 256 S. (Impulse der Forschung; Bd. 22)

Der Haupttitel des Buches legt nahe, daß hier vor allem eine längst fällige koranische bzw. islamische Anthropologie zu erwarten sei. Dieser Erwartung wird aber nur am Rande (S. 183—191 u. 252—256) entsprochen. Auch auf die wesentlich bekanntere islamische Gotteslehre wird verzichtet; lediglich Gottes Belehrung an den Menschen, seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit — zweifellos wichtige Aspekte der Gotteslehre — werden besprochen (vor allem S. 101—180).

Der Hauptakzent liegt auf der Belehrung des Menschen durch Gott, wobei die durch die Propheten und ihre Botschaft einen äußerst breiten Raum einnimmt (S. 16—88, 94—97 u. 191—251). Diese Darstellung ist gut lesbar und macht sicher auf einige interessante, bisher nur selten beobachtete Aspekte aufmerksam. Besonders verdienstlich ist das Bemühen des Verf., durch viele Belege aus der christlichen und vor allem aus der jüdischen Tradition dem Leser die fremd anmutenden koreanischen Gedankengänge nahezubringen.

Neben einigen Druckfehlern (z. B. muß es S. 25 „Ismā'il“ und S. 195 Anm. 46 „l-ḥyrāti“ heißen) und einigen Inkonsistenzen in der Umschrift der arabischen Wörter sind noch Eigenwilligkeiten (z. B. S. 2 bei „Šamad“) und Inkonsistenzen bei der Übersetzung (z. B. findet sich S. 35 u. ö. die Übersetzung „rechte Leitung“, S. 64, 71 u. ö. die „Rechtleitung“) anzumerken.

Sieht man von der fraglichen Beziehung zwischen Titel und Inhalt des Buches einmal ab, so ist seine Lektüre anregend und dem Spezialisten und Laien gleichermaßen zu empfehlen.

Hannover

Peter Antes

**Bsteh, Andreas (Hrsg.):** *Der Gott des Christentums und des Islams* (= Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 2). St. Gabriel/Mödling bei Wien 1978; 192 S.

Vom 31. Mai bis 4. Juni 1977 fand in der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien ein Kolloquium zum Thema „*Der Gott des Christentums und des Islams*“ statt. Von christlicher Seite war es geradezu eine „Starbesetzung“: GEORGES C. ANAWATI, CLAU WESTERMANN, GERHARD LOHFINK, ALOIS GRILLMEIER, KARL RAHNER und GISBERT GRESHAKE. Muslimische Teilnehmer waren FATHALLA KHOLEIF, IBRAHIM MADKOUR und M. K. I. GAAFAR. Liest man die in Mödling gehaltenen Referate, die im vorliegenden Band — um die islamisch-christliche Gebetsstunde (S. 137—146) erweitert — abgedruckt sind, so fällt dreierlei auf:

a) Die Muslime versuchen, den Islam westlichen Gebildeten gegenüber ansprechend und mit einer für diese verständlichen Terminologie darzustellen. Sie zeigen dadurch, daß sie sehr wohl europäisches Denken und dessen Präferenzen kennen.

b) Demgegenüber wissen die christlichen Theologen — von Pater ANAWATI einmal abgesehen — vom Islam offensichtlich nichts und können infolgedessen gar nicht zu ihren Adressaten sprechen, sondern lediglich Selbstdarstellungen vornehmen.

c) Diese Selbstdarstellungen sind im Fall von RAHNER und GRESHAKE besonders problematisch. Man wird sich fragen dürfen, wieviele Christen fähig sind, RAHNERs Gedankengängen zu folgen, und ob diese Gedankengänge überhaupt noch erkennbar sind, wenn man dieses Referat nur durch eine englische bzw. französische oder gar eine arabische Übersetzung kennenlernen kann. GRESHAKE dagegen versucht zu zeigen, „daß christliche Anthropologie angewandte Trinitätstheologie ist“ (S. 167). Daß dieser Ansatz für den islamisch-christlichen Dialog mit Sicherheit verfehlt ist, hat bereits 1975 der Sprecher der Muslime in Österreich, SMAIL BALIĆ, unmißverständlich ausgedrückt: „Entgegen der biblisch orientierten christlichen Theologie, die nicht einfach von Gott, sondern von ‚Gott und Mensch‘ im Zentrum des Geschehens, von einer Personalunion zwischen ‚Gott und Mensch‘ redet, ist der Islam eifrig darauf bedacht, jeden Gedanken an eine Teilhaberschaft des Menschen an der göttlichen Einmaligkeit aus dem Bewußtsein seiner Gläubigen zu verdrängen.“ (so in: *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*, hrsg. von A. FALATURI und W. STOLZ, Freiburg-Basel-Wien 1975 S. 11)

Begegnung und Dialog setzen die Bereitschaft beider Seiten voraus, die andere Seite näher kennenlernen zu wollen. Im vorliegenden Buch haben dies leider nur die Muslime und Pater ANAWATI versucht.

Hannover

Peter Antes

**Dumoulin, Heinrich:** *Begegnung mit dem Buddhismus*. Eine Einführung. (Herderbücherei 642.) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1978; 173 S.

In seinem neuen Taschenbuch geht es DUMOULIN um Gesprächsansätze zum Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus, Abendland und asiatischem Denken. Ausgangspunkt bildet eine Umschreibung der Dialogsituation auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung. Die Kapitel 2—10 beginnen dann mit dem Ausgangspunkt buddhistischen Denkens, der Kontingenzerfahrung, befassen sich sodann mit Nicht-Ich und Selbst, der Transzendenzerfahrung, dem Verhältnis von Spiritualität und Sittlichkeit, um dann den vielfach gegensätzlich ausgedeuteten Haltungen von Mit-leiden und Liebe, Erkenntnis und Glaube

in der buddhistischen Meditation nachzugehen, so daß am Ende die Kernfrage nach dem Personalen und dem personalen Charakter der transzendenten Wirklichkeit gestellt werden kann. Die Aufreihung der Problemstellungen zeigt deutlich, daß keine der zwischen Buddhismus und Christentum diskutierten Fragestellungen ausgespart ist. Eine Vielzahl der gängigen Vorurteile kommt dabei zur Sprache. Es fragt sich allerdings, ob die Darstellung der christlichen Positionen nicht häufig auch dort zu selbstverständlich und abgeschlossen vorgetragen oder vorgeprägt wird, wo diese Positionen tatsächlich heute in der Theologie diskutiert werden, so daß gerade für das buddhistisch-christliche Gespräch bedeutungsvolle Akzentsetzungen nicht hinreichend zum Tragen kommen. So stehen nicht-christliche religiöse Erfahrung und Offenbarung(serfahrung) zu unvermittelt nebeneinander (31f.). Auch das Verständnis von Substanz im Zusammenhang mit der Problematik des Nicht-Ich und Selbst (Kap. 3) und des Personalen (Kap. 9/10) bedarf aufgrund der heutigen philosophischen wie theologischen Diskussion der Überprüfung. Ein dritter Fragepunkt betrifft die Einbringung des geschichtlichen Denkens in das Gespräch. Ein solches erlaubt es nicht mehr, den Ausgangspunkt in einem abstrakten „existentiell Menschlichen“ (88f.) zu suchen, das von dem konkreten geschichtlichen Kontext religiöser oder postreligiöser Art absieht. Es läßt auch nicht zu, das Kosmische in der bisher üblichen Weise als eine Alternativkategorie zur Geschichtlichkeit einzubringen (z. B. 109f. 117ff. 121ff.). Hier eröffnen sich Fragehorizonte, die gerade, wenn — wie es gegen Ende des Buches zusehends geschieht — japanische Philosophen wie die bekannten Vertreter der Kyotoschule einbezogen werden, unvermeidlich werden. Wo um eine „Fundamentaltheologie des Buddhismus“ gerungen wird (vgl. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts*. Freiburg/Basel/Wien 2. A. 1978), kann letztlich nur aus einer „Fundamentaltheologie des Christentums“ heraus geantwortet werden. Mehr Mut zu einem christologischen Ansatz tut not!

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Elsas, Christoph (Hrsg.), *Religion*.** Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. (Theol. Bücherei Bd. 56.) Kaiser/München 1975. 364 S.

In der bekannten Reihe der Neudrucke und Berichte aus der evangelischen systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts sind in dem vorliegenden Band 17 repräsentative Texte aus den Jahren 1874—1962 zusammengetragen. Unter den Stichworten „Religion — ein Wert?“, „Religion als Prozeß“, „Religion als Existential“ zusammengestellt, vereinen sie Verständnisansätze aus verschiedenen Wissenschaften. So stehen im ersten Block nebeneinander Texte der Theologen RITSCHL und W. HERRMANN, der Philosophen NATORP und OTTO, der Soziologen DESROCHE und HUBERT/MAUSS, der Psychologen FRAZER und JAMES, im zweiten Block Texte der Theologen SÖDERBLUM und REISNER, des Philosophen WHITEHEAD, des Soziologen RADIN und des Psychologen FROMM, im dritten Block des Theologen HEIM, des Philosophen SCHOLZ, des Soziologen (?) MOWINCKEL, des Psychologen SCHÄR. Allen Texten gemeinsam ist die Tatsache, daß sie der Zeit nach SCHLEIERMACHER und HEGEL einerseits, nach FEUERBACH und MARX andererseits angehören. Leider erhellen weder das Vorwort von C. COLPE noch die ausführliche und kenntnisreiche problemgeschichtliche Einleitung des Herausgebers (15—82), welche Kriterien letzteren bei der Autorenauswahl — zur Dreigliederung des Buches vgl. 76—82 — geleitet haben. (Reicht der Hinweis „weniger gut zugänglich, obwohl wichtig“ [76] aus?) Vielleicht ist jedoch eine bestimmende Rücksicht darin zu erblicken, daß E. sich „angesichts

der Schwierigkeiten, den Religionsbegriff an den Gottesbegriff oder an andere ähnliche, positive Merkmale zu binden“ von der negativen Formaldefinition COLPES ausgeht: „Religion sei die Qualifikation einer lebenswichtigen Überzeugung, deren Begründung, Gehalt und Intention mit den innerhalb unserer Anschauungsformen von Raum und Zeit gültigen Vorstellungen und mit dem Denken in den dazugehörenden Kategorien weder bewiesen noch widerlegt werden kann.“ (76f.) Es stellt sich aber dann die Frage, ob nicht angesichts der „Schwierigkeiten“ doch auch jener in sich wiederum aporetische Versuch einer christlichen Religionskritik, wie sie von BARTH her bis in unsere Zeit — an BONHOEFFER vorbei — wirksam geblieben ist, in einer problembeschreibenden Textauswahl einen Ort verdient hätte. Der Verdacht liegt jedenfalls nahe, daß die Auswahl selbst bereits von bestimmten, dem eigenen Denksystem immanenten Prinzipien gelenkt ist und damit die Fülle unaufgearbeiteter Anstöße um wesentliche Aspekte verkürzt. Zusammen mit der problemgeschichtlichen Einleitung, die im übrigen zwar nicht ohne Berücksichtigung der katholischen Theologie (vgl. 34, 57ff., 74f.), jedoch wohl ohne adäquate Bearbeitung der katholischen Entwicklungen geschrieben ist, ist die aufs ganze sorgfältige Bibliographie am Ende des Bandes zu sehen, die die zwischen 1867 und 1972 erschienenen einschlägigen Werke chronologisch aufreihet. Hier vermißt man katholischerseits leider u. a. K. RAHNERS „Hörer des Wortes“ (1. A. 1941). Auch ungeachtet der vorgebrachten Ausstellungen wird man aber im Ringen um ein begründetes Religionsverständnis in unserem Jahrhundert mit Nutzen nach diesem Band greifen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Gstrein, Heinz:** *Islamische Sufi-Meditation für Christen.* Herder/Wien 1977; 75 S.

Im Hintergrund der in diesem Büchlein zusammengestellten Meditationstexte steht die Erfahrung des Vf. mit dem „in den letzten zwei Jahrzehnten in Kairo als eine Art christlicher Derwisch lebenden katholischen Priester und namhaften Orientalisten, Univ.-Prof. Dr. ERNST BANNERTH“, der bis zu seinem Tode 1976 Spiritual einer Art islamisch-katholischen Sufi-Gemeinde war. Mit Hilfe der vorgestellten Texte, die auf authentische, wenn auch nicht im einzelnen nachgewiesene bzw. eingeordnete Schriften des Sufismus zurückgehen, ist ein interessanter Einblick in die geistliche Praxis der Gemeinde ermöglicht. Auf die Anleitung zur islamischen Meditation folgen im 2. Teil grundsätzliche Fragen einer christlich-islamischen Mystik, wie sie in dem Kreis BANNERTHS gestellt wurden, schließlich in einem „dokumentarischen Anhang“ ein kleines „Sufi-Brevier“ und ein kleines Wörterbuch der wichtigsten mystischen Fachausdrücke. Es hieße gewiß das Büchlein mißverstehen, wollte man in ihm eine grundsätzliche Einführung in die islamische Mystik erblicken. Was es leistet, ist zu zeigen, wie Christen und Muslime unter Leitung BANNERTHS gemeinsam beten gelernt haben.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Heiler, Friedrich:** *Die Frau in den Religionen der Menschheit.* W. de Gruyter/Berlin-New York 1977, IV + 194 S. kartoniert DM. 38,— (Reihe: Theologische Bibliothek Töpelmann Band 33)

Wie aus dem Nachwort (S. 187—9) hervorgeht, veröffentlicht hier H.'s Ehefrau posthum eine mehrfach überarbeitete Vorlesung ihres Gatten und dies gerade zu einem Zeitpunkt, zu dem erneut die Stellung der Frau innerhalb der röm.-kath. Kirche und speziell die Frage einer möglichen Priesterweihe für

Frauen diskutiert wird. Daß es sich bei dem vorliegenden Buch um eine rund 10 Jahre alte Vorlesung handelt, wird vielfach deutlich. Da sind damalige Ausblicke auf die Zukunft, deren tatsächlichen Verlauf man z. B. S. 173 leicht durch eine zusätzliche Anmerkung hätte benennen können, weiterhin fehlen die Bezüge auf neuere einschlägige Literatur und schließlich spricht der Autor im Vorlesungsstil mehrfach konkret seine Hörer, weniger jedoch seine Leser an.

In einem weitgespannten Bogen behandelt H. zunächst „Stammesreligionen, Religionen der Antike“ (S. 7—46), dann „asiatische Erlösungs- und Offenbarungsreligionen“ (S. 47—86) und schließlich das „Christentum“ (S. 87—186), das den breitesten Raum einnimmt. Bei all diesen Themenkreisen zeigt sich eine ähnliche Grundtendenz: nach anfänglicher Hochschätzung der Frau kommt es allmählich zur Superiorität des Mannes.

Schaut man die Belege hierfür im einzelnen an, so ist der Befund nicht immer so eindeutig, wie H. dies nahelegt. S. 12 z. B. ist die Deutung von *wu* als Frau, nämlich „Schamanin“, für die älteste Zeit sehr fragwürdig (vgl. dazu B. KARL-GREN: *Grammata Serica Recensa*, Stockholm 1972 Nr. 105 / S. 48 oder W. EICH-HORN: *Die Religionen Chinas*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973 S. 25f.). Auch ist es entgegen H.'s Behauptung (S. 64) m. E. durchaus nicht „unwahrscheinlich“, daß dem Buddha frauenfeindliche Äußerungen zugeschrieben werden können (vgl. O. BOTTO: *Buddha e il Buddhismo*, Fossano 1974 S. 43). Ähnliches gilt vom frühen Christentum, wo bei H. sehr problematische Syllogismen (vgl. S. 105f) zugrundeliegen. Dies soll nicht sagen, H.'s originelle Beobachtungen seien abwegig, im Gegenteil: sie sollen und müssen ernsthaft diskutiert werden. Dann wird sich zeigen, ob sie erhärtet werden können oder nicht.

Einige Ungenauigkeiten lassen sich bei einer Neuauflage leicht ausmerzen: So sollte es S. 112 Anm. 44 richtiger „Vorsitzende“ statt „Vorsteherinnen“ heißen. Die Erklärung von *Ḥadīṭ* (S. 80) und die Bemerkung über die Gründerin der *Ribāṭ* (S. 83) sind irreführend. Die Umschrift der arab. Wörter ist inkonsequent. In jedem Fall aber muß es *Ḥadīḡa* statt *Ḥadīḡa* (S. 80ff) und „*nūr muḥamma-dīya*“ (S. 80) heißen.

Insgesamt ist dieses Buch eine wertvolle Neuerscheinung, die sicherlich neue Akzente setzen wird. Gegner wie Befürworter werden herausgefordert und zu einer neuen kritischen Bestandsaufnahme und Sichtung der Quellen angeregt. Ein Autor, der dies mit seinem Buch erreicht, leistet jedenfalls immer damit einen wesentlichen Beitrag zur Wissenschaft. Hierin liegt auch das Verdienst des vorliegenden Buches.

Hannover

Peter Antes

**Herman, Arthur L.:** *The Problem of Evil and Indian Thought*. Motilal Banarsidass/Delhi-Varanasi-Patna 1976; (XIII) + 329 S.

Das Buch beginnt mit einer vielleicht überraschenden Feststellung: „Among the many perpetual problems which bother philosophers in both the East and the West, there is one curious puzzle that they do not share: the so-called problem of evil ...“ (S. 1) Ziel des Buches ist nun zu zeigen, daß das Problem des Bösen seine Entsprechung im indischen Kontext in der Vorstellung von der Wiedergeburt hat. Daraus erklärt sich auch der Aufbau des Buches. Nach einem historischen und theoretischen Teil zur westlichen Problematik folgt — ähnlich gegliedert — ein zweiter zur Wiedergeburtstheorie, wobei auch Jainismus und Buddhismus kurz erwähnt werden (S. 203ff). Was wie ein roter Faden die Gesamtstudie durchzieht, wird schließlich in der Konklusion (S. 287ff.) explizit deutlich: die Wiedergeburtstheorie hat auf alle Fragen, die im Zusammenhang mit

dem Problem des Bösen im Westen diskutiert werden, eine zufriedenstellende Antwort und ist insofern die bessere Lösung für die Gesamtproblematik.

Hannover

Peter Antes

**Inayat Khan, Vilayat: Sufismus. Der Weg zum Selbst.** Stufen einer mystischen Meditation. O. W. Barth/Bern/München/Wien 2. A. 1975. 124 S.

Der Autor ist der Sohn HAZRAT INAYAT KHANS, der das Erbe der sufistischen Mystik in den Westen brachte und in Frankreich den westlichen Sufi-Orden gründete, dessen Leitung der Sohn 1956 übernahm. Das Buch versteht sich — trotz seiner 18 Seiten Anmerkungen — nicht als Buch der Wissenschaft, sondern des Zeugnisses über den siebenstufigen Weg der islamischen Erfahrung. In einer Zeit verstärkten Interesses an Wegen zu religiöser Erfahrung sowie auch im Rahmen der im Hinblick auf das Islamverständnis nötigen Korrekturen kann das Büchlein eine Hilfe sein.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

*Vāṣudevāsrama, Yatidharmaprakāśa. A Treatise on World Renunciation.* Critically edited with Introduction, annotated translation and appendices by PATRICK OLIVELLE. Part. one: Text. Part two: Translation (= Publications of the De Nobili Research Library, ed. by G. Oberhammer, Vol. III and IV). Gerold u. Co./Wien 1977

Angesichts der großen Bedeutung, die der Weltentsagung (*sannyāsa*) im Hinduismus und überhaupt in den indischen Religionen zukommt, ist es sehr zu begrüßen, daß mit dem vorliegenden Werk erstmals einer der umfassenden systematischen hinduistischen Traktate über dieses Thema in Text und Übersetzung vorgelegt wird. Denn obwohl eine beträchtliche Anzahl solcher Werke handschriftlich erhalten ist, scheint bisher nur eines, *Viśveśvarasarasvatīs Yatidharmasamuccaya*, wenigstens ediert worden zu sein (*Vidyāraṇyas Jīvanmuktiviveka*, ein Spezialwerk über den zu Lebzeiten Erlösten, das auch auf die für dieses Thema relevanten, aber eben nicht auf alle Aspekte der Weltentsagung eingeht, lasse ich außer Betracht).

Der von O. herausgegebene und übersetzte *Yatidharmaprakāśa* (*YPra*) stammt aus relativ später Zeit — er dürfte kaum vor dem letzten Viertel des 17. Jh. n. Chr. entstanden sein (Bd. I, S. 18) —, zeichnet sich aber gegenüber älteren Werken durch Klarheit des Aufbaus und der Gedankenführung aus (Bd. II, S. 29).

Der I. Band von O.s Werk enthält die Ausgabe des Sanskrittextes des *YPra* nebst Indices. In der Einleitung werden Informationen über den Autor (S. 17f.), über die für die Edition benutzten sechs Devanāgarī-Hss. (S. 19—21), die stemmatischen Verhältnisse<sup>1</sup> (S. 21—23) und die methodischen Prinzipien, nach denen der Text erstellt worden ist (S. 23ff.), vorausgeschickt. Das von O. konstruierte Stemma der Hss. überzeugt nur teilweise. Evident ist insbesondere die Sonderstellung der Hs. D sowie Nichtzurückführbarkeit einer der benutzten Hss. auf eine andere. Andere Aspekte, z. B. die Erstellung von Subrezensionen (vor allem X 11\* u. X 12\*) auf der Basis nicht näher auf ihr jeweiliges Gewicht hin geprüfter Übereinstimmungen, befriedigen nicht recht. Der kritische Apparat weist in zahlreichen Fällen gemeinsame Fehler bei Hss. auf, bei denen solche aus dem Stemma nicht erklärbar sind (z. B. 35<sup>1</sup> HP, 67<sup>12</sup> u. 72<sup>2</sup> HW, 72<sup>3</sup> u. 72<sup>33</sup> HPW, 49<sup>35</sup> BhHW). In diesem Zusammenhang hätte vielleicht der Tatsache, daß einige Hss. (B, P und vor allem Bh) Korrekturen von zweiter, teils auch von erster Hand (Bh in 577<sup>2</sup>) aufweisen, und der Möglichkeit von Handschriften-

kontamination größere Beachtung geschenkt werden müssen. Es empfiehlt sich von daher in unklaren Situationen ein ekletisches Verfahren, wie es O. ja tatsächlich anwendet, wenn er in vielen Fällen seine aus dem Stemma deduzierten „general rules“ zugunsten seiner „auxiliary rules“ (die allerdings auch nicht isoliert anwendbar, sondern dem „genetischen Prinzip“ — wozu S. A. SRINIVASAN, *Vācaspatimīśras Tatvakaumudī*, S. 29 — unterzuordnen sind) durchbricht. In der Tat ist, abgesehen von einigen wenigen Fällen, an denen ich O.s Entscheidung nicht zu folgen vermag (z. B. 1<sup>17</sup> oder 4<sup>10</sup>), der von ihm konstituierte Text, soweit ich sehe, durchaus sehr befriedigend.

Das Gleiche gilt auch für die in Band II vorgelegte Übersetzung der *YPra* die aufgrund ihrer Zuverlässigkeit und Lesbarkeit auch dem des Sanskrit Unkundigen vorbehaltlos empfohlen werden kann, auch dort, wo sich der Text zu den Höhen der monistisch-illusionistischen Vedāntaphilosophie aufschwingt.

Auch der II. Band des Werkes enthält Indices sowie eine ausführliche und interessante Einleitung, in welcher der Text in den Rahmen der Sanskrit-Literatur über Weltentsagung eingeordnet und sein Aufbau und Inhalt ausführlich diskutiert wird. Der dem Inhalt gewidmete Teil der Einleitung (Bd. II, S. 30—51) bietet eine gehaltvolle und empfehlenswerte Einführung in die wichtigsten systematischen und historischen Aspekte der hinduistischen Theorie von der Weltentsagung, wobei O. die dem Text entnommenen Informationen in einen weiteren Kontext stellt (vgl. etwa den Hinweis, daß es im Hinduismus auch Richtungen gegeben hat, in denen die Weltentsagung grundsätzlich abgelehnt wurde: Bd. II, S. 32 u. 51) und auch auf grundsätzliche Fragen wie die des Verhältnisses von normativen Texten und tatsächlicher Wirklichkeit (Bd. II, S. 34 u. 48) oder die Art und Weise der Assimilation neuer oder heterogener Auffassungen in den alten Dharma-Texten durch Juxtaposition und die aufgrund der dadurch entstandenen Widersprüche entwickelten hermeneutischen Prinzipien der späteren Erklärer (S. 35f.) eingeht. Es muß allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, daß O.s Abriß über die Weltentsagung im Hinduismus, als Einleitung zur Übersetzung des *YPra*, lediglich die Funktion einer Zusammenfassung und allgemeinen historischen Einordnung der Auffassung *Vāsudevas* hat und von daher vielleicht nicht ausreichend deutlich wird, daß gerade in ideengeschichtlicher Dimension noch wesentliche Fragen kontrovers und ungelöst sind. In diesem Zusammenhang sei auf die im gleichen Jahr wie O.s Werk erschienene, primär allerdings literargeschichtlichen Fragen gewidmete Arbeit von J. F. SPROCKHOFF: *Samnyāsa, Quellenstudien zur Askese im Hinduismus (I: Untersuchungen über die Samnyāsa-Upaniṣads)*, Wiesbaden 1976, bes. S. 288ff., sowie auf den gehaltvollen Aufsatz von HERTHA KRICK: *Nārāyaṇabali und Opfertod*, in: *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde Südasiens* 21/1977, S. 71—142, vor allem S. 110ff., hingewiesen.

<sup>1</sup> In der graphischen Skizze des Stemma codicum (Bd. I, S. 21) ist versehentlich  $Y_{12}^*$  statt  $X_{12}^*$  gedruckt worden. Einige weitere zufällig bemerkte sinnstörende Druckfehler: Bd. I, S. 25, § 1, 58<sup>44</sup> *prāśya*: die Ed. liest aber *prāśyaṃ!* — S. 40, App. zu 8<sup>17</sup>: Zwischen „alāmbu“ und „tu“ ist ein Punkt ausgefallen. — S. 71, App. zu 41<sup>5</sup>: v. 1. P W wie Text! — S. 88, App., 4. Zeile, Anfang: Lies „<sup>72</sup>“ statt „<sup>22</sup>“. — S. 102, App. zu 68<sup>69</sup>: Hinter „bhūtarāṇy-“ Punkt statt Komma. — S. 105, App. zu 69<sup>13</sup>: Lies „*sh.*“ statt „*sh.*“.

Hamburg

Lambert Schmithausen

**Volp, Rainer (Hrsg.): Chancen der Religion,** (= Gütersloher Taschenbücher 103). Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn/Gütersloh 1975; 12,80 DM.

Dieser Sammelband ist das spätere Ergebnis eines Symposions des Arbeitsausschusses des ev. Kirchenbautages in Verbindung mit der ev. Akademie Iserlohn (1971) über die Rolle der Religionen in unserer Gesellschaft. Er will „die Diskussion an einigen wichtigen Stellen weitertreiben, zu Klärungen von Mißverständnissen beitragen und Einsichten in ungewohnte Zusammenhänge vermitteln“ (8). Dazu sollen 13 Beiträge, in vier Gruppen geordnet, Aufschlüsse geben. Der erste Teil umfaßt kulturgeschichtliche Beiträge von L. KOLAKOWSKI, O. SÖHNGEN / H. J. SCHAEFER, J. SCHREITER — der zweite soziologische Reflexionen von H. J. HELLE, K. W. DAHM / V. HÖRNER, M. SCHIBILSKY — der dritte dogmatisch-theologische Überlegungen von C. H. RATSCHOW, SCHUBERT M. OGDEN, G. SAUTER, H. W. SCHÜTTE und der vierte letztlich praktisch-theologische vor allem im Kreis der Kommunikationsforschung von J. B. METZ, R. VOLF und G. SCHIWY. Dabei fällt auf, daß die Beiträge zumindest teilweise kaum aufeinander abgestimmt zu sein scheinen. Nur in einem sind sie sich einig — bis auf eine Ausnahme — daß sie den Begriff „Religion“ zumindest im religionswissenschaftlichen Sinne — um eine religionswissenschaftliche Besprechung dieses Sammelbandes handelt es sich hier — kaum reflektiert verwenden. So scheinen die Anführungszeichen am Wort Religion als zweitem Wort der Einleitung doch wohl eher zufällig als programmatisch zu sein. Durchgängig wird nämlich Religion im Singular verwendet, wobei diesem Begriff in den verschiedenen Beiträgen vor allem drei Identifikationen geschehen: Religion = christliche Religiosität, Religion = Christentum bzw. „christliche Religionen“ (246), Religion = fiktives gesellschaftliches Gebilde christlicher Kulturprovinienz. Diese Verhaftung in christlich-modernistischen bzw. kirchlich-christlichen Denkstrukturen läßt sich schon rein sprachlich, erst recht aber inhaltlich innerhalb eines jeden Beitrages leicht nachweisen. Sinnvollerweise hätte dieses Buch also den Titel tragen sollen „Von den Chancen des Christentums innerhalb unserer heutigen Gesellschaft“. Religionswissenschaftliche Aufklärungen nämlich sollte sich der Leser an keiner Stelle erwarten. Vielmehr unterläuft in einigen Beiträgen sogar der, wie es scheint, unvermeidliche Trugschluß, daß anhand des Christentums gewonnene Kriterien, Erkenntnisse, Systematisierungen, Modelle auf andere Religionen ungefragt und ohne diese überhaupt in den Blick zu bekommen übertragen werden könnten.

Für den Religionswissenschaftler der interessanteste Beitrag ist der von C. H. RATSCHOW, „Die Rede von der Religion“, der wie eine Antwort auf den zweiten — soziologischen — Teil dieses Bandes anmutet, und eine durchaus berechtigte Kritik an der gesamten modernen Soziologie in ihren Gegenstandsbereich „Religion“ ist, und in krasser Deutlichkeit den rein fiktiven Religionsbegriff dieser Soziologie und deren Unkenntnis religionswissenschaftlicher Forschungsergebnisse und damit der Religionen überhaupt beleuchtet, wobei letzteres freilich ebenso auf die anderen Beiträge und deren einsträngig gedachten, einseitig gefüllten „Religions“-„Begriff“ anwendbar ist.

So mag der Theologe für die praktische Gemeindegearbeit diesem Band eine Reihe von Anregungen abgewinnen. Auch für innerkirchliche bzw. innerchristliche Diskussionen finden sich Gedanken und Ansätze, die es weiter zu verfolgen gilt. Für die Religionswissenschaft allerdings kann dieser Sammelband letztlich nur einen Untersuchungsgegenstand abgeben zum Thema „Moderne Selbstverständnisse christlicher Theologen und christlich geprägter Kulturwissenschaftler in ihrer Haltung und deren Relevanz gegenüber der Industriegesellschaft“.

Marburg

Rainer Flasche

**Weber, Paul Günter.** *Religiosität und soziale Organisationsformen in Sekten.* Böhlau/Köln-Wien 1975.

Die an drei Religionsgemeinschaften — „Sekten“, den Sieben-Tags-Adventisten, der Urchristlichen Mission, der freien evangelischen Gemeinde — exemplarisch durchgeführte Studie will eine „religionssoziologische“ (18) sein, bleibt jedoch völlig bei soziologischen Überlegungen stehen, wie der Vf. selbst auch an einer Stelle zugibt: „insofern ist diese Studie ausschließlich ein approximativer Versuch zur Erklärung eines sozialen Systems“ (28), und verkürzt diese Fragestellung auf die Anwendung LUHMANNscher Theorien, wie der gesamte wissenschaftstheoretische erste Teil zeigt, in dem obendrein ein ausgesprochener Reflexionsmangel auffällt. Dieser zeigt sich an „Kurzschlüssen“, wie etwa S. 11, wo der Vf. anstrebt, sich „der deskriptiven Sprache“ zu befleißigen, was sich darin erschöpft, „daß wir die Sekte als soziale Gruppe erkennen und das Begriffssystem der allgemeinen Soziologie (was ist das eigentlich?) anwenden“. Es zeigt sich weiterhin an einer nicht schlüssigen Zitatensammlung (besonders S. 14ff, S. 30ff, S. 56ff u. ö.), die weder einen Fortgang der Überlegungen bewirken noch den Vf. zu eigenen Gedanken führen; und an der vorschnellen Einbringung von meist fremden Definitionen (S. 13, S. 16, S. 34, S. 66 u. ö.), obwohl doch gerade einem empirisch arbeiten wollenden Vf. klar sein sollte, daß mit dem Material aufgesetzten definitorisch erhaltenen Begriffen die zu erforschenden Gegenüber nur noch im Bereich des Fiktiven „erfaßt“ werden können. Dem Reflexionsmangel dieser Studie korrespondiert eine in beiden Teilen oberflächliche Arbeitsweise, die sich schon darin ausweist, daß in vielen Fällen aus Sekundärliteratur dort bereits zusammenhanglos zitierte Belegstellen angeführt werden (das gilt für die Einbringung von MENSCHING, TILLICH, TROELTSCH, WACH, M. WEBER u. a.); und darin, daß im historischen Teil der empirischen Untersuchungen nicht am Quellenmaterial sondern an — teils populärwissenschaftlicher — Sekundärliteratur gearbeitet wird (S. 72ff, S. 103ff, S. 126ff). Obendrein findet sich etwa ein Viertel der angegebenen Literatur nicht in den Anmerkungen, während andererseits acht zitierte Titel im Literaturverzeichnis fehlen. Dieser schon rein äußerlich offenkundig werdenden Oberflächlichkeit entspricht eine inhaltliche, die sich durch Ausfälle wie etwa auf Seite 54: „es liegt nahezu eine Unverschämtheit der kirchlichen Sozialforschung und Religionssoziologie darin, wie sie den Religiositätsbegriff operationalisiert, in dem sie oft bewertend Kirchlichkeit mit Religiosität gleichsetzt“, selbst richtet, weil sich so sicherlich nicht über die Kenntnislosigkeit religionswissenschaftlicher, theologischer und kirchensoziologischer Arbeiten hinwegtäuschen läßt. Selbst aber das Eingebachte empirische Feldforschungsmaterial ist schmal, denn bei einer Teilnahme an 105 Veranstaltungen insgesamt in den drei untersuchten Gruppen (STA 60, UCM 25, FEG 20) läßt sich wahrlich noch nicht von „ständiger Wiederholung“ (25) und damit Überprüfung der Ergebnisse sprechen.

So vermag diese Arbeit letztlich auch nichts von der Religiosität (Titel!) und der existentiellen Betroffenheit der Anhänger dieser Religionsgemeinschaften zu fassen, geschweige verständlich zu machen, zumal dem Vf. Religiosität ohnehin nur in ihrem sozio-funktionalen Prozeß zugänglich ist und beachtenswert erscheint. So ist es nicht verwunderlich, daß als Ergebnis der gesamten Untersuchung (teils in Anlehnung an LENSKI) eigentlich das erscheint, was der Vf. von vornherein (siehe S. 29ff) schon wußte und bereits frei im Raum schwebend den Abschluß des ersten Teils gebildet hatte, „daß durch die religiösen Gemeinschaften eine Beschränkung des Gesichtskreises erfolgt“, und „daß durch die einseitig wirkende Absorptionsfunktion der Sekte für ihre Anhänger eine Verengung der Interaktionschancen an der Gesellschaft erfolgt“.

Insgesamt gesehen bringt diese, in weiten Strecken wie eine sich in fachspezifischen Formelsprachkombinationen selbst gefallende Seminararbeit anmutende, Untersuchung weder die Sektenforschung auch nur einen Schritt weiter, noch die Soziologie in irgendeiner Weise einen Deut weg von ihrem fiktiven Religionsbegriff und ihrem antiempirischen „Religiositätsvorstellungen“, die die Gläubigen einer Religion oder Religionsgemeinschaft in deren Selbstverständnis einfach nicht zu finden vermögen.

Marburg

Rainer Flasche

*Weltreligionen: Geschichte — Quellen — Materialien:* FASSNACHT, DIETER: *Buddhismus*. (alle Veröffentlichungen:) M. Diesterweg/Frankfurt/Berlin/München — Kösel/München 1976; 107 S. — DERS.: *Islam*. 97 S. *Konzepte. Materialien für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II:* 1. HEINTZ, KLAUS/KALDEWEY, RÜDIGER: *Religion*. 1976; 65 S. — 2. NEUMÜLLER, GEBHARD/NIEHL, FRANZ W.: *Gott und Gottesbilder*; 65 S. TWORUSCHKA, UDO (Hrsg.): *Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium*. 1977; 184 S.

Die Aktualität des Themas Religion und Religionen im heutigen Religionsunterricht wird inzwischen immer mehr erkannt. In Kooperation mit dem Diesterweg-Verlag bietet der Kösel-Verlag ein breites Programm an Unterrichtsmaterialien für den Religionsunterricht der Sekundarstufe II an. Dabei kommen die unterschiedlichen Anforderungen des curricularen Unterrichts in den beiden Reihen und dem Band von TWORUSCHKA auf je eigene Weise zum Tragen. — Die erste Reihe „Weltreligionen“, die durch zwei weitere Bändchen „Judentum“ und „Hinduismus“ ergänzt werden, ist hauptsächlich einer historischen Information über Leben und Wirken der Gründergestalt, die Lehre und das Leben nach der Lehre, die Geschichte der Religion sowie Ausblicken auf die Problemstellungen der modernen Zeit gewidmet. Dabei sind in die gut illustrierten Darstellungen Quellentexte sowie Ausführungen moderner Autoren geschickt eingefügt, so daß dem Schüler ein gut verständlicher Zugang zur einzelnen Religion und ihrem gesellschaftlichen Ort vermittelt wird. Eine Liste wichtiger Grundbegriffe und Literaturhinweise auf Taschenbücher zur einzelnen Religion schließen den einzelnen Band ab. — Die Reihe „Konzepte“ steht im Dienste eines themenorientierten Kursunterrichts, wobei das Einzelheft auf einen Halbjahreskurs hin konzipiert ist. Die vorliegenden Materialien — Texte vorwiegend moderner Autoren, in den schwierigeren Ausdrücken gut erklärt, am Ende Anregungen und Arbeitsvorschläge sowie ein Glossar — sind für die Schülerhand gedacht und werden durch Lehrerkommentare mit genauerer Lehrzielschließung und -begründung und didaktischen Hilfen ergänzt. Die Textzusammenstellung ist von gewissen Leitfragen geprägt: „Wie sind religiöse Vorstellungen und Vollzüge eingebunden in die Lebensgestaltung? Wie beeinflußt der Glaube Annahme und Wertung des Lebens? Wie wandeln sich religiöse Vorstellungen und Lebensformen, wenn sich gesellschaftliche Verhältnisse im ganzen verändern? Wie wirken sich Säkularisierung und Pluralismus auf Glauben und Theologie aus?“ — TWORUSCHKAS Band ist ein kombiniertes Arbeits- und Textbuch. Ziel des Buches ist es, unter bestimmten thematischen Gesichtspunkten — Gott, Erlösung und Zukunft, Mensch, Geschichte, Tod, Frieden u. a. — exemplarisch Religionen in ihrer Gegenwartsrelevanz zu befragen. Zweifellos bietet dieser Band einen gelungenen Versuch, eine spürbare Lücke zu schließen. —

Alle Materialhefte finden ihre Bewährung erst im praktischen Gebrauch. Doch möchte man bei den sorgfältig gearbeiteten Bändchen vermuten, daß sie die

Bewährungsprobe bestehen werden, zumal eine Anzahl von Kinderkrankheiten früherer Reihen hier überwunden sind.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Zinke, Ludger (Hrsg.):** *Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen.* Kösel-Verlag/München-Verlag/Haus Altenberg/Düsseldorf 1977; 184 S., DM 19,80.

Neue religiöse Strömungen und Sekten haben in den letzten Jahren einen immer stärker werdenden Einfluß, insbesondere auf Jugendliche, gemacht. Zehntausende Jugendlicher verschreiben sich einem Leben für „neue Heilbringer“. Angesichts dieser Gegebenheit wird die Frage nach dem religiösen und gesellschaftlichen Stellenwert dieser Gruppen dringlich. Das vorliegende Buch geht diesen Fragen nach. Bei der Vielzahl der sehr unterschiedlichen und teilweise in sich schillernden Bewegungen wird eine Orientierung immer schwieriger. U. E. gelingt es dem Band, eine gründliche Information über Selbstverständnis, religionssoziologische Struktur und kulturgeschichtliche Bedeutung der einzelnen Gruppen zu vermitteln. Erfahrungsberichte von ehemaligen Mitgliedern geben Einblick in das Leben und die Praktiken einzelner Jugendsekten. Da es nicht genügt, auf die neuen Jugendreligionen gereizt und in polemischer Abwehr zu reagieren, sondern die entstandene Situation zum Anlaß selbstkritischer Reflexion zu machen, kommt dem Buch nicht zuletzt wegen seiner kritischen Offenheit und selbstkritischen Rückfragen eine argumentationsfähige, hilfreiche Bedeutung zu.

Aachen

Georg Schückler

#### VERSCHIEDENES

**Bautz, Friedrich Wilhelm:** *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* T. Bautz: Hamm. 10. Lieferung: Sp. 1441—1600: 1975; 11. Lieferung: Sp. 1—160: 1976.

Mit der 10. Lieferung liegt der 1. Band des Lexikons abgeschlossen vor. Sie enthält u. a. die wichtigen Artikel über ECKEHART, ERASMUS von Rotterdam, aber auch den Eskimomissionar EGEDE und den Chinamissionar ERNST FABER. Bei der Auswahl religionskritischer Personen zeigen sich nach wie vor Unsicherheiten. So gibt es zwar keinen Artikel ENGELS, doch einen Artikel FEUERBACH. Der Artikel FRANZ XAVER gibt nicht die geschichtliche Bedeutung des großen Missionars und Apostels wieder.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Dörger, Hans-Joachim/Lott, Jürgen/Otto, Gerd:** *Einführung in die Religionspädagogik.* Ein Arbeitsbuch (Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Bd. 631) Kohlhammer/Stuttgart 1977; 184 S.

Das vorliegende Werk versteht sich als Arbeitsbuch zur Religionspädagogik mit dem Ziel, einen Überblick zu vermitteln über die Komplexität der Problemstellung und die Vielfalt religionspädagogischer Positionen und darüberhinaus, Arbeitsanregungen für das Weiterstudium zu geben. In Stichwörtern werden verschiedene Problemereiche angesprochen und so in sich geschlossen abgehandelt, daß ein Einstieg in jedem Kapitel des Buches möglich ist.

Die Eigenständigkeit der einzelnen Paragraphen wird besonders augenfällig an den in ihnen anzutreffenden sachlichen Widersprüchen. Während z. B. unter dem Stichwort „Sozialisation/Situation“ ausgeführt wird: „Was im Religionsunterricht gemacht wird, bestimmt die den Glauben reflektierende Theologie, die sich darüber klar werden muß, was für das Verständnis des Glaubens zu wissen und zu denken heute notwendig ist“ (28), geht die Tendenz unter dem Stichwort „Bibel“ in die Richtung, daß der Religionsunterricht nicht ausgehen könne „von einem in welcher Form auch immer feststehenden Eigenwert biblischer Texte“ (89), sondern daß diese „sich aus den Aufgaben der Schule zu begründen“ (90) haben.

Man ist im ganzen gesehen nach der Lektüre dieses Buches ratloser als zuvor, was in erster Linie auf die — von den Autoren als Wissenschaftspluralismus angebotenen — Inkongruenzen der vorgestellten religionspädagogischen Ansätze zurückzuführen ist. Der kurze Anhang mit dem Ziel einer theoretisch-systematischen Grundlegung (SS. 173—181) ist selbst nur referierende — und in dieser Kürze nicht mehr angemessene Darlegung einiger Thesen der neueren religionspädagogischen Literatur.

Als Beitrag zum Verständnis der Religionspädagogik als Wissenschaft kann dieses Buch nicht gewertet werden. Die sich ständig wiederholende Rede vom Methodenpluralismus und vom interdisziplinären Charakter der Religionspädagogik läßt eher eine „Grundlagenkrise“ vermuten. Das Buch ist weniger als Einführung zu empfehlen für denjenigen, der darunter eine systematische Übersicht versteht, eher für den Leser, der sich die in diesem Arbeitsbuch enthaltene vollständige Übersicht über die religionspädagogischen Neuerscheinungen und die gegenwärtig diskutierten Themata zunutze machen will.

Bonn

Thomas Kramm

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* DR. HANS SCHÖFFER, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, Miséricorde, CH-1700 Fribourg · DR. WILFRIED WEBER, Straßburger Ring 27, 8700 Würzburg · PROF. DR. DR. PETER ANTES, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover 1 · PROF. DR. DAVID M. TRABOULAY, 62 University Place, Staten Island, New York 10 301, U.S.A. · DR. HORST GOLDSTEIN, Hinterm Berg 91, 2862 Worpswede · DR. THOMAS KRAMM, Lisztstr. 1, 5300 Bonn · PROF. DR. DR. ANTON VORBICHLER, Kath.-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schottenring 2, A-1010 Wien





