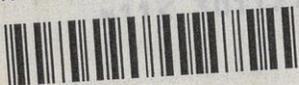


N12<522890055 021



ubTÜBINGEN



übingen

626

K 22 190 F

F

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

T.R.

64. JAHRGANG
JANUAR 1980 · HEFT 1

Inhalt

THOMAS KRAMM: Theologische Erwägungen zu Welt und Geschichte im Vorfeld einer Theologie der Mission 1 · THOMAS MOOREN: Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit 10 · ANTON SCHALL: Islām, Aslama und das christliche Taufbekenntnis 33 · PAUL HOSSFELD: Gott, Welt und Mensch aus der philosophischen Sicht von Sir Muhammad Iqbal 39

Kleine Beiträge: HANS JORISSEN: Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission 51 · HANS SCHÖPFER: Eine lateinamerikanische Antwort auf eine integristische Buchbesprechung

Mitteilungen 66

Besprechungen: Missionswissenschaft 67 · Verschiedenes 74



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

10. FEB. 1980

GK I 85

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 (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. 6,5 % MwSt).

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag, für Förderer des MWI durch Spendenbeiträge abgegolten.

Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 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

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 · 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 Beiträgern 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 (Westf.)

ISSN 0044-8123

Diesem Heft der ZMR liegt der Prospekt 'Bildbände' des Spee-Verlages Trier bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

64. Jahrgang
1980



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, 1980 · 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 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: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen

ISSN 0044-3123



gk I 85

Inhalt des 64. Jahrgangs 1980

Abhandlungen

<i>Boff, Leonardo:</i> PUEBLA aus der Sicht des unterdrückten Lateinamerika	161
<i>Bujo, Bénézet:</i> Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung	293
<i>Dammann, Ernst:</i> Der Islam in Südafrika	279
<i>Dijk, Alphons van:</i> Religion oder Sekte (Sikhismus)	268
<i>Enang, Kenneth:</i> The Impact of the Independent Churches on the Nigerian Society	307
<i>Greschat, Hans-Jürgen:</i> Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?	259
<i>Hossfeld, Paul:</i> Gott, Welt und Mensch aus der philosophischen Sicht von Sir Muhammad Iqbal	39
<i>Janssen, Hermann:</i> Tradition und Krise der Jugendinitiation in Afrika	81
<i>Kramm, Thomas:</i> Theologische Erwägungen zu Welt und Geschichte im Vorfeld einer Theologie der Mission	1
<i>Mooren, Thomas:</i> Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit	10
<i>Müller, Karl:</i> Christliche Mission und Kolonialismus im 19. und 20. Jahrhundert	192
<i>Schall, Anton:</i> Islām, Aslama und das christliche Taufbekenntnis	33
<i>Seiwert, Hubert:</i> Orakelwesen im ältesten China: Shang- und Westliche Chou-Dynastie	208
<i>Sinaga, Anicetus B.:</i> The Toba-Batak Baptism	110
<i>Sundermeier, Theo:</i> Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus protestantischer Sicht	241
<i>Vorbichler, Anton:</i> Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung der schwarzafrikanischen Völker	93 - 109

Kleine Beiträge

<i>Jorissen, Hans:</i> Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission	51
<i>Schöpfer, Hans:</i> Eine lateinamerikanische Antwort auf eine integristische Buchbesprechung	59

Berichte

<i>Antes, Peter:</i> Kongreß in Taipei	136
--	-----

Mitteilungen

XV. Jahrestagung der DVRG	66
Missionswissenschaft in Athen	138

„Theologie im Kontext“ (Th. Kramm)	138
Ein neues Institut stellt sich vor (F. Wolfinger)	316

Besprechungen

Missionswissenschaft	67, 139, 237,	317
Religionswissenschaft	142,	239
Verschiedenes	74,	152

Besprechungen

<i>Bautz, F. W.</i> : Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Waldenfels)	152
<i>Bühner, J.-A.</i> : Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (Kuhl)	152
<i>Bürkle, H.</i> : Missionstheologie (Kramm)	67
<i>Champhdor, A.</i> : Das Ägyptische Totenbuch in Bild und Deutung (Waldenfels)	142
<i>Cremer, D.</i> : Sing mir das Lied meiner Erde (Waldenfels)	142
<i>Dapper, H.</i> : Mission — Glaubensinterpretation — Glaubensrealisation (Kramm)	237
Das Unbewegliche und das Bewegliche (Waldenfels)	143
<i>Di Méglio, J.</i> : Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus (Waldenfels)	153
<i>Druille, M. de</i> : Christian Spirituality for India (Waldenfels)	317
<i>Enang, K.</i> : Salvation in a Nigerian Background (Kramm)	317
<i>Falaturi, A./Petuchowski, J. J./Strolz, W.</i> : Drei Wege zu dem einen Gott (Waldenfels)	143
<i>Fitzgerald, M./Khoury, A. Th./Wanzura, W.</i> : Moslems und Christen — Partner (Waldenfels)	144
Die Gaben der Erkenntnis des 'Umar as-Suhrawardi (Antes)	144
<i>Glazik, J.</i> : Mission — der stets größere Auftrag (Kramm)	139
<i>Glüer, W.</i> : Christliche Theologie in China — T. C. Chao 1918—1956 (v. Collani)	68
<i>Greinacher, N.</i> : Die Kirche der Armen (Goldstein)	318
<i>Hacker, P.</i> : Kleine Schriften (Antes)	145
<i>Hopf, F. W.</i> : Lutherische Mitverantwortung für das christliche Zeugnis im Südlichen Afrika (Schückler)	69
<i>Kasper, W.</i> : Absolutheit des Christentums (Waldenfels)	69
<i>Koyama, K.</i> : Das Kreuz hat keinen Handgriff (Waldenfels)	145
<i>Kramm, Th.</i> : Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission (Jorissen)	51
<i>Krenn, K.</i> : Die Wirklichkeit Gottes (Waldenfels)	74
<i>Lachmann, F. R.</i> : Die jüdische Religion (Antes)	146
<i>Lange, M./Iblacker, R.</i> : Christenverfolgung in Südamerika (Goldstein)	320
<i>Laube, J.</i> : Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung der Tenrikyō (Waldenfels)	239

<i>Loth, H.-J./Mildenberger, M./Tworuschka, U.:</i> Christentum im Spiegel der Weltreligionen (Antes)	146
<i>Maxime de Sardes:</i> Le Patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe (Hajjar)	75
<i>Melzer, F.:</i> Antwort aus dem Schweigen (Schückler)	147
<i>Minde, H. J. van der:</i> Schrift und Tradition bei Paulus (Rusche)	76
<i>Mintges, H.:</i> Sociale Justice in Islam (Antes)	147
<i>Paulus-Apostat oder Apostel</i> (Rusche)	77
<i>Pesch, O.:</i> Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit (Schückler)	78
<i>Pröpper, Th.:</i> Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens (Schlette)	79
<i>Rühling, A.:</i> Negativität bei Albert Camus (Waldenfels)	153
<i>Schedl, C.:</i> Muhammad und Jesus (Antes)	148
<i>Scheffczyk, L.:</i> Gott-loser Gottesglaube? (Waldenfels)	154
<i>Schlier, H.:</i> Der Römerbrief (Rusche)	155
<i>Schöpfer, H./Stehle, E.:</i> Ein Kontinent der Hoffnung (Weber)	140
<i>Sprockhoff, J. F.:</i> Samnyāsa (Rüping)	148
<i>Studia Missionalia:</i> Mystique dans le Christianisme et les autres Religions (Waldenfels)	70
<i>Studia Missionalia:</i> Morale dans le Christianisme et les autres Religions (Waldenfels)	70
<i>Triebel, J.:</i> Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung (Waldenfels)	141
<i>Trilling, W.:</i> Die Botschaft Jesus (Kuhl)	156
<i>Vatja, V.:</i> Evangelium als Geschichte (Waldenfels)	157
<i>Waack, O.:</i> Verantwortung und Hoffnung (Waldenfels)	72
<i>Waldenfels, H.:</i> „... denn Ich bin bei Euch“ (Becken)	73
<i>Weger, K.-H.:</i> Karl Rahner (Kramm)	158
<i>Welch, H./Seidel, A.:</i> Facets of Taoisme (Willeke)	150
<i>Welte, P. H.:</i> Die Heilsbedürftigkeit des Menschen (Waldenfels)	159
<i>Wessels, A.:</i> De moslimse naaste (Antes)	151
<i>Wood, Ch. M.:</i> Theory and Religious Understanding (Waldenfels)	160

cpkt. 38.-

THEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ZU WELT UND GESCHICHTE IM VORFELD EINER THEOLOGIE DER MISSION

von Thomas Kramm

Die *Theologie der Mission* hat heute im Kontext neuzeitlicher theologischer Fragestellung ihr Verständnis von Welt und Geschichte neu zu bedenken. Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt — soweit es der expliziten Christusverkündigung vorausgeht und diese erst ermöglicht — hat das missionstheologische Denken aus einer eindimensional *heilsgeschichtlich-theologischen* Argumentationsweise herausgeführt. Es stellt sich der Missionstheologie die Aufgabe, ihre traditionell ekklesiologischen Grundlagen theologisch in Einklang zu bringen mit dem Faktum des universal angebotenen, sich im geschichtlichen Selbstvollzug des Menschen realisierenden Heils. „Welt“ und „Geschichte“ werden damit zu zentralen Kategorien, deren vorgängige theologische Bestimmung einen *geschichtlich-eschatologisch* orientierten Ansatz fordert¹.

I

Geschichtlich-eschatologisch orientierte Theologie geht von der Tatsache geschichtlich sich ereignender Heilsvermittlung aus und stellt von hier aus die Frage, wie das Heilsereignis in Christus trotz seiner geschichtlichen Einmaligkeit wirklich universale Bedeutung haben kann. Dieses Problem wird in Bezugnahme auf die eschatologische Dimension des Christusgeschehens gelöst. Damit geht diese Theologie einen anderen Weg als die transzendental-anthropologische Theologie KARL RAHNERs, die von der Universalität des Heils ausgehend erst im zweiten Schritt die Frage stellt, wie die Geschichtlichkeit des Erlösungsgeschehens und wie Geschichte überhaupt dann noch sinnvoll zu denken sind (nicht anders nämlich als endgültig auf das Heil hin finalisierte Geschichte). JOSEF RATZINGER stellt an KARL RAHNER die Frage, ob nicht bereits in seinem Ausgangspunkt das Christliche auf das Reflex-Werden des allgemein Gehabten reduziert werde. Nach RAHNERs Entwurf trete im Christentum gar nicht mehr wirklich von außen her etwas auf den Menschen zu, was dieser als das Neue, aus ihm selbst nicht mehr zu Deduzierende empfangen könne, sondern es werde nur gegenständlich, was immer schon Horizont unseres Denkens und Reflektierens sei. Auf diese Weise sei im Grunde Geschichte zugunsten der Ontologie aufgegeben². Aus diesen kritischen Anmerkungen — deren Berechtigung in

¹ Den Ausdruck „geschichtlich-eschatologische Missionstheologie“ habe ich entfaltet in: KRAMM, THOMAS, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*, Aachen (missio-aktuell-Verlag) 1979. Die folgende Zusammenfassung greift dort vorliegende Gedankengänge auf.

² Vgl. RATZINGER, JOSEF, Heil und Geschichte: *WuW* 25 (1970) 3/13, 11.

Frage zu stellen hier nicht der Ort ist — wird aber das Bemühen deutlich, die Geschichte in ihrem Entscheidungscharakter ernst zu nehmen. ALEXANDER GERKEN betont in seinen „*Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*“, daß sich die Universalität des Christuserignisses „geschichtlich-eschatologisch als wahr erweisen“ müsse³. Die Universalität des Heils enthülle sich nicht als verfügbares, spekulatives Postulat. Demnach ist die universale Bedeutung des Christuserignisses gerade deshalb Aufruf zur Mission, weil sich die Wahrheit Gottes in die Auseinandersetzung der Geschichte begeben hat. Die Kluft zwischen dem *Schon-jetzt* und dem *Noch-nicht* kann nur geschichtlich-eschatologisch durch das der Sendung entsprechende geschichtliche Handeln der Christen geschlossen werden, da Gott die Vollendung der Geschichte durch die Geschichte hindurch bewirken will. Der Ausgang der Geschichte hängt dabei von der geschichtlichen Wirkmächtigkeit der in Christus geoffenbarten Wahrheit ab, deren universale Bedeutung sich im Geschichtsgang konkret selbst zu erweisen hat. Darum stellt GERKEN den Aspekt der Verheißung in den Mittelpunkt, durch die der Christ zur Erfüllung der Sendung herausgefordert ist. Er nimmt dabei Bezug auf JÜRGEN MOLTSMANN, der den Zukunftshorizont nicht zur Deutung des Sinnganges der Geschichte heranziehen, sondern diesen als nicht einzuholenden Horizont von Verheißung und Sendung in eine neue Wirklichkeit aufgefaßt wissen will. Theologie der Geschichte wird hier vom Begriff der Zukunft her entworfen. Geschichte und Eschatologie sind aufs engste miteinander verwoben, da die Geschichte eschatologisch und Eschatologie geschichtlich verstanden wird. „Die eigentliche Kategorie der Geschichte ist nicht die Vergangenheit und das Vergängliche, sondern die Zukunft.“⁴ Für ein geschichtliches Verständnis der Wirklichkeit ist die Zukunft die beherrschende Kategorie, da Geschichte nur gedacht werden kann, wenn von der Zukunft her ein universaler Horizont eröffnet ist, der alle Vergangenheit mit der Gegenwart auf diesen Horizont hin verbindet und Welt zu einer Einheit zusammenfaßt. Dabei sind die Beziehungen zwischen Gott und der Geschichte neu zu überdenken. Während die Geschichte in der zyklischen Zeitperspektive der Griechen die ewige Unveränderlichkeit Gottes widerspiegelte, bedeutet Geschichte für Juden und Christen Heils- und Verheißungsgeschichte. „Das ‚Göttliche‘ wird nicht als das Immerseiende in den bleibenden und beständigen Ordnungen und sich wiederholenden Strukturen geschaut, sondern von dem Gott der Verheißung aus der Zukunft erwartet.“⁵ Geschichte ist so immer auf ein Novum hin eröffnet, das von Gott her-

³ GERKEN, ALEXANDER, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie, Düsseldorf 1969, 107.

⁴ MOLTSMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie = BEvTh 38, München 1965, 238.

⁵ a.a.O. 238.

kommt. Der Glaube ist grundsätzlich bestimmt von der Hoffnung auf die von Gott verheißenen Möglichkeiten der Geschichte.

Dieses an der eschatologischen Zukunft orientierte Geschichtsbewußtsein stilisiert die Vergangenheit nicht zu einer Folge notwendig aufeinander aufbauender Ereignisse, deren geschichtliche Einmaligkeit dann uninteressant wäre. Es fragt nicht, wie sich die vergänglichen, partikulären Geschichtsdaten mit dem ewig Unvergänglichen vermitteln lassen. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr in die Vergangenheit mit dem Ziel, aus der Unabgeschlossenheit des Gewordenen gegenüber dem eigentlichen Gewollten und Gehofften die Vergangenheit solidarisch in die gemeinsame Zukunftshoffnung hineinzunehmen.

Hier wird ein charakteristischer Zug an MOLTMANNS Geschichtsverständnis sichtbar, der ihn in besonderer Weise mit JOHANN BAPTIST METZ verbindet. Alles Vergangene hat Bedeutung für die eschatologische Zukunft; nichts versinkt in die Bedeutungslosigkeit. Vom Standpunkt des Auferstehungsglaubens her ist das Thema der Geschichtsbetrachtung dann nicht die Erfolgsgeschichte und wie und warum die Geschichte so erfolgte, wie sie erfolgt ist, sie ist zugleich Geschichte der Mißerfolge und der sich überholenden Differenzen zwischen gesuchter Zukunft und erreichter Gegenwart⁶. Von dieser Perspektive aus beschreibt METZ die Geschichte als Geschichte des Heils, in der auch den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird, — der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben werden kann.

Die Grundlagen dieses Geschichtsverständnisses sind insbesondere in den missionstheologischen Ansatz von LUDWIG RÜTTI eingegangen. Wenn RÜTTI sich auch in wechselnder Argumentation auf MOLTMANN und auf METZ zugleich bezieht, so ist hier doch festzuhalten, daß der Gedankengang bei METZ nicht von vornherein mit dem MOLTMANNSCHEN Ausgangspunkt identisch ist. Während bei MOLTMANN wegen seiner starken Betonung des verheißenen totalen Novum in der Geschichte die Frage nach der Kontinuität offen bleibt, handelt sich METZ mit der bei ihm vorrangigen Fragestellung nach dem Verhältnis von menschlich planbarer Zukunft und erwarteter Zukunft von Gott her den Vorwurf ein, Geschichte und Heilsgeschichte gleichzusetzen und das Heil geschichtlich zu konditionalisieren.

METZ verwahrt sich gegen diese Interpretation seines theologischen Ansatzes, die ihm auf einem grundlegenden Mißverständnis zu beruhen scheint. Es werde von seinen Kritikern stillschweigend vorausgesetzt, daß zwischen Immanenz und Transzendenz reinlich zu trennen sei. Die Alternative von Immanenz und Transzendenz im Geschichtsbegriff weist METZ aber zurück, da er eine solche Unterscheidung für ungeeignet hält

⁶ Vgl. METZ, JOHANN BAPTIST, „Politische Theologie“ in der Diskussion: H. PEUKERT (HG.), *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz/München 1969, 267/301, 290.

zur Bestimmung geschichtlicher Wirklichkeit. Geschichte ist nicht als reine Immanenz zu bestimmen, so daß sich auch Geschichte und Heilsgeschichte nach diesem Kriterium nicht adäquat trennen lassen. Als geschichtliches Wesen hat der Mensch nur einen einzigen *finis ultimus naturalis et supernaturalis*.

Die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Geschichte taucht beim Problem der theologischen Vermittlung von Erlösung und Geschichte wieder auf und wird von METZ unter dem Leitgedanken der Leidensgeschichte als dem Medium des Heilsgeschehens in Angriff genommen. Leidensgeschichte wird nicht nur verstanden als Geschichte sozialer Unterdrückung und politischer Gewalt (in diesem Sinne bleibt sie noch Aufgabe emanzipatorischer „Selbsterlösung“), sie umfaßt ebenso die Verfallenheit des Menschen in Schuld, Endlichkeit und Tod. Im Rahmen dieser Geschichtserfahrung muß sich Heilsgeschichte als „Antigeschichte“ Geltung verschaffen.⁷ Dies kann aber nicht geschehen auf dem Weg der Konditionierung des Heils, in der Heil und Erlösung extrem futurisiert ständig als Utopie vor der Geschichte hergetragen werden, ebensowenig aber auch, indem die Zerrissenheit der Geschichte in Heil und Unheil selbst noch einmal begrifflich-argumentativ versöhnt wird in der Hineinnahme dieses paradoxalen Geschehens in die trinitarisch verstandene Selbstentäußerungsgeschichte Gottes. Wird die Geschichte ernst genommen, dann müssen Heil und Erlösung in die Geschichte hinein ausgesagt werden und in ihr sich als geschichtliches Ereignis erweisen, ohne daß die Geschichte als ganze einem ideologischen Fortschrittsdenken unterworfen wird.

Als Antithese zu einem Kirche und Welt trennenden Verständnis von Heilsgeschichte als Sondergeschichte werden diese Forderungen in der Missionstheologie aufgegriffen, um so eine Trennung des christlichen Auftrages in kirchliche und weltliche Aufgaben abzuwehren. In einer geschichtlich-eschatologischen Zukunftsorientierung geht es um die das „immanente“ Zukunftstreben radikalisierende und erfüllende eschatologische Zukunft der Welt und die transzendente Vollendung eben dieser Geschichte selbst, denn eine Gleichsetzung von Geschichte und „Immanenz“ verfehlt von vorneherein das Phänomen der Geschichte in ihrer grundsätzlichen Unabgeschlossenheit und Zukunftsgerichtetheit. Die Hoffnung auf eine Vollendung der Geschichte kann sich nur auf die Geschichte als ganze richten, und sie ist ebensowenig als „rein immanente“ Vollendung denkbar, die nichts hervorbringen könnte, was nicht schon immer verborgen in ihr anwesend wäre, wie als „rein transzendente“ Vollendung, die im Anbruch eines völlig Neuen alle bisherige Geschichte als bedeutungsloses Material abstoßen würde. Das Heil vollzieht sich nicht allein in der Geschichte als dem bloßen Medium der Begegnung mit Gott, es vollzieht sich an der Geschichte selbst. „Heils-

⁷ METZ, JOHANN BAPTIST, Erlösung und Emanzipation: L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61, Freiburg/Basel/Wien 1973, 120/40, 133.

geschichte“ ist von daher weder eine von der Profangeschichte unterscheidbare Sondergeschichte, noch eine theologische Bestimmung der Geschichte als ganzer. Die Geschichte ist erst dann ernstgenommen, wenn sie als ein Geschehen betrachtet wird, in dem Gott seine Gemeinschaft mit dem Menschen verwirklichen will. Damit ist die Geschichte aber nicht undialektisch bereits von der verheißenden Vollendung her als „Heilsgeschichte“ qualifiziert, sondern der Widerspruch des Menschen, der allerdings erst im Wissen um die Heilsabsicht Gottes mit der Welt als solcher erkannt werden kann, stellt die Welt in das Gericht.

Zusammenfassend möchte ich hierzu festhalten: das *geschichtlich-eschatologische Verständnis* von Heilsgeschichte trifft sich — bei aller Verschiedenheit in den Akzentuierungen — im Widerstand gegen eine teleologische Geschichtskonzeption, in dessen zielgerichtete, von Anfang bis Ende durchschaute Ordnung auch das Handeln des Menschen, einschließlich seines Versagens und seines Widerspruchs, eingeplant ist. Die Geschichte wird vielmehr als ganze offen gedacht für das Heil, offen auf ihre transzendente Vollendung hin. Insofern spielt sich die Heilsgeschichte in der gesamten menschlichen Geschichte ab, ist ihr immanent, aber transzendiert sie auch, da in ihr nicht nur der Mensch in seiner Freiheit geschichtswirksam tätig ist, sondern auch Gott in seiner absoluten Freiheit, und zwar so, daß Gottes Freiheit der Freiheit des Menschen stets neue Möglichkeiten schenkt. Die Möglichkeit, daß zwischen geschichtlicher Zukunft des Menschen und der eschatologischen Heilszukunft eindeutig zu unterscheiden sei, wird bestritten, da das Ende nicht verobjektivierend vorweggenommen werden kann und auch keine innergeschichtlichen Institutionen in einem klaren Verhältnis derart zueinanderstehen, daß die eine sich auf ein rein immanentes, die andere auf ein rein transzendentes Geschichtsziel hin bewegt. „Heilsgeschichte“ geschieht im geschichtlichen Dialog Gottes mit dem Menschen, sie kann aber nur als die im freien geschichtlichen Selbstvollzug des Menschen verborgene Geschichte des Heils gedacht werden, nimmt man sie ernst als durch Freiheit konstituierte Heils-„Geschichte“.

II

Aus dieser geschichtlich-eschatologischen Perspektive ergeben sich nun auch für das Verständnis von „Welt“ weiterführende Konsequenzen, die den Missionsauftrag als umfassende Weltverantwortung aus den Glauben qualifizieren. Der skizzierte geschichtlich-eschatologisch orientierte Ansatz gründet sein Weltverständnis auf vier prinzipielle Überlegungen:

1. „Welt“ stellt sich dem Menschen nie als ein überschaubares Ganzes dar, sondern bleibt grundsätzlich ungeschlossen, insbesondere aber der Erkenntnis nur partiell zugänglich.

2. „Welt“ muß theologisch von Gott her gedacht werden, dessen Initiative hinsichtlich der Welt in der Kontinuität seines Handelns in

Schöpfung und Erlösung diese erst — und zwar als Einheit — konstituiert.

3. „Welt“ ist nie reine Immanenz, die ihrer Eigengesetzlichkeit unterworfen bleibt. Sie transzendiert sich selbst in ihren jeweiligen Möglichkeiten aufgrund des Wirken Gottes in ihr.

4. Die Gleichzeitigkeit von Heil und Unheil in der Welt kann nicht einseitig aufgehoben oder dialektisch vermittelt werden; sie läßt sich theologisch nur begreifen in der Bestimmung von Welt als Geschichte.

Da der Missionsauftrag in der Weltbezogenheit der Offenbarung gründet, hat die Missionstheologie zunächst eine Theologie der Welt zur Voraussetzung. Dabei ist die Welt als weltliche Welt zu begreifen. Ihre Weltlichkeit ist eine theologisch durchaus positive Bestimmung, da sie die geschichtlich konsequente Weiterführung christlichen Weltverständnisses ist. Zwei Argumentationsstränge führen zu diesem Ergebnis.

Zunächst ergibt sich vom Schöpfungsgedanken her, daß die Welt als Schöpfung in absoluter Abhängigkeit von Gott steht und doch aufgrund ihrer schöpfungsmäßigen Differenz zum Schöpfer relativ selbständig ist. Der Akt, der die Welt in totaler Abhängigkeit von Gott konstituiert, ist in strenger Identität der Akt, der sie in relativen Eigenstand setzt gegenüber dem sie konstituierenden Gott. Die Welt ist *factum*, nicht *genitum*, d. h. Gott ist nicht identisch mit seiner Schöpfung und erschöpft sich nicht in ihr, sondern ist ihr immer voraus. Darum ist Schöpfung auch als ein permanentes eschatologisches Geschehen denkbar, das mehr ist als bloße Explikation der immer schon in der Geschichte waltenden Möglichkeiten. G. VON RAD hat für das Weltverständnis des alttestamentlichen Israel aufgewiesen, daß die Welt im Lichte des Schöpfungsglaubens als Abglanz Gottes verstanden wurde, ohne dabei selbst eine Erscheinungsform Gottes oder auch nur eine Selbstmanifestation göttlicher Mysterien zu sein⁸. Die Welt als Schöpfung verstehen bedeutet, sie radikal zu entnumisieren und sie im Gegenüber zum Schöpfer in ihrem Eigenstand und in ihrer absoluten Verwiesenheit zu erkennen.

Der zweite argumentative Zugang zu einer theologisch positiven Bewertung der Weltlichkeit der Welt setzt bei der Inkarnation an. Der Glaube an die der Welt widerfahrene Weltzuwendung Gottes in Jesus Christus erkennt die Welt als jene Realität, die von Gott in Christus in seine absolute und ungeschuldete Nähe aufgenommen wurde. Von Christus her ist die Welt nicht vergöttlicht, sondern gerade in dem ist die Welt angenommen, wodurch sie von Gott verschieden ist, nämlich in ihrer Weltlichkeit als solcher.

Annahme der Welt ist nicht Usurpation, sondern macht diese überhaupt erst selbständig und damit ihre Gottzugehörigkeit erst möglich — beides setzt nämlich streng die Nichtidentität von Schöpfer und Geschöpf voraus. Was Gott annimmt, kommt allererst in seiner Kreatür-

⁸ Vgl. VON RAD, GERHARD, Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses: *EvTh* 24 (1964) 57/73, 61.

lichkeit zu sich selbst. Die Welt zu sich selbst zu bringen, sie zu „verweltlichen“, bedeutet darum zugleich, sie zu „verchristlichen“, eben weil die Welt so nicht vergöttlicht, sondern als das ganz andere Gottes erfahren wird, als von ihm geschaffene und angerufene Welt. Wenn die Welt bei sich ist, dann ist sie auch bei ihrer Kreatürlichkeit, dann nimmt sie sich in ihrer Freiheit an und übersteigt sich selbst in Richtung auf das absolute Geheimnis Gottes. Aufgabe der Kirche ist es daher nicht, die Welt zu konsekrieren, sie in den sakralen Bereich hineinzuholen, sondern die Welt zu sich selbst zu führen. Dieser Gedankengang führt nicht in eine eindimensionale Beurteilung der Welt als bereits im ganzen dem Heil zugeführt. Die Welt steht zugleich in schuldhaftem Widerspruch zur Annahme durch Gott. Andernfalls wäre sie eben undialektisch die Aktualität dieser Angenommenheit selbst, die unverhüllte Repräsentation der Gegenwart Gottes. „Welt“ ist vielmehr zugleich angenommene und widersprechende Welt, was nur möglich ist wegen ihrer Weltlichkeit, wegen ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Schöpfer. Die Welt kann aber auch nicht eindimensional als „Sünde“ im Gegensatz zum Heil begriffen werden, denn die Sünde ist Vergötzung, etwas Bezwingendes, das in Abhängigkeit und Unterwerfung führt und damit das Weltsein der Welt verhindert.

Schließlich kann die Gleichzeitigkeit von Heil und Sünde in der Welt auch nicht aufgehoben werden durch eine paradoxal-dialektische Verknüpfung der Gegensätze, da eine immer zugleich heile und unheile Welt keine wirkliche Heils-Geschichte mehr zu denken ermöglicht. Ein geschichtliches Ringen um das Heil bliebe belanglos und „Geschichtlichkeit“ des Heils wäre rein formal gedacht im Sinne der durchschauten Dialektik von Heil und Unheil in ihr. Die Welt theologisch zugleich als die zum Heil geschaffene, durch Christus angenommene Welt und als der Sünde anheimgegebene, im Widerspruch verharrende Welt zu denken, ist nur möglich im Begriff der Welt als Geschichte. „Welt“ ist also nicht bloße Summe der je einzelnen Menschen, die sich der Wirklichkeit des Geschaffenen gegenüber bewußt sind und sich ihr gegenüber in Freiheit verhalten, vielmehr bildet die Welt eine Ganzheit, für die die individuelle Freiheit und Bewußtheit konstitutiv ist, die aber zugleich das Individuelle umfaßt und von deren geschichtlicher Zukunft Heil und Unheil auch des individuellen Daseins abhängen. Die Weltzugehörigkeit des einzelnen läßt sich komplementär bestimmen als Welt-Bezug und Welt-Distanz.

III

Zusammenfassend möchte ich zwei Gesichtspunkte theologischer Weltdeutung hervorheben: Ein erstes Kriterium der Weltdeutung ist die Erkenntnis ihrer Kontingenzen. So, wie die Welt ist, ist sie nicht in einem letzten Sinne notwendig. Zugleich aber besteht die Einsicht, daß die kontingente Gestalt der Welt ihr prinzipiell eignet, der Welt wesentlich zugehört.

Und ein zweites Kriterium der Weltdeutung zielt auf die Weltlichkeit der Welt, ihre relative Autonomie aufgrund der Freiheit und Verantwortung des Menschen gegenüber der Welt. Damit wird das Thema der Weltgestaltung theologisch relevant.

Nur wenn theologisch beides ernstgenommen wird — die Weltlichkeit der Welt, die in das verantwortliche, gestaltende Handeln menschlicher Freiheit gelegt ist und die Kontingenz aller innerweltlichen Entwürfe der Freiheit —, wird die Welt als Schöpfung ernstgenommen, sowohl unter dem Aspekt ihrer Gestaltbarkeit als auch unter Betrachtung ihrer Grenzen, ihrer Schuld und ihres Scheiterns, ihrer grundsätzlichen, vom Menschen nicht einholbaren Differenz zum Reich Gottes als dem Inbegriff ihrer endgültigen Vollkommenheitsgestalt.

Die Funktion der Kirche besteht in diesem Rahmen nicht darin, den Menschen institutionell herauszunehmen aus dem Spannungsfeld von konstruktiver Verantwortung für die Welt und dem Wissen um die Kontingenz aller möglichen Welten, sondern ihre Funktion besteht darin, in produktiver Beteiligung am Weltgeschehen ideologische Isolierungen aufzubrechen durch den ständigen Verweis auf die Vorläufigkeit aller Entwürfe.

Von dieser geschichtlich-eschatologischen Perspektive aus ist Welt kein Zustand, sondern ein Geschehen, das sich dem Glauben dadurch enthüllt, daß Gott als der eschatologisch Handelnde erfahren wird. Wäre das Neue reines Werk des Menschen, der vom Vorhandenen ausgehend Möglichkeiten zur Entfaltung bringt, die bereits im Wirklichen enthalten sind, dann bliebe die Welt letztlich doch die sich ewig gleiche. Die Eröffnung neuer Möglichkeiten durch das schöpferische Wirken Gottes — schöpferisch also im strengen Sinne des Wortes als *creatio ex nihilo*, die nicht gebunden ist an einen von der bereits vorhandenen Wirklichkeit vorgegebenen Raum des Möglichen — eröffnet der Welt erst eigentlich Zukunft. Gottes Wort schafft Zukunft, was für das Verständnis von Welt bedeutet, daß sie als Welt im Werden verstanden werden muß. Die Zukunft der Welt ist eschatologisches Geschehen, das mehr ist als die bloße Explikation der der Welt schon immer gegebenen Möglichkeiten. Die Welt ist eine WerdeWelt nicht im Sinne technokratischen Fortschrittsdenkens, sondern in der schöpferischen Offenheit auf ihre eschatologische Vollendung hin. Immanentes Streben nach Vollendung und transzendente Vollendung der Welt sind darum nicht voneinander zu trennen. Die Welt kann nicht einfach als überflüssiges Mittel zur Erreichung einer weltlos gedachten transzendenten Vollendung abgestoßen werden. Welt ist theologisch nicht als reine Immanenz bestimmbar. Die immanente Heilstrebung der Welt als Geschichte menschlicher Freiheit zielt auf ihre transzendente Vollendung.

Diese Sicht der Welt als auf ihre eschatologische Vollendung hin offene Geschichtswelt enthält bereits in ihrem Begriff die wesentlichen Aussagen über das Weltverhältnis Gottes, weil sie als Welt überhaupt

nur gedacht werden kann aufgrund ihres Gottesverhältnisses. Die Frage nach der Kirche ist in diesem Zusammenhang dann auch nicht mehr die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung von Gott und Welt, sondern die Frage nach der Aufgabe der Kirche für die Welt angesichts der von Gott angerufenen und in die Entscheidung gerufenen Geschichte.

IV

Für die Mission ergeben sich folgende Konsequenzen:

Ist auch die missionarische Dimension für Kirche konstitutiv, so sind doch ihre konkreten missionarischen Aktivitäten nicht abstrakt-theologisch und ein-für-allemal zu definieren oder gar aus dem Wesen der Kirche abzuleiten. Mission, die auf die Neugestaltung der Welt in der Erwartung des eschatologischen Eingriffs Gottes hinwirkt, kann weder bloß reproduktiv Bestehendes und bereits Erreichtes zur Norm ihres Handelns machen, noch gar in Unterscheidung eines — nur theologisch-widersprüchlich denkbaren — rein innerweltlichen Endes und einer transzendenten Vollendung sich selbst und sich allein als geschichtliches Instrument dieser eschatologischen Zukunft gebärden. An der Geschichts- und Weltbezogenheit missionarischen Handelns — das somit immer auch von den jeweiligen Erfordernissen her geprägt sein muß — erweist sich vielmehr unser Glaube als Erwartung der Vollendungsgestalt dieser Welt, unserer Geschichte in der Gemeinschaft mit Gott.

SUMMARY

The present essay proposes in its statement, that theology of mission, by basing upon a theological appreciation of „world“ and „history“, has to remember the fact of universal salvation. By interpreting „history“ as a progress towards its inherent eschatological future, „world“ must be understood as an effect of the continuously advancing creation, purposing its own perfectibility. In this way it becomes possible to realize the conception of the unity of the immanent tendency toward wholeness and its transcendent completion. Accordingly, the unity of the missionary mandate of the church implying both its working in the world and its reference to the eschatological transformation of the world, is therefore given as a result of the creativ acting of God in itself.

ISLAM UND CHRISTENTUM IM HORIZONT DER ANTHROPOLOGISCHEN WIRKLICHKEIT

von Thomas Mooren

Inhalt

1. Der islamische Monotheismus
2. Trinität und Inkarnation
3. Ein Bild — zwei Interpretationen
4. Vaterbild und eschatologischer Horizont

In seinem 1977 erschienenem Buch „*Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*“ versucht der französische Dominikaner CHRISTIAN DUQUOC — wie andere Theologen der letzten Zeit¹ — unter anderem zu zeigen, wie es dazu kam, daß der im *Credo* formulierte Glaube an den dreieinigen Gott so wenig im Zentrum christlicher Frömmigkeit steht. Als einen wesentlichen Grund hierfür nennt er die Tatsache, daß die Theologie es vorgezogen hat — oder durch geschichtliche Umstände dazu gezwungen wurde, mit abstrakten Konzepten zu arbeiten und die Rolle der Bilder („images“) für die Strukturierung des christlichen Glaubens dabei vernachlässigt hat². Nach DUQUOC hat sich so allmählich eine Bewegung weg vom Bild, hin zu nur schwer verständlichen Kategorien vollzogen, die keine religiöse Anziehungskraft besitzen³. Der Versuch, christliche Frömmigkeit wieder „trinitarisch“ zu beleben, muß hingegen mit den dogmatischen Formulierungen zugrunde liegenden Bildern ernst machen, indem z. B. untersucht wird, was „Sohnsein“ überhaupt bedeutet und wie es sich konkret in den Evangelien darstellt. Auf diese Weise rückt auch die vom Christentum in ganz bestimmter Weise behauptete Vaterschaft Gottes wieder neu ins Blickfeld und mit ihr das Wirken des Hl. Geistes.

Mit andern Worten, die Theologie, die DUQUOC vorschwebt, nimmt letztlich die Anthropologie im weitesten Sinn zum privilegierten Gesprächspartner. Denn der Ruf „Zurück zum Bild!“ schließt notwendigerweise eine Erforschung der konkreten Realität ein, die der Theologie als „Material“ zur Formulierung ihrer Dogmen dient.

Einen solchen Versuch haben wir selbst in Form einer am *Institut Catholique* zu Paris verteidigten These unternommen, auf die wir uns im folgenden weithin berufen⁴. Wir haben dabei von Anfang an ein Gespräch mit dem Islam im Auge gehabt. Dies um so mehr, da nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam von anthropologischen Argu-

¹ Cf. L. DE VAUCELLES, Rezension von *Dieu différent*, pp. 553/554.

² Cf. CHR. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, pp. 81/82.

³ Cf. *IBID.*, p. 82.

⁴ Cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le christianisme.*

menten durchaus Gebrauch machen, um die jeweilige Position zu verdeutlichen. Inwieweit die Anthropologie der Theologie als Material für ihre Ausdrucksweise dient und damit als Indiz der hinter den Begriffen stehenden inneren Dynamik einer religiösen Auffassung angesehen werden kann, das soll im folgenden zunächst für den islamischen Monotheismus aufgezeigt werden.

1. Der islamische Monotheismus

Ein wesentlicher Punkt der Monotheismusargumentation des Propheten MOHAMMED besteht im Kampf gegen die Vorstellung, Allah könnte Frauen, Töchter und Söhne haben, denn das ist mit dem Eingottglauben, so wie er ihn versteht, unvereinbar. Wir beginnen daher mit der Kritik der „Töchter“ Allahs. Wir brauchen uns dabei im Rahmen dieses Artikels nicht im einzelnen mit der Identität dieser „Töchter“ zu beschäftigen⁵. Nur soviel sei vermerkt: es handelt sich dabei um die in Sure 53, 19, 20 genannten Göttinnen *Allât*, *al-'Uzzâ* und *Manât*. Alle drei erfreuten sich in Arabien eines überregionalen Ansehens. Jede jedoch besaß ihre spezielle Gruppe von Verehrern. So ist *Manât* eher die Göttin der Aws und Khazradî von Yathrib, dem späteren Medina, *Allât* Schutzgöttin der Thakîf von Tâ'if, Rivalin der Vaterstadt MOHAMMEDS, Mekka. Mekka, d. h. die Qurayshiten verehrten in besonderer Weise *al-'Uzzâ*. Es sei noch erwähnt, daß speziell *Allât* und *al-'Uzzâ* enger zusammengehören, was auch daran sichtbar wird, daß die Mekkaner glaubten, Allah verbringe den Sommer bei *Allât* und den Winter bei *al-'Uzzâ*⁶. Ferner darf der Begriff „Töchter“ nicht zu eng gefaßt werden. Es ist durchaus möglich in *al-'Uzzâ* auch eine „Gemahlin“ Allahs zu sehen⁷. Andere Forscher nehmen das eher für *Allât* an⁸. Was uns interessiert ist jedenfalls die Art und Weise, in der MOHAMMED Allah von diesen drei Göttinnen befreit.

Und sie dichten Allah — Heilig ist er! — Töchter an. Während sie (selbst) haben, was sie begehren.

Und wenn einem von ihnen die Nachricht von (der Geburt) einer Tochter gebracht wird, so verfinstert sich sein Gesicht, indes er den inneren Schmerz unterdrückt.

⁵ Cf. *IBID.*, pp. 52—56; 308—311; 325—326, besonders auch die epigraphische Forschung in Bezug auf die „drei Töchter“ betreffend.

⁶ Cf. AZRAKÎ, t. I, p. 74.

⁷ Cf. IBN AL-KALBÎ, p. 19, wo der Schwur eines gewissen DIRHUM B. ZAYD AL-AWSÎ überliefert wird: „Wahrlich..., beim Herrn der *cUzzâ*, der Glücklichen, bei Allah...“ (... warabbi al-*cUzzâ* ... wa Allah), der es unter grammatischen Gesichtspunkten zuläßt, in Allah den „Herrn“ (Baal) der *cUzzâ* zu sehen, sobald man in „wa Allah“ eine Apposition (und keine Juxtaposition) zu „warabbi“ sieht, im zweiten „wa“ also eine Wiederholung des ersten „Schwur-*wa*“; cf. zum Ganzen auch MOOREN, *op. cit.*, pp. 53/54.

⁸ Cf. D. NIELSEN, *Die altarabische Kultur*, p. 233; cf. ebenfalls *IBID.*, pp. 197, 211, 224, 227, 228. Cf. auch T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, p. 116. Zum Ganzen: MOOREN, *op. cit.*, p. 54.

Er geht dabei so vor, daß er aufzeigt, was Töchter in der damaligen Auffassung der Araber bedeuten und schließt daraus, daß es unwürdig ist, Gott dergleichen anzudichten. Als Beispiel sei *Sure* 16, 57—59 zitiert:

Er verbirgt sich vor den Leuten ob der schlimmen Nachricht, die er erhalten hat: soll er sie trotz der Schande behalten oder im Staub verscharren? Wahrlich übel ist, wie sie urteilen! (cf. auch *Sure* 43, 17).

Das Schlüsselwort der Argumentation MOHAMMEDS lautet daher: unbillige Verteilung!

Wie sollten euch die Jungen sein und ihm die Mädchen?

Das wäre wahrhaftig eine unbillige Verteilung (*Sure* 53, 21, 22).

Der Gottheit zuzusprechen, was in den Augen des Menschen wertlos ist, ist ein derart anstößiges Verfahren, daß sich für den Propheten die Frage der Realität der „Töchter Allahs“ (*banât Allah*) von selbst erledigt (*Sure* 53, 23: „es sind nur Namen, die ihr euch ausgedacht habt...“).

Auch „Gemahlinnen“ braucht Allah nicht. Denn von der Perspektive MOHAMMEDS aus, müßte er sie ja im Bereich seiner eigenen Schöpfung suchen — was wiederum seiner unwürdig wäre (cf. *Sure* 43, 15, 16). Außerdem, anthropologisch gesehen, stellt ein Dasein ohne „Gefährtin“ (*šâhiba*) die Bedingung des Freiseins von Nachkommenschaft dar:

Schöpfer der Himmel und der Erde! Wie sollte er einen Sohn haben, wo er keine Gefährtin hat...? (*Sure* 6, 101).

Dieses Argument kann man auch in umgekehrter Richtung lesen: wenn es ausgemacht ist, daß Gott keine Nachkommen hat, warum ihm also eine „Gefährtin“ an die Seite stellen?

Schwieriger als der Kampf gegen angebliche Töchter oder Frauen erweist sich da schon der Kampf gegen Söhne Gottes. Denn hier kann MOHAMMED nicht vom sozial minderwertigen Status her argumentieren, der allein schon Töchter Gottes als einen Skandal erscheinen läßt, sondern er muß der Tatsache Rechnung tragen, daß zu seiner Zeit, und im alten vorderen Orient überhaupt, ein Mann ohne Söhne ein „toter Mann“ ist. „Die Nicht-existenz des Sohnes zieht die Nicht-existenz des Vaters nach sich“, sagt ein Korankommentator⁹. Dem ist so, weil ohne Sohn die Erinnerung (*dhikr*) an den Vater nicht weiterlebt, seine Name ausstirbt — und das bedeutet den eigentlichen Tod für den Semiten¹⁰. Es sei hier nur an Absalom, 2 *Sam* 18, 18 erinnert:

Absalom hatte sich schon zu Lebzeiten das Denkmal, das im Königstal steht, errichten lassen, denn er dachte sich: „Ich habe keinen Sohn, um meinen Namen in Andenken zu erhalten.“ Er nannte das Denkmal nach seinem Namen. So heißt es noch heute „Säule Absaloms“.

Ein sohnloser Mann ist ein soziales Nichts, einer unproduktiven Palme vergleichbar (*šunbûr*), ein Mensch ohne Ansehen und Schutz, wie abgeschnitten vom sozialen Ganzen¹¹, ohne Erben, der sein Werk fortführt¹².

⁹ ÂLÛSÎ AL-BAGHDÂDÎ, t. IX, p. 467; cf. auch MOOREN, *op. cit.*, pp. 90—94.

¹⁰ Das geht mit aller Deutlichkeit z. B. aus den Bemerkungen der Korankommentatoren SHAWKÂNÎ (t. V. p. 504), KÂSIMÎ (t. XVII, pp. 6277ff) und IBN KÂTHIR (t. IV, p. 559) hervor.

¹¹ Cf. vor allem den Kommentar von 'ALÂ' AD-DÛN AL-BAGHDÂDÎ, t. VII, p. 253;

Einen solchen Menschen nennt man „*abtar*“, eigentlich „schwanzlos“, Schimpfwort, das MOHAMMED selbst zu hören bekam, weil er Zeit seines Lebens ohne (überlebende) männliche Nachkommen war¹³.

Von dort her, vom sozialen Wert des Sohnes aus gesehen, scheint es also nichts Unbotmäßiges zu sein, Gott einen solchen zuzugesellen. Doch MOHAMMED weiß auch dieser neuen Situation, ganz im Sinne seiner anthropologischen Argumentationsweise, gerecht zu werden. Denn aus dem vorher Gesagten geht hervor, daß ein Mann versucht Söhne zu haben, weil er sie braucht. Not (Unterstützungsbedürftigkeit) und Tod (*dhikr*) diktieren sie ihm¹⁴. Demgegenüber können der Prophet und in seinem Gefolge die Korankommentatoren zeigen, daß Allah der einzig wahre Gott ist, weil er, da er weder Not noch Tod (*ḥādja, fanā'*) kennt, von diesem vitalen Imperatif frei ist. Ohne Vorgänger und ohne Nachfolger¹⁵, außerhalb jeden Kontextes von Hilfe und Vererbung¹⁶, zeugt er nicht und ist nicht gezeugt worden (*Sure* 112, 3): sohnlos (d. h. allein, „*aḥad*“, „*samad*“; *Sure* 112, 1, 2) ist er und nur er — der Selbstgenügsame¹⁷. Dieses Band von Selbstgenügsamkeit und Sohnlosigkeit kommt klar in *Sure* 10, 68 zum Ausdruck:

Sie sagen: »Allah hat sich einen Sohn genommen.« Preis ihm! Er ist der sich selbst Genügende (al-ghaniyyu). Sein ist, was in den Himmeln und was auf der Erde. Ihr habt keinen Beweis hierfür. Wollt ihr wider Allah behaupten, was ihr nicht wißt? (cf. auch *Sure* 31, 26; 22, 64; 4, 131).

Wenn Allah aber keine Söhne braucht, so auch keine weiteren Verwandten und erst recht keine nebengeordneten Gehilfen anderer Art, die dem Menschen unerläßliche Stütze sind:

Spruch: „Aller Preis gebührt Allah, der sich keinen Sohn genommen hat in der Herrschaft, noch sonst einen Gehilfen aus Schwäche...“ (*Sure* 17, 111).

Auf dem Hintergrund der soeben entwickelten Argumente dürfte es klar geworden sein, wie eng für den arabischen Propheten Monotheismus und Selbstgenügsamkeit Gottes zusammengehören. Diese stellt geradezu den spezifischen Akzent seiner monotheistischen Theologie dar. Dabei

¹² So hält TABARĪ den Gedanken fest, daß „Zeugen“ immer schon auf Vererben angelegt ist, und daß überhaupt alles, was gezeugt wird, auf den Tod hin gezeugt wird (t. XXX, pp. 223/224); cf. auch IBN DJUZAYY AL-KALBĪ, t. IV, p. 224; NASAFĪ, t. III, p. 737.

¹³ Cf. *Sure* 108, 3. Cf. auch ĀLŪSĪ AL-BAGHDĀDĪ, t. IX, p. 468. Da aber ein Leben ohne Nachkommen für jeder „*memoria*“ (*dhikr*) ist und das Werk des Vaters kein Erbe findet, schlossen die Feinde MOHAMMEDS, bevor sich der Islam siegreich gefestigt hatte, aus einem solchen Sachverhalt, daß man sich MOHAMMEDS wegen nicht weiter zu beunruhigen brauche: „Wenn Mohammed tot ist, ist sein Gedächtnis abgeschnitten... und wir haben Ruhe vor ihm.“ (NisâbūrĪ, t. XXX, p. 180).

¹⁴ Cf. IBN DJUZAYY AL-KALBĪ, t. IV, p. 224.

¹⁵ Cf. NisâbūrĪ, t. XXX, p. 207.

¹⁶ Cf. ABŪ-L-SŪ'ŪD AL-'IRMĀDĪ: „... er hat keinen, der ihm hülfe oder nachfolgte, nötig“ (t. V, p. 292).

¹⁷ Cf. zur Argumentation auch ZAMAKHSHARĪ, t. III, p. 367.

braucht es uns hier im einzelnen nicht zu kümmern, ob MOHAMMED in seiner Kritik der Filiation zuerst an heidnische, an jüdische (cf. *Sure* 9, 30) cf. auch am Rand derselben Seite den Kommentar von BAGHAWÎ. oder christliche Vorstellungen gedacht hat, wobei noch die Frage zu stellen wäre, welche Art von Christentum er genau gekannt hat¹⁸. Für ihn ist jeder Versuch, ein Wesen mit Gott in engere Verbindung treten zu lassen, erst recht in der Art familiärer Beziehungen, eine „Übertreibung“, eine Extravagance (*Sure* 4, 171), egal aus welchem Lager sie stammt, ob es sich um Engel, Geister oder den Messias handelt. Für MOHAMMED liegt hier unzulässige „Vergottung“ vor, d. h. heilloses Unterschätzen der Majestät Allahs. Dergleichen Versuche bezeugen für ihn „... typisches Heidentum. Er konnte sie deshalb ohne weiteres unter demselben Stichwort zusammenfassen“¹⁹.

Was jedoch im Zusammenhang unserer Fragestellung unbedingt festgehalten werden muß, ist die Tatsache, daß die Herausarbeitung der Selbstgenügsamkeit Allahs für den Propheten die ideale Basis abgibt, die völlige Andersartigkeit Allahs zu unterstreichen: „Keiner ist ihm gleich“ (*Sure* 112, 4)²⁰. Besonders durch seine Sohnlosigkeit erscheint Allah geradezu als der „Anti-Mensch“, als der „Ganz Andere“ mit dessen Gottheit menschliche Sorgen und menschliches Tun unvereinbar sind, wie z. B. so ein elementarer Akt des Menschen wie das Zu-Sich-Nehmen von Speise:

Der Messias, Sohn der Maria, war nur ein Gesandter; gewiß, andere Gesandte sind vor ihm dahingegangen. Und seine Mutter war eine Heilige; beide pflegten sie Speise zu sich zu nehmen. Sieh, wie wir die Zeichen für sie (die Christen) erklären, und sieh, wie sie sich abwenden (*Sure* 5, 75).

So erlaubt es also gerade die anthropologische Argumentationsweise dem Propheten, einen klaren Trennungsstrich zwischen „*Anthropos*“ und „*Theos*“ zu ziehen, mehr noch, einen tiefen Graben zwischen Gott und Mensch aufzurichten, den zu überbrücken erst recht keine Theologie der Inkarnation die Befugnis besitzt²¹. Die einzig würdige Haltung Gott gegenüber ist die eines „Dieners“:

Da ist keiner in den Himmeln noch auf der Erde, der dem Gnadenreichen anders nahen dürfte denn als Diener (*Sure* 19, 93).

Und: „Blicke können ihn nicht erreichen, er aber erreicht die Blicke...“ (*Sure* 6, 103). Zwischen Gott und Geschöpf tut sich eine Kluft auf, die nichts mehr zu füllen vermag, „weder aufmerksame Fürsorge für ein Volk, das aus Liebe erwählt wurde, noch ein Erlöser, der aus ihm selbst hervor-

¹⁸ Cf. die genaue Erörterung der verschiedenen Gruppen, an die sich MOHAMMED gewandt hat, bei MOOREN, *op. cit.*, pp. 85—89.

¹⁹ R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz.*, p. 27.

²⁰ Cf. dazu vor allem das Argument Nisâbûrîs, der aus diesem Tatbestand die Unmöglichkeit einer „Gemahlin“ Allahs ableitet, da die Ehe „legaliter“ (shari'atan) und „rationaliter“ ('aklan) Gleichheit voraussetzt (t. XXX, p. 208). Ähnlich argumentieren auch andere Korankommentatoren.

²¹ Cf. M. HAYEK, *Le Christ de l'islam*, p. 25.

gegangen wäre und dem Leid der Menschen derart teilnehmend gegenübersteht, daß er es sogar teilt²².

Selbst wenn auch an anderer Stelle (*Sure* 50, 16) behauptet wird, Allah sei dem Menschen näher als seine Halsader, so gilt es dadurch eher zu zeigen, daß vor Gott nichts verborgen ist, auch nicht der kleinste Gedanke des Menschen, als eine konkrete liebende Nähe Gottes zu beschreiben²³.

Wie wir gesehen haben argumentiert MOHAMMED also keineswegs abstrakt philosophisch, von einem vorgegebenen Transzendenzbegriff ausgehend. Vielmehr greift er, sobald es darum geht seinem Glauben eine formale, diskursive Gestalt zu verleihen, auf konkrete, anthropologische Argumente zurück. Mit ihrer Hilfe untermauern er und die nachfolgenden Korankommentatoren anschaulich die absolute Unvereinbarkeit von Gott und Mensch, die Darstellung Gottes als des „Ganz Anderen“. Dabei muß allerdings festgehalten werden, daß MOHAMMED die menschliche Realität, und vor allen Dingen die Vaterschaft (Sohnschaft), unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt interpretiert (Schwäche, Tod, Vererbung etc.), der zwar, wie wir sehen werden, keineswegs der einzig mögliche ist, aber um so mehr seiner Sache dient.

Diesen anthropologischen Hintergrund der islamischen Theologie nicht aus dem Auge zu verlieren, dürfte für einen sinnvollen Dialog mit dem Islam nicht ohne Belang sein, zumal es gerade auch christlicherseits möglich ist, Theologie in anthropologischer Weise zu betreiben. Nicht anders ist ja die Bibel auf weite Strecken vorgegangen. Bei dem Versuch, christliche Theologie von ihren anthropologischen Bildern her zu entwickeln, stände man somit auf einem Boden, der außer der Tatsache, daß er sich für die christliche Reflexion als fruchtbar erweisen kann, zugleich auch der theologischen Methode des Koran angemessen erscheint. Für die christliche Theologie hierzu im folgenden einige Anhaltspunkte.

2. Trinität und Inkarnation

Es ist wahr, daß die Einheit Gottes, so wie sie MOHAMMED mit Hilfe seiner anthropologischen Argumentationsweise proklamiert, im Ergebnis als univok, als in sich geschlossen, betrachtet werden kann. Allah ist der ewig mit sich selbst Identische. Jede Andersheit, Alterität, ist aus seinem Sein gebannt. Das ist der Sinn des arabischen Ausdrucks „*šamad*“²⁴.

²² M. RODINSON, *Mahomet*, p. 270.

²³ Cf. M. HAYEK, *L'Originalité de l'apport chrétien dans les Lettres Arabes*, p. 125.

²⁴ Cf. *Sure* 112,2: „Allahu-š-šamadu“, was man etwa so übersetzen könnte: „Allah ist der, der ganz ‚allein‘ ist, der in sich selbst Ruhende“. Cf. TABARIS Kommentar: „šamad ist einer, aus dem nichts ‚heraustritt‘“ (t. XXX, p. 233). BLACHÈRE merkt folgendes an: „aš-šamadu „le Seul“. Selon une vingtaine de Traditions, ce mot signifie incorporel (plus exactement qui ne boit ni ne mange). Cinq données lui prêtent le sens de: qui n'engendre pas et n'est pas engendré,

Der Koran denkt sich denn auch die christliche Vorstellung eines Sohnes Gottes, von diesem univoken Horizont her, als eine bloße Identischsetzung von Gott und Messias, Sohn der Maria:

Fürwahr, ungläubig sind, die da sagen: „Allah ist kein anderer denn der Messias, Sohn der Maria...“ (*Sure 5, 72*).

Christlicherseits gilt es aber gerade darauf hinzuweisen, daß der Trinitätsglaube nicht eine einfache Gleichsetzung Gottes mit dem Sohne der Maria (*ibn Maryam*) bedeutet. Vielmehr liegt der charakteristische Zug der christlichen Theologie darin, daß sie nicht von drei „Gottheiten“ spricht, sondern die anthropologische Sprache vom „Vater“ und „Sohn“ im „Hl. Geist“ gebraucht. So hat AUGUSTINUS klar festgestellt:

„Alle mir erreichbaren katholischen Erklärer der heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments, welche vor mir über die Dreieinigkeit, welche Gott ist, schrieben, wollen gemäß der Schrift lehren, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, von einer und derselben Substanz, durch ihre untrennbare Gleichheit die göttliche Einheit bezeugen und daß sie daher nicht drei Götter sind, sondern ein Gott, wengleich der Vater den Sohn zeugte, und daher der Sohn nicht der gleiche ist wie der Vater, wengleich ferner der Sohn vom Vater gezeugt ist, und daher der Vater nicht der gleiche ist wie der Sohn, wengleich endlich der Heilige Geist weder Vater noch Sohn ist, sondern nur des Vaters und Sohnes Geist, auch seinerseits dem Vater und Sohne gleich und zur Einheit der Dreieinigkeit gehörend²⁵.«

Auf diese Weise wird nicht eine einfache, in sich ruhende Einheit ausgesprochen, sondern eine dynamische; im Bild des Zeugens und Gezeugt-werdens eine Identität, die im Heiligen Geiste durch das Anderssein hindurchgeht, aber nicht so, als verlöre sich der Vater im Sohn oder der Sohn im Vater. Im Geheimnis der Trinität wird die Spannung von Alterität und Identität durchgehalten, ohne daß das eine das andere zerstört. Es ist die Spannung der Liebe selbst, die Spannung wahrer „*communio*“, des Sich-Selbst-Wiederfindens in der radikalen Hingabe. Dabei ist es eben bezeichnend, daß die christliche Theologie auf die anthropologische Realität Vater-Sohn (in der Dynamis des Geistes) zurückgreift, um diesem Geheimnis Ausdruck zu verleihen. Denn die Spannung von Alterität und Identität kommt ja gerade dadurch zum Ausdruck, daß der Sohn nicht der Vater ist, obwohl doch anthropologisch der ihm nächste, und wiederum der Vater sich nur im Sohn wiedererkennen kann, wenn er ihn zugleich als den völlig anderen anerkennt²⁶. Der wahre Grund des Rückgriffs christlicher Theologie auf diese fundamentale anthropologische Realität

tandis que quatre autres proposent l'acception de compact, homogène...“ (*Le Coran. al-Qor'ân*, p. 671, Anm. 2); cf. auch R. PARET, *op. cit.*, p. 530, einerseits: „Die Deutung des Ausdrucks *aš-šamadu* ist ganz unsicher“, andererseits: „Die ... Bezeichnung ‚fest‘ als Grundbedeutung von *šamad* wäre noch genauer zu definieren als ‚massiv‘, ‚gediegen‘, (im Gegensatz zu ‚hohl‘, ‚locker‘, ‚porös‘).“

²⁵ AUGUSTINUS, *de Trinitate*, I, 4, 7; Trad. M. SCHMAUS, p. 10.

²⁶ Cf. auch die ausführliche Entwicklung dieses Gedankengangs bei MOOREN, *op. cit.*, pp. 188—191.

als ihres genuinen „Materials“ liegt natürlich in Jesus als dem Christus selbst, bezeugt nach *Mt 16, 16* als der Sohn des lebendigen Gottes.

Im Horizont wahrer „*communio*“ ist also mit der Vater-Sohn-Vorstellung unmittelbar verbunden die Idee des Sich-Schenkens, der Gabe, des Akzeptierens des Anderen schlechthin, bzw. umgekehrt des Empfangens wie auch des radikalen Offenseins für einander²⁷. Die jede „*communio*“ begründende Dynamik der Differenz²⁸ macht es aber nicht nur möglich, sich in Bildern dem Mysterium der Trinität zu nähern, sondern auch jenem anderen, von ihm nicht trennbaren, nämlich dem der Inkarnation, der Überbrückung jener Kluft zwischen Gott und Mensch, die, wie wir sahen, das Ergebnis der islamischen Theologie von Gott als dem ganz Anderen ist. Die innere Bewegung der „*communio*“, dargestellt durch den „Sohn“, macht vor dem Menschen nicht halt, sondern die Selbstmitteilung

²⁷ Daß Paternität und Filiation auch im rein anthropologischen Bereich in das Spannungsfeld von Geben und Empfangen, Teilnehmenlassen und Schenken, gestellt werden können, haben wir, MOOREN, *op. cit.*, pp. 14—27, anhand der empirischen Analyse von Familie, Klan und Stamm im vorderen Alten Orient entwickelt. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um die „positiven“ Aspekte der im Rahmen unserer Arbeit untersuchten anthropologischen Wirklichkeit. Vgl. z. B. folgende dort erlangten Ergebnisse: „... le rôle du père est essentiellement celui d'un transmetteur de la vie ... qu'il avait reçue lui-même jadis à son tour“ (*ibid.*, p. 18) oder: „... l'idée de la descendance commune, établie au-delà de la famille nucléaire grâce aux généalogies, implique toujours celle de la participation à une vie commune, quelque soit l'échelon où cette participation se place (famille, clan, tribu). Ainsi quelle que soit la ramification de la vie commune, la transmission de la vie (donner et recevoir) se base en dernier lieu sur la paternité ... et le partage“ (*ibid.*, p. 27).

Mit andern Worten: es ist gerade die durch entsprechende Interpretation des empirischen Bildes (Vater/Sohn etc.) gewinnbare theologische Aussagequalität, auf die wir oben haben hinweisen wollen. Eine weitere Systematisierung des Bildmaterials jedoch (exakte Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn durch Natur- oder Substanzbegriffe etc.) oder gar ein historisches Nachzeichnen derartiger Systematisierungsversuche sind nicht das Ziel unseres Artikels. Wir bleiben gewissermaßen auf der „figurativen Schwelle“ der Theologie stehen, die wir besonders auch mittels des vorher besprochenen islamischen „Gegenbeispiels“ ein wenig näher beleuchten wollen. Von dieser „Schwelle“ aus kann allerdings, ohne dem „Material“ Gewalt anzutun, der Weg hin zu einer Theologie des Christus als „*eikôn tou theou*“ (cf. *Kol 1, 15*), wie überhaupt zu einer Theologie im Zeichen der „*communio*“ Gottes, begangen werden.

²⁸ Cf. den Bericht über das Pfingstwunder *Apg 2, 4*: „Sie begannen in fremden Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen die Worte eingab“ (cf. auch *Apg 2, 7/8*), wo es nicht darum geht, die Differenz zu beseitigen, sondern im Gegenteil in ihrem Recht als Manifestation des Reichtums des Geistes Gottes zu etablieren, als ein Element jeder wahren Identität. — Diese Auffassung hebt sich deutlich von der islamischen Vorstellung ab, der Andere, besonders der „andere Gott“, sei ipso facto als Konkurrent zu begreifen (cf. *Sure 23, 91*).

Gottes in Christus ist des Menschen ganzer Reichtum (1 Kor 1, 4—6; Röm 8, 23).

Mehr noch: die Schöpfung selbst kann in den Horizont der Inkarnation gestellt werden, so daß die Menschwerdung, einer gewissen theologischen Tradition gemäß, nicht nur als Akt der Erlösung, provoziert durch den Sündenfall, erscheint, sondern als Vollendung des Geheimnisses eines Gottes der „*communio*“. DUN SCOTUS, ganz im Sinne des „*bonum diffusivum sui*“ der Theologie BONAVENTURAS²⁹ formuliert dies so:

„Ich sage also: 1. Gott liebt sich. 2. Gottes ‚amor castus‘ ist auch am Werk in Bezug auf die Geschöpfe. 3. Gott will von jemanden geliebt werden, der, außerhalb seiner, ihm das Höchstmaß an Liebe schenkt. 4. Gott hat die Vereinigung mit einem solchen Menschen, der ihm das Höchstmaß an Liebe schenken soll, vorgelesen³⁰.“

Dies bedeutet jedoch vom Menschen aus gesehen, daß er sich als wesentlich offenes Wesen determiniert, von seinem Grund her als „*capax Dei*“, mit andern Worten: als Freiheit und Geist. Jedoch ist dies nicht in der Absicht einer rein philosophischen Anthropologie gemeint³¹. Vielmehr soll in einigen Zügen daran erinnert werden, mit Hilfe welchen Bildmaterials christliche Theologie die Situation des Menschen angesichts der Selbstmitteilung Gottes in Christus beschreibt. Zunächst PAULUS im 2. Korintherbrief: „Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (3, 17). Dieser Geist der Freiheit trägt jedoch einen Namen, nämlich den des Sohnes: „Weil ihr nun Söhne seid, sandte Gott in unsere Herzen den Geist seines Sohnes, der da ruft: ‚Abba, Vater!‘“ (Gal 4, 6).

Doch nicht genug damit. PAULUS zieht auch die Konsequenz aus dieser Situation der Sohnschaft: „Eben dieser Geist bezeugt unserm Geiste, daß

²⁹ Cf. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, chap. IV: De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine quod est bonum, und auch: „potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti“ (zit. nach H. DUMÉRY; pp. 92, 94/5). Vgl. auch R. LULL, Diskussion mit dem Mufti von Bougie: „Was mich betrifft, so halte ich dafür, daß die Güte sich von Ewigkeit zu Ewigkeit verströmt. Es gehört in der Tat zur Natur des Guten, sich zu verströmen, denn Gott—Vater, der Gute, zeugt aus Güte den Sohn, der wiederum gut ist, und aus beiden geht durch Spiration der Hl. Geist, ebenfalls gut, hervor.“ (Autobiographie n° 37, zit. nach L. SALAMOLINS, *Lulle*, p. 39).

³⁰ „Dico igitur sic, primo: Deus diligit se; secundo: diligit se aliis est iste est amor castus; tertio: vult se diligi ab Alio qui potest eum summe diligere, loquendo de amore Alicujus extrinseci; quarto: praevitit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere“ (Distinctio VII, diskutiert an der Sorbonne im Jahre 1308; zit. nach P. DÉODAT DE BASLY, *Un tournoi théologique*, p. 29).

³¹ Allein schon deshalb nicht, weil das NT mit aller Entschiedenheit darauf hinweist, daß menschliche Teilhabe am Mysterium der „*communio*“ Gottes auf jeden Fall eine Frucht der Bekehrung, selbst Geschenk des Hl. Geistes, ist: cf. *Mk 1, 15; Jo 3, 1—21; Apg 2, 38; 1 Kor 2, 14* etc. Der Geist von dem das NT spricht, ist der Geist des Herrn und die Freiheit, die der Kinder Gottes.

wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi“ (*Röm 8, 16, 17*). Die Freiheit der Sohnschaft bedeutet also die Freiheit zur Teilhabe am göttlichen Leben. Der Sohn als Erbe hat nichts gemein mit der von Unfreiheit und Furcht gekennzeichneten Existenz eines Sklaven, der diese „*participatio*“ nicht kennt (*Gal 4, 7; Röm 8, 15*)³². Sicher fordert dieses Leben der Teilhabe seinen Preis: „Nur müssen wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden“ (*Röm 8, 17*) — doch wer wäre nicht bereit ihn zu zahlen angesichts der Tatsache, daß nichts „... uns von der Liebe Gottes zu scheiden (vermag), die da ist in Christus Jesus unserm Herrn“ (*Röm 8, 39*).

Auch JOHANNES stellt Sklave und Sohn einander gegenüber (cf. *Jo 8, 30ff*). Doch dient ihm dieses Gegensatzpaar vor allem dazu, die Unvereinbarkeit von Wahrheit, der Lehre Jesu, und Lüge, d. h. Sünde, herauszustellen. Wie ein Sklave leben, heißt der Sünde gemäß leben. Der Sohn jedoch lebt aus der Wahrheit, die allein frei macht (*Jo 8, 32*). Auf diese Weise hat er einen bleibenden Platz im Hause des Vaters:

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer die Sünde tut, ist der Sünde Sklave. Der Sklave bleibt nicht für immer im Hause, der Sohn bleibt immer. Wenn der Sohn euch freimacht, seid ihr wahrhaft frei“ (*8, 34—36*).

Es nützt nichts, sich darauf zu berufen, zur Rasse Abrahams zu gehören (*8, 33 und 37*), wenn es sich nur um ein Alibi für ein Leben außerhalb der Wahrheit handelt: „Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so tut auch die Werke Abrahams“ (*8, 39*). Wahre Abrahamsnachkommenschaft und damit die wahre Freiheit des Sohnes besteht im Leben aus Geist und Wahrheit (cf. auch *Jo 4, 21—24*), ist nicht denkbar ohne konkretes Tun. In diesem Sinn unterstreicht JOHANNES besonders, daß der Sohn, als Vertrauter des Vaters, in der Lage ist, dessen Werke zu vollbringen. Dieses spezielle „Können“ des Sohnes ist die Quelle seiner Freiheit³³.

Wir könnten die Analyse noch weiter fortsetzen — so ermahnt z. B. der *Kolossierbrief* dazu, dem Vater „der uns befähigt hat, am Erbe der Heiligen im Lichte teilzunehmen“, dankzusagen (*1, 12*) — jedoch geht aus dem Gesagten schon mit hinreichender Deutlichkeit hervor, daß die christliche Argumentationsweise auf die anthropologische Realität der Sohn- bzw. Vaterschaft zurückgreift, um das Leben aus dem „Geist Christi“ zu verdeutlichen.

³² Die alte Sklavenrealität trägt für Paulus vor allem zwei Namen, je nach Kontext: Gesetz und „Fleisch“ (*Gal 4, 5 und Röm 8, 5*). Daher die doppelte Argumentationsweise zugunsten der Freiheit: einmal in Bezug auf Agar und Sara (*Gal 4, 21—31*), zum andern in Bezug auf die Dinge „deren ihr euch jetzt schämt“ (*Röm 6, 17—23*).

³³ Cf. *Jo 8, 42; 10, 38; 15, 15*: „Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut.“ *Jo 5, 19, 20*: „... Der Sohn kann nichts aus sich selber tun, sondern nur, was er den Vater vollbringen sieht. Was dieser wirkt, das wirkt in gleicher Weise der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut ...“.

Abgesehen von den spezifischen Pflichten — wie Leben aus der Wahrheit — des Sohnseins und auch dessen unvermeidbaren „Härten“ — „...denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt?“ (*Hebr 12, 7*; cf. auch *12, 4—13*) — ist die anthropologische Redeweise besonders im Bild des Erben dazu geeignet, die Realität der Teilhabe am Leben Gottes darzustellen. Dient im Rahmen der Beschreibung des innertrinitarischen Lebens das Sprechen vom Sohn unter anderem dazu, der „*dynamis*“ des Gebens und Sich-Schenkens, das schließlich zum Sichtbarwerden Gottes in Jesus führt³⁴, Ausdruck zu verleihen, so zeigt vom Menschen her gesehen das Sprechen vom Sohn die radikale Offenheit nach oben, zum Vater hin, an, das Empfangen des Geistes Christi, dessen Frucht die Freiheit ist, und zwar unwiderruflich, denn der Sohn besitzt einen festen Platz im Hause des Vaters.

Die Berechtigung und der eigentliche Grund für die zentrale Stellung dieser anthropologischen Realität als „*materia prima*“ des christlichen Sprechens vom Leben aus dem Geist Christi ist natürlich auch diesmal wieder in Jesus, als dem Sohn des lebendigen Gottes selbst, zu suchen. Unserer Freiheit ist seine Freiheit (*2 Kor 3, 17*). Wir sind Söhne, weil Christus, erhaben über Moses, Sohn ist: „Moses war treu in seinem ganzen Hause als Diener... Christus aber steht als Sohn über seinem Hause“ (*Hebr 3, 5/6*), oder auch weil er der Erst-Geborene vor aller Schöpfung ist (*Kol 1, 16*), in dem es dem Vater gefiel, die „ganze Fülle“ wohnen zu lassen (*Kol 1, 20*), und zwar gerade auch als „Haupt des Leibes, der Kirche“ (v. 18).

Jedoch können wir unsere Fragestellung nach der Rolle der anthropologischen Realität in der christlichen Theologie noch radikalisieren. Denn das Mysterium der Menschwerdung bleibt sozusagen nicht nur bei der glänzenden Seite des Menschen, so wie sie sich in den Möglichkeiten der Sohnschaft darstellt, stehen, sondern nimmt den Menschen als „Sohn“, und damit Gott als „Vater“ eigentlich da erst richtig ernst, wo der „*Anthropos*“ als ganzer in die innere Dynamik der Inkarnation miteinbezogen wird. Denn dieser „*Anthropos*“ ist nicht nur auch schwach, sondern letztlich dem Tod preisgegeben. Als dessen Knecht und Sklave (*Phil 2, 7—8*) ist er noch unfrei.

Der *Sohn* Jesus jedoch geht durch den Tod hindurch, teilt Not und Elend der menschlichen Existenz. Die Bewegung der Kenose im Gehorsam, aber dem des Sohnes, zu Ende führend, stößt er bis auf den bitteren Grund der menschlichen Existenz durch, „die Sünde ausgenommen“ (*Hebr 4, 15*):

„In den Tagen seines Erdenlebens hat er unter lautem Aufschrei und unter Tränen, Bitten und Flehrufe vor den gebracht, der ihn vor dem Tode bewahren

³⁴ Vgl. zum semantischen Problem der Korrelation von Zeugen/Gebären und Sichtbarwerden für die Herausarbeitung der Trinitätslehre B. STUDER, *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, pp. 59/60.

konnte... Und obschon er der Sohn war, lernte er an seinem Leiden den Gehorsam kennen“ (*Hebr 5, 7, 8; cf. auch 4, 14 — 5, 10*).

In seiner Eindringlichkeit kommt diesem Text wohl nur noch der *Philippenerbrief* gleich (2, 5—9). Besser als jedes „*bonum diffusivum sui*“ es sagen kann lesen wir hier: „Er, der in der Gottesgestalt war, erachtete sein gottgleiches Sein nicht für ein Gut, das er mit Gewalt festhalten sollte“ (v. 6). Erst durch die Einbeziehung der äußersten Grenze des „*Anthropos*“ in das Mysterium der Menschwerdung wird dieser, als Sohn zur Erbschaft bestimmt, endgültig frei, das Sich-Schenken Gottes, wiederum im Bilde des Sohnes, total. Dem ist natürlich so, weil der Tod nicht das letzte Wort hat, weil ein Leben in und aus Christus ein Leben aus der Auferstehung ist (*Phil 2, 10, 11; 1 Kor 15, 3—10, 20—28 etc.*)³⁵.

3. Ein Bild — zwei Interpretationen

Vergleichen wir das Ergebnis unserer gedrängten Skizze christlichen Sprechens von Gott und Mensch im Horizont von Trinität und Inkarnation mit dem der Analyse der Argumentationsweise des Korans und seiner Kommentatoren zugunsten eines in ganz bestimmter Weise aufgefaßten Eingottglaubens, so kann zunächst festgehalten werden: beide, Christentum wie Islam, betrachten die anthropologische Realität als legitimen Grundstoff („*materia prima*“) ihres Sprechens von Gott, bzw. der Gott-Mensch-Beziehung. Zwar ist der Anlaß dazu jedesmal ein anderer: hier die konkrete Erfahrung des Jesus von Nazareth im Lichte vor allem jüdischer Tradition, dort die Auseinandersetzung mit den Vorstellungen einer heidnischen Umwelt und gewissen Formen von Judentum und Christentum. Wesentlich bleibt jedoch, daß es möglich ist, christliche wie islamische Theologie von der anthropologischen Realität her zu betreiben, die gleichen Bilder, im Lichte des je eigenen Glaubens, auf ihre theologische Aussagequalität hin zu befragen. Dabei nimmt die Realität des Sohnes, bzw. des Vaters, eine zentrale Stellung ein. Doch hier zeigt es sich auch, daß Islam und Christentum zwei verschiedene Wege gehen³⁶.

³⁵ Es würde hier zu weit führen, die gesamte neutestamentliche Theologie der Sohnschaft zu entwickeln, ihren Rückgriff auf Messianismus und Königspsalmen darzustellen und vor allem die Rolle der Genealogien bei *Mt* und *Lk* als eine Möglichkeit, dieser Theologie Ausdruck zu verleihen (cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 175—200 und auch die dort angegebene Literatur). Wichtig wäre dabei vor allem der Hinweis, daß diese Theologie nach dem Zeugnis des NT vom konkreten Tun Jesu, letztlich von seinem Geschick selbst getragen wird. Jesus nimmt z. B. gerade da, wo er in Konflikt mit dem offiziellen Judentum gerät, die auch von den Juden in einer ganz bestimmten Weise keineswegs geleugnete Vaterschaft Jahwes (cf. *IBID.*, pp. 152—161) konkret für sich in Anspruch, wodurch er sich als Sohn zeigt (vgl. zum Ganzen auch die ausführliche Diskussion bei DUQUOC, *op. cit.*, pp. 81—94).

³⁶ Eine solche Sichtweise legt es also keineswegs darauf ab, von vorneherein den Islam auf eine bestimmte biblische Tradition festzulegen, sondern ihn da anzutreffen, wo er angetroffen werden will: auf der Höhe des monotheistischen

Für den Islam wird der Sohn zum Inbegriff der „Schwäche“, genauer der Seinsunvollkommenheit des Vaters. Sohnlos ist ein Mann ein soziales Nichts. Doch der eigentliche Grund für das Angewiesensein auf Nachkommenschaft liegt tiefer — er wird deutlich an der Rolle des Sohnes als potentiellen Erbens: der Mensch ist dem Tode ausgeliefert. Nur der „*dhikr*“, das rühmende Sich-Erinnern seines Namens, kann ihn vor dem Versinken in totale Vergessenheit bewahren. Unter dem Gesichtspunkt der absoluten Selbstgenügsamkeit Gottes, der von diesen Seinskomponenten menschlicher Existenz frei, also der ganz Andere ist, erweist sich nicht nur jegliche Vaterschaft für Gott als Skandal, sondern Menschsein überhaupt, soweit es Not und Tod unterworfen ist, kann, wie es aus *Sure 5, 75*

Dogmas. Wir denken hier besonders an die bahnbrechenden Versuche — im Gefolge LOUIS MASSIGNONS - YOUAKIM MOUBARACS und vor allem MICHEL HAYEKS, dem Islam sozusagen biblische Rechte einzuräumen, sei es im Namen Abrahams (cf. Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*) oder seines Sohnes Ismael (cf. M. HAYEK, vor allem: *Le Mystère d'Ismaël*).

Beide sehr komplexen Versuche können wir im Rahmen unseres Artikels leider nicht näher behandeln. Nur soviel sei gesagt: wir sind durchaus einverstanden, wenn MOUBARAC in Abraham den Muslim „avant la lettre“ im Rahmen der geistigen Strömung des *Hanifismus* (Gottsucher zur Zeit MOHAMMEDS, die dem Eingottglauben anhängen, jedoch außerhalb der großen Weltreligionen) sieht — zumindest scheint uns der Abrahamismus MOHAMMEDS ein brauchbares theologisches, wenn auch nicht historisches Modell zu sein —, oder wenn M. HAYEK sogar noch weiter geht und MOHAMMED im Namen Ismaels die durch den jüdischen Exklusivismus vom Abrahamssegens Ausgeschlossenen um sich sammeln läßt, um das Ismaelerbe einzulösen (cf. *Gen 21, 17, 18*; der jüdische Exklusivismus, darauf beruhend, in Isaak allein das Erbe Abrahams zu besitzen wird in anschaulicher Weise vom Koran *Sure 5, 64* gebrandmarkt: „Und die Juden sagen: ‚Die Hand Allahs ist gefesselt‘. Ihre Hände sollen gefesselt sein und sie sollen verflucht sein um dessentwillen, was sie sprechen. Nein, seine beiden Hände sind weit offen; Er spendet wie er will ...“).

Nur könnte man, theologisch gesehen, sagen, daß der Islam auf diese Weise, was er auf der einen Seite gewinnt, auf der anderen wieder verliert — denn er ist damit, von der Bibel her, für immer auf einen ganz bestimmten Zweig der Heilsgeschichte gebannt, selbst wenn, wie es auch HAYEK richtig sieht (*op. cit.*, p. 148), MOHAMMED Abraham und Ismael im Namen Adams selbst zu überwinden versucht. Mag die Festlegung auf den ismaelitischen Zweig der Heilsgeschichte von der christlichen Theologie her durchaus eine würdige Wertung des Islams darstellen, — die Frage ist berechtigt, ob sie dem Islam, so wie er sich heute selbst versteht, wirklich gerecht wird.

Unser eigener Versuch hingegen geht von der islamischen Formulierung des Monotheismus, und zwar so, wie sie selbst verstanden werden will oder legitimer Weise verstanden werden kann, aus, um sie mit der christlichen Formulierung zu vergleichen. Der dabei zugrunde liegende anthropologische Ansatz stellt Islam wie Christentum gewissermaßen vor die gleiche „*materia prima*“, mit deren Hilfe beide Religionen ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen suchen — und gerade in der unterschiedlichen Behandlung desselben Grundstoffes (derselben Bilder) zeigt sich ihre theologische Verschiedenheit.

(cf. oben S. 14) deutlich hervorgeht, als unvereinbar mit göttlichem Sein schlechthin gewertet werden. Deutlich wird auf diese Weise die spezifische Majestät Allahs herausgestrichen, der in radikaler Weise allein ist, jede „*participatio*“ ausschließend.

Christliche Theologie hingegen unterstreicht gerade im Bilde des Sohnes als Erben die im Hl. Geist und der von ihm bewirkten Umkehr³⁷ eröffnete Möglichkeit des Zugangs zu Gott, und zwar — dem Bilde getreu — als Vater, des Zugangs zur „*communio*“ und „*participatio*“ also. Der „Sohn“ wird zum Bild der Fülle des Menschseins und der Freiheit.

Dies beruht letztlich darauf, daß der „*Anthropos*“ überhaupt anders bewertet wird: im Lichte von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ist er der „Ort“, die „*morphä*“ eines Gottes der Inkarnation³⁸. Wenn daher der Gott des Islam vor allem der ganz Andere in Bezug auf den Menschen ist, so kann man im Christentum die Formulierung wagen, daß Gott, obschon auch der ganz Andere, dennoch auch der Andere des Menschen ist, sein Ziel und seine innere Bestimmung³⁹. Er ist somit in die innere Dynamik der göttlichen „*communio*“ miteinbezogen, die ihren tiefsten Grund im Mysterium der Trinität selbst besitzt: in Gott als Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Daß das Kreuz, d. h. der Tod, jener Pfahl im Fleische der anthropologischen Realität, bildhaft und theologisch die eigentliche Grenze zwischen Islam und Christentum bildet — hier als der eigentliche Aufweis der unüberbrückbaren Verschiedenheit von Gott und Mensch, dort als letzte Radikalisierung eines alles verwandelnden Sich-Schenkens Gottes⁴⁰ — geht auch daraus hervor, daß für den Islam der Messias nicht stirbt: „... während sie ihn doch weder erschlugen, noch den Kreuzestod erleiden ließen, sondern er erschien ihnen nur gleich (einem Gekreuzig-

³⁷ Cf. *1 Kor 12, 3*: „Und niemand kann sagen: ‚Jesus ist der Herr‘, als nur im Hl. Geiste.“

³⁸ Cf. M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, p. 24; — in diesem grundsätzlichen Ernstnehmen des „*Anthropos*“ als „*morphä*“ der Inkarnation liegt es letztlich auch begründet, daß das Christentum nicht im strengen Sinne des Wortes eine Buchreligion ist — jedenfalls nicht so wie Judentum und Islam „Buchreligionen“ sind —, sondern wesentlich von der Realität eines „*Corpus Christi*“ lebt: als sakramental-liturgischer, ja sogar kosmischer Wirklichkeit und letztlich als Geist Christi in uns (*2 Kor 13, 5*), und nicht nur vom „Buch“ (cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 218—220).

³⁹ Cf. MOOREN, *op. cit.*, p. 199, wo wir das so formuliert haben: „... grâce à l'incarnation... le Dieu du mystère chrétien n'est pas seulement Autre que l'homme, mais Autre de l'homme.“

⁴⁰ Cf. auch *1 Kor 1, 18—25* und jene markante Formulierung des IV. Laterankonzils (1215): „Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, IDEM IPSE secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis...“ (DENZINGER, *Enchiridion*, 12. éd., n° 429 (356), p. 189).

⁴¹ *Sure 4, 157*. Vgl. auch zum Ganzen vv. 155—159. In unserem Zusammenhang ist die Frage, wie und ob MOHAMMED über doketistische Vorstellungen informiert wurde (cf. PARET, *op. cit.*, p. 110), von untergeordneter Bedeutung. Was

ten)...⁴¹, wie auch das Opfer des Abrahamssohnes (*Sure* 37, 101ff) für den Islam nicht die Präfiguration des Opfers eines anderen noch kommenden Sohnes darstellt, sondern lediglich eine Probe für den Glauben des Vaters⁴².

Es dürfte somit deutlich geworden sein, wie Christentum und Islam in geradezu konträrer Weise die Möglichkeiten der anthropologischen Realität, als „*materia prima*“ des jeweiligen Sprechens von Gott betrachtet, ausschöpfen. Besser als abstrakte Konzepte es vermögen, erlaubt es uns die anthropologische Methode, d. h. eine Theologie, die versucht so nah wie möglich am Bild zu bleiben, die innere Dynamik, das eigentliche Anliegen, das sich hinter den dogmatischen Formulierungen verbirgt und diese trägt, nachzuzeichnen.

Dabei hat sich ebenfalls im Laufe unserer Analyse eine allgemeine Feststellung von CL. LÉVI-STRAUSS, den Unterschied von Zeichen und Konzept betreffend, bewahrt:

„En effet, une des façons au moins dont le signe s'oppose au concept tient à ce que le second se veut intégralement transparent à la réalité, tandis que le premier accepte, et même exige, qu'une certaine épaisseur d'humanité soit incorporée à cette réalité⁴³.“

Mit jener „*épaisseur d'humanité*“ ist gemeint, daß allem zeichenhaften, bildhaften Sprechen und Argumentieren noch ein schillernder, nicht abstrahierter Rest anhaftet. Es scheint sozusagen noch die konkrete Herkunft des Zeichens durch seinen allgemeinen Gebrauch hindurch, und zwar so, daß seiner Universalisierbarkeit gewisse Grenzen gesetzt sind. Oder anders, das Zeichen erlaubt, ja lebt von einer ständigen Rückfrage an das konkrete Material, aus dem es geformt ist. Doch dieses Material ist auf Grund seiner „*Dichte*“ (*épaisseur*) nicht eindeutig festgelegt, wie alles Konkrete verschieden interpretierbar.

Die anthropologische Realität als „*Zeichen*“ ist hierfür ein eindrucksvolles Beispiel. Denn die Realität „*Sohn*“, „*Vater*“, „*Nachkommenschaft*“, läßt sich in verschiedene Richtungen auslegen. Da aber jede Theologie gerade und zuallererst mit „*Zeichen*“ arbeitet, ist es für jeden Dialogversuch, der diese Perspektive ernst nimmt, wichtig festzustellen, in welcher Weise der jeweiligen „*Dichte*“ der Zeichen Rechnung getragen wird, welche Lesart bevorzugt wird, ja von der nachfolgenden Tradition derart „*kanonisiert*“ wird, daß man sich oft gar nicht mehr der Tatsache bewußt

zählt, ist, daß von der inneren Anlage seiner Theologie her eine solche Lösung, in Bezug auf den Tod des Messias, ihm am meisten entgegenkommt.

⁴² Cf. M HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, p. 25 und Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*, pp. 87—90 und 146.

⁴³ Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, p. 30. Dies kann man, etwas frei, so wiedergeben: „In der Tat: wenigstens eine Weise, in der das Zeichen sich dem Konzept entgegenstellt, besteht darin, daß letzteres „ohne Rest“ die Wirklichkeit abspiegeln will, während das Erstgenannte akzeptiert, ja sogar erfordert, daß dieser Realität eine gewisse „menschliche Dichte“ einverleibt sei.“

ist, daß die dem Zeichen zugrunde liegende Realität vielseitig verwendbar ist. Erlaubt es also eine Theologie der Bilder die manchmal starr erscheinenden Konzepte zu hinterfragen und die entscheidenden Intentionen theologischen Sprechens offen zu legen, so muß doch auch der Begrenzung und Relativität dieses Rückgriffs Rechnung getragen werden, unausweichliche Folge der nicht einfangbaren Lebendigkeit und Autonomie des Bildmaterials⁴⁴.

4. Vaterbild und eschatologischer Horizont

In diesem Zusammenhang bedarf gerade das Sprechen von Gott als „Vater“ einer notwendigen Ergänzung, besonders dem Islam gegenüber. Denn wenn dieser (cf. u. a. oben S. 14) die christliche Sohnesvorstellung für unzulässig hält, so auch deswegen, weil er hinter dem Sprechen von Gott als Vater den Versuch sieht, sich über den Sohn der Gottheit zu bemächtigen, Gott daran zu hindern, sein Licht leuchten zu lassen (*Sure* 9, 32); in islamischer Optik also eine Tendenz, die das Christentum mit dem Heidentum gemein hat. *Sure* 9, 31 läßt daran nicht den geringsten Zweifel, wenn sie brandmarkt, daß die Christen ihre Schuld nur noch vergrößert haben dadurch, daß sie dem Messias noch eine Reihe anderer „Vermittler“ zur Seite stellen:

„Sie haben sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren genommen neben Allah und dem Messias, dem Sohn der Maria. Und doch war ihnen geboten, allein den Einigen Gott anzubeten. Es ist kein Gott außer ihm . . .“

Und v. 32 fährt fort:

„Sie möchten gern Allahs Licht auslöschen mit ihrem Munde; jedoch Allah will nichts anderes, als sein Licht vollkommen machen, mag es den Ungläubigen auch zuwider sein.“

„*Ittakhadha rabb*“, sich jemanden zum Herren nehmen, ist der feststehende Ausdruck für Götzendienst⁴⁵. Wenn schon die Verehrung der Schriftgelehrten und Mönche als deren „Vergöttlichung“, auf Grund ihrer vom Islam angenommenen Mittler- und Fürsprecherstellung, gedeutet wird, d. h., wie 9, 32 weiter zeigt, als Versuch, sich unzulässiger Weise in Gottes Werk und Plan einzumischen, wieviel mehr muß erst das Sprechen von Gott als Vater vom Islam als unerlaubtes Überschreiten der durch Allahs Majestät gezogenen Grenze — in der Absicht, sich Gott dienstbar zu machen — angesehen werden. Mehr noch: manche, inzwi-

⁴⁴ In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß das Eigentliche der polemischen Argumentationsweise oft in nichts Anderem besteht, als im starren Festhalten an einer Interpretationsmöglichkeit, im Versuch also, den Gebrauch eines Bildes für die jeweilige Theologie festzuschreiben oder (durch ein Verfahren in umgekehrter Richtung) unmöglich zu machen, so als existiere die „natürliche“ Offenheit eines Zeichens nach mehreren Seiten hin nicht.

⁴⁵ Cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 221/222 und die Beispiele aus dem Götzenbuch des IBN AL-KALBĪ, pp. 16, 17, 33 etc. (cf. auch MOOREN, *op. cit.*, Anmerkungen n° 42/43, pp. 444/445).

schen klassisch gewordene psychologische Theorien geben dem Islam bis zu einem gewissen Grade recht, oder besser, sie unterstreichen zumindest die Gefahren eines solch bildhaften Sprechens von Gott⁴⁶.

So hat uns die von FREUD herkommende Psychologie an den Begriff der Realitätskontrolle gewöhnt und die Probleme aufgedeckt, die für das Ich in dem Moment entstehen, wo es darum geht, die eigenen Grenzen, Schwächen und letztlich die Endlichkeit der Existenz zu akzeptieren. Wir wissen um die Rolle des Ödipuskomplexes und die Probleme seiner Bewältigung. In diesem Kontext ist es durchaus berechtigt, auf die Gefahren eines Gott-Vater-Bildes hinzuweisen, das im Verein mit Über-Ich und ungezügelterm Wunschdenken wie eine Verweigerung, die eigene begrenzte Individualität anzuerkennen, funktionieren kann. Infantilismus und Megalomanie sind die Folge⁴⁷. Erst der Abbau, d. h. der „Tod“ des Vaterbildes als Symbol der Unsterblichkeit und Projektion des allmächtigen Wunschdenkens, durch seine Einreihung in die psycho-soziale Wirklichkeit, erlaubt den Zugang zur echten Realitätsbewältigung.

Vor allem P. RICOEUR weist nun darauf hin, daß auch das religiöse Vaterbild durch eine Art „Tod“ hindurch muß, um eine echte religiöse Funktion zu erfüllen, anstatt letzte Barrikade unbewältigten Infantilismus' zu sein, d. h. im letzten ein Versuch, Gott zu manipulieren. Dabei sieht RICOEUR besonders in *Ex 3, 13—14*, der Episode vom brennenden Dornbusch, die Chance, das Gottesbild zu reinigen, indem hier, auch von der Bibel her, die notwendige Komponente negativer Theologie bereitgestellt wird, die das Vaterbild in seinen berechtigten Grenzen hält. Denn die Offenbarung, die an Moses im berühmten „Ich bin, der Ich bin“ (*éhyéh asher éhyéh*) ergeht, hat nicht Jahwes Vaterschaft zum Inhalt, sondern seinen geheimnisvollen Namen, in dem seine Rolle als Gott der Väter wie aufgelöst, oder besser wie aufgehoben, erscheint⁴⁸.

Und dennoch ist das Sprechen von Gott als Vater in der Bibel nie verstummt. Wie ist es aber möglich, am Vaterbild festzuhalten, ohne in Infantilismus oder Idolatrie zu verfallen? In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, daß gerade die Propheten und die Königspsalmen am Vaterbild Jahwes festhalten⁴⁹. Auf diese Weise wird nämlich das Vaterbild in den

⁴⁶ Zum Folgenden vgl. vor allem P. RICOEUR, *La paternité: du fantasme au symbole*; DUQUOC, *op. cit.*, pp. 95—114; MOOREN, *op. cit.*, pp. 200—207.

⁴⁷ Cf. DUQUOC, *op. cit.*, pp. 100/101: in diesem Falle funktioniert das Vaterbild wie „... la parade construite pour économiser séparations et blessures, continuer à vivre dans le rêve originaire de n'avoir à affronter et assumer aucune différence, révélatrice de son propre manque.“

⁴⁸ „C'est la révélation du nom, c'est la dissolution de tous les anthropomorphismes, de toutes les figures et figurations, y compris celle du père. Le nom contre l'idole“ (P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 236).

⁴⁹ Zum Problem der Vaterschaft Gottes in Israel cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 152—161. Dort arbeiten wir vor allem heraus, in welcher Weise Israel das Vaterbild modifiziert (keine sexuelle Koproduktion, cf. El in Kanaan), und in wieweit es an ihm festhält (poetisch, juristisch, Rolle Abrahams etc.). Cf. hierzu auch: *Os*

Horizont der Verheißung gestellt und damit jeder unmittelbaren Handhabung entzogen. Theologisch gesehen gehört es in die Nähe der Neuen Allianz Jeremias' (*Jer 31, 33/34*)⁵⁰.

Selbst im NT wird das Vaterbild nicht dem Horizont der Verheißung enthoben, sondern wird erst recht in die eschatologische Perspektive gestellt, obwohl in Jesus das Reich paradoxerweise schon angebrochen ist (*Mt 12, 28; Mk 1, 15*)⁵¹. Im NT versperrt das Vaterbild jedem religiösen Infantilismus oder Idolatrie-Tendenz den Weg, weil es, in der Folge seiner eschatologischen Beheimatung unlösbar mit dem Geist zusammenhängt. Das geht besonders deutlich aus *Jo 4, 21—24*, dem Gespräch Jesu mit der Samariterin hervor. Denn bei aller Betonung der Anbetung aus dem Geist und in der Wahrheit handelt es sich doch um die Anbeter des Vaters, d. h. Vater und Geist sind untrennbar.

Der Geist jedoch, als die innere Dynamik der göttlichen „*communio*“ ist gerade jene Kraft, die den Zugang zur Freiheit und damit zu echter Alterität eröffnet, zur bedingungslosen Anerkennung des Anderen, zur Differenz in der Identität (cf. oben S. 16): „Keiner kann sagen: ‚Jesus ist der Herr‘, als nur im Heiligen Geiste“ (*1 Kor 12, 3*), d. h. der Geist ist es, der zur Erkenntnis dessen verhilft, was man nicht ist. Er ist damit das genaue Gegenteil ungezügelter Wunschdenkens, infantiler Megalomanie, die sich am Vaterbild festklammert, um Gott zu manipulieren, oder sich hinter seiner Allmacht versteckt und damit die Grenze, den Anderen, nicht anerkennen will. Gerade der Schrei Jesu am Kreuze (*Mk 15, 34*) bereitet jedem Versuch, sich des Vaters in infantiler Weise zugunsten wie auch immer gearteter Interessen zu bemächtigen, ein Ende. Eschaton, Geist und Vater gehören zusammen. Gemeinsam erst offenbaren sie ihre Realität. Erst in diesem Kontext empfängt das christliche Vaterbild seinen eigentlichen Sinn und Schutz vor Mißbrauch.

Es wird aber somit auch — abgesehen von den bisher genannten Gründen — noch ein weiterer Grund sichtbar, weshalb der Islam nicht in positiver Weise von Gott als Vater spricht, bzw. warum ihm ein solches Sprechen ipso facto als Versuch erscheint, sich der Gottheit zu bemächtigen: der Koran kennt nämlich nicht jenen vom Geist erfüllten eschatologischen Horizont, erst recht nicht in Form jener paradoxen Antizipation von der oben in Anschluß an *Mt 12, 28* die Rede war. Zwar er-

⁵⁰ Cf. MOOREN, *op. cit.*, pp. 204/205.

⁵¹ Cf. *Mt 11, 27*, „Jubelruf“ Jesu, der theologisch gesehen in dieselbe Linie wie *Jer 31, 33/34* gehört: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn und der, dem der Sohn es offenbaren will.“ Vgl. auch den eschatologischen Horizont des „Vater Unsers“ selbst, angezeigt durch *Mt 6, 10*: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe...“

14, 6—9; 1, 2; 2, 4ff; 3, 1; Jer 2, 19ff; 3, 1ff etc.; ferner *2 Sam 7, 14; Ps 2, 7* und *Ps 110, 3*, den König als Sohn Jahwes betreffend. Zur Interpretation des letzteren vgl. MOOREN, *op. cit.*, pp. 161—173).

wartet der Islam das Jüngste Gericht, die „Stunde“ (cf. *Sure* 75, 36—40; 31, 28; 45, 26; 98, 7, 8; 99, 1—8 etc.), aber sie stellt im wahrsten Sinne des Wortes das „Ende“ der Geschichte dar, nicht deren Voll-Endung⁵². Der Islam lebt nicht in einer *Joel* 3, 1—5 vergleichbaren Erwartung⁵³, sondern versteht sich stattdessen als treuer Verwalter des „Nullpunkts“ aller Geschichte, ihres adamitischen Ursprungs. Dieser jedoch ist einzig und allein gekennzeichnet durch einen reinen, unverfälschten Monotheismus, so wie es auch in jenem Pakt (*mithâk*) zum Ausdruck kommt, den Gott einst mit Adams Nachkommenschaft noch vor aller Zeit geschlossen hat:

Und als dein Herr aus den Kindern Adams — aus ihren Lenden — ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu Zeugen wider sich selbst machte (indem er sprach): „Bin ich nicht euer Herr?“, sagten sie: „Doch, wir bezeugen es.“ (Dies), damit ihr nicht am Tage der Auferstehung sprächet: „Siehe, wir waren dessen unkundig.“

Oder sprächet: „Es waren bloß unsere Väter, die vordem Götzdiener waren, wir aber waren ein Geschlecht nach ihnen. Willst du uns denn vernichten um dessenwillen, was die Verlogenen taten?“ (*Sure* 7, 172/3).

Dieser Pakt, den Kommentatoren zufolge Tausende von Jahren vor der effektiven Schöpfung mit den Menschen, noch in Ameisengestalt, geschlossen⁵⁴, soll also sicherstellen, daß der Götzdiener, d. h. der Nicht-Monotheist, unentschuldigbar ist, sollte er versuchen, sich für seinen falschen Glauben auf die „Geschichte“ zu berufen. Oder anders: die Geschichte hat nicht die Funktion, auf eine Endzeit zuzugehen, die ihre Erfüllung oder Vollendung wäre, sondern das Entscheidende ist schon mit Adam gesagt: es ist der Glaube an den einen Gott:

Das, was wir in dem Buch (Koran) offenbart haben, ist die Wahrheit selbst, die (lediglich) bewahrheitet, was ihm (dem Koran) vorausging... (*Sure* 35, 31; cf. auch *Sure* 21, 25).

Dergestalt hält der Islam unbeirrbar an Adam fest, d. h. er friert gewissermaßen, theologisch gesehen, die Geschichte in ihrem Nullpunkt ein und versteht sich so als die einzig wahre „Naturreligion“, als die Religion der „*fiṭra*“, des „eingeborenen“ Monotheismus⁵⁵:

Übe die Religion (*dîn*) aus..., nach der ursprünglichen Konzeption (*fiṭra*) Allahs, nach der er die Menschheit erschaffen hat. Allahs Schöpfung kennt keine Veränderung! Das ist die unwandelbare Religion. Allein die meisten Menschen wissen es nicht (*Sure* 30, 30)⁵⁶.

⁵² Cf. auch L. GARDET, *Vues musulmanes sur le Temps et l'Histoire (essai de typologie culturelle)* und MOOREN, *op. cit.*, pp. 215—218.

⁵³ *Joel* 3, 1—5 wird bezeichnenderweise übernommen von *Apg* 2, 17—21: „In der Endzeit, spricht Gott, werde ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch...“

⁵⁴ Cf. M. HAYEK, *Le Mystère d'Ismaël*, p. 147, Anm. 1.

⁵⁵ Cf. zur Frage der „*fiṭra*“ besonders HAYEK, *op. cit.*, pp. 146—152 und vom selben Autor: *Les arabes ou le baptême des larmes*, p. 16; vgl. auch GARDET, *op. cit.*, pp. 236/237.

⁵⁶ Cf. auch die Bemerkung des Theologen-Philosophen GHAZZÂLÎ: „Jedes Kind wird in normalem Zustand geboren, von Natur aus gesund; nur seine Eltern

Dieses theologische Selbstverständnis des Islams als Religion des natürlichen Ursprungs, nach der es Aufgabe des Menschen ist, an Adam festzuhalten, — christlich gesprochen am „alten“ Adam, anstatt im eschatologischen Erwartungshorizont eines neuen Adam zu leben, der ruft: Abba, Vater! (*Gal 4, 6*) — geht auch aus der Tradition (*hadith*) des ANAS IBN MÂLIK hervor, nach der der Prophet gesagt hat:

„Man führte mir den Borâk vor, einen weißen, länglichen Vierfüßler... Ich bestieg ihn und gelangte nach Jerusalem. Dort band ich ihn an... Dann ging ich in die Moschee und führte zwei Prostrationen aus. Als ich die Moschee wieder verließ, kam Gabriel auf mich zu mit einem Gefäß, das Wein und einem anderen, das Sauermilch enthielt. Ich wählte letzteres. Gabriel sagte zu mir: ‚Du hast die Fiṭra gewählt‘⁵⁷.“

Hier wird, auf die Ebene der Kulturprodukte übertragen, anschaulich dargestellt, auf wessen Seite der Islam steht; etwas überspitzt: Milch gegen Wein, Natur gegen Zivilisation (und Geschichte), Veränderung des Urzustandes.

Die genannten Beispiele aus Koran und Tradition zeigen also deutlich, daß der Islam sich nicht in den Horizont einer Theologie der Verheißung stellt. Ein Monotheismus ohne Propheten und Pfingsten⁵⁸. Ohne Geist, genauer ohne sein *Gen 1, 2* übersteigendes Wirken, das nicht nur die Schöpfung, sondern auch den eschatologischen Horizont miteinschließt, ist es aber nicht möglich, wie wir es oben zu zeigen versucht haben, von Gott als Vater und Sohn in einer Weise zu sprechen, die nichts mit dem Versuch gemein hat, sich Gott einfachhin verfügbar zu machen.

Zusammenfassend können wir sagen: Islam wie Christentum betrachten die anthropologische Wirklichkeit als legitimes Material (*materia prima*) ihrer Theologie, besonders die Vater- bzw. Sohnschaft. In dieser Weise spielt der „*Anthropos*“ die Rolle eines Zeichens. Gemäß der jedem Zeichen innewohnenden „Dichte“ jedoch ist es nicht verwunderlich, daß in beiden Theologien die anthropologische Wirklichkeit dazu dient, quasi diametral entgegengesetzte Positionen zu veranschaulichen. Dient im Islam der Sohn dazu, die Verfallenheit des Menschen zum Tode zu unterstreichen, um folgerichtig jede Vaterschaft für Gott, den Ewigen und Unveränderlichen, abzuweisen, mit dem Ergebnis einer radikalen

machen aus ihm einen Juden, einen Christen oder einen Parsen; d. h. daß die schlechten Neigungen durch Gewohnheit und Erziehung erworben werden“ (*Ihyâ* III, 56, 12ff; zit. nach WENSINCK, *La pense de Ghazzâlî*, pp. 44/45). Die „Geschichte“ erscheint also lediglich als Deformation des ursprünglichen, gewissermaßen angeborenen Monotheismus'. Für den Muslim ereignet sich in ihr, theologisch gesehen, nichts Neues mehr.

⁵⁷ Zit. nach HAYEK, *Le Mystère d'Ismaël*, p. 286; cf. auch *IBID.*, p. 286, Anm. 4.

⁵⁸ Wir meinen damit, daß der „Prophetismus“ MOHAMMEDS nicht im Vollsinn mit dem des AT's (cf. *Isaïas* oder *Jeremias* z. B.) zur Deckung zu bringen ist. Das markanteste Beispiel für die Art und Weise, wie MOHAMMED Prophet ist, findet sich in der Gestalt des *Elias*, des Eiferers für den Eingottglauben, auf dem Berge Karmel: *1 Kö 18, 21—40*; cf. auch *Sure 21, 25* etc.

Unvereinbarkeit von „*Anthropos*“ und „*Theos*“, so begreift das Christentum im Lichte von Trinität und Inkarnation den Sohn vor allem als Zeichen einer Theologie der „*participatio*“ und „*communio*“, die im Horizont von Kreuz und Auferstehung sogar soweit gehen kann, den Tod des „*Anthropos*“ (als in Christus besiegt) als Vollendung der Offenbarung zu erfassen, die radikale Unvereinbarkeit von Gott und Mensch also zu transzendieren. Dies ist christlicher Theologie jedoch nur möglich, weil sie vom eschatologischen Horizont der Geistsendung herkommt, eine Dimension, die der Islam nicht kennt, denn nur im „Geist“ kann bildhaftes, positives Sprechen von Gott vor der dem Menschen innewohnenden Tendenz bewahrt werden, sich des göttlichen Mysteriums in unbotmäßiger Weise zu bemächtigen.

BIBLIOGRAPHIE*

A. NICHT-ARABISCHE QUELLEN

- AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit (De Trinitate)*: Des Heiligen Kirchenvaters Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, Einltg. und Trad. von M. SCHMAUS, I. Bd. (Buch I—VII); in: *Bibliothek der Kirchenväter*, 2. Reihe (XIII. Bd.), München 1935.
- BLACHÈRE (Régis), *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris 1966.
- BONAVENTURA, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu (Itinerarium mentis in Deum)*, Quaracchi-Text, Einltg., Trad. und Anmkg. von H. DUMÉRY, Paris 21967.
- DENZINGER (Heinrich), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*, Freiburg (Brg) 121913.
- DÉODAT DE BASLY, *Un Tournoi Théologique*, Rom, Paris, Le Havre 1907.
- DUQUOC (Christian), *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris 1977.
- FAHD (Toufic), *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, Paris 1968.
- GARDET (Louis), *Vues musulmanes sur le Temps et l'Histoire (essai de typologie culturelle)*; in: *Les cultures et le temps*, pp. 223—241, Paris 1975.
- HAYEK (Michel), *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959.
- , *Le Mystère d'Ismaël*, Paris 1964.
- , *L'Originalité de l'apport chrétien dans les Lettres Arabes*, Sonderabdruck aus: *Normes et Valeurs dans l'Islam contemporain*, Ed. J. P. Charnay, Paris 1966.
- , *Les arabes ou le baptême des larmes*, Paris 1972.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *La pensée sauvage*, Paris 1962.
- MOOREN (Thomas), *Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le christianisme*. Thèse du Doctorat en Théologie, Institut Catholique zu Paris, Paris 1979; 509 pp. (maschinenschriftlich).
- MOUBARAC (Youakim), *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, Paris 1958.
- NIELSEN (Ditlef), *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*. I. Bd.: *Die alt-arabische Kultur*, Paris, Kopenhagen und Leipzig 1927.

* Diese Bibliographie enthält nur die im Artikel benutzten Werke.

- PARET (Rudi), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971.
- RICOEUR (Paul), *La paternité: du fantasme au symbole*; in: *L'Analyse du Langage Théologique. Le Nom de Dieu*; pp. 221—246. Actes du Colloque de Rome, 5—11 Janv. 1969; dir. E. Castelli, Paris 1969.
- RODINSON (Maxime), *Mahomet*, Paris 1961.
- SALA-MOLINS (Louis), *Lulle. L'Arbre de Philosophie d'Amour, le livre de l'Ami et de l'Aimé et choix des textes philosophiques et mystiques*; Einltg., Trad. und Anmkg.; Paris 1967.
- STUDER (Basil), *Zur Theophanie-Exegese Augustins*, in: *Studia Anselmiana*, 59. Rom 1971.
- VAUELLES (Louis de), Rezension von *Dieu différent* (CHR. DUQUOC); in *Études* 348 (1978), pp. 553—557.
- WENSINCK (A. J.), *La pensée de Ghazzâlî*, Paris 1940.

B. ARABISCHE QUELLEN

- ABŪ-L-SU'ŪD AL-'IRMĀDĪ, *Tafsīr Abī-l-Su'ūd*, V. Kairo s. d. Impr. Moh. 'Alī Šubayh.
- 'ALĀ' AD-DĪN AL-BAGHDĀDĪ, *Lubāb at-ta'wīl fī ma'ānī at-tanzīl*, VII. Kairo s. d. Impr. Mušţafā Moḥammad.
- ĀLŪSĪ AL-BAGHDĀDĪ, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-ḵur'ān al-'azīm*. Kairo 1301 H. Impr. Boulāḵ.
- AZRĀKĪ, *Akhbār Makka wa mā djā'a fihā min al-athār*, I. Mekka 1352 H. (Neue Ed.). Impr. al-Madǰidiyya.
- BAGHAWĪ, *Ma'ālim at-tanzīl*, am Rande des „Lubāb“ von 'Alā' ad-Dīn al-Baghdādī.
- IBN DJUZAYY AL-KALBĪ, *Kitāb at-tashīl li'ulūm at-tanzīl*, IV. Kairo 1335 H. Impr. Mušţafā Moḥammad.
- IBN AL-KALBĪ, *Kitāb al-aṣnām*, Ed. AHMED ZĒKĪ PACHA: „Le Livre des Idoles“ (Einltg. und Anmkg.). Kairo 1914. Imprimerie Nationale.
- IBN KATHĪR, *Tafsīr al-ḵur'ān al-'azīm*, IV. Kairo 1937. Impr. Mušţafā Moḥammad.
- KĀSIMĪ, *Tafsīr al-Kāsimī*, XVII. Kairo 1960. Impr. al-Ḥalabī.
- NASAFĪ, *Tafsīr al-ḵur'ān al-dǰalīl*, III. Kairo 1962.
- NĪSĀBŪRĪ, *Tafsīr gharā'ib al-ḵur'ān wa ragħā'ib al-furḵān*, am Rande des Tafsīrs von Tabarī.
- SHAWKĀNĪ, *Faḥ al-ḵadīr al-dǰāmī bayna fannay ar-riwāya wa ad-dirāya min 'ilm at-tafsīr*, V. Kairo 1965. Impr. al-Ḥalabī.
- TABARĪ, *Dǰāmī al-bayān fī tafsīr al-ḵur'ān*, XXX. Kairo 1329 H. Impr. Boulāḵ.
- ZAMAKHSHARĪ, *Al-Kashshāf*, III. Kairo 1948. Impr. al-Ḥalabī.

SUMMARY

The present article about "Islam and Christianity in the horizon of the anthropological reality" deals with the problem of how far the two religions constitute their theologies using anthropological material, particularly with the "sonship". In this way the "Anthropos" fulfills the role of a "sign". But a "sign" is not a "concept". It is open to several interpretations. Islam underlines the fact that in human society sons function as aids, serving to increase the power of defence, and are considered potential heirs. A man needs them,

because he must reckon with death, and especially because otherwise nobody would remember his name after his death. But Allah is free from all this. Because he does not need a son, he the Immortal, is absolutely selfsufficient. In this way, he is radically distinguished from mankind; also for the islamic theology the "deitas" of Allah is absolutely inconceivable for the anthropological reality. On the contrary in christian theology, the sonship is interpreted as a "sign" of freedom, of participation in divine life, thanks to Jesus Christ, son of God (Mat. XVI, 16). Furthermore the Christian Trinity is not a belief in three gods, but in God as father and son in the Holy Spirit. By this Christian theology expresses that God is the mystery of "communio". The mystery of incarnation, of death and resurrection of Jesus Christ, assuming deliberately the human condition, is — in the "sign" of the son — the greatest divine gift to mankind. The "Anthropos" instead of being regarded as inconceivable for divine life is called to live with the Christ an by the Holy Spirit in God.

ISLĀM, ASLAMA UND DAS CHRISTLICHE TAUFBEKENNTNIS

*Ein sprachliche Überlegung¹
von Anton Schall*

In seinem umfangreichen Aufsatz *Islam und Syntage in Oriens Christianus* (Band 57, 1973)² hat OTTO SPIES es unternommen, die Herkunft des *Islām*-Begriffes aus dem Sprachgebrauch des christlichen Taufbekenntnisses nachzuweisen. Die christliche Formel der Zusage bzw. Zustimmung zu Gott und Christus bilde etwa in ihrer syroaramäischen Fassung *šālem nā lāk mšihā* „ich stimme dir zu, Christus“ die Grundlage für den Begriff *Islām* und dessen Ableitungen wie *muslim*, *aslama*.

Dieser Nachweis ist mit erstaunlich reichem, fast erdrückendem Material geführt. Nach einer ersten Lektüre des Aufsatzes, der dem Gedächtnis des 100. Geburtstages von ANTON BAUMSTARK, geboren am 4. August 1872, gewidmet ist, war ich zunächst einer Zustimmung zugeneigt und dachte: *Šālem nā lkōn šautāpā dīl(i) myaqqrā d-tāb* „ich stimme Ihnen zu, mein hochverehrter Kollege.“

Aus der Gegenüberstellung von syroaramäischem *šlem* „vollständig sein; übereinstimmen“ und nordarabischem *salima* „wohlbehalten, unverfehrt sein“, beides urverwandten Wörtern, erhoben sich jedoch bald erste Bedenken sprachlicher Art gegen die Ableitung von *Islām* und *aslama* aus der zentralen, die Zugehörigkeit zur christlichen Religion begründenden Taufbekenntnisformel.

In syroaramäischem *šlem* und nordarabischem *salima* entsprechen die Zischlaute den bekannten Regeln. Dabei ist die Verschiebung von ursemitischen *š zu nordarabischem *s* erst verhältnismäßig spät erfolgt. FRANZ ROSENTHAL hat in seinem Buche *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen* (Leipzig 1936, S. 39) gezeigt, daß „zu der Zeit also und in dem Dialekte, aus dem Palmyra seine arabischen Elemente übernahm, ursemitisches *š im Arabischen noch nicht zu *s*, ursemitisches *š noch nicht zu *š* geworden sein kann“. Und JEAN CANTINEAU weist in seinem Werke *Le Nabatéen* (Paris 1930, I S. 43f) nach, daß in den nabatäischen Inschriften aus dem 1. Jahrhundert nach Christus die Verschiebung von ursemitischem *š zu *s* und ursemitischem *š zu *š* in gewissen arabischen Dialekten noch nicht vollendet war. So konnte SABATINO MOSCATI in *Il sistema consonantico delle lingue semitiche* (Roma 1954, S. 55) für die ganze sprachliche Erscheinung die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung „*primi secoli dell'era christiana*“ vorschlagen.

¹ Um Anmerkungen und Nachweise vermehrter Text des Referates, das auf dem VII. Kongreß für Arabistik und Islamwissenschaft (15. — 22. August 1974) in Göttingen gehalten wurde.

² OTTO SPIES, *Islam und Syntage*. In: *Oriens Christianus*. 57. 1973 S. 1—30.

Die verhältnismäßig spät erfolgte Verschiebung zeigt sich an dem je verschiedenen Verhalten der Zischlaute in den arabischen Lehnwörtern aus dem Aramäischen. DAVID HEINRICH MÜLLER unterschied in seinem Referat „Zur Geschichte der semitischen Zischlaute“ auf dem VII. Internationalen Orientalistenkongreß Wien 1886³ zu Recht zwei Klassen oder Schichten aramäischer Lehnwörter im Arabischen: Eine Schicht, welche dieselbe Entwicklung wie die Erbwörter durchgemacht hat, in welcher daher die Zischlaute zu den Lautverschiebungsgesetzen der Originalwörter stimmen. Hierher gehören arabisch *sāriya* „Säule, Schiffsmast“, entlehnt aus jüdisch-aramäisch *šārītā*, *sa/iyā^c* „Tünche“, entlehnt aus aramäisch *šyā^cā*, *šir* „Preis, Taxe“, entlehnt aus jüdisch-aramäischem *ša^{carā}* „Taxe“, *šaiṭān* „Teufel, Satan“ entlehnt aus aram. *šitnā* von *šaṭan*. Diesen Beispielen steht nun eine andere Schicht gegenüber, in welcher die Laute der Grund- und Ausgangssprache erhalten geblieben sind. Abgesehen vom vielzitierten Wort für „Messer“ arab. *sikkīn*, entlehnt aus aramäischem, hier syroaram. *sakkīnā*, jüd.aram. *sakkīnā* von BH *šakkīn*, gehört hierher arabisch *šaraqraq* „Grünspecht“, das sich schon durch Nichtbeachtung der Lautverschiebung aus syroaramäisch *šraqraqā* entlehnt erweist ebenso wie *šifnīn* „Turteltaube“ aus syroaramäischem *šopnīnā*.

CARL BROCKELMANN nimmt im *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (Bd. 1, S. 130) an, daß die Nordaraber noch in historischer Zeit dieselben Zischlaute wie die Kanaanäer besaßen, daß die Lautverschiebung erst nach der Aufnahme der ersten Schicht von aramäischen Lehnwörtern erfolgte, andererseits aber der zweiten Schicht dieser Lehnwörter vorausging, ohne daß wir eine sichere chronologische Scheidung erreichen können.

Mit der chronologischen Frage der Lautverschiebung hat sich M. V. McDONALD (Edinburgh) in Heft 19/1 des *Journal of Semitic Studies* befaßt. Er sucht in seinem Aufsatz *The Order and Phonetic Value of Arabic Sibilants in the „Abjad“*⁴ nachzuweisen, daß diese Lautverschiebung zwischen 700 n. Chr. und der Mitte des 9. Jahrh. nach Chr. stattgefunden hat. Anhand von ARTHUR JEFFERY'S *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* und dem dort behandelten Material stellt er (S. 41) fest, daß „alle aramäischen Lehnwörter mit *šin* im Koran mit *sin* erscheinen, miteingerechnet sogar die Lehnwörter aus dem Persischen wie *mağūs*, *misk*.“ Sind doch auch die koranischen Wörter *sultān* „Legitimation, Vollmacht“ aus aramäischem *šultānā*, *suḥt* „Besitz, dessen Erwerb unzulässig

³ DAVID HEINRICH MÜLLER, Zur Geschichte der semitischen Zischlaute. Eine sprachvergleichende und schriftgeschichtliche Untersuchung. In: *Verhandlungen des 7. Internationalen Orientalisten-Congresses*, gehalten in Wien im Jahre 1886. Semitische Section. Wien 1888 S. 229—248.

⁴ *Journal of Semitic Studies*. 19. 1974 S. 36—46. — Hier möchte ich nachdrücklich auf die umfassende Arbeit von WERNER DIEM verweisen, die er u. d. T. Das Problem von š im Althebräischen und die kanaänäische Lautverschiebung in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 124, 1974, S. 221—252 veröffentlicht hat.

ist, zu Unrecht erworbenes Gut“ aus syroaramäischem *šūhtā* entlehnt. Was steht dann der Herleitung von *aslama/Islām* aus aramäischem *šlem* noch im Wege? Der Priester fragt die anwesenden Katechumenen oder Taufbewerber — ich gebrauche die syroaramäische Form des Aramäischen, könnte aber genausogut auch den christlich-palästinensischen Dialekt verwenden —: *tešlmūn l-Allāhā ū-la-mšīheh?* „Sagt ihr euch Gott und seinem Gesalbten zu?“ Die Katechumenen antworten: *nešlam* „Wir sagen uns zu“. Es ist ein geradezu bestechender Gedanke, diese Frage und ihre Antwort ins Arabische umzusetzen, im IV. Stamm, der sich für den Ausdruck eines Zustandes oder einer Tätigkeit besonders anbietet:

Hal tuslimūna li-llāh(i)? Aslamnā.

Das eingangs angeschnittene Problem der Zischlaute droht von der Wucht der Tatsachen erdrückt zu werden.

Es bleibt aber die Frage: Was aus JEFFERY zum Beweis angeführt worden ist, bestätigt noch nichts. Es handelte sich um ältere Kulturwörter, die durchaus jener ersten Lehnwörterschicht mit ihrer bekannten Lautverschiebung angehören konnten. JEFFERY hat das Wortmaterial des Korans weder sachlich noch zeitlich geschieden, ist auch nicht darauf eingegangen, ob der Koran evtl. erstmals von den betreffenden Wörtern Gebrauch gemacht hat.

Zweifellos ist die religiöse Terminologie des Korans auf aramäischem Grunde gewachsen. Man kann so weit gehen, zu sagen, die Sprache des Korans sei aramäisch geprägt, wie dies WERNER BETZ bei MAURER und STROH, *Deutsche Wortgeschichte* (Bd. 1), für das Althochdeutsche in seinem Verhältnis zum Latein getan hat. Diese Prägung bezieht sich dann längst nicht mehr nur auf Lehn- oder Fremdwörter, es sind jene *calques linguistiques* und das Denken selbst, das von der kulturgebenden Sprache her geprägt ist. Die wissenschaftsgeschichtlich zu erklärende heutige Trennung von arabischen und aramäischen Studien steht einer vergleichenden Betrachtung natürlich sehr entgegen⁵.

Als religiöser Terminus begegnet im Koran das Verbum *tāba yatūbu* „bereuen, Buße tun“. Es ist das aramäische, etwa syroaram. *tāb* „umkehren, bereuen“, urverwandt dem hebräischen *šūb*, dem im Arabischen das Wort *tāba* „zurückkommen“ entspricht. *Tāba* kommt in verschiedenen Ableitungen vor, als *at-tauba* dient es zur Bezeichnung von Sure 9. Ob schon ein korrespondierendes arabisches Wort zur Verfügung stand, hat der fremde religiöse Terminus in seiner originalen Lautung Eingang gefunden. Dabei ist nach JOSEPH HOROVITZ, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* S. 186 (S. 42 des Nachdrucks 1964) nicht sicher zu entscheiden, ob das Wort jüdischen oder christlichen Ursprungs ist.

Wenn ein zentraler Begriff wie *tāba/tauba* in der Lautung der Ori-

⁵ Die zumindest eigenartige Transkription syroaramäischer Wörter in BELL's *Introduction to the Qur'ān*, revised by W. MONTGOMERY WATT, Edinburgh (1970) S. 58, zeugt für dieses Auseinanderleben einst eng verbundener Fachgebiete.

ginalsprache übernommen wurde, wenn einer der „Pfeiler“ des Islams, die *Ṣalāt* als gottesdienstliches Gebet, bis in die Schreibung ein getreues Abbild der gebenden Sprache und Schrift ist⁶, dürfte es nicht von der Hand zu weisen sein, dies auch für syroaramäisch *šlem* „zustimmen, sich zusagen“ zu erwarten. Ich habe keinen Beleg, seit wann im Christlich-Arabischen *šalmūt* „schriftliches Übereinkommen; Wahlkonsens“ bezeugt ist. Nach GEORG GRAF, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*⁷ S. 67 ist es syroaramäisch *šalmūtā* und bei den Nestorianern verbreitet.

Eine weitere sprachliche Schwierigkeit bezieht sich auf die Stammform des Verbuns. Wenn MARK LIDZBARSKI in seinem Aufsatz *Salām und Islām* in *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, Bd. 1, 1922, S. 85—96 *aslama/islām* von *salām* ableitete mit der ursprünglichen Bedeutung „in den Zustand des Heils (*salām*) eintreten“, entspricht dies den Regeln der arabischen Grammatik, nach welchen der IV. Stamm den Begriff des an einen Ort Gehens oder Kommens, des in eine Zeit oder Zustand Eintretens vor allem denominativ bezeichnet. Von den Nomina *šlāmā/salām* geht dies ohne Schwierigkeit an. Vom aramäischen Verbun *šlem* „übereinstimmen, sich zusagen, griechisch συμφωνεῖν“ nach PAYNE/SMITH 4184, würde man als Lehnübersetzung mit den korrespondierenden Mitteln der arabischen Sprache am ehesten den II. Stamm *sallama* erwarten, der „zustimmen, anerkennen, billigen, gelten lassen“ bedeutet und damit *šlem* irgendwie nahekommt. Der IV. Stamm *aslama* in der Bedeutung „preisgeben, verlassen, im Stich lassen“ gehört zu syroaram. *šlem* im christlichen Taufbekenntnis jedenfalls nicht. Ich möchte sogar soweit gehen, bei der zentralen Bedeutung, die hier *šlem* zukäme, analog zu *tāb* → *tāba* die Erhaltung des ursprünglichen Zischlautes nicht für unmöglich zu halten.

Nach diesen sprachlichen Überlegungen, die mit Zustimmung begannen und nun mit erheblichen Bedenken endeten, könnte das Referat schließen. Gestatten Sie im Anschluß an die sprachliche Betrachtung, die vom Formalen ausging, einen ganz kurzen Blick auf den Wortinhalt. Dabei hat mir die zusammenfassende Studie von D. Z. H. BANETH, *What did Muhammad mean when he called his religion „Islam“? The Original Meaning of Aslama and its Derivatives*⁷ viel geholfen.

Ohne das nicht immer durchführbare Prinzip der *scriptura sua ipsius interpretes* auf den Koran zu übertragen, wird man doch aus dem Gegensatz zu *aslama/islām*, wie er sich aus dem Koran ergibt, Aufschluß erwarten dürfen über den Inhalt des Begriffs. Nach RUDI PARET, *Mohammed und der Koran*⁸ S. 72 ist *istağnā* „sich reich, d. h. unabhängig fühlen“

⁶ Vgl. ANTON SPITALER, Die Schreibung des Typus *ṣalāt* im Koran. Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 56. 1960 S. 212—226.

⁷ In: *Israel Oriental Studies*. 1. 1971 S. 183—190.

⁸ RUDI PARET, *Mohammed und der Koran*. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. 3. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer (1972) (Urban-Taschenbücher. Bd. 32.)

das heidnische Gegenstück zu *aslama*. PARET denkt hier an die „unbändige Selbstsicherheit des altarabischen Männerstolzes“⁹. *Aslama* wird seiner ganzen Tiefe mächtig, wenn wir das Gegenstück heranziehen, das die Haltung des vorislamischen Arabers kennzeichnet. In *Sūrat al-Laila* (92) Vers 8ff heißt es:

Fa-ammā man baḥila wa-staḡnā

„Wenn aber einer geizig ist und selbstherrlich auftritt ..., werden wir ihn dem Unheil zur leichten Beute werden lassen“.

„Autark zu sein“, wie ich *istaḡnā* übersetzen möchte, ist nur Gott gegeben. *Sūrat at-Taḡābun* „die gegenseitige Übervorteilung“ (64) Vers 6 gegen Ende:

wa-staḡnā llāhu ḡaniyun ḥamid

„Doch Gott war nicht (auf sie) angewiesen.

Er ist auf niemand angewiesen und des Lobes würdig“.

Islām als vollkommene Übergabe, sc. an Gott, steht somit in radikalem Gegensatz zum *Istiḡnā*, dem Hochmut der Selbstgenügsamkeit und Autarkie.

HANS URS VON BALTHASAR schreibt in seinem Buche „*Wer ist ein Christ?*“ (Freiburg i. B. 1969) S. 119, Selbst-Expropriation sei der Anfang des Evangeliums. In der großartig geschriebenen syroaramäischen Biographie des Bischofs RABBŪLĀ von Edessa, 5. Jahrh. n. Chr., findet sich die syrische Version des Wortes Expropriation: *u-naḫṣeh ašlem l-māreh* „und er gab sich seinem Herrn preis“¹⁰.

Das ist arabisch *wa-aslama nafsahū li-llāh*. Ein elliptischer Gebrauch von Verben ist im Arabischen nicht selten: Das rückbezügliche Pronomen fehlt bei *ṣabara* „geduldig sein“ eigtl. *ṣabara nafsahū* „sich binden, fesseln“. Es fehlt bei *wallā II* „kehrtmachen, sich zur Flucht wenden“, wo *Ṭabari* 13, 262, 18 noch zu lesen ist: *fa-wallawu l-mušrikūna l-adbāra* „da wandten sich die Götzendiener zur Flucht“. Hierher gehört *banā bihā* sc. *baitan* „er baute mit ihr ein Haus“ d. h. „er heiratete sie“. CARL BROCKELMANN ist *Grundriß der vergl. Grammatik*, Bd. 1, S. 528, auf diese sprachliche Erscheinung eingegangen und hat Bd. 2, S. 453f eine Reihe solcher elliptischer Ausdrucksweisen für verschiedene semitische Sprachen zusammengestellt. Das Objekt ist in ihnen allen als selbstverständlich ausgelassen worden.

Von παραδίδοναι des griechischen Neuen Testaments zu syroaramäischem *ašlem* bis hin zu arabischem *aslama* hält sich eine Grundanschauung durch. Sie meint die Selbstaufgabe, Selbstpreisgabe des Menschen. Sich preis-

⁹ Zu denken ist auch an die völlig egozentrische Haltung altarabischer Dichter, wie sie in der *Mu' allaqa* des *Imra' alqais* zum Ausdruck kommt, vgl. H. A. R. GIBB und J. LANDAU, *Arabische Literaturgeschichte*, Zürich und Stuttgart (1968) S. 38 und 43.

¹⁰ S. EPHRAEMI SYRI, RABULAE episcopi Edesseni, BALAEI aliorumque *opera selecta*. E codicibus Syriacis ... edidit J. J. OVERBECK. Oxonii 1865 S. 206, 24.

zugeben, sich selbst zu enteignen, trifft den Menschen aller Zeiten, nicht nur den Araber der *Ġāhiliya*, mitten ins Herz. Ich schließe mit der Frage: Hat Muḥammad in den Jahren seines religiösen Reifens deshalb so gelitten?

SUMMARY

In his comprehensive paper *Islam and Syntage in Oriens Christianus*, Vol. 57, 1973, Professor OTTO SPIES has attempted to prove the origin of Islām by the Christian usage of baptism. In his judgment the Christian formula of promise to God and Christ is the basis of Islām and its derivatives, at least if we consider the formula in its Syroaramaic form. There are some barriers to an acknowledgment of this conclusion. Fundamental islamic ideas are borrowed thoroughly in the original Aramaic sounds. It is possible that the christian formula of baptism, Syroaramaic 'šālem nā lāk mšihā', has retained the original sound also in Arabic as in the wellknown word for penance (Aram. *tāb*). Subsequently the author of the present paper puts forward a new attempt to interpret Islām from its opposition.

GOTT, WELT UND MENSCH AUS DER PHILOSOPHISCHEN SICHT
VON SIR MUHAMMAD IQBAL

von Paul Hoßfeld

I. ZUR PERSON IQBALS

Der geistige Vater und Architekt Pakistans, Sir ALLAMA MUHAMMAD (oder: MOHAMMAD) IQBAL¹, wurde am 22. 2. 1873 (oder: 1877)² im Panjab geboren und starb am 21. 4. 1938 in Lahore. Er studierte in England (Cambridge) und Deutschland und promovierte in München mit einer Arbeit über die Entwicklung der Metaphysik in Persien. In die Heimat zurückgekehrt, dozierte er Philosophie und englische Literatur und betrieb eine Anwaltspraxis. Gegen Ende der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde er politisch aktiv, beteiligte sich an Roundtable-Konferenzen in London und brachte die Idee eines selbständigen Moslemstaates in Indien ins Spiel, eine Idee, die der Politiker JINNAH, der Baumeister Pakistans, realisierte. Seit 1915 suchte IQBAL den mehr als 90 Millionen Moslems Indiens Ziel und geistigen Auftrieb zu geben. 11 Gedichtbände, 4 in Urdu und 7 in Persisch³, Aufsätze und Vorträge zeugen von IQBALS Anstrengungen, den Islam überhaupt und den seines Landes insbesondere aus dem Mittelalter herauszuführen und zugleich mit einer Abwendung vom versagenden Geist Europas die einzig mögliche Lösung zur Gesundung der Welt in Angriff zu nehmen — aus dem Geist des Koran. Die Summe der philosophischen Durchdringung des Islam und zugleich die philosophische Quintessenz seiner Werke legte er in seinen *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* nieder, die später als *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London 1934, Lahore 1951 [4] ff.) veröffentlicht wurde.

Die hier vorliegende Arbeit über IQBAL wird sich in erster Linie auf dieses Werk stützen⁴ und sodann vor allem die gründliche Studie von ANNEMARIE SCHIMMEL über IQBALS religiöse Ideen und das entsprechende Kapitel aus *A History of Muslim Philosophy* (Band II von M. M. SHARIF, Wiesbaden 1966) zu Hilfe nehmen.

IQBAL gehört als Philosoph zum Typ des prophetischen Philosophen⁵, der sich sowohl von großen Dichtern wie RUMI und GOETHE als auch von zahlreichen bedeutenden europäischen und islamischen Philosophen beeinflussen ließ, z. B. von KANT, HEGEL, NIETZSCHE, BERGSON, WHITEHEAD, IBN

¹ Zu ALLAMA: siehe BAYMIRZA HAYIT, *Mohammad Iqbal und die Welt des Islam*, Köln 1956, S. 7.

² M. M. SHARIF, *A History of Muslim Philosophy*, Band II, Wiesbaden 1966, S. 1614 gibt 1873 an. Ebenso BAYMIRZA HAYIT, a.a.O., S. 8. A. SCHIMMEL, *Gabriel's Wing*, Leiden 1963, S. 35, entscheidet sich mit Angabe der Gründe gegen 1873 und für 1877.

³ BAYMIRZA HAYIT, a.a.O., S. 17.

⁴ Bei M. M. SHARIF, a.a.O., S. 1623 heißt es: „If Iqbal had produced only philosophical poetry it would have been a very difficult task to collect his scattered thoughts and weave them into a self-consistent philosophy. Fortunately, he undertook to perform that task himself in his lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam“.

⁵ A. SCHIMMEL S. 380.

KHALDUN, GHAZZALI⁶ — und von Mystikern wie HUSAIN IBN MANSUR, genannt AL-HALLAJ, den er zunächst nicht verstand. Gegenüber den meisten der genannten Philosophen sucht IQBAL seine Eigenständigkeit zu wahren. Er setzt sich mit ihnen kritisch auseinander, so auch mit den wissenschaftlichen Ergebnissen eines EINSTEIN oder FREUD.

IQBALS Einfluß in islamischen Ländern ist groß, vor allem in Pakistan. Auch in England und Frankreich fanden seine Ideen Eingang, weniger in Deutschland und Italien. Im deutschen Sprachbereich findet man schwerlich eine Geschichte der Philosophie, die ihn überhaupt erwähnt oder etwas Gehaltvolles über sein Schaffen schreibt — Blickverengung oder Überheblichkeit? Denn IQBAL vermag auch dem Nicht-Muslim, der Religion, Metaphysik und Wissenschaft versöhnen möchte, etwas zu sagen, stört er sich nicht an der willkürlich hineingelesenen Exegese des Koran durch IQBAL, an dem Ineinanderlaufen philosophischer und theologischer Argumente und an einem gewissen islamischen Größenwahn⁷.

Die vorliegende Arbeit über IQBALS philosophische Auffassung von Gott, Welt und Mensch bemüht sich, das philosophische Gerüst von IQBALS Gedanken freizulegen und in einem systematischen Zusammenhang zusammenzufassen.

II. DIE QUELLEN DES WISSENS NACH IQBAL

Für IQBAL ist Wissen die durch den verstehenden und begreifenden Menscheng Geist verarbeitete Sinneswahrnehmung⁸. Diese Formulierung bezieht sich auf die Erkenntnis der Natur und der Geschichte⁹, also derjenigen Quellen unseres Wissens, die uns durch die Beobachtung äußerer Faktoren erschlossen werden; siehe hier das Experiment oder die Beobachtung von Gestirnspositionen, dort die Untersuchung an Ausgrabungsgegenständen oder Dokumenten verflössener Zeit. Weiter gefaßt ist das Wissen eine systematisierte Äußerung des Bewußtseins¹⁰, und insofern kann es sich auch auf Tatbestände des inneren Erlebens beziehen, die sich nicht auf Sinneswahrnehmungen zurückführen lassen¹¹. Zu diesem Bereich, Wissen und Erkenntnis zu gewinnen, zählt IQBAL vor allem die mystische Erfahrung, aber auch die innere Erfahrung überhaupt und schließlich noch die Gebeterfahrung¹². Es ist daher nicht ver-

⁶ A. SCHIMMEL sieht in vielen Gedanken IQBALS Beziehungen zu den Gedanken R. EUCKENS (SCHIMMEL, S. 183). Nach ihren Angaben befand sich in der Bibliothek IQBALS das Werkchen R. EUCKENS ‚*Collected Essays*‘ (SCHIMMEL, S. 98).

⁷ So ist ihm MUHAMMAD der erste kritische Beobachter psychischer (bei SCHIMMEL, S. 168 fälschlich: physischer) Phänomene (IQBAL, S. 16). — Und AUGUSTINUS? — Oder ihm ist die Geburtsstunde des Islam die Geburtsstunde des induktiven Intellekts (IQBAL, S. 126). — Allein schon die geistige Linie ARISTOTELES-THEOPHRAST war ihm schwerlich gegenwärtig, als er diese Behauptung niederschrieb!

⁸ IQBAL, S. 12.

⁹ IQBAL, SS. 96.127.

¹⁰ IQBAL, S. 40.

¹¹ IQBAL, S. 23.

¹² IQBAL, S. 92: ‚Prayer ... is a unique process of discovery ...‘.

wunderlich, daß für IQBAL die Intuition eine höhere Form des Intellekts ist¹³. Von der mystischen Erfahrung als Quelle des Wissens gibt IQBAL eine ausführliche Beschreibung. Er lehnt eine Mystik ab, die sich in Passivität, Lebens- und Weltverneinung äußert¹⁴, ist es doch so, daß jede höhere Religion danach strebt, ein umfassenderes Leben, und das heißt für IQBAL: erhöhte Tätigkeit und erhöhte Schöpferkraft, zu erreichen; zu jeder höheren Religion gehört aber wesentlich die innere Erfahrung. IQBALS Charakteristik der mystischen Erfahrung macht uns klar, wie entscheidend für ihn die innere Erfahrung überhaupt ist, um die Kernwahrheiten über Gott, die Welt und den Menschen zu ermitteln. Nach IQBAL ist die mystische Erfahrung unmittelbar, wie jede Erfahrung unmittelbar ist. Wie die gewöhnliche Erfahrung zur Ausdeutung der äußeren Welt benutzt wird, so dient die mystische Erfahrung der Ausdeutung unseres Wissens von Gott. Allerdings läßt sich die mystische Erfahrung deswegen nicht so analysieren wie die gewöhnliche Erfahrung, weil sie ein unzerlegbares Ganzes darstellt. Denn während das gewöhnliche rationale Bewußtsein die Realität stückweise und nacheinander auswählend behandelt, bringt der mystische Zustand den Menschen in den Kontakt mit der ganzen Passage der Realität. Hier gehen die Anregungen ineinander über und ergeben eine nicht analysierbare Einheit. Hier gibt es keine Subjekt-Objekt-Unterscheidung¹⁵. Wir Menschen können zwar nicht mit Hilfe eines besonderen Sinnes die anderen Bewußtseine um uns herum erschließen, doch wir fühlen, daß unsere Erfahrung anderer Bewußtseine unmittelbar ist, und es gibt hierbei keinen Zweifel an der Realität unserer mitmenschlichen Erfahrung. Eine ähnliche Unmittelbarkeit und Gewißheit der Erfahrung liegt im mystischen Zustand vor¹⁶. Da der mystische Zustand eher ein Fühlen als ein Denken ist, kann sein unmittelbarer Kontakt nicht an andere Menschen weitergegeben werden. Lediglich die Ausdeutungen, die der Mystiker oder der Prophet seinen Erfahrungen zukommen läßt, können in Form von Behauptungen mitgeteilt werden¹⁷. Andererseits muß festgestellt werden, daß die mystische Erfahrung in ihrer Gestalt des Fühlens wie jedes Fühlen ein Element der Erkenntnis in sich birgt¹⁸. Deswegen tendiert die mystische Erfahrung dahin, sich in einer Idee auszudrücken. Fühlen und Idee scheinen die zeitlosen und zeithaften Aspekte derselben Einheit der inneren Erfahrung zu sein. Das unartikulierte Fühlen sucht, seine Bestimmung in einer Idee zu erfüllen, die aus sich heraus ihr eigenes sichtbares Gewand entwickelt. So ist es zu verstehen, daß die Religionen nie beim Fühlen allein stehen blieben, sondern metaphysischen Gedanken zustrebten¹⁹. Der mystische Zustand hat es mit einer anderen Zeit zu tun als die äußere Erfahrung, aber trotzdem ist der mystische Zustand in seiner Einzigartigkeit in gewisser Hinsicht auf die gewöhnliche Erfahrung bezogen²⁰. Wenn auch die mystische Erfahrung nicht auf Sinneswahrnehmung zurückgeführt werden kann, so ist der Bereich der mystischen Erfahrung genauso real wie jeder andere Bereich der menschlichen

¹³ IQBAL, S. 3.

¹⁴ IQBAL, SS. 181—182.

¹⁵ IQBAL, S. 18.

¹⁶ IQBAL, SS. 19—20.

¹⁷ IQBAL, S. 20.

¹⁸ IQBAL, S. 21.

¹⁹ IQBAL, S. 22.

²⁰ IQBAL, S. 22.

Erfahrung²¹. Ja, von den Naturwissenschaften läßt sich sagen, daß sie von Natur aus nur einen Bereich der Realität erfassen, aber keine Gesamtschau der Realität bieten, noch viel weniger der lebendigen Realität in ihrem Grund nahekommen²².

Kurz gefaßt läßt sich zu diesem Kapitel sagen: IQBAL kennt neben der äußeren Erfahrung oder der Sinneserfahrung die innere Erfahrung als eine Quelle unseres Wissens und unserer Erkenntnis. Die Quelle der inneren Erfahrung schätzt er besonders in der Form der mystischen Erfahrung Gottes. Sie hat genauso viel Berechtigung bei der Enträtselung der Realität wie die gewöhnliche Erfahrung vermittelt der Sinne, ja, in der Tat ist sie wichtiger, da sie die Realität im Ganzen und in ihrer Tiefe erfäßt.

III. DIE KATEGORIE DER ZEIT NACH IQBAL

IQBALS Auffassung von Gott, der Welt und dem Menschen wird man nur verstehen, wenn man seine Analyse der Zeit berücksichtigt²³. Bei ARISTOTELES ist die reale Welt mit ihrem Entstehen und Vergehen zeitlich, demgegenüber das unveränderliche absolute Sein diejenige Realität darstellt, die ewig ist²⁴. NICOLAI HARTMANN in der kantianisch beeinflussten Nachfolge des ARISTOTELES hat für ein absolutes Sein keinen Platz, so daß ihm die Zeitlichkeit geradezu das Hauptkennzeichen der ganzen Realität ist. Was real ist, ist zeitlich, was zeitlich ist, ist real²⁵. Wenn etwas zeitlos ist — nicht etwa ewig —, gehört es dem ‚blassen‘ und ‚dünnen‘ Reich der Idealität an. IQBAL steht mit seiner Auffassung der Zeit in gewisser Hinsicht zwischen der Zeitauffassung des ARISTOTELES und der N. HARTMANNs. Alle Realität hat es mit der Zeit zu tun. Aber hierbei ist zwischen der Dauer und der zu einer Zeitreihe gereihten Zeit zu unterscheiden. Die reine Dauer ist wie ein einziges Jetzt, in dem sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft so durchdringen, daß sie sich nicht auseinanderlegen lassen. In der Dauer gibt es zwar Veränderung, aber sie breitet sich nicht auf einem Strahl der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus²⁶. Die Zeit als gereichte Zeit hinwiederum muß als Dauer aufgefaßt werden, die sich nach außen an eine Oberfläche zerlegt und ausgebreitet hat²⁷.

IQBAL knüpft in seinem Verständnis der Zeit an BERGSONs Philosophie der Zeit an. Er bekennt sich auch zu dieser Abhängigkeit²⁸. Zugleich ist er überzeugt, BERGSONs Auffassung in einem entscheidenden Punkt weitergeführt zu haben. Bei BERGSON wirke der *élan vital* aus der Verknüpfung von Vergan-

²¹ IQBAL, S. 23.

²² IQBAL, S. 42.

²³ A. SCHIMMEL, S. 290: ‚The problem of time is indeed one of the central issues in Iqbal's whole work, and has, therefore, been discussed by almost every writer who has studied Iqbal's philosophy‘.

²⁴ IQBAL sagt dazu, S. 60: ‚The perfection of the Creative Self consists, not in a mechanistically conceived immobility, as Aristotele might have led Ibn-i-Hazm to think‘.

²⁵ Siehe P. HOSSFELD, Realallgemeinheit, ideale Wesensallgemeinheit und kategoriale Allgemeinheit bei N. Hartmann; *Philosophia Naturalis*, Band VIII, Heft 1/2, 1964.

²⁶ IQBAL, S. 58: ‚pure duration, i. e. change without succession‘.

²⁷ IQBAL, S. 58.

²⁸ IQBAL, S. 46.

genheit und Gegenwart²⁹, und hier werde verkannt, daß jede bewußte und unbewußte Aufmerksamkeit, jedes bewußte oder unbewußte Interesse die Erinnerung und Einbildungskraft umspannen, den Blick auf ein Ziel und damit in die Zukunft werfen. Das heißt, schöpferische Kraft ist zwar nicht wie die Kraft eines Uhrwerkes prädestiniert, aber sie langt durch Ziele und Zwecke, die sie aus sich herauswirft, in die Zukunft hinein, Zukunft dabei als eine offene Möglichkeit verstanden³⁰.

IQBAL setzt sich auch mit der Zeitauffassung von EINSTEINS Relativitätstheorie auseinander. EINSTEINS Zeit als vierte Dimension eines Raum-Zeit-Continuums sei zwar nicht mehr Zeit im Sinne der Ursache-Wirkungs-Definition KANTS, die auf die gereichte Zeit einer Zeitreihe hinausläuft, aber sie sei auch keine Zeit im Sinne der Dauer. Im Grunde genommen sei die Zeit, wie sie EINSTEIN versteht, überhaupt keine Zeit³¹.

Wie gelangte IQBAL, angeregt durch BERGSON, zu seiner Auffassung der Zeit? Durch Ausdeutung der Tatbestände des eigenen Bewußtseins, d. h. durch Bewußtseinsanalyse. IQBAL beschritt hier den Weg des Bischofs von Hippo, AUGUSTINUS, um das wahre Wesen der Zeit kennenzulernen³².

IV. IQBAL ÜBER GOTT

Die Zeitanalyse brachte die Scheidung der gereichten Zeit der physischen Welt, wie sie von den Naturwissenschaften gesehen wird, von der Zeit der Dauer, die der innerseelischen und innerpersonalen Welt zukommt. Auf Grund der von der Dauer durchtränkten mystischen Erfahrung wissen wir, daß die äußerste Natur der Realität geistig ist, ja, ein Ich darstellt³³. Es ist Gott, der die einzigartigste Individualität und von vollkommener Personalität ist³⁴, der sein Selbst darstellt, das in reiner Dauer existiert und fähig ist zu sagen: Ich bin. Auch offenbart uns die Intuition, daß das Leben in seinen äußersten Tiefen nur als ein zentralisierendes Ich verstanden werden kann.

Gott ist also die grundlegende Realität, die als reine Dauer Denken, Leben und Zweck derartig gegenseitig durchdrungen enthält, daß sie eine organische Einheit bilden. Diese Einigkeit ist ein konkretes Selbst, das alles umfaßt. Sie ist die grundlegende Quelle eines jeden individuellen Lebens und eines jeden individuellen Gedankens³⁵. Weder der reine Raum noch die reine Zeit können die Vielfalt der Objekte und Ereignisse zusammenhalten, sondern nur der ‚zugreifende‘ Akt eines durchhaltenden Selbst. Es war ein Hauptirrtum BERGSONS zu meinen, reine Zeit könnte früher sein als das Selbst³⁶.

Aus dem grundlegenden allumfassenden Selbst tauchen viele andere Selbste auf, die Teilnehmer an Gottes Leben, Macht und Freiheit sind. Sie stellen eine Begrenzung des unendlichen Selbst dar, das unendlich im intensiven, nicht im extensiven Sinne ist und das seine Begrenzung aus sich selbst hervorgehen läßt und nicht von außen her auferlegt bekommt³⁷. Jede Aktivität, schöpferisch oder anders, stellt eine Art der Begrenzung dar, und ohne diese Begrenzung ist es unmöglich, Gott als konkret wirksames Ich aufzufassen. Wird nämlich Allmacht abstrakt aufgefaßt, ist sie nur eine blinde, launenhafte Macht ohne Grenzen³⁸.

²⁹ IQBAL, S. 52.

³⁰ IQBAL, SS. 53, 56.

³¹ IQBAL, S. 39.

³² IQBAL, SS. 46, 76.

³³ IQBAL, SS. 61, 101—102.

³⁴ IQBAL, SS. 95—96.

³⁵ IQBAL, S. 55.

³⁶ IQBAL, S. 55.

³⁷ IQBAL, SS. 79—80.

³⁸ IQBAL, S. 80.

Gott ist also ein Ego, aus dem lauter Egos hervorgehen. Gott offenbart sich so in einer Schöpfung von Egos unterschiedlicher Stufe der Ichheit³⁹.

Gott als das äußerste oder eigentlichste Ich, das andere Ichs aus sich auftauchen läßt, gehört der Natur immanent an⁴⁰. Das göttliche Leben steht mit dem gesamten Universum nach Analogie des Kontakts der Seele mit dem Körper in Berührung⁴¹.

Von der Welt führt der philosophische Weg zu Gott als dem alles beseelenden Prinzip dieser Welt auf Grund der Entdeckung, daß der lebendige Gedanke das grundlegende Prinzip von Raum und Zeit ist⁴².

IQBAL lehnt den kosmologischen, den teleologischen und den ontologischen Gottesbeweis, wie diese Gottesbeweise herkömmlich verstanden werden, ab; z. B. weil es keine Analogie gibt zwischen dem Werk des menschlichen Künstlers und Baumeisters und den Phänomenen der Natur⁴³ oder weil, wie KANT sagt, die Katabasis vom Denken zum Sein nicht erlaubt ist⁴⁴. Entscheidend für IQBALS Ablehnung dieser herkömmlichen Gottesbeweise dürfte sein, daß alle drei Beweise nicht die innere Erfahrung zum Ausgangspunkt der Beweisführung nehmen. Denn man muß von der inneren Erfahrung in Analogie auf Gottes Wesen schließen.

Gott als Ich ist für IQBAL ein rational gesteuerter schöpferischer Wille⁴⁵ oder ein rational gesteuertes schöpferisches Leben. Wenn man dieses Leben als ein Ich ausdeutet, so heißt das nicht, daß Gott nach dem Bild des Menschen verstanden wird. Es bedeutet nur die Hinnahme derjenigen einfachen Erfahrungstatsache, daß Leben kein formloses Fließen darstellt, sondern ein organisierendes Prinzip der Einheit, eine synthetische Aktivität, die alle Kräfte des lebenden Organismus zugunsten eines aufbauenden Zwecks zusammenhält und vereinigt⁴⁶.

In Gott sind Tat und Gedanke identisch. Gottes Erkenntnis ist produktiv, so daß sie die Objekte der Erkenntnis erschafft. Die göttliche Erkenntnis muß daher als eine lebendige, schöpferische Aktivität aufgefaßt werden, mit der das Objekt, das in seinem eigenen Recht zu existieren beginnt, organisch verbunden ist⁴⁷.

Wir hörten im III. Kapitel, daß IQBAL an BERGSONS Konzept des *élan vital* tadelt, hier sei die Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpft und wirke schöpferisch ohne Ausrichtung in die Zukunft. Für IQBAL gehört die Zukunft zum organischen Ganzen Gottes, und zwar als offene Möglichkeit und nicht als eine festgelegte Ordnung mit bestimmten Entwicklungsrichtungen.

In der Geschichte offenbart sich Gott mehr als Macht denn als Liebe. Unsere geschichtliche Erfahrung zeigt uns, daß Gott besser als Macht beschrieben wird⁴⁸. Es nimmt darum nicht wunder, wenn IQBAL in einem seiner Gedichte Gottes Liebe als die Totalsumme aller aktiven Attribute bezeichnet, die in Gott sind.

Will man IQBALS Auffassung von Gott und Welt mit einem Blick auf das folgende Kapitel auf eine Kurzformel bringen, kann man mit IQBAL sagen:

³⁹ IQBAL, S. 71.

⁴⁰ IQBAL, S. 106.

⁴¹ IQBAL, S. 135.

⁴² IQBAL, S. 138.

⁴³ IQBAL, S. 29.

⁴⁴ IQBAL, SS. 29—30.

⁴⁵ IQBAL, S. 62.

⁴⁶ IQBAL, S. 60.

⁴⁷ IQBAL, SS. 78—79.

⁴⁸ IQBAL, S. 101.

Das Ergebnis einer intellektuellen, d. h. philosophischen Schau des Lebens ist notwendig pantheistisch⁵⁰. Man mag hinzufügen: im Sinne eines personalen Pantheismus⁵¹. Allerdings sollte man bei IQBAL nie vergessen, daß die religiöse, auf dem Boden des Korans stehende Aussage über Gott, Welt und Mensch verbindlicher ist als die philosophische.

V. IQBAL ÜBER DIE WELT

Wie wir an jedem Selbst die äußere Zeit vom Jetzt seines Innern unterscheiden können, so erscheint die Erschaffung der Welt von außen betrachtet als eine Bewegung über Jahrtausende, während sie ihrem Innern nach einem Schöpfungsjetzt entspricht⁵². Da Schöpfung der Wiederholung entgegengesetzt ist, die das Kennzeichen der mechanischen Handlung darstellt, ist es unmöglich, die schöpferische Aktivität des Lebens — und damit die Erschaffung der Welt — auf mechanistische Weise zu erklären⁵³. Daher ist die Welt zu keiner Zeit eine praedeterminierte und praedestinierte Welt, sondern hat zu jeder Zeit eine Zukunft offener Möglichkeiten, wie es der schöpferischen Tätigkeit Gottes entspricht, dessen Gewand die Welt ist⁵⁴.

Die Welt hat eine rein stoffliche, eine vitale und eine seelische Seite entsprechend den Wissenschaften der Physik und Chemie, der Biologie und der Psychologie⁵⁵. Der bloße Stoff oder die Materie besteht entsprechend einer Innenschau von der Welt aus einer Ansammlung von Egos einer niedrigen Ordnung⁵⁶. Aus dieser niedrigen Ordnung tauchen die Egos einer höheren Ordnung auf, sobald ihre Verknüpfungen und gegenseitigen Betätigungen einen gewissen Grad von Koordination erreicht haben. Es beraubt die höheren Egos nicht des Wertes und der Würde, daß sie aus der Schicht niederer Egos emporkommen. Denn es kommt nicht auf den Ursprung einer Sache an, sondern auf das Vermögen, die Bedeutung und das letzte Ziel des emporkommenden Seienden. Selbst wenn wir die Grundlage des seelischen Lebens rein physikalisch auffassen, folgt daraus keineswegs, daß das auftauchende Seiende in die Bedingungen seiner Geburt und seines Wachstums aufgelöst werden kann. Das, was von unten auftaucht, ist in seinem eigenen Seinsplan ein unvorhersehbar neues Faktum, das nicht mechanistisch erklärt werden kann. In der Tat zeigt die Evolution des Lebens folgendes. Obgleich das Geistige zu Beginn seiner Entwicklung durch Physikalisches beherrscht wird, strebt es danach, das Physikalische zu beherrschen, sobald es an Kraft zunimmt, und vielleicht gelangt es einmal dazu, völlig unabhängig zu sein. Auch gibt es nicht so etwas wie eine rein physikalische Ebene in dem Sinne, daß eine Materialität vorliegt, die grundlegend unfähig ist, jene schöpferische Synthese zu entwickeln, die wir Leben und Geist nennen und die eine jenseitige Gottheit benötigt, um mit Empfindung und Geist ausgerüstet zu werden, denn das grundlegendste Ich,

⁴⁹ A. SCHIMMEL, S. 131.

⁵⁰ IQBAL, S. 61.

⁵¹ IQBAL, S. 71: ‚I must add now that from the ultimate Ego only egos proceed‘.

⁵² IQBAL, S. 48.

⁵³ IQBAL, S. 50.

⁵⁴ IQBAL, S. 55.

⁵⁵ IQBAL, S. 31.

⁵⁶ A. SCHIMMEL, S. 103, zitiert aus einer frühen Schrift IQBALs: ‚In every atom slumbers the might of the self‘.

Gott, wohnt der Natur auf eine immanente Weise inne⁵⁷. Die Welt ist in all ihren Einzelheiten, also von der mechanischen Bewegung der Atome der Materie bis zur freien Bewegung der Gedanken im menschlichen Ich, die Selbstoffenbarung des großen ‚Ich bin‘. Jedes Atom göttlicher Energie ist ein Ich, mag es in der Skala der Existenz noch so niedrig stehen. Aber es gibt Grade im Ausdruck der Ichheit. Bis hin zur vollkommenen Ichheit des Menschen liegt durch das ganze Sein ein Band unterschiedlich entfalteter Ichheit vor⁵⁸.

Die Natur im Sinne von Welt ist keine Masse reiner Materialität, die sich in einem Leerraum befindet. Sie bildet vielmehr ein Gefüge relational bezogener⁵⁹ Ereignisse (im Sinne der Ontologie A. N. WHITEHEADS⁶⁰), eine systematische Art des Verhaltens, und steht so in einer organischen Beziehung zum äußersten, d. h. grundlegenden Selbst. Was der Charakter für das menschliche Selbst ist, ist die Natur für das göttliche Selbst, eine Natur, die ein lebender, immer wachsender Organismus ist⁶¹ und den Charakter eines beständig schöpferischen Stroms besitzt⁶². Es ist das menschliche Denken, das diesen Strom in isolierte, unbewegliche ‚Dinge‘ zerlegt, aus deren gegenseitigen Beziehungen die Vorstellungen von Raum und Zeit entstehen⁶³.

Nach Analogie unserer Bewußtseinserfahrung ist das Weltall eine freie schöpferische Bewegung. Hier können wir zwar sogenannte Dinge von der Bewegung ableiten, nie aber Bewegung von unbeweglichen Dingen. Wie schon gesagt, sind die sogenannten Dinge Ereignisse innerhalb der Kontinuität der Natur. Durch das Denken werden sie verräumlicht und als voneinander isoliert angesehen. So sind sie für die menschlichen Handlungen geeignet. Durch die Tätigkeit des Denkens, das mit statischen Vorstellungen arbeitet, entsteht die Erscheinung einer Gruppe unbeweglicher ‚Dinge‘, die ihrer Natur nach aber dynamisch sind. Die Koexistenz und die Folge dieser unbeweglichen ‚Dinge‘ bilden die Quelle dessen, was wir Raum und Zeit nennen⁶⁴. Wenn IQBAL in einem anderen Zusammenhang sagt, ohne physisches Leben keine Zeit, ohne Zeit keine Bewegung⁶⁵, so ist hier die innere Zeit oder Dauer gemeint, während eben die äußere Zeit oder die gereichte Zeit einer Zeitreihe angesprochen wurde. Daher darf IQBAL auch sagen, daß die Bewegung, als gelebte und nicht als gedachte Bewegung verstanden, keine Teilbarkeit zuläßt⁶⁶. Diese Formulierung verwundert nicht, wenn man bei IQBAL liest, daß die Realität letztlich geistig ist⁶⁷.

VI. IQBAL ÜBER DEN MENSCHEN

Der Mensch ist ein Ego unter lauter Egos. Da aber nur bei ihm ein klar ausgebildetes Bewußtsein vorliegt und ihm allein nebst Gott ein Selbst zukommt, treten ihm die Egos der bloß anorganischen oder bloß organischen Welt als

⁵⁷ IQBAL, S. 106.

⁵⁸ IQBAL, S. 71.

⁵⁹ IQBAL, S. 34.

⁶⁰ IQBAL, S. 45.

⁶¹ IQBAL, S. 56.

⁶² IQBAL, S. 45.

⁶³ IQBAL, S. 34.

⁶⁴ IQBAL, S. 51.

⁶⁵ IQBAL, S. 70.

⁶⁶ IQBAL, S. 37.

⁶⁷ IQBAL, S. 38.

Nicht-Selbste gegenüber⁶⁸, etwa wie bei FICHTE dem Ich ein Nicht-Ich gegenübersteht, nur daß bei FICHTE dieses Ich Gott ist, der die Welt als ein Nicht-Ich durch einen Akt der Verneinung und Selbstbegrenzung setzt; aber auch in dieser Hinsicht liegt IQBAL nicht zu weit von FICHTE entfernt.

Nach IQBAL besitzt das Ego des Menschen zwei Seiten, die seiner Wirksamkeit und die seiner Wahrnehmung und seines Wertfühlers oder seiner Gemühtiefe, wie man wohl hinzusetzen darf. In dem einen Fall vollzieht sich eine Bewegung von innen nach außen. Hierbei zerlegt sich die Aktivität des Menschen, z. B. in seinen Taten, in die Zeitreihe der physischen Welt. In dem anderen Fall richtet sich das Selbst ins eigene Innere hinein. Hier trifft es auf das einfache Jetzt, in dem sich alle Elemente des Selbst so durchdringen, daß sie unzerlegbar sind und bei reicher Veränderung keine Abfolge, keine Zeitreihe bilden⁶⁹.

Der Mensch ist im Besitz schöpferischer Kräfte und hat einen Horizont offener Möglichkeiten in die Zukunft hinein. Seine Pflicht ist es, als ein Wesen der Aktion⁷⁰, nicht der Substanz, seine schöpferischen Kräfte dazu zu benutzen, immer mehr ein abgegrenztes Individuum zu werden und zugleich damit eine immer vollkommene Person⁷¹, ohne dieses Ziel je zu erreichen, auch nicht im ‚Jenseits‘. Läßt der Mensch seine schöpferischen Kräfte ruhen, sinkt er zur toten Materie ab⁷². Vervollkommnet er sich, ist der Tod nur eine Station der Bestandsaufnahme⁷³, um zu sehen, wie der eigene Weg bisher war und welche Möglichkeiten in die Zukunft hinein offenstehen. Die Zukunft in Gott ist für ihn unausschöpfbar, so daß er nie zur Ruhe als einer allseitigen Immobilität gelangen wird⁷⁴.

Die Welt als Nicht-Selbst und ihrer Oberfläche nach in Raum und Zeit ausgebreitet, hat diesen Aspekt nur für den Menschen als ein handelndes, sich selbst behauptendes und seine Freiheit ausweitendes Wesen⁷⁵. Denn indem das Denken des Menschen auf diese Weise die Welt ‚zubereitet‘, ist sie dem Menschen greifbar und gestaltbar⁷⁶.

Sollte man den Eindruck erhalten haben, IQBAL habe eine Monadologie des Ich entwickelt⁷⁷, so sei ergänzend darauf hingewiesen, daß IQBAL jedoch auch wieder betont, jedes Selbst stehe mit anderen Selbst und zugleich mit der ganzen Welt, soweit sie sich ihm als Umwelt zuordnet, in einer Wechselwirkung⁷⁸. Das Ich des Menschen steht nicht außerhalb der Arena einer gegenseitigen Invasion, sondern es befindet sich als eine ausrichtende Kraft mitten darin und

⁶⁸ IQBAL, S. 56. Ich kann M. M. SHARIF, a.a.O., S. 1621 nicht zustimmen, wenn er alle Egos unterschiedlicher Ebene der Bewußtheit als Selbst bezeichnet.

⁶⁹ IQBAL, SS. 47—48.

⁷⁰ IQBAL, S. 103.

⁷¹ IQBAL, S. 72.

⁷² IQBAL, S. 12.

⁷³ IQBAL, SS. 122—123.

⁷⁴ IQBAL, SS. 117—120.

⁷⁵ IQBAL, S. 108.

⁷⁶ IQBAL, S. 198.

⁷⁷ M. M. SHARIF, a.a.O., S. 1620.

⁷⁸ IQBAL, S. 107.

wird zugleich durch die eigene Erfahrung geformt und diszipliniert⁷⁹. Verwendung Widerstandes begründen diese Erfahrung⁸⁰.

IQBAL lehnt den Dualismus von Leib und Seele, Körper und Geist genauso ab wie die Trennung von Staat und Kirche (bzw. Religion), besteht doch der Leib ebenfalls aus Egos, wenn auch unterbewußter Art; ist es doch Aufgabe des Staates, nicht bloß für das äußere Wohlergehen der Menschen zu sorgen, wodurch nur zu leicht dem materialistischen Denken Tür und Tor geöffnet werden, wie das Beispiel Europas abschreckend lehrt, sondern der Staat hat auch die organisatorischen Mittel für die geistige und religiöse Entfaltung der Menschen bereitzustellen. Allerdings hängt das letzte Schicksal eines Volkes nicht so sehr von einer guten Organisation ab, sondern vom Wert und von der Macht einzelner Menschen⁸¹.

Die Entwicklung des Menschen auf Gott hin und sein enger Kontakt mit Gott als der eigentlichen Realität erfolgen auf den Wegen der Wissenschaft und der Religion mit ihrem Gehalt an innerer Erfahrung und des Gebets⁸². Der Naturwissenschaftler, der sich mit der Welt als dem Gewand oder gar ‚Leib‘ Gottes beschäftigt, ist eine Art mystischer Sucher Gottes, ein Beter⁸³. Der Religiöse ist mit Gott durch die Erfahrung mit seinem eigenen Innern verbunden⁸⁴. Früher äußerte sich das religiöse Leben im Glauben, der auf Autorität blind hinnahm und gehorchte. Dann, in einer metaphysischen Phase, wurde diese blinde Hinnahme rational einsichtig gemacht. In der letzten Phase, in der wir stehen oder die anbricht, kommt der einzelne Mensch durch eigene innere Erfahrung derartig mit Gott in Berührung wie früher nur der Prophet⁸⁵. Der Wissenschaftler und der Religiöse nähern sich Gott auf parallelen Wegen, aber so, daß jeder seine spezifische Erfahrung von trüben Subjektivitäten reinigen muß, die den Unvollkommenheiten des jeweiligen Wissenschaftlers oder des jeweiligen Religiösen, aber auch ihrer jeweiligen Kulturlage entspringen⁸⁶.

Ein Wort von A. SCHIMMEL möge dieses Kapitel über den Menschen, wie IQBAL ihn sieht, beschließen: Die Selbstverwirklichung des menschlichen Ich ist das zentrale Thema der Philosophie und Theologie IQBALS während seines ganzen Lebens⁸⁷.

⁷⁹ IQBAL, S. 102.

⁸⁰ IQBAL, SS. 87, 88. M. M. SHARIF, a.a.O., S. 1628: ‚... Satan, the principle of resistance ...‘. A. SCHIMMEL, a.a.O., S. 209: ‚The Satanic power, Iblis, is a subject on which Iqbal’s interest was focused throughout his life, and who takes — next to the Prophet — the largest room in his poetical work‘. S. 215: ‚Satan... the power which throws man out of the inactive, unconscious sweetness of paradisiac life into the dangers of individuation‘.

⁸¹ IQBAL, SS. 151, 154.

⁸² IQBAL, S. 90: ‚Prayer... is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life‘.

A. SCHIMMEL, S. 191: ‚Prayer is the highest form of action, action the highest form of prayer...‘.

⁸³ IQBAL, S. 91.

⁸⁴ IQBAL, S. 92.

⁸⁵ IQBAL, S. 181.

⁸⁶ IQBAL, S. 196.

⁸⁷ A. SCHIMMEL, S. 102.

VII. IQBAL IM VERGLEICH MIT SRI AUROBINDO GHOSH UND S. RADHAKRISHNAN:

Vom Einfluß europäischer Philosophen auf das Denken IQBALS war die Rede, ebenso von der bestimmenden Einwirkung der Dichtung RUMIS, um nur einen Vertreter des islamischen Kulturraums zu erwähnen, dem IQBAL Dank schuldete und seinen Dank auch aussprach. Wir wollen jetzt IQBAL in seine Heimat Indien (als Subkontinent und Kulturgebiet verstanden) hineinstellen und sehen, wie sich sein Denken zu dem Denken bedeutender philosophischer Köpfe seiner Zeit im hinduistischen Indien verhält. Es soll uns dabei nur auf gravierende Gemeinsamkeiten und Unterschiede ankommen.

Mit SRI AUROBINDO GHOSH⁸⁸ und SARVAPALLI RADHAKRISHNAN⁸⁹ schätzt IQBAL die mystische Erfahrung sehr hoch ein und räumt der intuitiv gewonnenen Erkenntnis gegenüber der keineswegs verachteten diskursiv gewonnenen Erkenntnis den ersten Platz ein.

Gemeinsam ist allen drei das Bemühen, Wissenschaft der Gegenwart und Religion oder die lebensphilosophischen Bedürfnisse des Menschen zu versöhnen. Gemeinsam ist ihnen, daß sie auf dem Boden alter, geheiligter Schriften stehen, hier der Veden, dort des Koran, und alle drei stimmen in der Ansicht überein, daß Europa der Vergeistigung und Vertiefung des Menschen gegenüber versagt hat.

Fernerhin stimmen sie in der Überzeugung überein, daß man vom innerlich erfahrenen Mikrokosmos des Menschen auf das innere Wesen des Makrokosmos und Gottes schließen darf.

Ihren Denkwürfen ist ein pantheistischer oder besser: panentheistischer Zug gemeinsam; bei IQBAL auf jeden Fall in bezug auf seine philosophische Sicht von Gott und Welt.

Auch kommen sie darin überein, daß sich der einzelne Mensch auf Gott hin zu läutern hat und dem Staat die Aufgabe zufällt, diesen Prozeß zu fördern, statt ihm gleichgültig gegenüberzustehen oder ihn gar zu hemmen.

Mit RADHAKRISHNAN geht IQBAL noch insofern den gleichen Weg, als beide die Religion im Sinne einer mystischen Religion höher einstufen als die Philosophie, demgegenüber SRI AUROBINDO die Philosophie, allerdings als gelebte Weisheitslehre, über jede Religion stellt.

Eine klare Trennung zwischen IQBAL und den beiden anderen liegt dort vor, wo IQBAL die Macht und die immerwährende Schöpfertätigkeit Gottes bis in sein innerstes Wesen hinein herausstellt. Dem entspricht, daß nur bei IQBAL der Mensch in einer immerwährenden Aktivität und Schöpfertätigkeit aufgefaßt wird, die selbstverständlich bei einer engsten Verbundenheit mit Gott nicht erlischt.

Nur bei IQBAL ist Gottes innerstes Wesen Person, vollkommene, unser Begreifen übersteigende Person, statt ursprüngliche Gottheit mit einem personalen Antlitz für die Welt des Werdens und Vergehens.

Nur bei IQBAL prägt sich die Individualität des menschlichen Ich um so stärker aus und grenzt sich um so schärfer ab, je enger sich die Bindung an Gott gestaltet, je mehr sich dieses Ego geläutert hat.

⁸⁸ P. HOSSFELD, Gott und Welt, Mensch und Religion nach Sri Aurobindo Ghosh; *Tijdschrift voor Filosofie* XXX, 4 (1968), 732—753.

⁸⁹ P. HOSSFELD, Gott und Mensch, Religion und Sittlichkeit nach S. Radhakrishnan; *Tijdschrift voor Filosofie* XXXI, 1 (1969), 80—114.

Nur IQBAL räumt dem Gebet eine derartig starke Bedeutung für das menschliche Leben ein, um Erfahrung mit sich zu machen, mit Gott in Kontakt zu stehen und sich auf Gott hin zu aktivieren.

VIII. IQBALS BEDEUTUNG FÜR UNS:

A. SCHIMMEL hatte IQBAL einen prophetischen Philosophen genannt. Es ist daher müßig, bei IQBAL ein straff logisch durchgeführtes System zu suchen oder sich an vorhandenen Widersprüchen zu stoßen, wie es z. B. in dem Buch *„Philosophers Speak of God“* von CHARLES HARTSHORNE und WILLIAM L. REESE⁹⁰ geschieht.

IQBALS Bedeutung, auch für uns, die wir nicht dem Glauben des Propheten MUHAMMAD angehören, liegt in den geistig-existenziellen Impulsen, die er mit seinen Gedanken zu geben vermag: durch sein leidenschaftliches Engagement für einen persönlichen Gott mit einer nimmermüden Schöpferkraft und für die stets offene Zukunft im Leben Gottes, im Leben der Welt und im Leben des Menschen; für ein ‚jenseitiges‘ Leben des Menschen, das in einem bruchlosen Zusammenhang mit seiner irdischen Vergangenheit steht und das vor allem nicht in einem großen Gähnen heiliger Langeweile endet; für das Experiment der mystischen Erfahrung und der Gebetserfahrung, um geistig aktiv, nicht verlöschend Gott zuzuwachsen.

⁹⁰ First Phoenix Edition 1963; S. 297b.

SUMMARY

Sir ALLAMA MUHAMMAD IQBAL, the father of the idea of Pakistan and a prophetic reformer of Islam in modern time, has laid open his philosophical thoughts on religion in his book: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934, Lahore 1951 (4). The present essay explains IQBALS conception of God, world and human being. A comparison of the corresponding concepts of IQBAL, Sir AUROBINDO GHOSH and SARVAPALLI RADHAKRISHNAN is added. In a final observation the author points out the importance of the ideas of Iqbal as an enrichment of christian religious life.

KLEINE BEITRÄGE

ANALYSE UND BEWÄHRUNG THEOLOGISCHER MODELLE ZUR BEGRÜNDUNG DER MISSION

Übersicht über eine gleichnamige Arbeit*
von Hans Jorissen

1. Anlaß und Ausgangspunkt der Untersuchung ist die gegenwärtige theologische Konfliktsituation in der nicht selten unchristlich-polemisch geführten Auseinandersetzung über den missionarischen Sendungsauftrag der Kirche. Stichwörter wie: Theologie der Befreiung, Politische Theologie, irdisches Wohl und ewiges Heil; sich ausschließende Alternativen wie: Horizontalismus gegen Vertikalismus, Säkularisierung gegen Evangelisierung, Humanismus gegen spiritualistischen Supranaturalismus; Vorwürfe wie: Auflösung des Christlichen in sozialistische Heilslehren durch rein weltimmanentes politisch-soziales Engagement u. ä. mögen die Situation im Groben umreißen. In diesem Streit geht es präzise um die je unterschiedliche Bestimmung des „spezifisch christlichen“ Verständnisses von Heil und des „spezifisch kirchlichen“ Sendungsauftrages in der/oder an die Welt. Damit ist zugleich der theologische Austragungsort der Kontroverse angegeben: die Ekklesiologie und Missiologie. In diesen Bereichen werden die divergierenden theologischen Konzepte unmittelbar handlungsrelevant (11). In dieser Auseinandersetzung (die aufs Ganze gesehen in der protestantischen Theologie heftiger ausgetragen wird als in der katholischen und die zwischen Neu Delhi, 1961, und Nairobi, 1975, den ÖRK an den Rand der Spaltung brachte) ist mit G. SAUTER um der wissenschaftlichen Glaubwürdigkeit der Theologie und vor allem um der innerkirchlichen Verständigung willen „für einen analytisch-theoretischen Denkstil in der Theologie“ zu plädieren.

2. In diese Richtung geht das Ziel der vorliegenden Untersuchung. Auch theologische Aussagen müssen kritisch-rationalen Prüfungs- und Entscheidungsverfahren unterworfen werden können, die den theologischen Diskurs sachgemäß regulieren und die nicht nur negative Abgrenzungsfunktion gegenüber der Häresie erfüllen, sondern auch und gerade für den innertheologischen Disput (innerhalb der Grenzen der Orthodoxie, also im Raum der freien Diskussion) Beurteilungskriterien bereitstellen und so nochmals eine kritische Instanz gegenüber einem möglicherweise ungerechtfertigt erhobenen Häresieverdacht darstellen können. Das kritische Methodenbewußtsein, das für die exegetischen und historischen Disziplinen längst selbstverständlich ist, ist auf dem Feld der systematischen Theologie noch keineswegs erreicht. Hier ist zu einem großen Teil erst noch zu erfüllen, was H. Scholz als wissenschaftstheoretisch unverzichtbare Mindestforderungen für jede wissenschaftliche Theoriebildung postulierte: das

* KRAMM, Thomas, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis. missio aktuell Verlag, Aachen 1979, 264 S.; DM 28,—.

Satzpostulat, das Kohärenzpostulat und insbesondere das Kontrollierbarkeitspostulat; d. h. auch für die Theologie — will sie ihren Wissenschaftsanspruch rechtfertigen — muß gelten, daß sie sich als ein System von nachprüfbar Aussagen über einen bestimmten Gegenstandsbereich ausweist (vgl. 17). Theologische Aussagen müssen aus ihrem Begründungszusammenhang kritisch überprüfbar sein. In diesem Sinne will die vorliegende Untersuchung einen Beitrag zur Versachlichung der Auseinandersetzung leisten, indem sie die Begründungsstrukturen der verschiedenen missionstheologischen Konzeptionen offenlegt und sie zum Zwecke der Überprüfung auf ihre Implikationen, ihre Konsistenz, Kohärenz, Integrationsfähigkeit, Adäquatheit und Tauglichkeit (Bewährung) für konkrete Problemlösungen hin in Modellstrukturen überführt, die eine taxonomische Vergleichbarkeit und Beurteilbarkeit der Modelle ermöglichen.

In der Anwendung des Theorie-Begriffs (auf dem Niveau heutiger Wissenschaftstheorie) und des Modell-Denkens auf einen konkreten theologischen Gegenstandsbereich leistet die vorliegende Untersuchung Pilotarbeit. Ich kenne keine systematisch-theologische Untersuchung, die Entsprechendes schon unternommen hätte. (Selbst für die sonst so gerühmte Arbeit von H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie*, 1976, kann das in bezug auf den theologischen Ertrag m. E. nicht gesagt werden). Vf. führt damit die Ansätze zu einer wissenschaftstheoretischen Selbstbesinnung der Theologie über das Stadium „reiner Theorie“ hinaus auf das Feld konkreter Anwendung.

3. Zum Inhalt: Der methodisch-formale Aufbau der Arbeit ist in seiner Durchführung klar und überzeugend. Nach der Einleitung, die über Anlaß, Ausgangssituation und Zielsetzung der Untersuchung Rechenschaft gibt, handelt das 1. Kapitel über die wissenschaftstheoretische und methodologische Grundlegung (14/32). Hier werden der Theorie- und Modellbegriff in ihrer theologischen Verwendung geklärt. Theorie wird definiert „als ein System von Aussagen über Sachverhalte, die sich — ausgehend von methodisch eingesetzten Vermutungen — in allgemein nachvollziehbarer Weise Prüfungsverfahren aussetzen lassen mit dem Ziel der Gewinnung und Systematisierung neuer Einsichten“ (17). „Erstes Kriterium für die Gültigkeit einer theologischen Theorie ist ... ihre Fundierung auf den am Gottesbegriff ausgewiesenen orthosprachlichen Regeln einer Rede von Gott und ihrer Übereinstimmung mit den Basisaussagen der geschichtlich ergangenen Selbst-Offenbarung Gottes“ (18/9). Hinzu kommt ein wissenschaftspragmatischer Aspekt, da in denjenigen „Wissenschaften, die den normativen Anspruch einer bestimmten Praxis aufzeigen wollen und deren Theorien zur Beantwortung lebensrelevanter Fragen entworfen werden“, also auch in der Theologie, „die Problemansätze nicht allein im Rahmen eines systematischen Feststellungsverfahrens“ entworfen werden, sondern in kommunikativen Prozessen. Deshalb gewinnt auch die Theologie ihre je aktuellen Fragestellungen „aus der Kommunikation mit Kirche und Gesellschaft“ (19). Von daher rechtfertigt sich das Vorgehen der Arbeit, für eine dem heutigen Problemstand angemessene Theorie der Mission durch die „Analyse (gegenwärtiger) missions-theologischer Ansätze und die Entwicklung typologischer Modelle“ die Voraussetzung und „Ausgangsbasis“ bereitzustellen (20). Damit ist zugleich die methodisch begründete Selbstbeschränkung der vorliegenden Untersuchung angezeigt, die selbst keine neue Theorie der Mission entwickeln, sondern erst die dazu

notwendigen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Grundlagen erbringen will. In dieser Selbstbeschränkung zeigt sich m. E. ein hohes Problembewußtsein.

Vf. knüpft bei seinen Vorüberlegungen über die Methoden der Überprüfung theologischer Aussagen an den gegenwärtigen Forschungsstand an, wie er in bezug auf die Theologie vor allem von E. SCHILLEBEECKX, W. PANNENBERG und G. SAUTER repräsentiert wird. Dieser wird kurz und präzise dargestellt (20/4). SCHILLEBEECKX betont vor allem den konstitutiven Zusammenhang von Orthodoxie und Orthopraxie, da wegen des Überhangs der Wirklichkeit gegenüber jeder sprachlichen Interpretation (worauf in bezug auf die Glaubensaussagen auch THOMAS v. Aq. schon hingewiesen hatte: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*) eine nur theoretische Verifikation theologischer Wirklichkeitsinterpretation niemals vollständig sein kann. Darin sieht SCHILLEBEECKX — von der Sache selbst her — das Recht des theologischen Pluralismus begründet, weshalb sein Hauptanliegen auf die Erstellung von Kriterien der Vermittlung von Orthodoxie und faktischem Glaubenspluralismus gerichtet ist. — Auch bei PANNENBERG spielt (zwar in einem anderen Begründungszusammenhang als bei Sch.) das Moment der Bewährung und Integrationsfähigkeit eine bedeutende Rolle als Wahrheitskriterium, während es SAUTER vornehmlich um die Kriterien konkreter Problemlösungsverfahren geht.

Im positiven Aufgreifen und Weiterführen dieser wissenschaftstheoretischen Ansätze gewinnt Vf. die Regeln für die Systematik seiner Arbeit (24/6). Die vorliegenden missionstheologischen Modelle sind zunächst in einen Theoriezusammenhang zu bringen. Dieser Prozeß erfolgt in zwei Schritten, die Vf. als Reduktion, d. h. als „Rückführung der Gesamtheit der Sätze des Aussagebereiches ‚Mission‘ auf die ihnen zugrundeliegenden Basissätze“, und als Formalisierung oder Modellbildung, d. h. als „typologische Zusammenfassung der Basissätze in Modellstrukturen“ (25) beschreibt. Mission wird in für den weiteren Fortgang der Arbeit „vorläufiger“, an eine Formulierung Chenus anknüpfender Definition bestimmt als „das Handeln der Kirche in ihrem jeweiligen Weltbezug“. Da dieser immer nur in konkreten Bezügen erfahrbar und auf neue geschichtliche Entwicklungen hin offen ist, können „neue Handlungsmodelle der Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt“ nur gewonnen werden „durch Bezugnahme auf paradigmatische Situationen im Traditionszusammenhang und ihre historisch-kritische Interpretation“. Dabei gilt, „daß alle Interpretationen nur Gültigkeit beanspruchen können, wenn ihr Geltungs- und Anwendungsbereich angegeben werden kann“ (26).

Bevor Vf. die konkrete Durchführung seines Programms in Angriff nimmt, wird zunächst noch (auf der Höhe des gegenwärtigen Diskussionsniveaus) der Modellbegriff und seine Verwendbarkeit in der Theologie geklärt (26/32). Hervorgehoben werden — im Anschluß an das Standardwerk von H. STACHOWIAK über die heutige Modelltheorie — besonders das Abbildungsmerkmal, das Verkürzungsmerkmal (= Hervorhebung nur der „für den Konstruktionszweck“ relevanten Attribute) und das Pragmatische Merkmal (= „Ersetzungsfunktion für bestimmte Zwecke in einem bestimmten Problemzusammenhang unter Einschränkung auf bestimmte gedankliche Operationen“); vgl. 28 und 190. Für die Brauchbarkeit und Geeignetheit des Modelldenkens im theologischen Zusammenhang der Arbeit sei besonders auf S. 31 f. verwiesen. Hier wird zugleich — in Verbindung mit den Überlegungen zum Theoriebegriff — die genaue Gliederung der Untersuchung angegeben.

Mit den Überlegungen dieses 1. Kapitels ist der Arbeit eine tragfähige (und nach meiner Kenntnis des gegenwärtigen Problemstandes wissenschaftstheoretischer Erörterungen sehr gut gelungene) Grundlage gegeben.

Nach diesem verhältnismäßig ausführlichen Referat über das Grundlegungskapitel können sich die weiteren Ausführungen zu den einzelnen Kapiteln kurz fassen, zumal Vf. dem Leser gute Orientierungs- und Informationshilfen bietet.

Als erster Schritt der konkreten Durchführung wird das für den Untersuchungsbereich (= die missionarische Struktur der Kirche) repräsentative Material vorgestellt (2. Kapitel: Darstellung gegenwärtiger missionstheologischer Entwürfe; 32/95). Als Ordnungsprinzip dient die Unterscheidung zwischen einem „heilsgeschichtlich-ekkesiologischen“ und einem „geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis“, eine Unterscheidung, die zunächst als Arbeitshypothese eingeführt und nach der Darstellung begründet bzw. verifiziert wird (91/5). „Heilsgeschichtlich-ekkesiologisch“ wird ein Verstehensmodell genannt, das (1) „von der strikten Trennung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte“ ausgeht. Demzufolge ereignet sich (2) „Gottes Handeln zwar innerhalb der Weltgeschichte, aber ausschließlich im Sonderraum der Kirche“, im Wort der Verkündigung und im Sakrament. (3) Die Verheißung Gottes „betrifft die Menschen nur insofern sie Glaubende sind. (4) Kirche und Welt bestehen im Gegensatz von Heil und Unheil. (5) Das Sein der Kirche steht im Mittelpunkt dieses missionstheologischen Denkens. (6) Ihr missionarischer Auftrag besteht in der Heimholung aller Menschen zur Weltkirche in standhafter Beharrung gegen die Welt“. — Demgegenüber geht das „geschichtlich-eschatologische“ Verstehensmodell (1) „von der Einheit von Heils- und Weltgeschichte“ aus. (2) Gottes Handeln wird zwar nicht einfach mit dem Ablauf der Weltgeschichte identifiziert, „manifestiert sich aber in Ereignissen der Weltgeschichte und ist nur in ihr und durch sie erfahrbar. (3) Gottes Verheißung gilt der Welt als ganzer. (4) Kirche ist Teil der Welt und mit dieser auf dem Weg zum Heil. (5) Die Sendung der Kirche steht im Mittelpunkt dieses missionstheologischen Denkens. (6) Ihr missionarischer Auftrag ist der geschichtlich-weltthafte Einsatz für das Heil des ganzen Menschen“. Diese präzise gefakte Gegenüberstellung wird aus den „Hauptthemen der jüngsten innertheologischen Diskussion, die darzustellen ist als Konfrontation einer Theologie des Wortes mit einer Theologie der Geschichte“ erhoben (13). Die folgende Darstellung wird entsprechend diesem Gliederungsprinzip zunächst jeweils für die katholische wie für die evangelische neuere theologische Literatur getrennt durchgeführt und, ebenfalls getrennt, durch die neueren kirchenamtlichen Dokumente ergänzt; in der abschließenden Zusammenfassung werden dann die jeweils zentralen Unterscheidungsmerkmale beider Modelltypen zusammengestellt (91/5). Dabei ist Vf. sich bewußt, daß die so durchgeführte Unterscheidung nicht lupenrein auf die vorgestellte Literatur angewendet werden kann, es gibt Überschneidungen sowie mittlere Positionen (z. B. H.-W. GENSICHEN: 86/8. 144 f.); wohl kann durch diese typologische Kennzeichnung die tragende Grundstruktur der unterschiedlichen Ansätze auf den Begriff gebracht werden. Unterscheidungsmerkmal „ist die jeweils als grundlegend erachtete Weise göttlicher Heilsvermittlung“ (vgl. 13. 94). Damit ist zugleich die Beschränkung der Arbeit auf die Herausstellung der jeweiligen Argumentationsstruktur zur Begründung der Mission ausgesprochen. Sie beabsichtigt nicht, „das Ganze der jeweiligen missionstheologischen Theorie auf den Begriff bringen (zu) wollen“ (94); „die Erfassung des

Ganzen in seinem Relationsgefüge“ (ebd.) würde eine eigene Arbeit erfordern, die aber nur zu leisten wäre auf der Grundlage der hier vorgelegten Modelluntersuchung.

Als Repräsentanten des „heilsgeschichtlich-ekkesiologischen“ Konzepts werden auf katholischer Seite behandelt: vor allem J. AMSTUTZ und A. SEUMOIS sowie J. MASSON, auf evangelischer Seite G. F. VICEDOM, KL. BOCKMÜHL, R. W. STOTT und P. BEYERHAUS; als Repräsentanten des „geschichtlich-eschatologischen“ Konzepts auf katholischer Seite vor allem L. RÜTTI und J. SCHMITZ, auf evangelischer Seite M. LINZ, P. G. ARING — und als Repräsentant einer mittleren Position H. W. GENSICHEN.

Das 3. Kapitel: Analyse der vorgefundenen Begriffe und Basisaussagen (95/190) leistet die Reduktion des vorliegenden Materials auf seine theologischen Kernaussagen. Diese aus dem Interpretationszusammenhang erhobene Einzelanalyse ist deshalb notwendig und in ihrem Ertrag so bedeutsam, weil die gegenwärtige Diskussion durch die oft äquivoke Verwendung verbal gleicher Begriffe nicht nur erschwert, sondern vor allem auch durch unaufgeklärte Mißverständnisse belastet ist, woraus sich zum großen Teil die stark polemische Note der Auseinandersetzung erklärt. Im einzelnen werden, für die beiden Konzeptionen gesondert, die folgenden Begriffe analysiert: das jeweilige Verständnis von „Welt“, „Kirche“, „Heilsgeschichte“, „Eschatologie“, „Heil“, „Dialog“, „Missio Dei“. In diesen Grundbegriffen sind auch die Kategorien „Sünde“, „Unheil“ (vor allem im Verständnis von Welt, Heilsgeschichte, Heil) und „Bekehrung“ (vor allem im Zusammenhang mit dem Verständnis von Kirche) implizit enthalten und werden am gegebenen Ort auch thematisiert; sie lassen sich aber nicht so isoliert für sich betrachten wie die oben erwähnten Begriffe, sondern nur in ihrer jeweiligen Einbettung. Als Paradigma der Analyse sei besonders auf den Abschnitt „Heilsgeschichte“ hingewiesen (122/46), hier auch auf die vorzügliche und wirklich verstandene Darstellung des transzendentaltheologischen Konzepts K. RAHNERS (130/7; vgl. auch 152/5). Das Gesamtergebnis der Analyse ist in tabellarischer Gegenüberstellung beider Positionen auf den Seiten 192/5 aufgelistet.

Damit ist schon der Übergang zum 4. Kapitel: Formalisierung typologischer Modelle (190/201) angezeigt (vgl. die Korrelations-tabelle 196, die graphische Skizze der Modellstrukturen 197 f. und deren Übersetzung in der Modellbeschreibung 199/201).

Im 5. Kapitel werden die beiden Modelle nun einer formal-logischen Überprüfung unterzogen (202/5). Die taxonomische Überprüfung erbringt u. a. das aufschlußreiche Ergebnis, daß die Argumentationsstruktur des heilsgeschichtlich-ekkesiologischen Modells (= A) „weitgehend tautologisch und in der zur Missionsbegründung entscheidenden Gegenüberstellung von ‚Kirche‘ und ‚Welt‘ taxonomisch wertlos ist. Dieses Kapitel ist meines Erachtens ein eviderter Erweis nicht nur für den Nutzen, sondern mehr noch für die Notwendigkeit der Erarbeitung und Anwendung methodisch wohl begründeter kritisch-rationaler Prüfverfahren in der systematischen Theologie. Wo nachweisbar die Argumentationsstruktur formal-logisch nicht in Ordnung ist, stehen auch die inhaltlichen Folgerungen in Frage. Das erlaubt eine wissenschaftliche Entscheidung in bezug auf konkurrierende Theorien noch im Vorraum zur inhaltlich bestimmten Wahrheitsfrage. Die in dieser Untersuchung erarbeitete Methode erweist sich deshalb für die systematische Theologie im allgemeinen

und für die dogmatische Theologie im besonderen als höchst relevant, da die dogmatische Arbeit ja nicht erst dort anfängt, wo die Wahrheitsfrage (Orthodoxie) zur Debatte steht. Es geht auch hier u. a. um die formalen Fragen der Konsistenz, Kohärenz, Adäquatheit usw. theologischer Aussagen oder Theorien im Hinblick auf die axiomatischen Voraussetzungen der Theologie. — Die durch das skizzierte Ergebnis des 5. Kapitels schon angedeutete Favorisierung des Modells B besagt jedoch nicht auch schon dessen unkritische inhaltliche Übernahme.

Mit der theologischen Bewährung der Modelle befaßt sich nun das 6. Kapitel (205/38). Sie werden in fünf Schritten überprüft: (1) an den Implikationen des Gottesbegriffes (205/12), (2) auf ihre Kontinuität im Rahmen der biblisch-christlichen Tradition (212/21), (3) auf ihre Konsistenz und Kohärenz, also auf ihre Theoriefähigkeit (221/26), (4) auf ihre Adäquatheit und Fähigkeit zur Integration komplexerer Wirklichkeitserfahrung (226/30) und (5) im Hinblick auf ihre Leistungsfähigkeit und Bewährung zur Klärung aktueller Probleme der Mission (231/8). Den einzelnen Überprüfungsschritten ist jeweils eine Zusammenfassung angeschlossen, die einen guten Überblick ermöglicht. Insgesamt schneidet Modell B besser ab, was jedoch kritische Abgrenzungen nicht ausschließt; vgl. besonders deutlich 165.211f. (das „Dilemma des geschichtlich-eschatologischen Modells“), 221f.225.

Ein wichtiges Ergebnis der theologischen Überprüfung liegt m. E. in dem impliziten Aufweis, daß die vorgestellten Konzepte zur Missionsbegründung innerhalb der Grenzen der Orthodoxie verbleiben, daß darum Kategorien wie Rechtgläubigkeit, Häresie u. ä. hier keine Beurteilungskriterien hergeben, sondern nur der unsachlichen Polemik dienen, daß mithin auch keine bloß theoretischen Erwägungen über den „Grad der Orthodoxie“ die theologische Diskussion weiterbringen. Auch solche Feststellung gehört zur Leistungsfähigkeit des in vorliegender Untersuchung angewendeten Prüfungs- und Entscheidungsverfahrens. Beide Modelle werden im Zusammenhang ihrer jeweiligen Systematik gelesen, die sich letztlich von dem je leitenden Offenbarungsverständnis her bestimmt (vgl. 222/6), das seinerseits die Ableitungs- und Verwendungsregeln für die kontextuale Bedeutung von „Kirche“, „Heilsgeschichte“, „Mission“ usw. hergibt (vgl. 225). Auf Einseitigkeiten im jeweiligen Offenbarungsverständnis wird aufmerksam gemacht (ebd.).

„Mit der Aufdeckung des jeweiligen theoretischen Bezugfeldes der missions-theologischen Modelle“ wäre „das Ziel des Prüfungsverfahrens“ an sich erreicht gewesen. „Beide Modelle sind in Abhängigkeit zu sehen von der Legitimität ihres jeweiligen systematischen Zusammenhangs und deren metatheoretischen Grundlagen.“ (226)

Wenn Vf. dennoch im anschließenden 7. Kapitel selbstkritisch (vgl. 32) nochmals nach der Leistung des Verfahrens für die theologische Erkenntnis (238/45) fragt, so knüpft er in dieser Schlußbetrachtung insbesondere an den fünften Punkt des im 6. Kapitel durchgeführten theologischen Prüfungsverfahrens an (Leistungsfähigkeit eines Modells zur Klärung aktueller Probleme). Es handelt sich hier um ein wissenschaftspragmatisches Verifikationsverfahren, dessen Berechtigung und heuristische Bedeutung nochmals begründet und gegen das Mißverständnis eines „erkenntnistheoretischen Relativismus zugunsten eines ‚pragmatischen Wahrheitsgriffs‘“ (245) abgesichert wird. Die „erkenntniskritische Frage nach der Legitimation theologi-

scher Aussagen überhaupt“ (238; Hervorh. vom Rez.; vgl. auch 239) stand ja in dieser Untersuchung gar nicht zur Debatte (— das wäre eine wissenschaftstheoretisch völlig andere Fragestellung). Deshalb ist vom Untersuchungsgegenstand der Arbeit her allein ein systemimmanentes Prüfungsverfahren angemessen. In dieser Betrachtungsweise erwiesen sich die Kriterien von „wahr“ oder „falsch“ auch in systemimmanenter Verwendung als unbrauchbar. Von daher bestimmt Vf. die Leistungsfähigkeit seines Modellkonzepts in bezug auf seinen Untersuchungsgegenstand wissenschaftspragmatisch als „Modellkonzept der Bewährung“ (239), wobei „im Bereich der heuristischen Leistung des Modells insbesondere seine Relevanz für die Entscheidungsfindung durch die im Modell erreichte Vermittlung von Theorie und Praxis ins Gewicht“ fällt (239f.). Das wird vom Vf. in bezug auf die beiden Modelle zur Missionsbegründung paradigmatisch erläutert (240/2). Mit Recht stellt Vf. in diesem Zusammenhang unter Bezugnahme auf W. KASPER den auch in der systematischen Theologie nicht zu vernachlässigenden Zusammenhang von Orthodoxie und Orthopraxis als umfassendes Bewahrheitskriterium heraus (vgl. hierzu bes. 242/5).

4. Die Würdigung der Arbeit ist zum großen Teil schon das inhaltliche Referat mit eingeflossen. Zwei Punkte seien nochmals besonders hervorgehoben:

(1) Die Arbeit vermittelt unter systematischen Gesichtspunkten einen objektiven Überblick über das Grundproblem gegenwärtiger Missiologie: die Frage der Missionsbegründung. Die Typisierung in eine heilsgeschichtlich-ekkesiologische und eine geschichtlich-eschatologische Konzeption ist eine spekulative Leistung, die sich als sachgemäß ausweisen konnte und sich für die künftige theologische Bemühung um eine Missionstheorie, die sich nicht bloß als Synthese beider Konzepte wird darstellen können (vgl. 244f.), als beachtliche Hilfe anbietet. Das zugrunde gelegte repräsentative Untersuchungsmaterial ist meiner Kenntnis nach vollständig; ich sehe nicht, daß ein der Sache förderlicher Aspekt fehlt. Die Darstellung der einzelnen Autoren ist sachlich zutreffend und gelungen, wie sich überhaupt die Arbeit durch wohlthuende Sachlichkeit auszeichnet.

(2) Die eigentliche Leistung der Arbeit liegt aber in der konkreten Erarbeitung und Durchführung eines kritisch-rationalen Prüfungsverfahrens theologischer Aussagen mit Hilfe eines Modellkonzepts, das als eigenständiger, neuer Forschungsbeitrag auf dem Gebiet theologischer Wissenschaftstheorie und Methodenlehre gelten darf. Keine einzige Methode kann für sich allein alles leisten, auch die Theologie bedarf des Methodenpluralismus. So ist Vf. sich der Grenzen der Leistungsfähigkeit der hier entwickelten Methode voll bewußt. Außerhalb ihrer Leistungsfähigkeit bleibt die Begründung „wissenschaftlicher Rationalität überhaupt und die daran anknüpfende Frage nach der Begründung einzelner Wissenschaften als solcher“ und so auch die Begründung der Theologie als Wissenschaft (239) in bezug auf den Wirklichkeitsausweis theologischer „Gegenstände“ und damit in bezug auf „die Legitimation theologischer Aussagen überhaupt“ (238) — es sei denn, man verstehe mit G. SAUTER wissenschaftliche Theologie ausschließlich als Reflexion auf die nicht weiter befrag- und begründbare assertorische Rede des Glaubens und bestimme so (in einer für katholische Theologie wohl kaum akzeptablen Weise) als „Gegenstand“ der Theologie nur die Sprache des Glaubens (vgl. hierzu die Bemerkungen des Vf.s S. 14.15f.). Gegenüber dieser Grenze erweist die entwickelte Methode systemimmanent nun gerade ihre Stärke (vgl. Kap. 6). Der größte Teil

theologischer Argumentationen ist in der Tat systemimmanent, und unter diesem Aspekt ist das vom Vf. vorgelegte Modellkonzept, das nicht nur ein pragmatisches „Modellkonzept der Bewährung“ ist (als solches jedoch in der vorliegenden Untersuchung vornehmlich seinen Verwendungsbereich findet und seine Brauchbarkeit erweist), eine wesentliche Bereicherung auch der dogmatischen Methoden.

Die Untersuchung zeigt, daß die Missionstheologie im Ganzen der theologischen Disziplinen keine unbedeutende Randexistenz fristet, sondern daß in ihr die bedeutendsten Themen dogmatischer Theologie zusammenkommen. In diesem Sinne ist die Arbeit methodisch und inhaltlich ein beachtlicher Forschungsbeitrag zur Dogmatik.

EINE LATEINAMERIKANISCHE ANTWORT AUF EINE INTEGRISTISCHE BUCHBESPRECHUNG*

von Hans Schöpfer

1. Eine lateinamerikanische Antwort

Diese Antwort wird als lateinamerikanisch bezeichnet, weil sie von bedeutenden Vertretern lateinamerikanischer Befreiungstheologie, mit denen ich freundschaftlich verbunden bin, mitgedacht wurde, weil sie versucht, einmal mehr auf das eigentliche Grundanliegen befreiender Theologie, nämlich auf die möglichst effiziente Verbesserung konkreter Christenpraxis hinzuweisen, und weil sie auf den ersten Blick emotionaler erscheinen mag als sie es ist.

2. Eine christliche Antwort

Die Bibliographie „*Theologie der Gesellschaft*“ ist eine Arbeit, bei der viele engagierte Theologen mitgesprochen haben, eine Arbeit, die für den praktischen Gebrauch in einem Dschungel von einseitigen Informationen und vor allem als Einführung gedacht war. Während der bibliographischen Arbeit stand ich mit rund 250 Theologen, Pastoren und Instituten Lateinamerikas in ständigem Kontakt. Diese Arbeit ist also alles andere als eine Sammlung von in anerkannten Verlagen vermarkteter Literatur oder „das nachträgliche Forschen eines Literaten“ (S. 67), abgesehen davon, daß ich einen riesigen Grundstock von Erfahrungsmaterial aus meinen missionarischen Arbeitseinsätzen, als ehemaliges Mitglied der peruanischen ONIS-Priestergruppe und als Teilnehmer und Organisator vieler Weiterbildungskurse für Missionare in Lateinamerika, als Experte von kirchlichen und privaten Hilfswerken sowie als persönlicher Freund einer großen Anzahl lateinamerikanischer Befreiungstheologen mit nach Europa zurückgebracht habe.

In meinen Augen ist die vorgelegte Bibliographie nur ein Kieselstein im Meer einer sich fortwährend weiterentwickelnden Theologie. Das Fehlen von Büchern kann in einem solchen Fall immer bekrittelt werden, je nachdem, was für eigene Erfahrungen und Wünsche der Begutachter einer solchen Arbeit hinter sich hat. Noch mehr voreingenommen erscheint mir jeder, der an der Bibliographie die Systematik vermißt. Es genüge auf die übrigen Besprechungen hinzuweisen, welche diesbezüglich das Gegenteil von GOLDSTEIN zum Ausdruck bringen. Im Grunde ging es bei dieser Arbeit um nichts anderes als um den Versuch, die schwer zu überschauende Literatur eines neuen theologischen Ansatzes im Überblick zu erfassen.

Zur Kenntnis nehme ich respektvoll, daß Druckfehler vorhanden sind. Zum größten Teil gehen diese auf die Tatsache zurück, daß ich mich gerade 3 Monate in Lateinamerika aufhielt, als die Druckbogen korrigiert werden mußten. Diese mußten dann von Studenten korrigiert werden, welche des Portugiesischen nicht kundig sind. Der Kenner des Portugiesischen wird aber dadurch in keiner Weise bei seinen Recherchen behindert. Das dürfte, wie GOLDSTEIN (S. 64) selber schreibt, nicht überbewertet werden.

* Replik auf den Beitrag von HORST GOLDSTEIN „Zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie“ in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 63 (1979) 63—67.

Hier stellt sich eine ganz andere Frage, die bei dieser Gelegenheit einmal aufgeworfen sei: Welche Länder bzw. Theologen können es sich heute leisten, unbeschränkt Geld und Personal für solchen exzessiven Perfektionismus in der Theologie auszugeben? Zeichnen sich da nicht immer deutlicher Tendenzen für ein theologisches Denken ab, das von seiner eigentlich evangelischen Mission abkommt, weil es die Prioritäten nicht mehr zu setzen weiß, und weil es ein immer schärferes Abbild gewisser gesellschaftlicher Polarisierungen wird? Damit soll nicht der Oberflächlichkeit das Wort geredet werden; aber gibt es nicht tatsächlich Tendenzen bei Wohlstandstheologen, die aus ihrem christlichen Uranliegen ein Karrierepferd, einen Bestseller oder eine Arbeitstherapie machen möchten?

3. Klarstellungen gegenüber vermuteten „Allergien“

An verschiedenen Stellen scheint GOLDSTEIN sich an Formulierungen oder Vernachlässigungen zu stören. Ich spreche dabei bewußt von Vermutungen, denn ich möchte nicht unabgedeckten Eindrücken zum Opfer fallen.

Immerhin sei vorsichtshalber darauf geantwortet.

3.1 Allergie gegenüber dem Wort „grundlegende Studie“?

Die Formulierung GOLDSTEINS auf S. 64: „Sollte die genannte grundlegende Studie über die Theologie der Gesellschaft je realisiert werden...“ läßt leider vermuten, daß mit verkapptem Zynismus an die Unrealisierbarkeit einer „grundlegenden Studie“ gedacht wird. Obwohl GOLDSTEIN nicht im geringsten über den Verlauf der Studie informiert sein kann, und wie immer diese Vermutung zutreffen mag, es sei vorweggenommen, daß damit keinerlei in Anspruch genommen wird, das in der Bibliographie gesammelte Material für eine solche Studie restlos zu verwerten. Die Bibliographie ist eine Arbeit, die Studie, zu der die Bibliographie hilfreiche Dienste leisten wird, eine andere. Mit dem Wort grundlegend wird in keiner Art an eine thematische Totalerfassung gedacht. Es kann eine Forschungsarbeit grundlegende Erkenntnisse bzw. Hinweise enthalten oder Zusammenhänge aufzeigen, ohne daß die Arbeit dadurch schon sehr umfänglich sein muß. In diesem Sinn wurde die Bibliographie zum Themenkreis „Theologie der Gesellschaft“ als Hilfsmittel für eine ganze Reihe von Studien gedacht, auch wenn ich selber von ihrer Zusammenstellung wohl am meisten profitiert habe, was den Überblick über die in Frage kommende Fachliteratur, die Abschätzung möglicher Tendenzen und die Systematisierung von konkurrierenden Ansätzen betrifft. Gewiß ist die Entstehungsgeschichte so gewesen, daß zuerst eine ziemlich eingeschränkte Bibliographie geplant war. Aber gerade die in Angriff genommene Arbeit zeigte wie schwer, im Grunde wie unmöglich es war, sich auf einzelne Teilgebiete einzulassen, ohne die interdisziplinäre Verflechtung zu vernachlässigen. Mit der Erweiterung der thematischen Ansätze war die Möglichkeit gegeben, Auswahl und Kombination der verschiedenen Teilaspekte gesellschaftlicher Theologie freier und ausgiebiger vorzunehmen. Dabei wurde dem lateinamerikanischen Ausgangspunkt das Hauptaugenmerk gegeben, weil andernfalls die Materie ebenfalls ins Unendliche angewachsen wäre.

Es sollte damit also nur auf erstes wichtiges Grundlagenmaterial verwiesen werden, das die Weiterführung der Forschung von selbst ermöglichen und erleichtern würde. Es würde mir übrigens nicht schwer fallen, die meisten von GOLDSTEIN zitierten Publikationen im Verweis oder sogar dem Inhalt nach in Publikationen nachzuweisen, die in der Bibliographie enthalten sind.

3.2 Allergie gegenüber dem Mangel an portugiesischer Literatur?

Bei GOLDSTEIN bin ich nun auf einen Menschen gestoßen (wie schlimmstenfalls zu vermuten war), dem die Bibliographie von seiner Brasilienenerfahrung her zu wenig bot. Was Wunder, wenn er sich selber darin übergangen sieht! Wenn es nach ihm gegangen wäre, hätten brasilianische Werke (deren beste nun einmal in andere Sprachen übersetzt worden sind) einen weitaus größeren Raum bekommen. Und das hätte ich ihm durchaus zugestanden — ja eben, wenn er die Bibliographie bezahlt und sich die gleiche Übersicht erworben hätte, die ich mir nach 18jähriger Auseinandersetzung mit lateinamerikanischer Theologie angeeignet habe. Nun habe aber ich die Qual der Wahl gehabt, und ich habe nun eben ganz andere Kriterien in den Vordergrund gestellt, als sie offenbar GOLDSTEIN lieb gewesen wären. Das war mein gutes Recht. Ich habe es in der Einführung dargelegt, und ich werde es auch hier nochmals tun:

Auf S. 14 meiner Bibliographie habe ich geschrieben: „Trotz allem Bemühen um Vollständigkeit mußten rund 2000 Titel ausgeschieden werden“ (Rätselfrage: Warum?). Hätte ich sie alle aufgenommen, wären in der Tat die meisten von GOLDSTEIN als vermißt gemeldeten Titel dabei gewesen. Wenn aber schon gestrichen werden mußte, dann wurde dies am ehesten bei portugiesischen und am wenigsten bei spanischsprachigen Publikationen getan. Denn in Europa ist portugiesisch eine absolute Minderheitensprache. Andererseits ist aber auch festzuhalten, daß portugiesisch Sprechende sich im allgemeinen leichter tun mit dem Spanischen als umgekehrt. Drittens sind die meisten wichtigen theologischen Werke in portugiesischer Sprache dem Brasilienfachmann über relativ wenige bekannte brasilianische Verlage zugänglich, während es im hispanischen Raum mehr Not tut, Hinweise auf lohnenswerte Publikationen zu geben. Die brasilianische Scheweise des Rezensenten wird von ihm zumindest auf S. 66 zugegeben.

3.3 Allergie gegenüber unterschätzten Entwicklungen in Brasilien?

In einem vierten Vorwurf auf S. 66 vermißt GOLDSTEIN einige spezifische Publikationen über die theologische Entwicklung in Brasilien. Ich kann auf diesen Vorwurf am besten mit einem konkreten Beispiel eingehen: Thema Basisgemeinden. Dazu folgendes: Als ich die Grundkonzeption der Bibliographie an die Hand nahm, stieß ich bei gewissen lateinamerikanischen Theologen, mit denen ich das Projekt vorbesprach, auf Widerstand, was die Terminologie „Befreiungstheologie“ im Zusammenhang mit Basisgemeinschaften, Bewußtseinsbildung, Volksfrömmigkeit und dergleichen mehr betraf. Es gab eine Reihe von Theologen, welche den Begriff der „Befreiungstheologie“ einseitig für die Richtung politisch-wirtschaftlicher Befreiung für sich in Anspruch nahm, um ihn „rein“ erhalten zu können. Sie wünschten damals, daß die Themen um Basisgemeinschaften, Volksfrömmigkeit usw. für sich getrennt behandelt würden. Ich fragte mich aber immer wieder: Wer gibt denn die eigentlichen Kriterien für das, was wir „Befreiungstheologie“ nennen sollen. Ich entschied mich schließlich gegen den Vorschlag verschiedener Lateinamerikaner dafür, zumindest die beiden Themen der Basisgemeinschaften und der Volksfrömmigkeit nicht ganz fallen zu lassen, weil sie mir von der praktischen Verwirklichung des Christentums her wichtig schienen, aber auch, weil ich hier längst einen beträchtlichen Anteil an Entfremdung wie auch an Chance zu befreiendem Engagement gesehen hatte. Die wohl größte Genugtuung im Zusammenhang mit meiner Bibliographie hatte ich im Frühjahr 1979, als ich anläßlich der *Puebla-Konferenz*

in Mexiko mit den gleichen Theologen ins Gespräch kam und feststellen durfte, daß die früher umstrittenen Themen diskussionslos in die Nomenklatur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie aufgenommen worden waren. Alle gaben sie zu, daß die „befreienden Aspekte“ ihrer Theologie trotz der Homogenität gemeinsamer Grundanliegen in den letzten Jahren eine riesige Diversifikation der Ansätze und pastoralen Ausformungen erfahren hatten. G. GUTIERREZ sagte z. B. in seiner Pressekonferenz vom 6. Febr. 1979 in Puebla: „Was die umfassende Definition der Befreiungstheologie betrifft, glaube ich, daß niemand Besitzer des Ausdruckes ist; gewiß lernen wir auf der Ebene der *lateinamerikanischen theologischen Reflexion gewaltig* (Hervorhebung von mir; und da sich im zitierten *CENCOS*-Abdruck eventuell ein Druckfehler befindet, sei gleich der Originaltext noch zitiert: „ciertamente estamos aprendiendo a nivel de reflexión teología latino-americana enormemente“. In: *CENCOS-Informativo* no. 39 [9 de febr. de 1979, S. 4]).

Es ist somit begreiflich, daß ich unter dem doppelten Druck der notwendigen Kürzung und dem moralischen Druck durch jene, die mir vom Einbezug der genannten Themen abgeraten hatten, die genannten Themen nicht voll berücksichtigt habe, schon gar nicht die von GOLDSTEIN gewünschten innerbrasilianischen Themen.

GOLDSTEIN würde vielleicht dazu antworten, daß die von ihm genannten Bücher zu den unaufgebbaren gehören. Aber dann müßte ich ihm antworten, daß es für fast alle übrigen Länder ähnliche Publikationen gibt. Irgendwo muß einfach die Grenze gezogen werden zwischen dem, was man der „Befreiungstheologie“ zuordnen will und dem, was sonst noch existiert, selbst wenn darin (hoffentlich) auch befreiende Ansätze zu finden sind. — Hier nochmals einige Kriterien, nach denen Literatur ausgeschlossen wurde: Zusammenhängende Themen, die an einem nationalen Forschungsinstitut verhältnismäßig leicht zugänglich sind sowie spezifisch nationale Themen wurden ebenso weggelassen wie Themen, zu denen bereits übersichtliche Bibliographien bestanden (z. B. Einzelpersonlichkeiten). Ebenso wurde Literatur nicht berücksichtigt, die dem Fachspezialisten vertraut sein muß, und die in Fachbibliotheken überschaubar geordnet ist. Für Brasilien trifft dies bei Institutionen zu wie: *CNBB*, *IBRADES*, für den *VOZES-SEDOC*-Komplex sowie für das kirchliche *CERIS*, dem übrigens der vermißte A. GREGORY selber vorsteht. Es sei auch nochmals darauf hingewiesen, daß viele der von GOLDSTEIN vermißten Publikationen indirekt in anderen, genannten Publikationen leicht auffindbar einbezogen sind.

Warum aber GOLDSTEIN auch auf ein Buch verweist, das 1977 erschien, ist mir unklar, wenn sich meine Bibliographie auf die Zeit zwischen 1960 und 1975 beschränkt. Warum verweist er dann nicht auch auf so und so viele andere Publikationen, die in letzter Zeit ins Deutsche übertragen wurden, auch wenn er als Übersetzer nicht mitbeteiligt ist? Dasselbe gilt nach rückwärts: Warum will GOLDSTEIN exakt gerade die Titel „*Formação do Catolicismo Brasileiro 1550—1800*“ und „*A tradição lasciviana no Brasil*“ (S. 66 in seiner Besprechung) in einer Bibliographie haben, deren Schwerpunkt die nachmedellinsche Befreiungstheologie ist? Warum dann nicht gleich noch eine ganze Reihe kirchengeschichtlicher Themen? Natürlich sind auch hier die Grenzen schwer zu ziehen. Aber warum maßt sich GOLDSTEIN an, hier von unverzeihlichen Mängeln zu reden? Das sind nur einige der Widersprüche in GOLDSTEINS Besprechung, und man wäre sogar bereit, sie mit einiger Großzügigkeit zu über-

sehen. Aber schlimm daran ist, daß gerade damit eine Attacke auf die Systematik meiner Bibliographie geritten wird (vgl. S. 64).

4. Ein Wort zur Systematik

S. 65 stört sich GOLDSTEIN daran, daß ein Buch von TH. BRUNEAU, das unter drei Stichworten zitiert ist, ohne Verweis auf die portugiesische Übersetzung bleibt, während die brasilianische Ausgabe nicht als Übersetzung aus dem Englischen gekennzeichnet ist. Dazu folgendes: Es wurde in dieser Bibliographie (wie das in sehr vielen Bibliographien geschieht) prinzipiell nicht Rücksicht genommen auf die verschiedenen Übersetzungen der einzelnen Publikationen. Wenn GOLDSTEIN systematisch genug gewesen wäre, hätte er dies bemerkt. Er hätte nämlich den gleichen Vorwurf unzählige Male machen müssen. Es konnte aus den bereits genannten Gründen absolut nicht eine zusätzliche Forschungsarbeit einbezogen werden, weder was die Auflagennummer noch die verschiedenen Übersetzungen betrifft. Wenn dennoch hin und wieder Verweise gegeben wurden, dann war dies eine freie Zugabe, die nicht viel Mehrarbeit erforderte, oder es ging um einen wichtigen Hinweis auf einflußreiche Übersetzungen, soweit dies überhaupt abzuklären war. Wären auch die Übersetzungen systematisch erforscht worden, wäre die Bibliographie nochmals bedeutend umfangreicher geworden. — So gäbe es z. B. von den Verlautbarungen der Bischöfe und Ordensoberen des brasilianischen Nordostens vom 3. Mai 1973 eine ganze Reihe von Übersetzungen, ja sogar verschiedene Ausgaben in der gleichen Sprache. Warum verlangt GOLDSTEIN gerade die deutsche Wiedergabe, die beim *Institut für Brasilienkunde* herauskam? Hat er aber auch gemerkt, daß bischöfliche Rundschreiben ohnehin wenig berücksichtigt wurden, weil verschiedene gute Sammel Ausgaben geplant waren, die inzwischen erschienen sind?? — Bei der *Casaldóliga*-Dokumentation glaubt er eine große Entdeckung gemacht zu haben, die er aufzählt, um „Unschärfen in der Systematik“ nachzuweisen: Die deutsche Ausgabe befindet sich beim Stichwort „Bischöfe“, das französische Dokument unter dem Stichwort „Allgemeine Pastoralfragen“. Ich kann darauf kurz und bündig antworten, daß diese Einteilung alles andere als tölpelhaft ist; denn sie wurde ganz bewußt so gemacht, um dem Suchenden sowohl von zwei Sprachen als auch von zwei Themen her den Zugang zu *Casaldóliga* zu erleichtern.

Auf S. 65 in der Mitte des Blattes beklagt er sich über eine fehlende deutschsprachige Dissertation. Ich aber ging davon aus, daß die Nachkontrolle der Dissertationen ungefähr das erste ist, das ein Wissenschaftler vor Beginn einer seriösen Arbeit tut. In Mitteleuropa dürfte es nicht schwer fallen, den Zugang zu solchen Dissertationen zu finden. Wenn nämlich die von ihm genannte Dissertation über FREIRE zitiert werden soll, muß — leider habe ich mich auch da zu wiederholen — eine ganze Reihe von pädagogischen Dissertationen aufgenommen werden. Das gilt ebenso für die Literatur über CAMILO TORRES, über den noch einiges Wesentlicheres angeführt werden könnte als das von GOLDSTEIN vermißte Buch.

5. Die Schriftlichkeit lateinamerikanischer Theologie

Es ist in der Tat schon müßig geworden, auf die „*teología hablada*“ hinzuweisen, nachdem seit über 10 Jahren immer wieder betont wird, wie sehr die befreiungstheologischen Strömungen in Lateinamerika ein Ergebnis konkreter Auseinandersetzung sind, die sich immer zuerst *oral* manifestiert hat. Es wäre

ebenso müßig, hier nochmals besonders betonen zu wollen (es wurde von mir schon lange und an vielen Stellen getan), daß die geschriebene Literatur Lateinamerikas ein Teilergebnis dieser „Wort-Theologie“ ist, oft nur für kleine Arbeitsgruppen und Basisgemeinschaften gedacht. Dazu sollen hier trotzdem drei Bemerkungen gemacht werden:

5.1 Es wäre sinnlos gewesen, in einer Bibliographie wie der meinen Dokumente aufzunehmen, die dem europäischen Forscher ohne direkten Kontakt mit solchen Gruppen überhaupt nicht zugänglich sind. Ich verstehe nicht, warum in masochistischer Weise Flugblätter aufgelistet werden sollten, die ihren Dienst z. B. längst erfüllt haben, die nicht einmal dort mehr gelten, wo sie einmal geschrieben wurden, oder die zusammen mit andern längst das eigentliche Substrat für Analysen auf einer höheren Ebene abgegeben haben und im besten Fall noch entwicklungsgeschichtliche Bedeutung haben könnten, sofern sie überhaupt auffindbar wären! — Wenn aber trotzdem gelegentlich mimeographierte Dokumente aufgenommen wurden, dann deshalb, weil sie an europäischen Fachinstituten erreichbar sind und in irgendeiner Weise unser besonderes Interesse wecken könnten.

5.2 Die allmählich in Umgang gekommene Literatur wurde langfristige eben doch ein Abbild der unzähligen auf Kleindrucken festgehaltenen Reflexionen. Sie vermag mit mehr oder weniger Erfolg Tendenzen, Probleme und Möglichkeiten einer sich entwickelnden Kirche aufzuzeigen: Im Grunde ist eben doch jenes Arbeitsmaterial am wichtigsten, das systematisch (selbst von der „Befreiungstheologie,“ wenn auch meist in abstrakter Weise) verarbeitet werden kann. Christliches Engagement ist ja immer so konkret, daß es nie ganz erfaßt werden kann, weil es dabei immer um den Kairos Gottes geht, der die Menschen zwischen Vergangenheit und Zukunft herausfordert. Die darin liegende Spontaneität, noch weniger die dabei empfundenen Gefühle und Motivationen sind intellektuell längst nicht immer und nie ganz einzufangen: Es geht dabei um das Leben, nicht um tote Buchstaben!

5.3 Die Entwicklung der sich suchenden und erfahrenden Kirche geht weiter. Die Epoche zwischen *Medellin* und *Puebla* war in bezug auf die theologische Literatur sicher besonders schwierig zu erfassen; denn die da gewachsene Theologie beruhte auf Intuitionen, Versuchen und Risiken, die sich erst allmählich herausstilisierten, die provozierten, sich verirrtten und immer wieder neu umschrieben werden mußten. Das Gute, das darin und daraus erstanden ist, wird den Theologen guten Willens aber zweifellos auf die Länge nicht entgehen. — In meiner Bibliographie ging es nun in erster Linie darum, einige wichtige Pauten zusammenzufassen, die dem oft hilflosen Uneingeweihten zumindest den Einstieg in die Problematik erleichtern sollten. Leider ist es ja oft so, daß in Europa bessere Dokumentationen über Lateinamerika zu finden sind als drüben, wo sie mindestens so nützlich wären wie hier.

Wer nun daraus den Schluß zieht, die Formulierung „Schwer zugängliche Literatur“ verrate, daß mein Erfahrungsort das nachträgliche Forschen eines Literaten sei (vgl. S. 67), muß eine seltsame Logik besitzen!! Ich muß dem Vorwurf entgegenhalten, daß mancherlei Literatur den in Lateinamerika lebenden Theologen (wobei auch ich diesen Erfahrungsort geteilt habe!) schwerer zugänglich ist als mir in Fribourg. Das kann ich durch zahllose Beispiele und persönliche Zeugnisse belegen. Im übrigen muß ja irgendwo auch ein Ort und eine Zeit sein, damit systematische Arbeiten gemacht werden können. Die Zei-

ten sind vorbei, wo man im Pferderitt nach Paris die Bibelverse numerieren konnte! Und noch etwas: Gab es schon je eine theologische Entwicklung, die gleich von Anfang an systematisch voll erfaßt und verstanden werden konnte, wo man den Geist Gottes vorweg in Quaestionen einfindet?

Mit dem Satz „In anerkannten Verlagen vermarktete Literatur hingegen bietet nur die oberste Artikulationsschicht einer Bewegung...“ (S. 67) verrät GOLDSTEIN seinen Integrismus. Will er damit etwa sagen, daß in den besten theologischen Werken nichts von dem enthalten sei, was das gläubige, wandernde Volk geschaffen, mitgetragen hat? Soll man, wenn man die dort folgenden Sätze GOLDSTEINS liest, meinen, die in meiner Bibliographie genannten Publikationen seien nicht repräsentativ? Wenn nicht, welche Literatur steht denn für den europäischen Theologen über Lateinamerika noch zur Verfügung, welches Arbeitsmaterial, um die theologische Entwicklung in Lateinamerika zu verfolgen? Auf irgend etwas Mittelbares muß man sich ja berufen, wenn man sich nicht selbstherrlicher Philosophiererei hingeben will! Wo gibt es aber die perfekte Theologie, welche das „mitreißende“ Leben des Christen ganz erfaßt?

6. Mißverständnisse?

Was versteht GOLDSTEIN überhaupt unter dem Begriff „unreif“? Hat er davon die gleiche verwässerte Vorstellung wie vom Begriff der Grundlagenforschung? Gibt es nicht auch bei uns „unreife“ Literatur, ohne daß wir mit dem Begriff negativ werten wollen? Glaubt er, ich würde solche literarische Produkte von oben herab verachten? Kann „unreif“ nicht auch bedeuten „auf dem Weg, versuchsweise, provisorisch, behelfsmäßig“, so wie der Apfel auch unreif ist, bevor er gegessen werden kann, ohne daß man ihn in den Abfall wirft? Die Wendung „zum Beispiel der Partei der Ausgebeuteten ergreifen“ (in meiner Bibliographie S. 25) hat er kläglich mißverstanden. Sie steht nämlich im Zusammenhang mit der Arbeit von Soziologen und Ökonomen. Der Priester kann zum Beispiel nur in eine Pfarrei kommen, um sakramentalistisch zu arbeiten (gibt es das etwa nicht?). Er kann sich bloß als Soziologe, Entwicklungsexperte oder gar Parteipolitiker bestätigen (gibt es das etwa nicht?). Er kann sich auch, so schwer das sein mag, die Frage stellen, wie er am erfolgreichsten „die Partei der Ausgebeuteten“ ergreift!! — Genau gleiches gilt für die Formulierung „demokratieunreifes Volk“. Vermutet GOLDSTEIN etwa, ich glaube noch daran, daß irgendwo auf der Welt die perfekte Demokratie zu finden sei (in der Schweiz, die ja gerne als demokratisches Musterbeispiel hingestellt wird, spricht man schon von „Demokratiemüdigkeit“!)? Vermutet er, es gäbe sie in Lateinamerika? Es wäre schon ein Vorzeichen von Schizophrenie, wenn jemand behaupten wollte, menschlich total vernachlässigte, ausgehungerte, ausgebeutete, ungebildete, anomische Menschen, von denen es auch in Lateinamerika nicht wenige gibt, seien das ideale Substrat für eine „reife“ Demokratie!!! Auf welcher Seite liegt da die Utopie?

7. Ein wichtiger Hinweis

Hiermit sei nochmals darauf hingewiesen, daß es jetzt eine hervorragende Bibliographie gibt, welche die theologische Entwicklung in Lateinamerika fortlaufend zu erfassen versucht. Sie erschien zum ersten Male 1975 in einem Doppelband mit Literatur ab 1973 und wird vom argentinischen theologischen Institut *ISEDET* herausgegeben.

Diese bibliographische Arbeit schien mir so bedeutsam, daß ich sie dem In-

haltsverzeichnis vorangestellt habe: *Bibliografía comentada del área iberoamericana* (Buenos Aires 1975 f. [vgl. in meiner Bibliographie S. 32]). Mit Rücksicht auf diese Bibliographie sind in meiner Bibliographie bestimmte Publikationen weggelassen worden, unter anderem die von GOLDSTEIN vermißten *SEDOC*-Hefte über die Basisgemeinschaften in Brasilien. Die *ISEDET*-Bibliographie fügt sich überhaupt sehr gut der meinen an, beginnt sie doch mit dem Jahre 1973, während ich von 1973 an aus Reduktionsgründen der Vollständigkeit bestimmter Literatur weniger Aufmerksamkeit schenken konnte.

MITTEILUNGEN

Die XV. Jahrestagung der „*Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte*“ im Jahre 1980 steht unter dem Leitthema „*Ritual und Recht*“ und wird vom 16.—19. März 1980 in Bad Sooden-Allendorf stattfinden. Interessenten mögen sich an die Geschäftsstelle der *DVRG*, Röderstr. 37, 6109 Mühlthal, wenden. Dort erhalten sie alle nötigen Informationen.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bürkle, Horst: *Missionstheologie* (Theologische Wissenschaft Bd. 18) Kohlhammer/Stuttgart u. a. 1979; 212 S., DM 28,—

In der Reihe „*Theologische Wissenschaft*“ legt HORST BÜRKLE, Ordinarius für Missions- und Religionswissenschaft an der Universität München, den Band „*Missionstheologie*“ vor. Dem Anliegen dieser auf Studium und Beruf hin konzipierten Reihe entsprechend bietet die Arbeit eine umfassende Einführung in die spezifische Aufgabenstellung der Missionstheologie und ist bemüht, diese als eigenständige Disziplin im Ganzen theologischer Wissenschaft auszuweisen. In der aktuellen ökumenischen Kontroverse um den Zusammenhang von Mission und politisch-sozialer Weltverantwortung der Christen hält BÜRKLE einen mittleren Weg für angemessen. In Abgrenzung von falschen Extremen fällt seine Darstellung darum streckenweise stark antithetisch aus, wobei insbesondere leidenschaftliche Kritik an der Theologie der sogenannten „Ökumeniker“ ins Auge fällt (12/3, 28, 82/3). BÜRKLE stellt aber auch in umgekehrter Richtung die Frage, „wie jene fundamentalistische Enge im Missionsverständnis vermieden werden“ könne, „die sich gegenwartsfremd einer konfessorischen Formelsprache bedient“ (24). Eine vermittelnde Formulierung für das Wesen der missionarischen Sendung bietet BÜRKLE an mit dem Stichwort „Grenzüberschreitung“. Dieser recht formale Gesichtspunkt wird in verschiedenen Dimensionen konkretisiert: Begegnung mit den Religionen, Öffnung für die andersartigen Probleme der Partnerkirchen, Dialog und Einbettung der christlichen Botschaft in den jeweiligen kulturellen Kontext, besonders auch die Bedeutung der Mission für die Ökumene als zwischenkirchliche „Grenzüberschreitung“. Diese Themen gegenwärtiger Missionstheologie weiß BÜRKLE vor dem Hintergrund seiner reichen religionswissenschaftlichen Forschung zu konkretisieren und ihre missionspraktische Relevanz exemplarisch zu belegen. Der rote Faden „Mission als Grenzüberschreitung“ ist nicht nur in seinem dynamischen Wortsinn ständiger, alle Darstellung zum Engagement führender Imperativ, er erlaubt zugleich einen thematisch umfassenden Aufbau der Arbeit, die sowohl exegetische und theologiegeschichtliche, als auch kultursoziologische und -anthropologische Aspekte einschließt.

Aus der Sicht katholischer Theologie verdient BÜRKLES Bemühen, im Denken der Reformatoren entscheidende Ansätze und Aspekte für eine Theologie der Mission ausfindig zu machen (vgl. insbes. 45/6), besondere Beachtung. Unter Wahrung der reformatorischen Intention der Unterscheidung der beiden Reiche (22/3) geht es ihm zugleich um „die Aufdeckung des inneren Zusammenhanges von gegenwärtiger Geschichte und kommendem Reich“ (29). Die politisch-soziale Rolle christlich-missionarischen Engagements erhält jedoch ausschließlich abgrenzenden, „die Absolutheitsansprüche der alten Gemeinschaftsbindungen“ relativierenden Charakter (vgl. 121/3). So können auch die gesellschaftsbezogenen Dienste nicht als konstitutiv für missionarisches Handeln erachtet werden. Hervorgehoben wird aber ihre „zeichenhafte Bedeutung für das missionarische Zeugnis“ (128). Entsprechend wird auch „der sakramentale Charakter der Kirche“ (150) nicht in der Weise geschichtlicher Konkretheit der Heilsgegenwart Gottes interpretiert, sondern als „Erfahrung und Verständnis des tiefen *symbolischen*

Sinnes, der in allen auch institutionellen Gestaltungen und Ausdrucksformen kirchlichen Lebens liegt“ (150f.). Dennoch erkennt auch der katholische Theologe in BÜRKLES Gedankengang den eigenen Ansatz wieder, insbesondere dort, wo er die inkarnations-theologischen Grundlagen zu entfalten sucht (vgl. bes. 131).

Schließlich ergibt sich für BÜRKLE aus dem Grundthema „Grenzüberschreitung“ auch der Stellenwert der Missionswissenschaft als theologische Disziplin. Sie erweitert den Horizont der Fragestellungen, durchbricht den eigenen kultur- und geistesgeschichtlichen Kontext und leistet somit einen „theologischen Dienst an der Universalität der Kirche“ (169). Damit ist sie zugleich diejenige Disziplin, die theologische Innovationen in Gang setzt. Eine Fortführung dieser neuen Grundlegung missionswissenschaftlicher Arbeit in wissenschaftstheoretisch exakter Weise wäre wünschenswert. Aus dem Materialobjekt „Theologie im kontextuellen Bezug“ und „theologische Innovation“ müßten inhaltliche und methodologische Konsequenzen gezogen werden, die der Missionstheologie einen neuen Stellenwert an den Universitäten vermittelt.

Bonn

Thomas Kramm

Glüer, Winfried: *Christliche Theologie in China — T. C. Chao 1918—1956* (Reihe: Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 13). Gerd Mohn/Gütersloh 1979; 300 S.

Der vorliegende 13. Band der Reihe „*Missionswissenschaftliche Forschungen*“, der als Dissertation W. GLÜER an der Universität Bochum angenommen wurde, beschäftigt sich mit dem Problem der Einwurzelung der Kirche in China. GLÜER untersucht auf 191 Textseiten die Bemühungen von T. C. CHAO, eines der einflußreichsten chinesischen Theologen, um eine christliche Theologie für China.

Vom geschichtlichen Hintergrund kommt GLÜER über Fragestellung und Methode zum Hauptteil mit den verschiedenen Phasen der Theologie CHAOS.

Dieser wurde 1888 in der Provinz Chekiang geboren und studierte an verschiedenen christlichen Missionsschulen und Universitäten in China. Anschließend erlangte er in den USA den Grad eines B.D., um dann als Philosophieprofessor in China zu lehren. Er war Mitbegründer des Nationalen Christenrates in China und wurde 1948 zu einem der sechs Präsidenten des Weltrates der Kirchen gewählt. Nach der Gründung der Volksrepublik China brach er seine ökumenischen Kontakte ab. Er wurde unter Anklage gestellt, schloß sich dann jedoch der Drei-Selbst-Bewegung an, die er vor allem als Mittel zum Zweck betrachtete. Während der Kulturrevolution wurde er erneut angegriffen und führt seitdem ein zurückgezogenes Leben in Peking. 1976 soll er seine Abwendung vom christlichen Glauben ausgesprochen haben.

Die theologischen Schriften CHAOS bestehen aus einer Reihe von Monographien in chinesischer Sprache, vielen Einzelschriften zu besonderen theologischen Themen und etwa 100 Aufsätzen in chinesischen Zeitschriften, sowie 35 in englischer Sprache.

CHAO, der fast drei Jahrzehnte lang zu den führenden christlichen Intellektuellen gehörte, durchlief in seiner Theologie mehrere Phasen, die eng mit der politischen Lage Chinas verknüpft sind.

Zunächst glaubte CHAO an die Selbsterlösung des einzelnen und wollte Christentum und Konfuzianismus gerne verschmolzen sehen. Nach dem 2. Weltkrieg wandelte sich diese Vorstellung: erst Jesus bringt die ganze Fülle der Offenbarung. Danach begann die Auseinandersetzung CHAOS mit dem Kommunismus.

Er hoffte auf eine Tolerierung des Christentums unter kommunistischer Herrschaft und versuchte sich an einer christlich-marxistischen Synthese.

Die verschiedenen Phasen der Theologie CHAOS waren also Versuche, die christliche Theologie mit der konkreten geschichtlichen Situation seines Landes in Einklang zu bringen. Dieser Aspekt bringt es mit sich, daß das behandelte Thema nicht nur wegen des neu erwachten Interesses an China besondere Aktualität besitzt, sondern auch im Hinblick auf viele Kirchen der 3. Welt, die sich vor ähnliche Probleme der Anpassung gestellt sehen.

GLÜERS Versuch, die Theologie dieses noch lebenden Theologen darzustellen, ist daher sehr positiv zu bewerten. Neben vielen Primärquellen (vor allem die Werke CHAOS) wurde auch ausführliche Sekundärliteratur herangezogen. Der den Textseiten angefügte Anhang von 100 Seiten enthält Anmerkungen, Abkürzungen und Bibliographie, leider keinen Index.

Würzburg

Cludia von Collani

Hopf, Friedrich Wilhelm: *Lutherische Mitverantwortung für das christliche Zeugnis im Südlichen Afrika.* Ev.-luth. Mission/Erlangen 1979. 60 S., DM 4,80

Der langjährige Missionsdirektor der „Bleckmarer Mission Ev.-Luth. Freikirchen“ verdeutlicht in diesem Bändchen die geistliche Herausforderung, wie sie durch die Politik der „getrennten Entwicklung“ in Südafrika gegeben ist. H. versteht diese Herausforderung vor allem als Einforderung, und die von dort her sich ereignende Betroffenheit gibt seiner (kritisch-selbstkritischen) Stellungnahme einen bekennenden Charakter. Man spürt, wie sehr der V. an den Fragen im Südlichen Afrika existentiell beteiligt ist. „Lutherische Mitverantwortung für das christliche Zeugnis im Südlichen Afrika“ ist nicht nur ein Buchtitel, sondern vielmehr eine alle Überlegungen bestimmende und tragende Überzeugung.

Aachen

Georg Schückler

Kasper, Walter (Hrsg.): *Absolutheit des Christentums* (Reihe Quaestiones disputatae, 79). Herder/Freiburg 1977; 156 S.

Das Problem der Absolutheit des Christentums als die Frage nach dem heilsgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Ort des Christentums war das Thema der Arbeitstagung der deutschsprachigen katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1977 in Salzburg. Wie W. KASPER in der Einleitung der „Quaestio disputata“, die die in Salzburg vorgetragenen Beiträge enthält, feststellt, ist der Aufbau der Tagung von der Sachproblematik selbst bestimmt: „Zunächst galt es, die geistes-, philosophie- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen zu klären, die in der Neuzeit zur Frage nach der Absolutheit des Christentums geführt haben“ (10). Das tut K. LEHMANN in seinem Referat in hervorragender Weise. Er erläutert zunächst drei Epochen des Stichwortes in ihrer exemplarischen Bedeutung: die Aufklärung mit ihrer Frage nach der Gültigkeit der christlichen Religion angesichts der Einnivellierung der „natürlichen Religion“ — die Denkfigur der „absoluten Religion“ bei HEGEL — die Absolutheit des Christentums in religionsgeschichtlicher Perspektive bei TROELTSCH. Daraus leitet er eine Reihe von Beobachtungen hinsichtlich der Diskussion des Stichwortes ab, u. a. die Feststellung, daß die Spannung von Geschichtsbezogenheit und -mächtigkeit und

Universalwirksamkeit im Hinblick auf die Christusgestalt wie auch die Nachfolgegestalt der Kirche durchzuhalten ist. Den Missiologen dürfte der Hinweis interessieren, daß zur Absolutheit des christlichen Glaubens die Dimensionen der Zukunft, der Praxis und damit der Kommunikation, „d. h. theologisch der Mission“ (36), gehören.

Auf „dem Hintergrund eines angeschärften problemgeschichtlichen Bewußtseins konnte die Rückfrage nach dem maßgeblichen Zeugnis des Alten und Neuen Testaments sinnvoll und fruchtbar sein“. Hierzu wurden die Exegeten E. ZENGER und G. LOHFINK eingeladen. Der erste erläutert das Thema „Exklusivität und Universalismus des Heils“ am Paradigma des Abrahamsegens, der zweite an einschlägigen Beispielen die gleiche Thematik im Neuen Testament.

Für den Einstieg in die aktuelle Problematik wurde mit Bedacht der Einstieg über die religionsgeschichtliche Situation gewählt, „da das Thema ‚Absolutheit des Christentums‘ von seinem Ursprung her im Bereich der Konfrontation mit den Religionen zu Hause ist“. Der Münchener Missions- und Religionswissenschaftler H. BÜRKLE illustriert die Problematik einmal an der Wirkung, die der Anspruch des Christentums bei anderen Religionen hervorruft, sodann an der Beobachtung, daß dem Universalanspruch des Christentums inzwischen ein ähnlicher Anspruch in anderen Religionen gegenübertritt. Hier wird ein neuer „Status quaestionis“ sichtbar, der von der Theologie bisher noch kaum aufgegriffen worden ist.

Das geschieht leider auch zu wenig in der systematisch-theologischen Reflexion, die kontextunabhängig sowohl W. BREUNING in seinem Beitrag „Jesus Christus als universales Sakrament des Heils“ wie H. URS VON BALTHASAR in seinem Referat „Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche“ leisten. Systemimmanent sind beide Beiträge voll zu bejahen. Wenn aber LEHMANN zu Recht eine geschichtsindifferente Absolutheit in Frage stellt, dann wäre gerade die systematische Reflexion noch einmal in ihren aktuellen historischen Bezug hinein zu entfalten. Es klingt ein wenig verräterisch, wenn W. KASPER in der Beschreibung des Gesamtduktus formuliert: „Nachdem so das bleibend maßgebliche Ursprungszeugnis der Schrift wie die gegenwärtige Situation abgeklärt waren, vollzog sich die systematisch-theologische Reflexion im engeren Sinn in zwei Schritten: unter dem zentralen und fundamentalen christologischen Aspekt und unter dem in diesem Zusammenhang meist vernachlässigten ekklesiologischen Gesichtspunkt“ (10). Der „Nachdem“-Satz scheint eine Pflichtübung zu beschreiben, die im Endeffekt für die anschließende Reflexion selbst gleichgültig bleibt. Tatsächlich klingt denn auch ein weiterer Gesichtspunkt der Gesamtproblematik nirgendwo an; es wäre nämlich nun zu fragen: Wie hält sich das eine Universale und Absolute in der Pluralität historischer Glaubensverwirklichungen, der Lokalkirchen und der entsprechenden kontextualen Theologien durch? Diese Fragen, die am Ende der Bischofssynode 1974 bereits im Raum standen, warten dringlich auf ihre Bearbeitung. Der vorliegende Band wäre dann ein hilfreicher Schritt in diese Richtung.

Bonn

Hans Waldenfels

Studia Missionalia, vol. 26 (1977): *Mystique dans le Christianisme et les autres Religions*. Gregorian University Press/Rome 1977; 314 p.; **Studia Missionalia**, vol. 27 (1978): *Morale dans le Christianisme et les autres Religions*. Ibid. 1978; 349 p.

Die Missiologische Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom

veröffentlicht jedes Jahr einen repräsentativen Band mit Studien zu einem zentralen Thema religionsvergleichender Art. Die Bände der Jahre 1977 und 1978 sind der Mystik bzw. dem Verhältnis von Moral und Religion gewidmet.

Die Hälfte der 12 Beiträge des Bandes von 1977 behandeln Themen der christlichen Mystik: D. STANLEY die Elemente der christlichen Mystik in einigen Schriften des NT, H. CROUZEL die mystische Ehe bei Origenes, J. LECLERCQ in zwei Beiträgen den hl. Bernhard von Clairvaux, seine mystische Erfahrung und die praktische Mystik seiner Predigten, CH.-A. BERNARD das mystische Bewußtsein in einem Beitrag zur Bestimmung des Kriteriums der Mystik im interreligiösen Dialog, A. DEBLAERE das christliche mystische Zeugnis, ein Beitrag, der wie der zuvor genannte zum Gespräch über fremdreligiöse mystische Erfahrungen überleiten soll. Den genannten Beiträgen stehen dann folgende gegenüber: L. GARDET mit historischen Anmerkungen und Grundlinien der Erfahrung in der islamischen Mystik, P. NWTIA über Leib und Geist im Islam, J. J. SPAE über zwei Säulen der buddhistischen Mystik: Einheit und Mitleiden, J. LÓPEZ-GAY über die kosmische Mystik im Shingon-Buddhismus, schließlich eine Typologie der Hindumystik von M. DHAVAMONY sowie Ausführungen zur shivaitischen Mystik von H. BRUNNER.

Alle genannten Beiträge haben ausgewiesene Kenner ihrer Materie zu Verfassen und bieten auch zahlreiche bedenkenswerte Vertiefungen zur gewählten Thematik. Dabei gewinnt man allerdings den Eindruck, daß die Wahl des Einzelthemas zu sehr dem Augenblicksinteresse des Verfassers überlassen geblieben und im übrigen auf die Einhaltung einer gewissen Proportion zwischen den Bereichen (hier: 6:2:2:2) geachtet worden ist. Angesichts dieser Beobachtung sei die Frage angemeldet, ob nicht in der Planung eines solchen Bandes besser zunächst die Rahmenthematik auf ihre immanente oder auch aktuelle Problematik abgefragt werden müßte, um wirksamer auf den interreligiösen Dialog einzuwirken. Im Bereich der Frage nach der Mystik wäre heute von Interesse — christlich gesehen — der von fremdreligiösen Autoren häufig gewählte Vergleichspunkt: die rheinische Mystik, das Eckehardebild, aber auch die klassische spanische Mystik, — fremdreligiös gesehen — die heutigen Deutungen und Vertreter etwa der Hindumystik, die Diskussion um Mystik oder nicht im heutigen Meditationsbuddhismus u.ä.m. In die Richtung auf Fragen dieser Art müßte ein Nachfolgebund zu dieser Thematik jedenfalls geplant werden.

Auch der Band 1978 enthält 12 Aufsätze. Am Anfang steht ein Beitrag von J. GOETZ, Fachmann für Sozialanthropologie und afrikanische Religionen, über Tabu und Moral, der eine Phänomenologie der Tabuvorstellungen bietet und diese mit den elementaren Frageansätzen im Grenzbereich von Magie und Religion, zumal von Tabu und Sünde, konfrontiert. Diese Überlegungen leiten über zur Abhandlung von R. BUREAU über „primitive“ und „zivilisierte“ Moralität. Den religionsphänomenologisch-anthropologischen Schritten zu Beginn entsprechen die philosophisch-theologisch inspirierten Überlegungen am Ende. J. DE FINANCE prüft das Verhältnis von Religion und Moral vom Standpunkt des Philosophen aus. E. HAMEL bespricht die Sexualität im Lichte der Offenbarung. B. HÄRING handelt im einzigen deutschsprachigen Aufsatz des Bandes von „Moralverkündigung und Kultur“. Dazwischen liegen Beiträge zur Moral mehr grundsätzlicher oder mehr eingeschränkter Art aus den verschiedenen Religionsbereichen. V. MULAGO vergleicht die traditionelle afrikanische Ehe mit der christlichen Eheauffassung. Drei Aufsätze beleuchten Fragen des buddhistischen Bereiches: J. MASSON Positionen und Probleme einer Theravāda-Moral,

M. S. SANGHARAKSHITA, ein in Nordindien ordinierter buddhistischer Mönch, der heute in England lebt, Aspekte buddhistischer Moral, schließlich J. G. VALLES die Sünde im Verständnis der Jōdo-Shinshū. Es folgen drei weitere Beiträge von J. SHIH über das Gute und Böe in der chinesischen Religion, von M. DEHAVAMONY über die Hindumoral und von A. A. ROEST CROLIUS über die missionarische und kommunitive Dimension der koranischen Ethik.

B. HÄRING schreibt zu Beginn seines Aufsatzes: „Nur eine totale individualistische Verengung des Moralbegriffes konnte die fundamentale Bedeutung der Kultur für die Moral und der Moral für die Kultur übersehen.“ (327) Diese Problemstellung am Anfang des Schlußartikels wirft auch hier ein Licht auf einen grundlegenden Mangel des Bandes. Weder Religion noch Moral läßt sich ohne das zusätzliche Problemfeld „soziokultureller Kontext“ besprechen. Da es in dem Band aber um das Verhältnis von Moral und Religion geht, wäre in den grundsätzlichen Erwägungen als dritter Aspekt die Situierung in ihrer Wechselwirksamkeit stärker einzubeziehen. In gewissem Sinne gilt auch für diesen Band die Überlegung, die am Ende des zuvorbesprochenen Bandes geäußert wurde.

Bonn

Hans Waldenfels

Waack, Otto: *Verantwortung und Hoffnung. Jawaharlal Nehrus säkularer Humanismus und der christliche Glaube.* Ein Problem korrelativer Relevanz (= Missionswiss. Forschungen, hrsg. v. d. Deutschen Ges. f. Missionsw., Bd. 11). G. Mohn/Gütersloh 1976; 328 S.

Für den Vf. gab es zwei Anlässe zu einer theologischen Beschäftigung mit dem Denken und Handeln des asiatischen Staatsmannes: (1) die Frage indischer Theologen nach der Relevanz der gegenwärtigen Situation für die Theologie, zumal nach einer Verhältnisbestimmung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen zu der im Evangelium verheißenen neuen Schöpfung, (2) die heutige Diskussion um das Säkularisierungsproblem, die nach THIELICKE, um es in seiner ganzen geschichtlichen Expansion zu erfassen, auch die Säkularisierung im außerchristlichen Bereich erfassen und interpretieren müßte (vgl. 14; dazu auch meinen Beitrag in ZMR 58 [1974] 81—112). Die Beschäftigung mit J. NEHRU bot nun die Möglichkeit, den beiden Frageansätzen so zu begegnen, daß die Gefahren, die sich aus einer mehr ereignisorientierten Auseinandersetzung — Übersehen größerer Zusammenhänge — oder einer rein thematischen Behandlung der Themen — Verlust der konkreten Lebensbezüge — ergeben, vermieden werden konnten.

Vf. selbst sieht sein Buch in zwei Teile geteilt, die er allerdings im Gesamtaufbau der Arbeit nur durch die Überleitung von Kap. 6 zu 7 markiert. Kap. 1—6 dienen der historisch-problemorientierten Analyse. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft als Zeiten der Geschichte, in denen sich die politische Verantwortung erprobt, Freiheit als ihre unabdingbare Voraussetzung, die eigentümliche indische Forderung der Gewaltlosigkeit im Blick auf Mittel und Wege verantwortlichen Handelns, schließlich die Leitbilder für Strukturen und Institutionen einer dynamischen verantwortlichen Gesellschaft sind die Themen des ersten Teils. Das Verstehen der Vergangenheit und die Auseinandersetzung mit den Konflikten der Gegenwart werden zu einer Herausforderung zu verantwortlichem Handeln angesichts der ungelösten Probleme. Zu den progressiven Kräften werden gezählt der Liberalismus, die Demokratie, der Sozialismus, Wissenschaft und Technik sowie der Internationalismus, zu den hemmenden Religion

und Religionen sowie der Kommunalismus. Kräfte der halben Lösungen sieht NEHRU am Werk in religiösen, sozialen und kulturellen Reformen, aber auch in politischen Reformen. Ungelöst sind für ihn nach wie vor die Weisen des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens, Krieg und Gewalt, die Strukturen, Institutionen und Systeme, die Entwicklungsunterschiede. Hier gilt es Lösungen zu finden. Das Schwergewicht der Arbeit (19—251), die in einer problemorientierten Systematisierung des NEHRUSCHEN Denkens besteht, liegt in diesem ersten Teil. — Im Übergang zum zweiten Teil, der die Kap. 7—10 umfaßt (259—312), begründet Vf., was ihm für die christliche Theologie eine korrelative Relevanz zu besitzen scheint. Ausgangspunkt ist ihm die Feststellung, daß „das Denken und Handeln NEHRUS bei aller umfassenden Vielheit eine Mitte hatte“, nämlich den Menschen als letzten Bezugspunkt seiner Verantwortung, seines Glaubens und seiner Hoffnung (vgl. 251). Damit aber wird der säkulare Humanismus zu einem Vergleichspunkt für den christlichen Glauben. In den Kapiteln der Auseinandersetzung geht Vf. dann folgenden Themen nach: Wahrheit (Kap. 7), Ideologie (Kap. 8), Geschichte (Kap. 9), Mensch und Menschheit (Kap. 10). Bedenkt man, daß jedes dieser Themen eine eigene ausführliche Behandlung trägt, so kann man verstehen, daß der zweite Teil im Grunde nur die Diskussionspunkte der Theologie abstecken konnte. Das Werk bietet aber in der vorliegenden Form eine souveräne Einführung in die Bedeutsamkeit des großen Inders.

Bonn

Hans Waldenfels

Waldenfels, Hans (Hrsg.): „... denn Ich bin bei Euch“. Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. Festgabe für Josef Glazik und Bernward Willeke zum 65. Geburtstag. Benziger Verlag/Zürich-Einsiedeln-Köln 1978; 461 S.

Das vorliegende Bündel von 38 Beiträgen ist eine würdige Gabe zum 65. Geburtstag, den die Professoren JOSEF GLAZIK und BERNWARD WILLEKE im Jahre 1978 begehen konnten. Die Festschrift reflektiert in ihren Beiträgen das akademische Wirken der beiden Gelehrten, die den Wandel des Missionsverständnisses nach dem 2. Weltkrieg und dem 2. Vatikanischen Konzil zukunftsweisend durchdacht und aufgearbeitet haben.

Es ist in der Kürze nicht möglich, auch nur die wesentlichsten Beiträge dieser Sammlung zu würdigen, die in vier Abschnitte (Grundsätzliche Erwägungen, Erinnerungen, Theologie und Pastoral im Vergleich, Christentum zwischen Religionen und Ideologien) gruppiert sind. Doch sollen einige Aspekte des Gesamtwerkes hervorgehoben werden.

1. Die Jubilare haben ihr Wissen nicht nur der eigenen Gemeinschaft, sondern der Gesamtheit zur Verfügung gestellt. Diese ökumenische Öffnung findet darin ihren Widerhall, daß auch eine Reihe von Protestanten zu den Autoren zählen. Einige Beiträge treten in das Gespräch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen ein, und Luthers sehr modern anmutende Missionsgedanken werden ausführlich gewürdigt.

2. Beide Gelehrten haben über neue Wege der Mission in der veränderten Situation heute nachgedacht. Auch in dieser Richtung bietet die Sammlung eine Reihe von guten und weiterführenden Anregungen. Im grundsätzlichen Teil wird auf das Ernstnehmen des kulturellen Kontextes wie auf die missionarische Struktur der Kirche hingewiesen, wobei das missionarische Zeugnis und die Entwicklungsarbeit als befreiende, zukunftsweisende Tat nicht voneinander getrennt

werden können. Im praktischen Teil werden Modelle vorgeführt, mit denen die Kirche in anderen Erdteilen experimentiert: Die Schaffung einer Kirche „aus dem Stallboden des Krals“ in Südafrika, die Transformation von Kikuyu-Ritualen in Stammes-Sakramente in Kenya, die Einheimischmachung des Glaubens in Indien und der Aufbau von Basisgemeinden in den Philippinen sollen hier nur als Beispiele genannt werden.

3. Bedeutsam erscheint mir bei diesen Überlegungen, daß nicht nur über eine notwendige Änderung der Missionspraxis in fernen Ländern gesprochen wird, sondern auch über eine anstehende Neuorientierung in der Missionswissenschaft selbst. Wiederholt wird darauf hingewiesen, daß in der Zeit wachsender Partnerschaft der Ortskirchen die Frage einer „vergleichenden Theologie“ als einer sinnvollen und zugleich realisierbaren Nachfolgegestalt der am Ende des Kolonialzeitalters geborenen Missionswissenschaft im Raum stehe.

4. Es spiegelt ebenfalls die Arbeit der beiden Wissenschaftler in den letzten Jahren wider, wenn auch in den Beiträgen die Betonung des Dialogs als neue Dimension der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien eine große Rolle spielt. Ausgehend vom 2. Vatikanischen Konzil und von den Erfahrungen in der Weltkirche werden grundsätzliche Überlegungen angestellt, wie z. B. über das Kenotische in missionarischer Kommunikation. In der praktischen Anwendung geht es sowohl um das Gespräch mit den abrahamitischen Religionen (Judentum und Islam) und den asiatischen Hochreligionen (Hinduismus und Buddhismus) wie auch mit den Sozialismus verschiedener Prägung in Osteuropa, Tansania und China.

Die Biographien am Anfang und die Bibliographien am Schluß des Buches vermitteln noch einmal einen gedrängten Überblick über das Schaffen der beiden Jubilare.

Beim Lesen dieser Festschrift findet man den Geheimtip bestätigt, daß neue und weiterführende Gedanken heute oft in verstreuten Artikeln ausgesprochen werden.

Stuttgart

Hans-Jürgen Becken

VERSCHIEDENES

Krenn, Kurt (Hrsg.): *Die Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme* (= Abh. z. Phil., Psych., Soz. d. Rel. u. Ökumenik, hrsg. v. J. Hasenfuss. H. 30 N.F.) Schönigh/München-Paderborn-Wien 1974; 188 S.

Die Veröffentlichung geht auf eine Reihe „Ringvorlesungen zur Gottesfrage“ zurück, die 1973 an der Philosophisch-theologischen Hochschule Linz veranstaltet wurde. Dabei geht es vordringlich um die philosophische Seite der Frage, wie sie sich in der Geschichte neuzeitlichen Denkens stellt. Allerdings weist G. WILDEMANN die Ansicht J. B. METZs zurück, im personalen Gottesverständnis eine der maßgebenden Bedingungen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zu erblicken; für ihn gilt das im Hinblick auf Freiheitsgeschichte überhaupt. Ob METZ mit dem Einwand wirklich getroffen ist, wäre zu prüfen. Der Soziologe F. FÜRSTENBERG betrachtet die „religiöse(n) Daseinsformen im gesellschaftlichen Wandel“. J. SCHMUCKER korrigiert das Kantbild, indem er auf seine positiven

Ansätze zur Lösung des philosophischen Gottesproblems aufmerksam macht. In einem mehr systematisch gewendeten Beitrag stellt G. ROMBOLD aus demselben geistigen Horizont heraus „die Frage nach dem Unbedingten“. W. A. DE PATER ergänzt die Fragestellung durch Hinweise auf die Sprachproblematik der Rede von Gott. Die evangelischen Systematiker F. BURI und W. PANNENBERG behandeln „Gottesglaube und Kausalität“ bzw. „Eschatologie und Sinnerfahrung“. Abschließend fragt der Herausgeber nach dem „springenden Punkt“ der Reihe: „Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?“ Diese Frage beantwortet die Vortragsreihe auf ihre Weise positiv.

Bonn

Hans Waldenfels

Métropolitte MAXIME de SARDES. — *Le Patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe.* Traduit du grec par J. Touraille. Beauchesne/Paris (Théologie historique), 1975; in 8, 422 p., 75 FF.

Mgr MAXIME est connu des historiens des églises orientales par ses nombreuses et utiles publications scientifiques. Membre du synode du Patriarcat oecuménique, il y représente l'élément intellectuel, aussi éclairé que radical, des conseillers attirés du Primat d'honneur de l'Orthodoxie. C'est ainsi qu'il ne signa pas le Tomos patriarcal et synodal, en 1965, lors de l'abolition réciproque des anathèmes entre les sièges de l'ancienne et de la nouvelle Rome de 1054. A une science historique et canonique relative aux droits légitimes et aux privilèges du siège patriarcal de Constantinople il joint, en effet, une conscience aigüe de son rôle et de ses prérogatives en faveur de l'unité morale et de l'efficiencie théologique et pastorale toujours actuelle de son Patriarcat. Il prépare ainsi tout effort tendant à une collaboration plus étroite entre les autocéphalies orthodoxes en vue de la réunion du futur concile panorthodoxe; comme il souhaite un rapprochement plus harmonieux avec l'église catholique romaine.

Cet ouvrage important par son sérieux scientifique et la dignité de son expression mérite de retenir l'attention de tous ceux qu'intéressent les problèmes canoniques et historiques posés par la prééminence du premier siège de l'Orthodoxie. Après une bibliographie concernant les ouvrages de langue grecque et de langue „étrangère“, et après une introduction d'orientation théologique, cette étude se divise en six chapitres 1 - Présupposés généraux (pp. 27—51). 2 - Organisation ecclésiastique (pp. 53—95). 3 - Le primat de l'évêque de Constantinople (pp. 97—154). 4 - Le quatrième concile oecuménique de Chalcédoine (pp. 155—313). 5 - Canons, canonicité et conscience canonique (pp. 315—332). 6 - La pratique de l'Eglise (pp. 333—393). Il se termine par des épilégomènes et un index assez détaillé.

Il serait long et peut-être aussi fastidieux d'exposer et parfois de discuter les thèmes d'ordre théologique mais surtout ceux de nature historique et canonique contenus dans cet ouvrage. Car c'est à la fois un traité d'ecclésiologie et de droit canonique historique. Il suffira de noter que la figure de l'évêque de l'église locale et son rôle sacramentel par l'Eucharistie et la Parole ressortent d'une manière significative qui explique non seulement sa pratique traditionnelle et providentiellement stable, mais surtout le témoignage qu'il rend de nos jours dans l'univers chrétien si divisé à ce sujet et notamment au sein du Conseil oecuménique des Eglises. Mais tout en faisant ressortir la place éminente de l'évêque de la Nouvelle Rome et les prérogatives légitimes qu'il détient dans l'Eglise universelle grâce à une législation dûment entérinée par les conciles

oecuméniques, Mgr de Sardes a tendance toutefois à mettre au second plan et peut-être même à minimiser la place concomitante et tout à la fois privilégiée et nécessaire du synode et notamment du synode permanent dans le rôle dévolu au Patriarche oecuménique dans la direction de l'Église. L'auteur connaît à ce propos notre étude sur ce Synode permanent de l'Église byzantine, qu'il cite d'ailleurs abondamment en y renvoyant très souvent quoique pas toujours. Néanmoins, Mgr MAXIME connaît bien toute la littérature contemporaine et ancienne relative à son sujet. Ses références aux auteurs occidentaux et catholiques, dénommés parfois d'hétérodoxes, abusivement à notre avis, lui donnent l'occasion de rendre parfois hommage à leur compréhension, mais de critiquer plus souvent leur impartialité confessionnelle et à juste titre ce nous semble. Naturellement les auteurs orthodoxes, théologiens ou canonistes, ont ses préférences légitimes et il les cite ou y renvoie abondamment. De sorte qu'on puisse dire que cet ouvrage constitue un compendium autorisé, éclairé et éclairant de ce que l'enseignement traditionnel et commun de l'Orthodoxie contemporaine contient à ce sujet. Et la Maison Beauchesne a rendu ainsi un grand service en publiant dans sa collection de „théologie historique“ la traduction de cet ouvrage. Il servira, nous n'en doutons pas, la cause de l'oecuménisme et aidera à trouver une plate-forme commune et engageante au dialogue entre l'Église catholique romaine et l'Orthodoxie synodale byzantine.

Damas/Syrie

Joseph Hajjar

Minde, Hans-Jürgen van der: *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief* (= Paderborner Theologische Studien, Band 3). Ferdinand Schöningh/Paderborn 1976; 221 S., DM 28,—.

Das Thema dieser, auf Anregung von GERH. SCHNEIDER (Bochum) angefertigten Dissertation ist das Thema der zukünftigen Paulusforschung, und es gehörte schon Mut dazu, es anzupacken.

Der Verfasser geht es vom Römerbrief aus an und unterstützt seine Ergebnisse durch Vergleiche mit entsprechenden Perikopen aus dem Galater- und 1. Korintherbrief. In der Mitte seiner Untersuchungen stehen Römer 1—4 und 10. Der Text wird gründlich exegisiert und auf das gestellte Thema hin abgehört. Dabei kommt van der MINDE zu folgendem Ergebnis: Die Schrift (AT) und die aus der Tradition älterer christlicher Schichten (etwa der antiochenischen Liturgie, aus Credoformeln) stammenden „Überlieferungsstücke“ sind bei Paulus Mittel, mit denen er die Mitte seines „*Evangeliums*“ (Christologie, Rechtfertigungslehre) formuliert. Er bietet sie in seiner eigenen Interpretation den Gemeinden als verpflichtende Basis an. Den Galatern und Korinthern konnte er sein so verankertes „*Evangelium*“ und sein apostolisches Zeugnis in Erinnerung bringen; er hatte sie ja selbst mit dieser Basis vertraut gemacht. Anders ist es mit dem Römerbrief. Der unbekanntenen Gemeinde mußte er sich erst vorstellen, er mußte ihnen aufzeigen, auf welche Basis er sein (heiden-)apostolisches Zeugnis gestellt hatte. Aber hier wie dort wird deutlich, er interpretiert das ihm Vorgegebene von seinem theologischen Verstehen her, er berücksichtigt dabei auch die Fragen und die Lage der betreffenden Gemeinden.

Es erheben sich aber nach der Lektüre des Buches wichtige Fragen: woher hat Paulus seine Interpretationsmittel, mehr noch: woher hat er den theologischen Schlüssel, mit dem er an Schrift und Tradition herangeht?

Damit stoßen wir in ein „Hinterland“ vor, das in van der MINDES Buch kaum

angeleuchtet wird. Es ist zu vermuten, daß dem Apostel mehr vorgegeben ist als nur der reine Schrifttext und die reine Traditionsformel. Daß er methodisch durch seine Vergangenheit vorgeprägt ist, zeigt sich an der midraschartigen Behandlung der Abrahamsperikopen (Rö 4; Gal 3/4). Darüber ist man heute einer Meinung. Ob nicht aber auch vom Inhalt, also vom Interpretationsgehalt etwas aus der Synagogenpredigt und jüdischen Liturgie (!) bei Paulus mit einfloß, aber wieviel?, das steht noch gänzlich offen. Davon aber hängt, jedenfalls bezüglich seiner Schriftinterpretation, die Lösung der Frage ab, ob Paulus wirklich derartig frei seine „Basis“ gestaltet und seinen Brieftext geformt hat. Entsprechend könnte man hinsichtlich der christlichen Tradition fragen: was hat ihm denn diese „Tradition“ in die Hand gegeben, nur das abhebbare Traditionsstück oder auch den Zugang dazu? Und eine bisher wenig in Angriff genommene Aufgabe wäre, festzustellen, auf welche Weise hat die frühe Kirche, sagen wir einmal jene, in deren Schule Paulus gegangen ist, „Schrift“ für „Tradition“ ausgewertet? Übernahm sie dazu die Ansätze aus Homilie und Katechese der Diasporagemeinden des Judentums? — Diese weithin ungelösten Fragen erklären auch gewisse Leer-Stellen in der genannten Dissertation, z. B. jene in der Auslegung von Rö 4, wo der Gedanke von der „Dahingabe“ darum in der Luft steht, weil er nicht in seiner Interpretationsvorgeschichte eingebettet werden konnte, da van der MINDE zu wenig von der jüdischen Auslegungsweise der Schriftstelle Gen. 22 wußte.

Eine gewisse, aber verständliche Ahnungslosigkeit des Verfassers zeigt sich auch in der Behandlung des (wahrscheinlich nicht von Paulus) zusammengestellten „Psalms“ in Rö 3; in der erstaunten Frage, warum wohl der in Rö 4 herangezogene Psalmvers (Ps 32, 1) plötzlich wieder fallengelassen wird. Gehört es nicht zur Form des „Midrasch“, daß zur Hauptschriftstelle (hier Gen 15, 6) immer auch ein Nebentext mit eingewoben wird, und zwar ein solcher, der einen Gedanken der Hauptstelle (oder ein Wort) unterstreicht. Ist diese Unterstreichung in der Auslegung erfolgt, kann dieser zweite Text ruhig fallengelassen werden. — Das mag genügen, um anzuzeigen, daß van der MINDE sich in seiner Arbeit an einen Komplex gewagt hat, der verschlungerer ist als es der Verfasser sehen konnte. Wir dürfen ihm aber danken, daß er in seinem Buch die Richtung anzeigt, in der weitergearbeitet werden muß.

Münster

Helga Rusche

Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Mit Beiträgen von Markus Barth, Jochanan Bloch, Josef Blank, Franz Mußner, R. J. Zwi Werblowsky. Verlag Friedr. Pustet/Regensburg 1977; 176 S., DM 15,80.

Im deutschen Sprachraum ist es den Christen aller Konfessionen wenig bewußt, wie intensiv das Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten bereits geführt wird — und zwar über grundlegende Fragen des Neuen Testaments. In Jerusalem ist jetzt zum ersten Mal das Neue Testament in die Landessprache Ivrit übersetzt worden und dient den genannten Gesprächspartnern als gute Basis. An der Hebräischen Universität halten jüdische Professoren (ich nenne nur DAVID FLUSSER) Vorlesungen über die Botschaft Jesu. Daß die Botschaft des Paulus schwerer einzuordnen ist als die Jesu, ist allen Gesprächspartnern bewußt. Das zeigt auch unser Buch, das schon im Titel die beiden extremen Möglichkeiten seiner Einschätzung nennt: „Apostat“ oder „Apostel“.

Wir haben es hier mit einem Versuch zu tun, interessierte deutsche Leser in

die Problematik einzuführen. Leider geschieht das nicht im Gespräch, sondern in einzelnen Beiträgen, die sich mehr oder weniger streng an das Thema, die genannte Frage, halten, aber nicht aufeinander abgestimmt sind. Es wird nicht zueinander gesprochen, eher zum Publikum hin, manchmal aber nur zu einem Kathederpublikum, das der Verfasser auch sonst vor sich hat.

Trotzdem ist die Herausgabe dieses Büchleins begrüßenswert. Sein umfangreichster Beitrag von MARKUS BARTH führt den Leser am gründlichsten in den Fragenbereich ein. Man sollte bei der Lektüre damit beginnen. Er stürzt sich nicht gleich auf einen bestimmten Text des Paulus, sondern bereitet auf die Problematik vor, indem er die neue Gesprächssituation umreißt, sie von älteren Stellungnahmen zur Frage: Paulus und die Juden abhebt. Dann erst kommt er auf Paulustexte. In der Mitte der Paulusdiskussion stehen begrifflicherweise die Kapitel 9—11 aus dem Römerbrief. BARTH nimmt zur Erklärung auch Epheser 2 hinzu. Von beiden Texten schaut er zurück auf andere und andersartige Briefstellen des Apostels. Und meint wohl zu Recht, daß man eine Entwicklung in der Stellungnahme zum erwählten Volk Israel feststellen kann. BARTH hat als letzte Erkenntnis des Apostels vorgestellt: daß man eine Art character indelebilis des jüdischen Volkes darum festhalten muß, weil Gott sein Wort nicht brechen, nicht untreu sein kann (S. 106). Von daher ergeben sich schwergewichtige Fragen an die christliche Interpretation hinsichtlich des Auftrags Israel, wie ihn Paulus versteht, aber auch in bezug auf die Frage: dürfen wir den „Neuen Bund“ als Auflösung des Sinaibundes verstehen? Ähnliche Fragen stellt auch JOSEF BLANK, dem es darauf ankommt zu zeigen, daß Paulus eine jüdische Möglichkeit realisiert (S. 172).

Besonderen Gewinn wird ein christlicher Leser von den beiden jüdischen Beiträgen haben (BLOCH: der historische Jesus und Paulus; WERBLOWSKY, Paulus in jüdischer Sicht). Hier heißt es zunächst, einmal ganz genau zuhören und -staunen.

BLOCH beginnt mit einigen Jesusgleichnissen, z. B. dem Gleichnis aus Markus 4 von der „selbstwachsenden Saat“ und bringt in der Deutung die Erfahrung des alten Israel und des Judentums mit ein: „Gott hat den Grund des Reiches gelegt. Er will auch, daß es kommt. Aber er ist „fortgegangen“, er hat die Menschen sich selbst überlassen, „aber das Geheimnis, daß in der Verlassenheit sich das Kommen bereitet“ (S. 17). Die eschatologie Funktion der „Verlassenen“ ist es nun, die die Botschaft Jesu und das Wirken Jesu mit den Überlegungen des Paulus verbindet; hier ist der Bereich des „Reiches“ und des Erbarmens. WERBLOWSKY möchte dagegen zeigen, daß „die radikale Gesetzeskritik“ des Paulus ein Kurzschluß sei, er versucht mit Hinweisen auf das tägliche Gebet eines Juden (das auch Paulus betete) darzulegen, daß das innerste Motiv jüdischer Frömmigkeit nicht das ist, was man mit dem Wort „Werkgerechtigkeit“ schmätzt, sondern „Ahabha“ = Liebe (S. 143). Sein Aufsatz ist bewegt von der augenblicklichen historischen Situation und zeigt alle Bemühungen, dem Leser die Art des Sendungsbewußtseins „der lebendigen Söhne des Volkes Israel“ (S. 146) zu erklären und zu begründen, warum sie mit dem paulinischen Denkmodell nichts anfangen können.

Münster

Helga Rusche

Pesch, Otto Hermann (Hrsg.): *Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit*. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht. Herder/Freiburg 1978, 179 S., DM 16,80.

Das Buch geht zurück auf eine Wochenendtagung, die von der Katholischen Akademie Hamburg während des vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg durchgeführten „Semestertemas“ (SS 1977) veranstaltet wurde. Drei Fragen stellten sich dem Seminar:

1. Wie versteht sich die (katholische) Kirche mit ihrem universalen Anspruch gegenüber der einen Menschheit, und welche Konsequenzen hat sie daraus für ihr eigenes Verständnis von kirchlicher Einheit zu ziehen?

2. Wie kann und muß ihre ethische Verkündigung aussehen angesichts der Vielfalt der ethischen Überzeugungen, die in der Vielfalt der Kulturen verwurzelt sind?

3. Wie kann die Kirche einen Beitrag leisten zu einer internationalen Ordnung, in der die Völker zu friedlicher Einheit finden?

O. H. PESCH zeigt zunächst empirisch die Fakten von Einheit und Verschiedenheit im weltlichen und kirchlichen Bereich auf und fordert, daß die sowohl ersehnte als auch von der Not aufgezwungene Einheit den Reichtum der Vielfalt nicht verdrängen darf. Weiterführend verdeutlicht K. RAHNER, daß die Erfahrung von der vorgegebenen Einheit der Menschheit durch die christliche Botschaft im Blick auf ein einheitliches Ziel aller Menschen noch vertieft wird. F. BÖCKLE nimmt die Forderung, die Vielfalt in der Einheit zu retten, auf; er stellt Autonomie, Werteinsicht, Relativität des Geschaffenen und Scheidung vom Bösen als vier Dimensionen heraus, die in allen Kulturen Beachtung verlangen. Abschließend zeigt U. SCHEUNER die konkreten völkerrechtlichen Möglichkeiten, wie Christen als einzelne und als Kirche Einfluß auf das Zusammenleben der Völker nehmen können.

„Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“ ist mehr als nur ein Studienthema der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ (*Faith and Order*) des ÖRK. Wie sehr es sich hier um ein grundlegendes Thema handelt, macht der vorliegende Band überzeugend und zugleich einfordernd deutlich. Er zeigt, daß sich die unverzichtbare Verantwortung für die Menschheit aus der Sache der Kirche selbst ergibt.

Aachen

Georg Schückler

Pröpfer, Thomas: *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.* Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin. Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1976, 148 S.

Es muß von vornherein als verdienstvoll gelten, wenn sich ein systematischer Theologe mit der Tatsache beschäftigt, daß in der nichtchristlichen Philosophie und Literatur immer wieder eine positive Einschätzung des historischen Jesus der kirchlich-dogmatischen Lehre und Interpretation entgegengestellt wird. PRÖPPER bietet im ersten Teil seines Buches eine sorgfältige Analyse des „Jesus der Philosophen“ (wie er im Anschluß an PASCAL formuliert) bei den im Untertitel genannten Autoren. Daß auch auf JASPERS eingegangen wird, möchte ich mit besonderer Zustimmung hervorheben.

PRÖPPER zeigt sich auch im zweiten Teil des Buches als hervorragender Kenner der gegenwärtigen Philosophie sowie der Exegese und Dogmatik. In dichter, aber nicht unverständlicher Sprache arbeitet er die Desiderate heraus, die sich aus der Konfrontation mit jenen philosophischen bzw. nichtchristlichen Jesusbildern ergeben; dabei übt er an deren historischen und hermeneutischen Schwä-

den Kritik, ohne in die Pose dogmatischer Rechthaberei zu verfallen. Vor allem in Auseinandersetzung mit den Positionen K. RAHNERS und W. PANNENBERGS (vgl. insbes. S. 129—131, Anm. 106 und S. 133, Anm. 108) legt PRÖPPER sein eigenes Verständnis einer möglichen Verifikation einer theologischen Jesusdeutung dar, indem er von einer phänomenologischen und transzendentalphilosophischen Analyse des menschlichen Fragen nach (absolutem) Sinn, aber auch der Freiheitserfahrung und der Liebe ausgeht (vgl. S. 135—143).

In diesem Zusammenhang wird Wesentliches über die Bedeutsamkeit der Praxis für die Rechtfertigung des Glaubens gesagt. „Daß die volle Wirklichkeit der Verheißung, an die Christen glauben, noch aussteht, macht sie ungeduldig und geduldig zugleich. Ungeduldig, wo die Geschichte der Freiheit in einer sich selbst einspinnenden perspektivenlosen Gesellschaft verendet. Geduldig jedoch, wo der emanzipatorische Wille, um nicht alle seine Hoffnungen begraben zu müssen, gewalttätig wird oder die Flucht in Illusionen antritt. Ungeduldig werden sie im Namen der entfremdeten und selbstverlorenen Menschen verzweifeln und doch auch geduldig im Namen der Verzweifelnden an der Verzweiflung zweifeln.“ (S. 148)

Das Buch von PRÖPPER verdient besondere Aufmerksamkeit; es ist selbstverständlich weit reichhaltiger und anregender, als hier anzudeuten ist, und darf als ein vorzüglicher und aufrichtiger Beitrag zum theologischen „Kampf im Reich der Chiffren“ (JASPERS) gelten.

Bonn

H. R. Schlette

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: DR. THOMAS KRAMM, Lisztstr. 1, 5300 Bonn · DR. THOMAS MOOREN OFM Cap., Kapuzinerstr. 27/29, 4400 Münster · PROF. DR. ANTON SCHALL, Trübnerstr. 38, 6900 Heidelberg · DR. PAUL HOSSFELD, Im Gier 2, 5340 Bod Honnef 1 · PROF. DR. HANS JORISSEN Im Ziegelfeld 7, 5300 Bonn-Beuel 1 · DR. HANS SCHÖPFER, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, Miséricorde, CH-1700 Fribourg.

von Hermann Janssen

Was JOHN S. MBITI einleitend in seinem viel beachteten Buch „*Love and Marriage in Africa*“ den jungen Afrikanern zu sagen hat, ist bezeichnend für die heutige Situation der Jugendinitiation: „Wenn Du durch die Zeremonie der Initiation gegangen bist, hast Du sicherlich reiche Erfahrungen gesammelt. Sollte dies aber nicht der Fall sein, brauchst Du Dich nicht zu schämen. Diese afrikanische Sitte hat ihren Wert in der traditionellen Gesellschaft, aber die Zeiten ändern sich, und die Initiationsriten werden entweder vereinfacht, oder sie werden aufgegeben, wenn neue Lebensbedingungen wirksam werden¹.“

In diesem Beitrag geht es darum, die heutige Krise der *Jugendinitiation* zu untersuchen. Ausgangspunkt sollen die wörtlichen Aussagen von zwei Afrikanern sein, die ihre Wertschätzung der traditionellen Initiation zum Ausdruck bringen. Ihre Aussagen enthalten auch wertvolle analytische Ansätze, die durch die fachlichen Untersuchungen einiger Ethnologen, Religionswissenschaftler und Tiefenpsychologen ergänzt werden. Die Ergebnisse dieser Analysen sollen schließlich dazu dienen, einige Fallbeispiele zur Krise der Initiation zu interpretieren².

Die Bedeutung der traditionellen Initiation.

Der 1978 verstorbene Präsident von Kenia, JOMO KENYATTA, schrieb 1938 sein Werk „*Facing Mount Kenya*“, das immer wieder neu aufgelegt wird und heute noch zur verpflichtenden Schullektüre gehört. In diesem Buch widmet er ein ganzes Kapitel der Kikuyu-Initiation; die wichtigsten Sätze daraus sollen hier wörtlich zitiert werden.

„Die Erziehung, die während der Initiation gegeben wird, betrifft nicht nur die Geschlechtlichkeit, sondern den Jugendlichen wird mit gleicher Lebendigkeit und dramatischer Kraft Unterricht erteilt über den Respekt gegenüber den Ältesten, über das Benehmen gegenüber Vorgesetzten jeden Grades und wie sie ihrem Land helfen sollen. Die Härten der Initiation lehren die Jugendlichen, daß ein Mann Schmerzen aushalten muß, sobald er dem Unglück begegnet und wenn er sich als Kämpfer hervortun will. Es wird ihm gesagt, alle Entscheidungen sorgfältig zu überlegen und nicht dem Einfall des Augenblicks zu folgen. Es wird ihm klargemacht, daß er hart auf seinen Feldern arbeiten muß, um alles Notwendige für die Ehe zu erwerben . . .

¹ MBITI, J. S., *Love and Marriage in Africa*, London 1973, 13.

² Zu den Adaptationsversuchen einiger Kirchen vergleiche: JANSSEN, H., Christliche Ehe-Initiation in Ostafrika, in: WALDENFELS, H. (Hrsg.), *Denn ich bin bei Euch*, Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute, Zürich 1978, 247—260.

Initiationsriten bilden den letzten Abschnitt der Kindheit, in dem den Jungen und Mädchen volle Kenntnis über alle sexuellen Fragen und über ihre zukünftigen Tätigkeiten in ihren eigenen Gehöften und in der Gemeinschaft gegeben werden muß. In der Tat haben alle sexuellen Belehren einen sozialen Bezug. Den jungen Männern wird gesagt, ihre Ehe als eine Aufgabe für sich selbst, für den Klan und für den Stamm anzusehen . . . Sie müssen für eine Frau oder für mehrere Frauen und für ihre Kinder sorgen, indem sie schwer arbeiten, um die Zahl der Schafe, Ziegen und Rinder zu vermehren . . .

Wenn ein Mädchen vor der Beschneidung steht, wird es belehrt, wie es sich als verheiratete Frau zu verhalten hat. Es versteht sich, daß es heiratet und ihrer Familie Wohlstand bringt . . . Die Frau wird viele Kinder gebären und dadurch ihrer Familie und ihrem Stamm Ehre einbringen, und sie wird ihre armen Verwandten mit Nahrung versorgen. Es wird ihr gesagt, sich wie eine gütige Frau zu verhalten. Sie soll mit niedergeschlagenen Augen und mit leiser Stimme zu den Männern in der Öffentlichkeit sprechen. Sie darf nicht öffentlich baden und nicht in der Gegenwart von anderen Männern essen, es sei denn, diese gehören ihrer Altersgruppe oder ihrer Verwandtschaft an . . . Das Mädchen wird belehrt, Fremde mit einer gesunden Mischung von Höflichkeit und Argwohn zu behandeln. Die Frau soll ihrem Mann gehorchen und seine Familie achten. Sie wird gewarnt vor übereilten und ungeduldigen Verhaltensweisen . . . Sie wird auch über die sexuellen Rechte ihres Mannes und über ihre eigenen Rechte belehrt³.“

Die zweite afrikanische Aussage über die Initiation kommt aus dem Kasai-Gebiet von Zaire. VANSINA, ein Mitglied des Bushong-Stammes, geht über eine narrative Beschreibung seiner eigenen Initiation hinaus, indem er den mythischen Hintergrund aufdeckt und die einzelnen rituellen Vorgänge interpretiert. Er faßt seine eingehende Analyse folgendermaßen zusammen:

„Die ganze Initiation gibt den Novizen eine Weltanschauung: Woot, der Schöpfer und Ursprung aller Fruchtbarkeit, . . . hält die Fülle des Lebens. Er ist die Rechtfertigung und die Erklärung der Welt. Er hat alles geschaffen, alle Technik, die auf das Inzestverbot basierende Gesellschaftsordnung, die matrilinealen Sippen, die lokale und zentrale politische Struktur . . . Die Initiation ist ein typischer Übergangsritus, der die Jugendlichen von dem Bereich der Frauen und Kinder in das Reich der Männer führt. Sie ist eine Schule der technischen und sozialen Erziehung . . . Schließlich reguliert die Initiation das sexuelle Verhalten⁴.“

³ KENYATTA, J. *Facing Mount Kenya*, London 1938, 67—70, 80—86.

⁴ VANSINA, J. *Initiation Rituals of the Bushong*, in: SKINNER, E. P. (ed), *Peoples and Cultures of Africa*, New York 1973, 324f.

Diese afrikanischen Zeugnisse von KENYATTA und VANSINA, die quantitativ durch weitere Beispiele ergänzt werden könnten⁵, leiten über zu einigen Analysen der Struktur und Funktion der Initiation.

Es ist schwierig und wenig befriedigend, den Versuch zu unternehmen, einzelne Initiationsriten anhand von Theorien zu erklären, die universale Bedeutung haben sollen, weil das Material über manche Aspekte der Sozialisation selbst in den Standardmonographien fehlt. Viele Ethnographen gehen in ihrer Interpretation nur soweit, daß sie sagen, die Initiation übertrage den Jugendlichen die Reife des Erwachsenen, ohne zu definieren, ob es sich um sexuelle, rechtliche, soziale, religiöse, politische oder ökonomische Reife handelt. Eine weitere Begrenzung ist dadurch gegeben, daß sich viele Interpreten nur mit den männlichen Initiationsriten befassen und die weiblichen Riten fast völlig außeracht lassen. Trotz dieser Einschränkungen sollen die wichtigsten Theorien und ihre Vertreter hier erwähnt werden.

„*Rites de Passage*“ ist der von ARNOLD VAN GENNEP geprägte Begriff, der seit der Veröffentlichung seines gleichnamigen französischen Pionierwerkes im Jahre 1909 von den meisten Ethnologen und Religionswissenschaftlern übernommen wurde. Analog den kosmischen Übergängen von Tag und Nacht oder Sommer und Winter entdeckte VAN GENNEP bei den Riten der Geburt, der Initiation, der Heirat und des Todes, aber auch bei der Taufe, dem Noviziat, den Weihen und Berufseintritten einen dreistufigen Rhythmus: Die Riten verlangen zunächst eine Trennung (Separation) von dem früheren Lebensabschnitt, sie führen dann in eine Phase des Übergangs (Transit oder Liminalitas), und sie bewirken schließlich eine Eingliederung (Inkorporation) in einen neuen Lebensabschnitt.

Initiationsriten sind nach VAN GENNEP „Riten der Trennung von der asexuellen Welt, denen Riten der Eingliederung in die sexuelle Welt folgen“⁶. Sichtbare Zeichen der Trennung sind die Beschneidung oder das Abschneiden der Haare, das Einritzen der Haut, das Abschlagen eines Fingers oder auch das Ausschlagen eines Zahns. Die Liminalitas wird meistens durch territoriale Schranken dargestellt, z. B. durch eine Wand, eine Umzäunung, eine Tür oder einen Tunnel. Die Eingliederung in die Gesellschaft der Erwachsenen erfolgt schließlich mit einer großen Mahl- und Tanzfeier. Obwohl es sich um die Problematik des geschlechtlichen Übergangs handelt, geht es dennoch nicht vorrangig um physische oder biologische Fragen, sondern vor allem um die soziale, politische und wirtschaftliche Verantwortung, die rituell, d. h. mit Besinnung auf die religiös-mythische Fundierung des Stammes den Jugendlichen eingeprägt werden soll. Schließlich ist es auffallend, daß Initiationsriten selten mit der physischen Pubertät zusammenfallen, wohl

⁵ MAIR, L., *African Marriage and Social Change*, London 1969, 10—11, 47—49, 78—80, 117—119.

⁶ VAN GENNEP, A., *The rites of Passage*, London 1969, 67.

aber sind sie bei den meisten Stämmen eine Vorbedingung für die Eheschließung.

Im Gegensatz zu dem Positivisten VAN GENNEP steht für den Religionswissenschaftler ELIADE⁷ die Offenbarung und die Erfahrung des Heiligen im Mittelpunkt der Initiation. „Um berechtigt zu sein, unter die Erwachsenen aufgenommen zu werden, muß der junge Mensch eine Reihe von Initiationsprüfungen bestehen: Dank dieser Riten und der Offenbarungen, die sie in sich schließen, wird er als verantwortliches Glied der Gesellschaft anerkannt. Die Initiation führt den Novizen in die menschliche Gemeinschaft und gleichzeitig in die Welt der geistigen Werte und Begriffe ein. Er lernt das Verhalten, die Techniken und die Einrichtungen der Erwachsenen kennen, aber zugleich auch die Mythen und die geheiligten Überlieferungen des Stammes, die Namen der Götter und die Geschichte ihrer Taten; er erfährt vor allem von den mystischen Beziehungen zwischen dem Stamm und den übernatürlichen Wesen, wie sie im Anfang der Zeiten begründet worden sind.“ In den Initiationsriten erlangen also die jungen Männer „Zutritt zum Heiligen, zu Erkenntnissen und zur Sexualität“⁸.

Weitaus nüchterner und realistischer sieht ELIADE die weiblichen Initiationsriten. „Es handelt sich, kurz gesagt, darum, sich einer Veränderung bewußt zu werden, die auf ‚natürliche‘ Weise geschieht und die daraus hervorgehende Seinsweise auf sich zu nehmen, die Seinsweise der erwachsenen Frau¹⁰.“ Die wenigen rituellen Handlungen beziehen sich auf die monatlichen Blutungen und auf die Fruchtbarkeit. Es gibt keinen Bezug auf das Heilige, keine Einführung in geheimes, religiöses Wissen. Wichtig sind hingegen die gesellschaftsprägenden Belehrungen über das Verhältnis der Frau zu ihrem Mann und zu seinen Verwandten sowie die Einführung in hausfrauliche Tätigkeiten.

Das Strukturschema der Initiation, das VAN GENNEP entdeckte, wird noch einmal wieder aufgegriffen von dem Religionsethnologen VICTOR W. TURNER. Die Liminalitas der Initiation ist nach seinen afrikanischen Untersuchungen sowohl in der Symbolik der Riten als auch in dem typischen Verhalten der Jugendlichen ausgedrückt.

Liminalitas wird oft angedeutet durch den Tod, den Mutterschoß, durch Unsichtbarkeit, Dunkelheit und Bisexualität sowie durch die Eklipse von Sonne und Mond. Die liminalen Initianten sind meistens völlig nackt,

⁷ ELIADE, M., *Das Heilige und das Profane*, Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, 110—119;

ELIADE, M., *Das Mysterium der Wiedergeburt*, Initiationsriten, Ihre kulturelle und religiöse Bedeutung, Zürich 1961

ELIADE, M., *L'initiation et le monde moderne*, in: BLEEKER, C. J. (ed.), *Initiation*, Leiden 1965, 1—14.

⁸ ELIADE, 1961, 10f.

⁹ ELIADE, 1961, 218.

¹⁰ ELIADE, 1961, 83.

sie besitzen nichts, und sie haben weder Rang noch Namen. Ihr Verhalten ist passiv und demütig; sie müssen gehorchen, und sie nehmen Verdemütigungen und Bestrafungen widerstandslos hin. Die zu einer unformen, nichtigen Kondition erniedrigten Jugendlichen entwickeln untereinander einen ausgeprägten Sinn für Gleichheit und Brüderlichkeit. TURNER bezeichnet dieses Verhalten als ‚Kommunitas‘, die im Gegensatz steht zur politischen und sozio-ökonomischen ‚Struktur‘ der Stammesgesellschaften.

An diese Beobachtungen knüpft TURNER drei Schlußfolgerungen:

1. Die Pädagogik der Initiation besteht vor allem in der Förderung der Gemeinschaftsfähigkeit der Jugendlichen als auch der Erwachsenen. Das uneingeschränkte Nachgeben psychisch-biologischer Bedürfnisse, aber auch das autoritäre Pochen auf die eigenen Rechte zerstören den Sinn für Kommunitas in jeder Gesellschaft.

2. Keine Gesellschaft kann ohne die Dialektik von Kommunitas und Struktur existieren. Eine Überbetonung der Struktur führt zu pathologischen Erscheinungsformen der Gemeinschaftlichkeit; Exzesse in der Kommunitas ziehen Despotismus nach sich.

3. Der Sinn für das Heilige wird während der Liminalitas geweckt und ist verknüpft mit der demütigen, brüderlichen Verhaltensweise der Kommunitas¹¹.

Eine andere Gruppe von Wissenschaftlern, die sich um die Interpretation der Initiationsriten bemüht, bilden die Psychoanalytiker. Sie stellen die Bewältigung frühkindlicher Probleme in den Vordergrund ihrer Untersuchungen.

Zu den ältesten psychoanalytischen Untersuchungen gehören die Beobachtungen von T. REIK¹². Er erkennt während der Initiation die teils feindliche und teils zuneigende Haltung der Väter zu ihren Söhnen. Die Feindschaft der Väter richtet sich gegen das ödipale Verlangen der Söhne nach ihren Müttern. Um dieses inzestuöse Bestreben zu verhindern oder zu bestrafen, werden die Söhne der Beschneidung unterzogen, die letztlich ein Ersatz für die Kastration ist. Auf der anderen Seite aber sind die Väter während der Beschneidung um ihre Söhne besorgt, da sie aus eigener frühkindlicher Erinnerung die Gefahr des Vaternordes erkennen. Diese ambivalente Einstellung der Väter werde auch symbolisch in den Riten des Todes und der Auferstehung zum Ausdruck gebracht.

Eine solche Erklärung hält B. BETTELHEIM¹³ für fragwürdig. Er sieht vielmehr in den Initiationsriten einen Ausdruck des männlichen Neides, der in der physischen Andersartigkeit und in der prokreativen Funktion

¹¹ TURNER, V. W., *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Penguin Books 1974, 83 und 91.

¹² REIK, T., *Ritual: Four Psycho-Analytic Studies*, New York 1946.

¹³ BETTELHEIM, B., *Symbolic Wounds*, Glencoe 1954.

der weiblichen Geschlechtsorgane begründet ist. Die Beschneidung soll eine Angleichung herbeiführen und die Menstruation andeuten. Der eigentliche Sinn der Initiation ist es jedoch, den jungen Mann an der Schwelle zum Erwachsenenalter davon zu überzeugen, daß er jetzt seine männliche Sexualrolle annehmen muß.

Die Forschergruppe WHITING, KLUCKHOLM und ANTHONY¹⁴ geht wieder zurück auf den Ödipuskonflikt. In jenen Gesellschaften, in denen der junge Sohn viele Jahre mit der Mutter, aber getrennt von seinem Vater lebt und in denen der Mann ferner eine mehrjährige sexuelle Enthaltung nach der Geburt seines Kindes einhalten muß, entwickelt sich eine Vater-Sohn-Rivalität, eine starke Mutter-Bindung und damit auch ein verstärkter Ödipuskonflikt. Mit den Initiationsfeiern versuchen die Stämme, diese Mutter-Sohn-Intimität endgültig abubrechen und eine eindeutige Identifikation der jungen Männer mit den erwachsenen Männern herbeizuführen. COHEN¹⁵ schließt sich dieser Auffassung weitgehend an. Allerdings hält er die Vater-Sohn-Rivalität nicht für erwiesen. Besondere Bedeutung mißt er der Geschlechtertrennung in den Stammesgesellschaften bei, weil dadurch die frühkindlichen Ängste und Verunsicherungen noch verstärkt werden.

BURTON und WHITING¹⁶ weisen auf die politische Vormachtstellung der Männer hin, die sie als eine psychische Reaktion auf die machtvolle Rolle der Frau als Gebärerin von Nachkommen für die Gesellschaft zu erklären versuchen. Der heranwachsende Jugendliche erlebt diese unbewußte Rivalität zwischen den Männern und Frauen; er gerät dadurch in einen Entscheidungskonflikt, der erst in der Initiation durch seine klare Zuordnung zu der Gruppe der Männer gelöst wird.

Als einen Mechanismus, der den Zusammenhalt der Männer garantieren soll, betrachtet YOUNG¹⁷ die Initiation. Er lehnt es jedoch ab, die einzelnen Riten nach freudianischen Prinzipien tiefenpsychologisch zu erklären. Vielmehr gehe es bei allen Riten, auch bei der Beschneidung, mit unterschiedlicher Dramatik nur darum, die politische und religiöse Ver-

¹⁴ WHITING, J. W. M., KLUCKHOLM, R. und ANTHONY, A., The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty, in: MACCOBY, E. E. u. a. (eds.), *Readings in Social Psychology*, New York 1958.

¹⁵ COHEN, Y., The Establishment of Identity: The Special Case of Initiation Ceremonies and the Relation to Value and Legal Systems, in: *American Anthropologist*, Vol. 66, No. 3, 1964 (a).

COHEN, Y., *The Transition from Childhood to Adolescence: Cross-Cultural Studies of Initiation Ceremonies, Legal Systems and Incest Taboos*, Chicago 1964 (b).

¹⁶ BURTON, R. V. und WHITING, J. W. M., The Absent Father and Cross-Sex Identity, in: *Merrill-Palmer Quarterly of Behaviour and Development*, Vol. 7, No. 2, 1961.

¹⁷ YOUNG, F. W., The Function of Male Initiation Ceremonies, in: *American Journal of Sociology*, Vol. 67, No. 4, 1962.

antwortung der Männer herauszustellen und den Jugendlichen einzuprägen. In diesem Zusammenhang ist eine Erkenntnis von SPENCER¹⁸ sehr aufschlußreich. Durch Vergleiche mit den Tierversuchen von PAVLOV stellte er fest, daß die Initianten im Zustand der psychischen Bedrückung, die durch die Beschneidung und ähnliche Riten hervorgerufen wird, besonders nachhaltig aufnahmebereit sind für die neuen Verhaltensweisen, die für den Status eines Mannes gefordert sind.

„Solche Zeremonien sollten nicht nur als Mittel der Übertragung und Erhaltung von sozialen Grundgefühlen (RADCLIFFE-BROWN) oder der Erleichterung des Statuswandels (VAN GENNEP) betrachtet werden. Sie sollten auch gesehen werden als Methoden, durch welche die Ältesten zufällig oder gewollt ihre Kontrolle über den Rest der Gemeinschaft ausüben und erhalten können. Respekt vor den Alten und vor ihren Entscheidungen ist vielleicht eines der bedeutsamsten Grundgefühle, die den Teilnehmern eingefloßt wird.“¹⁹

Die wissenschaftlich gesicherten Hauptergebnisse dieser anthropologischen Untersuchungen lassen sich zusammenfassend in einigen Thesen festhalten, welche die Struktur sowie die offenbaren und latenten Funktionen der Initiation erkennen lassen. Die folgenden Aussagen gelten hauptsächlich für die männlichen Initiationsriten; allerdings treffen einige Aspekte, die nicht an eine spezifische Geschlechtlichkeit oder an Mythen, Riten und religiöse Belehrungen gebunden sind, auch für die fraulichen Initiationsfeiern zu.

1. Initiation ist die Gesamtheit von Riten und Belehrungen, denen sich Jugendliche vor der Heirat unterziehen müssen, um dadurch die Trennung von der asexuellen Welt der Kindheit und die Einführung in die sexuelle Welt der Erwachsenen eindringlich zu erleben. Bei diesem integrierten Prozeß der Personalisation, Sozialisation und Enkulturation spielen die Führung durch die Stammesältesten und die Beteiligung der Gemeinschaft eine wesentliche Rolle.

2. Die Grundstruktur der Initiationsfeier ist dreistufig: Trennung-Übergang-Eingliederung. Das zentralste und zugleich eindrucksvollste Symbol der Trennung ist die Beschneidung, die allerdings durch andere körperliche Torturen ersetzt oder ergänzt werden kann. Die Übergangsphase ist durch Abgeschiedenheit, Verdemütigung und Belehrung der Kandidaten gekennzeichnet. Die Eingliederung in die Gesellschaft geschieht in der Regel während einer Mahl- und Tanzfeier.

3. Neben der Grundfunktion der Trennung und der Neuorientierung lassen sich folgende bewußt intendierte Teilfunktionen erkennen:

¹⁸ SPENCER, P., *The Function of Ritual in the Socialization of the Samburu Moran*, in: MAYER, Ph. (ed), *Socialization, The Approach from Social Anthropology*, London 1970, 127—157.

¹⁹ SPENCER, P., 1970, 156.

— Formung der Persönlichkeit durch Abhärtung und Verdemütigung sowie durch Belehrung über erwartete Verhaltensweisen, wie z. B. Respekt vor den Alten, Unterordnung, Arbeitsamkeit und Besonnenheit.

— Vorbereitung auf die Ehe durch spezifische Unterweisungen in die gesellschaftlichen und sexuellen Werte, Normen und Sanktionen.

— Einführung in die geheimen Mythen und Riten; welche die Weltanschauung begründen und das Wohlergehen, vor allem die Fruchtbarkeit des Stammes garantieren.

— Unterweisung und Einführung in die Kriegstechnik und die Jagd sowie in die Arbeit auf dem Feld und im Haushalt.

4. Die Feier der Initiation, besonders die Durchführung der Beschneidung, deuten noch auf weitere Funktionen hin, die zum größten Teil latent sind:

— Bewältigung des Ödipuskonfliktes und der frühkindlichen Vater-Sohn-Rivalität.

— Identitätsfindung der männlichen Jugendlichen.

— Indikation der tiefenpsychologischen Spannungen zwischen den Geschlechtern.

— Fixierung der Vormachtstellung der Männer über die Frauen und Kinder.

— Stimulierung einer sozialen und religiösen Sensibilität durch die intensive Erfahrung der ‚Kommunitas‘.

— Erfahrung der Dialektik von ‚Kommunitas‘ und ‚Struktur‘ innerhalb der Stammesgesellschaft.

Viele dieser Strukturen, Funktionen und Werte der traditionellen Initiation sind, wie MBIRI sagt, vereinfacht und verändert worden, als neue Lebensbedingungen in Afrika wirksam wurden. Die dadurch eingetretene Krise der Initiation wird in folgenden Fallbeispielen angedeutet.

Krise der Initiation

Bei den Xhosa in Südafrika stellten die Ältesten in ihren belehrenden Ansprachen am Ende der traditionellen Initiationsfeier jene Werte heraus, die mit den Ahnen, den Eltern und dem eigenen Heim verbunden sind. Heute fügen sie erregt hinzu: „Die Stadt ist schlecht! Es ist schlecht, die Heimat aufzugeben! Es ist schlecht, die alten Wege zu verlassen²⁰!“ In vielen Xhosa-Siedlungen sind die Pubertätsriten für die Mädchen aufgegeben worden, während die Initiationsfeiern für die Jungen in verkürzter Form am Rande der Arbeitersiedlungen in Blechhütten abgehalten werden. Viele Eltern schicken ihre Söhne zur Beschneidung in ein Krankenhaus. Die Jugendlichen selbst versuchen sich oft den alten Riten zu

²⁰ MAYER, PH., *Townsmen or Tribesmen, Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*, London 1971, 93f.

entziehen; sie sehen ihre Erfahrungen in der Stadt als die neue Form der Initiation an. Die Alten dagegen führen die Disziplinlosigkeit der Jugend auf den Niedergang der Initiationsriten zurück. Sie behaupten auch, daß die ethischen Unterweisungen, die heute in der Schule und von den Kirchen gegeben werden, weniger wirksam sind als die traditionellen Initiationschulen²¹.

Die ältere Generation der Luvale in Rhodesien hält an den traditionellen weiblichen Pubertätsriten fest, weil sie die Fruchtbarkeit und die traditionelle Hausfrauenarbeit für unaufgebbare Werte hält. Die jungen Mädchen verstehen die traditionelle Symbolik kaum noch, aber viele schätzen dennoch die alten Riten wegen der sexuellen Erfahrung und der Gelegenheit zum Feiern. Vorehelicher Verkehr ist heute bei den Luvale weit verbreitet. Schon während der Pubertätsriten werden die jungen Mädchen besonders darin unterrichtet, wie sie durch pflanzliche und moderne Mittel eine Empfängnis verhüten oder eine Abtreibung herbeiführen können. Die Geburtenziffer ist in den letzten Jahren stark herabgesunken, was mit der Instabilität vieler Ehen in Beziehung zu stehen scheint. Mädchen, die in Missionsschulen aufwachsen, nehmen selten an den Pubertätsriten teil. Wenn junge Frauen mit Schulbildung später keine Kinder gebären oder wenn sie sich vor schwerer körperlicher Arbeit im Haus und auf dem Feld scheuen, blicken die Alten vorwurfsvoll auf die Missionare²².

Die in der ethnologischen Literatur sehr bekannten cisunga-Feiern der Bemba in Sambia, die früher zwei oder drei Monate dauerten, sind heute bis auf drei Tage verkürzt worden, und die ethischen Unterweisungen entfallen meistens dabei, ebenso die Überprüfung der Jungfräulichkeit. Die Bemba glauben, daß Ehebruch und Ehescheidung zugenommen haben, nachdem die Kirchen die Mädcheninitiation untersagten²³.

In Westafrika scheint die Situation ähnlich gelagert zu sein. Mit der Einführung moderner Lebensweisen verlieren die Initiationsfeiern an Länge, Strenge und Wirksamkeit. Wenn sie überhaupt noch stattfinden, werden sie meistens während der Schulferien in verkürzter Form abgehalten²⁴.

Auch in Ostafrika nehmen ausgedehnte Jugendweihen zusehends ab. Dies geschieht teilweise auf Druck der Kirchen, wie z. B. bei den Kikuyu in Kenia²⁵, teilweise aber auch deshalb, weil viele Eltern es vorziehen,

²¹ MAIR, L., a.a.O., 1979, 22f.

²² WHITE, C. M. N., Conservatism and Modern Adaptation in Luvale Female Puberty Ritual, in: *Africa*, Vol. XXIII, No. 1, 1953, 15—23.

²³ MAIR, L., a.a.O., 1969, 104.

²⁴ PAULME, D. (ed.), *Women in Tropical Africa*, Berkeley 1974, 260.

²⁵ Zur Problematik der Kikuyu-Initiation vergleiche: LEARLEY, L. S. B., The Kikuyu Problem of the Initiation of Girls, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 61, 1931, 277f. WELBOURN, F. B., *East African Rebels*, London 1961, 135—143. WELBOURN, F. B., Initiation Rites African and Chri-

ihre Kinder in die Schule oder zur Arbeit zu schicken²⁶. Dort, wo die Initiation noch von den Alten durchgeführt wird, handelt es sich oft um eine kurze und schmerzliche Affaire der Beschneidung ohne jedwede Unterweisung oder Zeremonie²⁷. Allerdings gibt es auch einige bemerkenswerte Ausnahmen, wie z. B. der sehr ausführliche Bericht von KIPRONO, einem Studenten der Makerere Universität, beweist. Dieser junge Keyo hat sich aus rein pragmatischen Gründen der Initiation unterzogen, da er sich bewußt war, daß er nur als Initiierter in den politischen Räten seines Stammes anerkannt werden würde. Die Verdemütigungen, die Aggression der Alten und die Brutalität der Torturen ließ er über sich ergehen, um die ersehnte Macht eines männlichen Erwachsenen zu erreichen. KIPRONO räumt jedoch auch ein, daß viele gebildete Keyo die alte Initiation und vor allem die traditionellen Belehrungen als irrelevant für die modernen Bedürfnisse abtun. Wörtlich sagt er: „Man kann mit Sicherheit sagen, daß innerhalb von wenigen Jahren ‚Initiation‘ ein totes Wort sein wird, wenn auch die Beschneidung im Krankenhaus als eine blasse Erinnerung an die glorreiche Vergangenheit bleibt²⁸.“

Strukturwandel und Pluralität der Werte.

Es ist bemerkenswert, daß die meisten Fallstudien sehr emotional und negativ über die Krise der Initiation berichten. Die Disziplinlosigkeit der Jugend und die Instabilität der Ehen werden den Schulen, den Kirchen und der Stadt zur Last gelegt, weil diese neuen Institutionen die traditionelle Initiationsfeier direkt oder indirekt untergraben. Bei einigen afrikanischen Stämmen, z. B. bei den Kikuyu in Kenia und bei Xhosa in Südafrika leben zwar die alten Initiationsriten zur Zeit der politischen Unabhängigkeitsbestrebungen noch einmal wieder auf, und sie tragen zu einer Identitätsfindung der Afrikaner gegenüber den europäischen Kolonialisten bei. Dennoch werden nur realitätsferne Kulturromantizisten die afrikanischen Stämme noch als Initiationsgesellschaften bezeichnen²⁹, denn abgesehen von der Beschneidung in einigen Krankenhäusern ist auch Afrika wie Europa auf der Suche nach Initiation.

Der hauptsächlich technisch-ökonomisch bedingte gesellschaftliche Strukturwandel mit entsprechenden Funktionsverlagerungen muß als die eigentliche Ursache für die Krise der Initiation gesehen werden. Die

stian, in: *African Ecclesiastical Review*, Vol. 7, No. 1, 1965, 58—60. MURRAY, J., The Church Missionary Society and the Female Circumcision Issue in Kenya, 1929—1932, in: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 8, No. 2, 1976, 92—104.

²⁶ MAIR, L., a.a.O., 1969, 67.

²⁷ FOX, L. K., *East African Childhood*, Three Versions, Nairobi 1967.

²⁸ WELBOURN, F. B., a.a.O., 1968, 232.

²⁹ PASQUIER, A., Initiationsgesellschaft und Gesellschaft auf der Suche nach Initiation, in: *Concilium*, 15. Jhrg., Heft 2, Februar 1979, 76—83.

Funktionen der Initiation können heute kaum noch von der Stammesgemeinschaft und von den Ältesten übernommen werden, weil die Gemeinschaft zerrüttet und die Alten nicht mehr allein die Herren im Lande sind. Zu den neuen einflußreichen Institutionen gehören neben Schule, Kirche und Stadt auch Jugendgruppen und Sportvereine, Regierungsbehörden, Polizei und Militär und nicht zuletzt Jugendbanden, Magazine³⁰ und Filme.

ALLAN R. TIPPET, ein protestantischer Missionsanthropologe, sieht das Versäumnis der Kirchen und den Einfluß der Massenmedien folgendermaßen: „Wenn eine Kirche die Initiationsriten eliminiert und es unterläßt, für diesen enkulturierenden Mechanismus einen Ersatz zu schaffen, dann fühlen sich weder der Missionar, noch der einheimische Pastor, noch der Schullehrer, noch die Eltern für die Sexualerziehung verantwortlich. Mit dieser Unterlassung tauchen viele Unsicherheiten und dunkle, geheime Mächte des Westens auf. Jetzt, wo der Einfluß der Filmindustrie überall auf der Welt spürbar ist, entdecken Sexfilme bald die entstandene Lücke. Die Haus, das gefegt und leer zurückgelassen wurde, wird jetzt von sieben Geistern heimgesucht“³¹.

Diese besorgten Worte deuten an, daß es sich nicht nur um eine Verlagerung der Funktionen der Initiation auf andere Institutionen handelt, sondern teilweise auch um eine Veränderung der Funktionen und um eine Suche nach neuen Werten und Normen. Wie die Untersuchungen von CROMIA³² deutlich gemacht haben, sind die Werte, die den Jugendlichen in der traditionellen Initiation bewußt oder unbewußt übertragen werden, heute nicht mehr uneingeschränkt gültig. An die Stelle von Respekt, Unterordnung und Fruchtbarkeit sowie soziale und religiöse Sensibilität treten bei der jungen Generation der Afrikaner heute andere Erwartungen, wie z. B. persönliche und sexuelle Freiheit, Gleichberechtigung, individuelles Zukunftsstreben und materielle Sicherheit.

Zwei Wertsysteme stehen einander gegenüber und schaffen oft scheinbar unüberwindbare Spannungen. Diese neue Pluralität der Strukturen,

³⁰ Die folgenden Analysen einiger Magazine aus West- und Südafrika geben Aufschluß über die Versuche der normativen Neuorientierung afrikanischer Jugendlicher: JAHODA, G., Love, Marriage and Social Change: Letters to the Advice Column of a West African Newspaper, in: *Africa*, Vol. 29, 1959, 177—190. BUCHER, H., Youth's Love Problems Tackled by a Columnist, An Analysis of the 'Dear Sophie' Column in 'The World', in: *African Ecclesiastical Review*, Vol. 16, No. 4, 1974, 401—408.

³¹ TIPPETT A. R., Initiation Rites and Functional Substitutes, in: *Practical Anthropology*, Vol. 10, No. 2, 1963, 68.

³² Cromia = Churches' Research on Marriage in Africa. Hinweise auf Einzeluntersuchungen finden sich vor allem in: KISEMBO, B., MAGESA, L., und SHORTER, A., *African Christian Marriage*, London 1977 (besonders Kapitel 4 und 5).

Funktionen und Werte ist durch das alte mythische Weltbild epistemologisch nicht mehr abgedeckt und kann mit traditionellen Riten nicht mehr pragmatisch bewältigt werden. Auf der anderen Seite scheinen auch die Kirchen, die von den jungen Afrikanern sehr kritisch betrachtet werden, noch keine annehmbaren Lösungen gefunden zu haben. Moralische Vorhaltungen und intellektuelle Belehrungen reichen in dieser Situation nicht aus³³. Es geht vielmehr darum, für die verschiedenen Formen der Personalisation, Sozialisation und Enkulturation eine neue, integrierte, afrikanisch-christliche Initiation zu finden³⁴.

SUMMARY

African political leaders, anthropologists and theologians appreciate the values of traditional initiation rites, though they are also aware of the modern changes. The traditional ceremonies have been analysed by well known anthropologists like Van Gennep, Eliade and Turner, as well as by psychologists like Reik, Bettelheim, Whiting, Kluckholm, Anthony, Cohen, Burton, Young and Spencer. The scientific findings of these scholars give us some basic understanding of the structure and functions of the tribal rites.

Some case studies reveal, however, that today initiation rites play only a limited role in the individual and national African identification. In most countries they have been reduced to physical operations performed in huts or hospitals. New institutions have partly taken over the traditional functions, this, however, often to the detriment of the youth. The churches who forbade or neglected the traditional initiation ceremonies are now searching for new ways towards an integrated, African-Christian Initiation.

³³ NIDA, E. A., Akamba Initiation Rites and Culture Themes, in: *Practical Anthropology*, Vol. 9, No. 4, 1962, 155.

³⁴ Beiträge zu dem Thema „Afrikanische und Christliche Initiation“ finden sich u. a. in: *VERBUM SVD* 18 (1977) 4, 265—318.

DAS LEBEN IM RHYTHMUS VON TOD UND WIEDERGEBURT IN DER VORSTELLUNG DER SCHWARZAFRIKANISCHEN VÖLKER

Von Anton Vorbichler

Für den Schwarzafrikaner der Tradition gehört zum Bereich des Symbolischen Kult und Magie, Rituale und Zauberhandlungen, Mythen und religiöse Überlieferungen, Heiratsordnungen und Verwandtschaftssysteme, Initiationsbräuche und Ahnenverehrung, ja, sogar das Wirtschaftssystem ist davon nicht ausgeschlossen. Zugrunde liegt dabei eine Art von Ganzheitsdenken, das die Bereiche von Religiös und Profan, Diesseits und Jenseits, Transzendenz und Immanenz im Lebensvollzug nicht voneinander scheidet und unterscheidet. Weiterhin liegt zugrunde das angestrebte Ideal einer geordneten, heilen Welt, die sich im Zustand des Gleichgewichtes befindet. Die Welt ist dann in Ordnung, wenn die Lebenskraft, aufgefaßt als dynamische Kraft und als Integrität des Lebens der jeweiligen Gemeinschaft schlechthin, stark und lebendig ist. Höchstes Glück ist Steigerung des Lebens, größtes Unglück dessen Schwächung, immer verstanden im Sinne des Gemeinwohls. Der Schöpfergott, die dynamische Kraft schlechthin, weist allen Seinswesen ihre Lebenskraft zu, die ihre eigentliche Natur ausmacht. Der König bzw. Häuptling stellt den Kanal dar, durch den die diesseitige Hälfte der jeweiligen Gruppe mit Lebenskraft aus dem Jenseits, der Welt der Ahnen, versorgt wird. Der Sippen- bzw. Klanälteste erfüllt diese Funktion in bezug auf die Sippe bzw. den Klan. Das Lebenswachstum ist aber auch vom Lebens einfluß anderer Lebenskräfte in positiver und negativer Hinsicht abhängig. Die Gesetze des Lebens einflusses werden durch den Lebensrang bestimmt. Deshalb ist gut, was die Lebenskraft unter Wahrung des Lebensranges stärkt, böse, was sie schwächt¹. R. Mohr sagt: „Die Religion des Schwarzafrikaners ist insofern Leben, als sie eine bestimmte vorgegebene Ordnung zu verwirklichen hat. Kraft dieser Ordnung, deren Einhaltung die Ahnen, letzten Endes der Urahn, nicht durch Gesetze, sondern durch Tabus sanktionieren, mit welchen der Jugendlichen in der Initiation durch die Alten bekannt gemacht wird, weiß jeder in jeder Lebenslage, wie er sich zu verhalten hat. Durch den ständigen Bezug

¹ Vgl. E. DAMANN, Konstanten in Stammesreligionen, *Saeculum* 25, 1974 1—10; DERS., *Die Religionen Afrikas*, Die Religionen der Menschheit 6, Stuttgart 1963; P. TEMPELS OFM, *Bantu-Philosophie*. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956; E. LEUZINGER, *Die Kunst von Schwarzafrika*. Recklinghausen 1972; F. HERRMANN, Der Symbolbegriff in der Ethnologie, in: *Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie*, hrg. M. LURKER, 6, 1973, 5—12; DERS., *Symbolik in den Religionen der Naturvölker*. Symbolik der Religionen 9, Stuttgart 1971. A. VORBICHLER, Wenn Bantu Christen werden. Religionswissenschaftliche und missionspastorale Analyse. *ZMR* 1978, 1—20.

dieser Ordnung und damit des Menschen und der Gemeinschaft, in der die Ordnung sichtbare Gestalt angenommen hat, auf die Ahnen und letzten Endes den Urahn als Kollektiv aus den Ahnen oder als Heilbringer ist so Religion Strukturelement und Triebfeder des gesamten individuellen und sozialen Lebens, das auf Ehrfurcht vor dieser Ordnung gründet und so seinem Wesen nach eine sakrale Angelegenheit ist... In diesem religiösen Traditionszusammenhang steht dann auch der Tod und alles, was zu ihm gehört. Er ist keineswegs Ende, sondern nur Übergang in einen anderen Seinszustand innerhalb der Gemeinschaft. Und das ist jede Initiation mit den für sie typischen Elementen: Abschied von einem Alten, Sterben des Alten und Rückkehr, Auferstehung zu einem Neuen²."

Aus dem bisher Gesagten läßt sich bereits entnehmen, daß alle religiösen Symbole Schwarzafrikas etwas mit dem Leben und dessen Förderung zu tun haben. Der damit angedeuteten, einheitlichen Tendenz entspricht aber aufgrund des riesigen geographischen Areal, der Aufsplitterung in eine Unzahl von Völkerschaften unterschiedlichster Sprachzugehörigkeit, verschiedenartiger Umwelt und divergierender Geschichte ein ganzer Wald von Formenreichtum der Symbole. Um das wesentliche in einem überschaubaren Artikel darzustellen, ist es vielleicht am besten, einige der wichtigsten Etappen des menschlichen Lebens, wie Geburt, Stammesinitiation und dgl. zu untersuchen und die dabei in Erscheinung und Funktion tretenden Symbole zu betrachten. Die Beispiele stellen dabei sicher wieder nur eine bescheidene Auswahl aus der Fülle des zur Verfügung stehenden Materials dar.

Bei den Bahumbu zwischen unterem Kwango und Wamba, südlich von Kinshasa in Zaire, wird die Geburt von Einzelkindern und besonders die von Zwillingen bzw. Drillingen von einer Reihe symbolhafter und im Symbol wirksamer Zeichen und Handlungen begleitet³. Daß auch die Geburt nur einen Übergang von einem Seinszustand in einen anderen innerhalb der Gemeinschaft darstellt, zeigt sich in der Behandlung von Nabelschnur und Nachgeburt. Die Nabelschnur wird mit demselben rituellen Messer abgetrennt, mit dem die Kinder auch beschnitten werden und mit dem ihnen ihre Großmutter das erste Haar schneidet. Natürlich könnte man sagen, daß bei den Bahumbu Zwillinge schon nach einem Jahr und Einzelkinder heute schon nach einer Woche, früher auch nach einem Jahr, beschnitten werden. Dies trifft jedoch nicht zu für die Bayaka, die die hier behandelten Geburtsbräuche ebenfalls üben und ihre Knaben erst im Reifealter, aber ebenfalls mit demselben rituellen Messer beschneiden. Die Nachgeburt wird zusammen mit der Nabelschnur, die letztere dabei in senkrechter Stellung, bei Einzelkindern hinter der Hütte begraben. Falls dies nicht geschähe, könnte die Frau lange Zeit keine

² R. MOHR, Die Auferstehung der Toten in Afrika. *ZMR*, 1974, 12.

³ A. VORBICHLER, Die Geburt von Einzelkindern und Zwillingen bzw. Drillingen bei den Bahumbu (Belg. Kongo). *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 8, NF 3 1960, 63—74.

Kinder mehr bekommen. Verständlich wird diese Auffassung, wenn man weiß, daß die Nachgeburt als der ältere Bruder oder Verwandte des Kindes betrachtet wird und die Nabelschnur gleichsam den Verbindungsweg zu diesem und damit in das Land der Ahnen darstellt. Bei Zwillingen bzw. Drillingen, die als wiedergeborene Häuptlinge angesehen werden, geschieht das Begraben der Nachgeburt und der Nabelschnüre viel feierlicher. Sie werden in eine große Kalebasse getan, die mit einer Grasart verschlossen wird, mit der auch die Häuptlinge als Ehrenschnuck bekränzt werden und auch der erlegte Leopard, den die aus der Gegend zusammenkommenden Häuptlinge mit dem Häuptlingsmesser-Tanz als ihren Häuptlingsbruder ehren. Man stellt nun von einem bestimmten Baum, der in drei Äste ausgabelt, einen etwa 2 m hohen Pfahl her, legt die Kalebasse auf die Astgabelung, bekränzt das Ganze mit dem erwähnten Gras und läßt diesen Pfahl neun Tage lang in der Mitte der Geburtshütte stehen. Nach den neun Tagen vergräbt man Nachgeburt und Nabelschnüre an einer Weggabelung. Dabei tritt eine Frau in Aktion, die selbst bereits Zwillinge geboren hat. Sie gräbt ein Loch, spritzt Hühnerblut hinein, gibt dazu ein Stück von einer Kolanuß, etwas von einer bestimmten Pilzart und einige Stücke vom alten Muschelgeld. Dann legt sie die Nachgeburten mit den Nabelschnüren hinein, indem sie spricht: „Ihr Häuptlinge, schaut, wir haben euch begraben mit Ehrerbietung. Schützt die Kinder, damit sie nicht krank werden und ihnen kein Unheil zustößt.“ Dann wird das Loch zugeschüttet und der erwähnte Pfahl darauf gesetzt. Hierauf werden noch vier andere Baumpfähle in Form eines Viereckes aufgestellt und ein Zaun darum gezogen. In dieser Einfriedung müssen die Zwillinge, wenn sie sterben, auch begraben werden. Es muß noch hinzugefügt werden, daß der innen hohle Stuhl des Häuptlings, in dem er Geld und Salz aufbewahrt und der ihm überall hin nachgetragen wird, mit demselben Namen bezeichnet wird, wie die Nachgeburt.

Ein weiterer lebensfördernder und lebensschützender Ritus ist sowohl bei der Geburt von Einzelkindern als auch bei der von Zwillingen das Entzünden eines großen Feuers in der Geburtshütte durch den Vater, für das er auch selbst das Brennholz holen muß. Sowohl die Geburt von Einzelkindern als auch die von Zwillingen bzw. Drillingen ist für die Mutter und den Vater von Geboten und Verboten begleitet: Der Vater darf bei der Geburt selbst nicht anwesend sein. Er schläft nun in einem anderen Haus und darf auch seine anderen Ehefrauen nicht besuchen, bis der Rest der Nabelschnur vom Kinde abfällt, was durch Abkneten und Abdrehen gefördert, etwa 4 Tage nach der Geburt geschieht. Mit der Kindesmutter darf er erst wieder geschlechtlich verkehren, wenn das Kind angefangen hat zu gehen. Bei Zwillingengeburt muß der Vater sich allerdings jeglichen Geschlechtsverkehrs mit allen seinen Frauen enthalten und auch von allen sexuell-erotischen Spielen und Tänzen sich fernhalten bis die Zwillinge selbständig laufen können. Bei Verstoß

gegen diese Sexualtabus würden das Kind oder die Kinder krank werden. Für die Mutter bestehen Speisetabus: Sie darf keinen geräucherten Fisch essen, sonst würden ihre Brüste nicht groß werden. Auch darf sie keine Zitronen, keine Waldtiere und keine Hühner essen. Das Kind selbst soll, wenn es zu kriechen beginnt, daran gehindert werden, daß es in mond hellen Nächten in die Nähe der Tür kriecht. Denn dann könnte es von der Kröte gesehen werden. In diesem Falle würde das Kind nicht groß werden. Die Kröte spielt im Unterschied zum Frosch bei gewissen Bevölkerungen als ungeschicktes Tier eine Rolle und wird manchmal auch als das Tier betrachtet, das durch seine Ungeschicklichkeit den Tod in die Welt brachte⁴. Auch die Meidung zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn muß streng eingehalten werden.

Bei Zwillingen kommen noch verschiedene Verhaltensvorschriften hinzu: Sie müssen so lange in der Geburtshütte bleiben, bis sie auf eigenen Füßen sie verlassen können. Bis zu diesem Zeitpunkt darf ihnen das Haar nicht geschnitten werden. Man darf die Zwillinge nur mit Geschenken in beiden Händen besuchen. Wenn man der Mutter ein Geschenk macht, muß man auch jedem der Zwillinge etwas geben. Wird während dieser Zeit von den Familienmitgliedern ein Wild erlegt, so muß das Zerlegen des Wildes im Bereich der Geburtshütte geschehen, denn die Zwillinge sind ja wiedergeborene Häuptlinge. Bei Zwillingen- oder Drillingsgeburt bringt eine Frau, die selbst bereits Zwillinge geboren hat, eine Schutzmedizin, die bei Zwillingen aus zwei, bei Drillingen aus drei aus Palmrinde gefertigten Dosen besteht. In diesen Dosen befindet sich weiße und rote Farbe, zwei Krallen irgendeines Tieres, zwei Stückchen von einem Baum, dessen Name bedeutet, daß selbst der Elefant nicht fähig ist, ihn auszureißen und dessen Früchte gegen Zahnschmerzen Verwendung finden, so wie die Raupe eines kleinen Schmetterlings, die sich ein Haus aus kleinen Holzsplittern um ihren Körper herum baut und sich zu einem kleinen schwarzen Schmetterling entwickelt. Die Besitzerin dieser Schutzmedizin streicht der Wöchnerin von der weißen Farbe auf den rechten, von der roten auf den linken Arm. Außerdem steckt sie ihr eine weiße Hühnerfeder ins Haar oberhalb der rechten Schläfe, eine rote Feder von einem den Häuptlingen reservierten Vogel oberhalb der linken Schläfe und belehrt sie dann: „Am dritten Tag der Woche“ — gemeint ist die Viertage-Woche der Tradition — „darfst du nicht fischen, nicht auf dem Feld arbeiten, kein Wasser, kein Holz holen. Sonst werden die Kinder erkranken!“ Außerdem lehrt diese Frau Vater und Mutter eine winkelförmig gebogene Eisenstange, die an den Enden hohl ist, mit einem Holzstäbchen zu schlagen, wodurch zwei verschieden hohe Töne erzeugt werden. Zu diesem Instrument müssen Vater und Mutter am dritten und vierten Tag der alten Kongo-Woche singen und tanzen, bis die Kinder

⁴ DERS., Oralliteratur und Weltanschauung (Balese, Ost-Zaire). *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement III, 2, 1977, 1510.

gehen können. An diesen beiden Tagen dürfen sie auch nicht arbeiten. Falls aber eine Arbeit unbedingt nötig ist, muß ihnen die Frau, die selbst schon Zwillinge geboren hat, das Arbeitswerkzeug in die Hand geben. Hier besteht eine Parallele zur rituellen Todestrauer, wobei ebenfalls ein solches Arbeitsverbot für die nächsten Angehörigen besteht, das nur durch ein solches rituelles Überreichen des Werkzeuges aufgehoben werden kann. Auch der Tag, an dem die Zwillinge zur Welt kamen, muß jede Woche durch Arbeitsenthaltung gefeiert werden, bis die Kinder laufen können. Von dieser Verpflichtung kann man sich aber durch ein Hühnerblutopfer an die vorhin erwähnte Schutzmedizin loskaufen.

Durch Los-Schießen auf der Jagd wird festgestellt, ob die Zwillinge Wiedergeborene aus der väterlichen oder aus der mütterlichen Ahnenreihe sind. Ein männliches Tier weist auf die Vater-, ein weibliches auf die Mutterlinie. Auch bei der Geburt von Einzelkindern herrscht der Gedanke einer Wiedergeburt vor. Sind einer oder beide Großeltern bereits gestorben, dann ist das Kind der wiedergeborene Großvater oder die wiedergeborene Großmutter. Leben sie jedoch noch, so schließt man auf die Wiedergeburt irgendeines anderen Verstorbenen aufgrund irgendwelcher Ähnlichkeiten der Stimme, des Gesichtes, gewisser Körpermerkmale usw.

Der nächste Übergang von einem Seinszustand in einen anderen, gleichsam eine neue Wiedergeburt, ist das Ins-Freie-Schaffen des Kindes und die erste Namensgebung. Bei Einzelkindern geschieht dies bei den Bahumbu im dritten Monat nach der Geburt. Dazu kommt ein Mediziner mit einer Schutzmedizin, die aus einem Stückchen von einem Eisenhammer, aus weißer und roter Farbe und einem geflochtenen Stück Liane besteht und in das Fell einer bestimmten Erdratte eingewickelt ist. Die dabei verwendete Liane gilt als unzerreißbar und die in Frage stehende Erdratte ist dafür berühmt, daß sie fünfzig bis hundert Meter lange Gänge unter der Erde graben kann, ohne ans Tageslicht zu kommen. Sie spielt in dieser Eigenschaft auch in Tierfabeln und Sprichwörtern eine Rolle⁵. Der Mediziner geht am frühen Morgen in das Haus des Kindes und bindet diesem eine Schnur an eine Hand. Das andere Ende der Schnur ist an dem geflochtenen Lianenstück der Schutzmedizin befestigt, das mit dem Saft der Kolanuß bespuckt wurde. Die Kolanuß wird wegen der belebenden Wirkung ihres starken Koffein- und Theobromin-Gehaltes sehr geschätzt. Auf jeder Seite der Hütte werden draußen zwei halbwüchsige Jungen postiert, die mit Stöcken bewaffnet sind. Der Mediziner geht mit der Schnur und dem geflochtenen Lianenstück hinaus, drinnen sitzt das Kind mit dem anderen Schnurende an seiner Hand auf dem Schoß seiner Mutter. Auf ein Zeichen des Mediziners beginnen die Knaben auf die Hüttenwand zu schlagen, um gefährliche Geister

⁵ Vgl. DERS., *Symbolisches Denken der Balonso-Bayaka, Belg. Kongo, Kongo-Overzee* 22, 1956, 187—206.

abzuschrecken. In diesem Augenblick stürzt die Mutter mit dem Kind ins Freie und setzt es draußen auf eine Matte. Das Kind wird mit kaltem Wasser gewaschen. Der Medizinmann schlachtet ein Huhn und läßt dessen Blut auf das geflochtene Lianenstück tropfen. Einen Teil der gerösteten Leber des Huhnes zerreibt er in seiner Hand und gibt davon dem Kind zu essen. Den Rest der Leber gibt er der Mutter, damit sie ihn später zusammen mit ihrem Kind essen solle. Das Huhn selbst teilt er in zwei Hälften, gibt die eine davon der Kindesmutter und steckt die andere in seine eigene Tasche. Dann trinkt er zusammen mit den Ältesten Palmwein und begibt sich dann nach Hause. Zwei Tage nach dem „Ins-Freie-Schaffen“ beschenkt der Vater die Großmutter, d. h. seine Schwiegermutter, die Mutter und Kind betreut hatte, mit einer großen Kalebasse Palmwein, einem Stück Stoff und vier Schalen Salz. Die Großmutter gibt dem Vater und ihrer Tochter eine abschließende Belehrung bezüglich der Betreuung des Kindes und der einzuhaltenden Tabus. Dann geht sie in ihr Dorf zurück. In der folgenden Nacht vollzieht der Mann mit seiner Frau einen rituellen Geschlechtsverkehr und danach darf er nicht mehr mit seiner Frau verkehren bis das Kind gehen kann.

Zur Zeit, da die Großmutter geht, wird dem Kind der erste Name gegeben, einem Mädchen der der Großmutter, einem Knaben der des Großvaters. Außerdem erhalten die Kinder noch einen zweiten Namen, der den Umständen der Geburt entnommen ist, oder den Namen eines Schutzgeistes, unter dessen Schutz das Kind nach Angabe des Wahrsagers oder anderer Personen oder nach den Umständen der Geburt geboren wurde. Zwillinge bekommen gleich bei der Geburt ihre ersten Namen.

Zwillinge werden erst ins Freie geschafft, wenn sie laufen können. Dazu kommen am vierten Tag der alten Kongo-Woche, der als Ruhe- und Festtag galt und an dem Krieg, Streit, Diebstahl zu unterbleiben hatten und selbst kleine Vergehen gegen die Gemeinschaft wie große bestraft wurden, alle Häuptlinge der Umgebung mit ihren Stellvertretern, ihren Flötenspielern und Hornbläsern zusammen. Auch wird wieder die Frau, die selbst schon Zwillinge geboren hat und der Zeremonienmeister des Häuptlings gerufen. Nachdem der in seiner Sänfte herbeigetragene Dorfhäuptling auf dem erwähnten Häuptlingsstuhl Platz genommen hat, laufen die Zwillinge aus der Hütte und der Häuptling setzt sie in seine Sänfte und bekleidet sie mit seinen roten Häuptlingskleidern. Dann setzt er sich selbst in die Sänfte und nimmt die Zwillinge auf seinen Schoß. Die Sänfte wird nun unter Musik auf den Platz getragen, wo unter einem großen wilden Feigenbaum die Ahnen des Häuptlings verehrt werden und wo auch die Amtseinkleidung der Häuptlinge stattfindet. Dort setzt sich der Häuptling auf die Signaltrommel, die ihn selbst symbolisiert und die nur auf seine Weisung hin geschlagen werden darf. Hinter sich setzt er die Zwillinge nach der Reihenfolge der Erstgeburt, die bei allen Ritualhandlungen eingehalten wird; hinter den Kindern nehmen Vater und Mutter, dann die erste Frau des Häuptlings Platz. Der Häuptling,

die Zwillinge und die erste Häuptlingsfrau tragen je zwei rote Federn des erwähnten, dem Häuptling reservierten Vogels im Haar, Vater und Mutter je eine und die letztere noch die erwähnte weiße Hühnerfeder. Der Zeremonienmeister bestreicht die Zwillinge mit weißer Farbe auf dem rechten, mit roter Farbe auf dem linken Arm und sagt: „Ich bestreiche euch mit der Farbe, möget ihr stark sein!“ Dasselbe tut an den Zwillingen die Frau, die selbst bereits Zwillinge geboren hat. Der Rest der Zeremonien besteht darin, daß man die Zwillinge und auch ihre Eltern ehrt und feiert, wie man Häuptlinge feiert. Sie dürfen auch in Hinkunft die dem Häuptling vorbehaltene rote Kleidung tragen. Man glaubt, daß die Zwillinge ähnlich wie der Häuptling über besondere außernatürliche Kräfte verfügen. Wenn sie schlimm und ungezogen sind, darf man sie nicht schlagen, sondern man bittet sie: „Laß ab von deinem Zorn, Vater, laß ab von deinem Zorn, Mutter!“

Wir haben gesehen, wie die Geburt und die Einführung des Kindes ins Dorfleben einen Übergang darstellen, bei dem große, außernatürliche Gefahren durch ebenfalls auf das Außernatürliche hinweisende Riten und Schutzmedizinen abgewehrt werden müssen und wo eine außernatürliche Stärkung der Kinder mit Hilfe der Riten und Schutzmedizinen geschieht. Die Ingredienzien der Schutzmedizinen bringen symbolisch zum Ausdruck die Stärkung und Ertüchtigung der Kinder, wie die Liane, die als unzerreißbar gilt, die Ratte, die sich durch außergewöhnliche Tüchtigkeit im Graben auszeichnet, der Baum, den selbst ein Elefant nicht umwerfen kann usw. Die Farbensymbolik von schwarz, weiß und rot spielt bei allen Übergangsriten eine große Rolle, wobei rot die Farbe des Lebens und der Lebenskraft und deshalb auch die Farbe des Häuptlingstums, weiß die Farbe des Todes, aber im Sinne der Wiedergeburt und deshalb auch der Ahnen, und schwarz gleichsam eine Mischung aus beiden, darstellt. Man sagt auch, rot sei die Farbe der großen Freude, weiß die der Trauer, aber im Sinne der Förderung des Wiedergeborenerwerdens in den neuen Zustand, und schwarz die Farbe der alltäglichen Freude. In der Idee der Wiedergeburt ist auch die geschlechtliche Enthaltsamkeit durch die Vorstellung der in den Kindern wiedergeborenen Ahnen mit begründet, neben anderen natürlichen Gründen wie etwa der notwendigen langen Stillperiode. Weiters sind unter anderem auch bei Geburt und Namensgebung Blut und Leber als lebenskrafttragende und das Leben symbolisierende Wesenheiten in Erscheinung getreten⁶. Es sei noch angemerkt, daß die hier geschilderten Gebräuche bei Geburt und Namensgebung durchaus nicht auf die Bahumbu beschränkt sind, sondern mit geringfügigen Abweichungen bei vielen Stämmen Schwarzafrikas vorkommen. Ein besonderer Brauch des Ins-Freie-Schaffens der Kinder

⁶ Vgl. DERS., *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte*. St.-Gabrieler-Studien 15, Mödling 1956; DERS., *Urwaldgebete. Das religiöse Verhalten der zentralafrikanischen Pygmäen*. *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 11, Bd. 6, 1963, 85—95.

ist bei den Balese im Nordosten von Zaire üblich. Er geschieht einen Monat nach der Geburt. Dabei werden bei einem neugeborenen Knaben zehn Burschen, bei einem neugeborenen Mädchen zehn Mädchen und bei Zwillingen zehn Burschen und zehn Mädchen in einer Reihe vor der Geburtshütte hingesezt. Dann kommt eine alte Frau mit dem Kind aus der Hütte und setzt es nacheinander jedem der dort Sitzenden auf den Schoß. Danach werden diese mit Brennesseln gebrannt und mit Wasser übergossen. Auch hier kommen deutlich die Stärkung der Lebenskraft des Kindes und die Abwehr drohender Gefahren bzw. die Reinigung von gefährlicher Beschmutzung zum Ausdruck⁷. In diesem Zusammenhang wäre grundsätzlich auf die Sorgfalt hinzuweisen, mit der die Ausscheidungen der Neugeborenen behandelt werden, damit sie nicht in der Hand von Hexern zum Schaden der Kinder verwendet werden können.

Im Sommer 1959 hatte ich Gelegenheit, die Stammesinitiation der Knaben bei den Bombo im Dorf Basiri mitzerleben. Die Bombo sind eine negride Bevölkerung am Südufer des Ituri, östlich von Avakubi. Ihre unmittelbaren Nachbarn sind im Norden die Bandaka, im Westen die Babeke und im Süden und Osten verschiedene Stämme der Bira-Kumu-Gruppe, während Pygmäen verschiedener Sprachzugehörigkeit in ihrem Gebiet nomadisieren. Zu den von mir beobachteten Gebräuchen und den *in actu* auf Tonband aufgenommenen Beschneidungsgesängen lieferte der Dorfhauptling von Basiri, Kayumba Isiaka, einen zusammenfassenden Bericht, der ebenfalls auf Tonband aufgenommen wurde und dessen Inhalt hier im wesentlichen wiedergegeben wird⁸.

Wenn man im Dorf meint, daß es an der Zeit wäre, eine Stammesinitiation durchzuführen, weil eine entsprechende Anzahl von Knaben im Alter von 8—10 Jahren herangewachsen ist, dann meldet man dieses Anliegen dem Häuptling. Dieser ruft die Ältesten des Dorfes zusammen und teilt ihnen den Wunsch des Dorfes mit. Die Ältesten veranstalten hierauf eine geheime Ratssitzung, auf der nur sie und niemand der noch nicht den Rang eines Ältesten erreicht hat, anwesend sein dürfen. Sie legen dabei die Zeit fest, die zur Vorbereitung auf das große Fest der Stammesweihe verwendet werden soll. Es handelt sich dabei im allgemeinen um ein Jahr, in dem die Dorfleute dazu gedrängt werden, die doppelte Arbeit auf ihren Feldern zu leisten, damit dann genug Speisen für das große Fest vorhanden sind. Wenn die Felder einen guten Ertrag zeigen, benachrichtigt der Häuptling den Initiationsleiter. Darauf erbit-

⁷ DERS., *Die Oralliteratur der Balese-Efe im Ituri-Wald, Nordost-Zaire*. Mit einem musikwissenschaftlichen Anhang von RUDOLF M. BRANDL, St. Augustin 1979, Erzählung B-4000.

⁸ DERS., Kongoexpedition Pater DDr. Anton Vorbichler, SVD, 1958/59, in: Katalog der Tonbandaufnahmen B 3001—B 7000 des Phonogrammarchives der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 82. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission, Wien 1966, B 4226—4261, Beschneidungszeremonien und Beschneidungslieder der Bombo.

ten die Ältesten noch eine Frist von einem Monat, in welcher Zeit das ganze Dorf auf die Jagd geschickt wird, damit auch Wildbret ausreichend für das Fest vorhanden sei. Wenn alle vorhandenen Körbe und Töpfe mit Fleischvorräten gefüllt sind, legen sie im Dorf eine Ruhepause von einer Woche ein. Dann beginnen die Initiationszeremonien. Die Männer sagen: „Ihr Frauen, tanzt eure Tänze! Wir sind mit viel Wildbret aus dem Wald zurückgekommen und so sollt ihr heute fröhlich sein!“ Und so ergötzen die Frauen die Männer mit ihren Tänzen der Weiblichkeit. Die Männer ihrerseits tanzen ebenfalls. Außerdem führen die Männer mit zwei bis drei Meter langen Stangen gegenseitige Auspeitschungen in Erinnerung an ihre eigene Stammesweihe durch. Es sind dies Mut- und Ausdauerproben, die an Härte nichts zu wünschen übrig lassen. Während dieser Zeit verschwinden die Ältesten, einer nach dem anderen, um sich im Wald auf die Suche nach dem „Baum der Beschneidung“ zu machen, den sie selbst herrichten und schmücken. Dann kommen sie und wählen junge, starke Männer aus, die den Baum der Beschneidung etwa um drei Uhr nachmittags an den Dorfrand bringen. Die Leute staunen über den Lärm, den die Ältesten dort am Dorfeinde machen: „O die Beschneidung, o die Beschneidung!“ Die jungen Männer rufen: „Die Beschneidung ist angekommen!“ Sie sind mit Blättern geschmückt und tragen den Baum der Beschneidung. Die Väter der zu beschneidenden Knaben freuen sich, die Ältesten stoßen Beschwörungen aus: „Beschneidung, Beschneidung, Baum der Beschneidung, wir haben ihn heute herausgebracht. Daß jeder, der Krieg in sich trägt, ihn jetzt ruhen lasse! Daß jeder, der Haß in seinem Herzen hegt, ihn jetzt aufgebe! Daß jeder, der schlechte Gedanken hegt, sie alsogleich sein lasse! Daß die Frauen aufhören, mit ihren Männern zu zanken! Sonst soll die Beschneidung die Bösen töten, denn heute ist ein Festtag, an dem wir unsere Knaben beschneiden! Heute untersagen wir jeden Streit, es soll keinerlei Palaver mehr unter uns geben!“ Dann wird der Baum der Beschneidung ans andere Dorfeinde getragen und dort, mit Blättern zugedeckt, hingelegt. Es wird die Trommel geschlagen, alle Tage werden Tänze und die erwähnten Mut- und Kraftproben in Vorbereitung auf die eigentliche Zeremonie veranstaltet. Diese Tänze können sich einen ganzen Monat hinziehen. Während dieser Zeit bleiben die zu beschneidenden Knaben bei ihren Müttern.

An dem ihm richtig erscheinenden Tag sagt der Initiationsmeister zu den Ältesten: „Heute werden wir unsere Kinder beschneiden!“ Man schickt noch einmal einige junge Leute in den Wald, um weiteres Wildbret zu holen. Gegen Mittag werden den zu beschneidenden Knaben die Köpfe rasiert, ihre Körper gewaschen und dann mit Öl eingefettet und mit einem neuen Lendenschurz aus Baumrinde bekleidet, denn sie werden jetzt für die Dauer ihrer Stammesweihe von ihren Müttern getrennt. Gegen 2 Uhr nachmittags beginnen die Tänze. Um 3 Uhr ändert sich der Rhythmus der Trommel, die Frauen fliehen und ziehen sich in ihre Hütten zurück. Die Väter holen die zu beschneidenden Knaben aus den

Armen ihrer Mütter und bringen sie an den Ort der Beschneidung. Der Initiationsmeister und die mit der Beschneidung befaßten Ältesten halten ein Kind nach dem anderen über ein Feuer, in dem die Blätter des Baumes der Beschneidung verbrannt werden. Hierauf werden die Kinder in das Haus des Beschneidungsmeisters gebracht, denn von diesem Augenblick an dürfen sie ihre Mütter nicht mehr sehen. Sie bekommen dort auch ihr Essen. Am nächsten Morgen beginnt der große Tanz für das ganze Dorf. Die Frauen tanzen ihre Frauentänze, die Männer ihre Männertänze, alles Tänze, die auf die Beschneidung Bezug haben. Außerdem führen die Männer die erwähnten gegenseitigen Auspeitschungen durch. Um 8 Uhr früh ändert sich wieder der Rhythmus der Trommel und die Frauen eilen in ihre Hütten. Die Kinder werden nun einzeln oder in Gruppen zu zweit aus der Hütte des Beschneidungsmeisters geholt. Das erste Kind wird beschnitten und erhält den Namen Auta. Dann muß es auf einem Holzklotz sitzenbleiben. Das zweite Kind wird beschnitten und erhält den Namen Asangba. Für diese ersten beiden ist die Beschneidung absolut obligatorisch. Falls eines von ihnen aus Angst davonlaufen wollte, würde es mit Gewalt beschnitten. Nach diesen beiden werden die anderen Kinder herausgebracht und sogleich beschnitten. Falls aber von diesen das eine oder andere aus Furcht davonläuft, so läßt man es laufen. Nachdem alle Kinder beschnitten sind, führt man sie in den Wald in das für sie errichtete Beschneidungslager, wo sie nun die harte Männersache der Stammesweihe durchhalten müssen. Die erste Nacht müssen sie auf einem Baumstamm sitzend verbringen, es ist ihnen streng verboten, die Augen zu schließen und sie erhalten körperliche Züchtigungen, um sie abzuhärten. So bleiben sie zwei Wochen, bis die Wunde zugeheilt ist. Zwei Tage nach der Beschneidung werden die Knaben mit weißer Kaolinerde vom Kopf bis zu den Füßen bemalt und müssen in diesem Zustand bleiben, ohne sich zu waschen bis zur großen Reinigungszeremonie am Ende der Stammesweihe. Während dieser beiden ersten Wochen lernen sie auch die Lieder, die sie bei ihrer feierlichen Rückkehr ins Dorf tanzen und singen müssen. Nach den beiden Wochen bringen der Beschneidungsmeister und die anderen Ältesten den Kindern das Jagdhandwerk und andere Männerbeschäftigungen, früher auch das Kriegshandwerk, bei. Diese Jagdinitiation wird in einem entfernten Waldstück durchgeführt und dauert einen ganzen Monat. Dann kehren die Kinder in das Beschneidungslager zurück und erhalten das erste Mal offiziell Pfeil und Bogen. Dabei werden Bögen und Pfeile auf der einen Seite des Platzes vor der Hütte im Waldlager hingelegt, während sich die Knaben auf der anderen Seite des Platzes befinden. Dazwischen bilden die Männer mit Stöcken bewaffnet zwei Reihen, durch welche die Kinder laufen müssen, um an die Waffen zu gelangen. Dabei werden sie vom Beschneidungsmeister und von den Ältesten tüchtig gepeitscht. Von diesem Augenblick an dürfen die Frauen im Dorf wieder das Wildbret essen, das während der Zeit der Beschneidungsriten erlegt wird. Bisher

war es ihnen verboten. Auch die Knaben können nun wieder die Speisen essen, die ihnen ihre Mütter ins Waldlager schicken.

Die Knaben bleiben dann noch drei oder vier Monate im Wald. Früher betrug die Zeit des Waldlagers bis zu zwei Jahren, jetzt wären neun Monate schon das Maximum. Außer den Gesängen, die die Knaben für die Rückführung ins Dorf lernen, werden ihnen auch noch viele andere, vielfach in einer altertümlichen Sprache abgefaßte Lieder und mythische Erzählungen beigebracht, die auch ich nur im Buschlager aufnehmen durfte, weil die Frauen sie angeblich nicht hören dürfen. Dazu gehört auch eine gewisse Initiation in Wesen und Bedeutung des Geschlechtlichen. Umgekehrt haben aber auch die Frauen ihre Gesänge, die sich auf die Beschneidungsfeierlichkeiten beziehen und die die Frauen während der wichtigen Phasen der Initiation im Dorf singen und tanzen. Dazu wurde mir auch erklärt, daß sich die Schwestern bzw. Kusinen der Beschnittenen in Nahrung und Kleidung ihren Brüdern anpassen, während diese ihre Zeit im Buschlager durchstehen. Wenn die Knaben im Waldlager im Laufe ihrer verschiedenen Prüfungen roh essen müssen, dann essen auch ihre Schwestern im Dorf roh, wenn sie Gekochtes essen, dann auch die Schwestern und Kusinen im Dorf. Die Mädchen kleiden sich in Lumpen und Blätter zum Zeichen der Trauer wegen der Leiden, die ihre Brüder im Wald erdulden müssen. Alle diese Schwestern und Kusinen nennen ihre beschnittenen Brüder zeitlebens „Beschneidungsbruder“, also genauso, wie die Beschnittenen einer Altersklasse sich untereinander nennen.

Die Beschneidung wird von den Bombo auf Sodu zurückgeführt, der Urahn, Kulturheros und Trickster in einem ist. Dieselbe Gestalt tritt unter anderem Namen bei verschiedenen Stämmen in der Ostprovinz von Zaire auf⁹. Seine zum Teil kulturschöpferischen, zum Teil Till Eulenspiegel-artigen, zum Teil kriminellen und blutschänderischen Taten und Abenteuer werden in den Beschneidungsgesängen angedeutet. Darüber hinaus gibt es bei den Bombo wenigstens noch zwei Erzählungen, die direkt im Zusammenhang mit der Beschneidung erzählt werden und auch in den Liedern ihren Niederschlag finden. Die eine davon berichtet, daß zuerst die Frauen die Beschneidung von den Schimpansen gelernt hätten, als sie diese anlässlich eines Auszugs zum Fischfang dabei beobachteten. Da jedoch die Mädchen die Exzision der Klitoris nicht überlebten, sei die Zeremonie auf die Männer übergegangen. Die zweite Erzählung berichtet von einer Frau, die auf Raupenfang auszog. Die Raupen befanden sich aber damals noch hoch oben, und als die Frau hinaufstieg, um sie zu sammeln, entfiel ihr ihr Geschlechtsteil. Sie konnte es aber wiederfinden und sich wieder einsetzen. In den Liedern wird auch auf verschiedene Tiere angespielt, die teils als Totentiere, teils in einem anderen

⁹ DERS., Die mythischen Namen der Balese-Efe-Erzählkunst (Nordost-Zaire). *Anthropos* 73, 1978, 165ff.

mythischen Kontext vorkommen. So ist von der Zibetkatze, dem Leopard, der Schildkröte die Rede, das Chamäleon wird der Fleckige genannt, der seine Mutter tötet, womit wohl der Mond gemeint ist, d. h. wobei offensichtlich auf die mondmythologischen Züge des Urahnen und Kulturheroen Sodu angespielt wird. Eine besondere Rolle spielen auch die Webervögel mit ihren roten Federn. Auch die Kolanuß und andere, besonders rote Baumfrüchte und Pilzarten werden besungen. Ebenso wird das beste Klettertier des Waldes, der Baumschliefer, genannt.

Wenn man meint, daß der Aufenthalt im Waldlager lange genug gedauert hat, begeben sich der Beschneidungsmeister und die Ältesten zum Häuptling und teilen ihm dies mit. Ist der Häuptling derselben Meinung, so wird alles, was an Gebrauchsgegenständen und dgl. während der Zeit der Initiationszeremonien und der Ausbildung im Waldlager verwendet wurde, dort vor der Beschneidungshütte zusammengetragen, um dann verbrannt zu werden, während man im Dorf das Fest des Abschlusses der Stammesweihe vorbereitet. Man fertigt neue Stühle für die Knaben an, neue Baumrinden-Lendenschurze, neue Kopfputze; man geht auf die Jagd, um genug Fleisch für das Mahl am Festtag zu haben. Diese Vorbereitungen nehmen ungefähr einen Monat in Anspruch. Wenn alles bereitet ist, begeben sich die Männer des Dorfes gegen 8 Uhr abends ins Waldlager und holen die Knaben unter Absingen spezieller Gesänge ins Dorf zurück. Sie verbringen dann die Nacht mit den Knaben draußen bei Gesang und ziehen in aller Frühe mit ihnen ins Waldlager zurück, wo sie die Scheinschlacht vorbereiten, die dann zwischen den Männern und Frauen stattfinden soll. Um etwa 8 Uhr früh nähern sich dann die Männer wieder unter Gesang dem Dorfe, in dem sie mit ihren Körpern und durch Umhüllen mit Tierfellen die neubeschnittenen Knaben verbergen und beschützen. Indem sie so weiter ins Dorf hinein vorwärts ziehen, werden sie von den Frauen mit allen möglichen Arten von Wurfgeschossen angegriffen. Die Männer wieder jagen und verfolgen die Frauen bis zu ihren Hütten. Sie verwenden dabei ihre Schilde und ihre Bögen, mit denen sie aber nur ganz kleine Holzstückchen abschießen. Die Frauen gebrauchen Lehmziegel und was ihnen sonst in die Hände fällt. Falls in dieser Schlacht, die den Namen „Nashorn des Krieges“ trägt, jemand verletzt oder vielleicht sogar getötet wird, darf es darüber kein Palaver geben, denn diese Schlacht stellt ein Ritual dar. Während der Schlacht singen die Männer: „Mein Hund heißt Batakumbo!“ Wenn der Zug der Männer das ganze Dorf durchquert hat, werden die Knaben wieder ins Waldlager zurückgebracht. Jetzt wird ihnen noch einmal der Tanz gelehrt, den jeder einzelne bei der Rückführung ins Dorf allen Dorfbewohnern vortanzen muß. Dazu werden sie mit einem Rock bekleidet, der aus den Fasern einer Liane hergestellt wurde, die denen der Raffia-Palme ähnlich sind. Die Frauen sollen den Verwendungszweck dieser Liane nicht kennen. Bevor man den Knaben den erwähnten Tanz lehrt, werden sie an einem Baum oder Pfahl festgebunden und mit Ruten geschlagen.

Ihre Brust und ihr Rücken werden durch eine Linie von Einschnitten geschmückt, die mit einer Pfeilspitze in etwa 2 cm Abständen eingeritzt werden. Während das Blut aus den kleinen Einschnitten tropft, werden diese mit einem schwärzlichen Teig, der Natriumchlorid und Cayennepfeffer enthält, eingerieben. Der Faserrock wird ordentlich um die Hüfte befestigt und die Fasern so abgeschnitten, daß der Rock rundherum von genau gleicher Länge ist. Die Faserreste werden gesammelt, um daraus Schöpfe zu fertigen, mit denen die Binsenkörbchen, die als Kopfputz dienen, geschmückt werden. Dann erhalten die beschnittenen Knaben vom Beschneidungsmeister und den Ältesten wie auch von ihren Vätern und Onkeln eine letzte Unterweisung, indem sie auf die Beschneidung gleichsam eidlich verpflichtet werden: „Du kehrst jetzt wieder ins Dorf zurück. Willst du wohl nun ein nutzloser Mensch sein? Du kehrst ins Dorf zurück. Wirst du nun etwa den Krieg fürchten? Du kehrst jetzt ins Dorf zurück. Wirst du wohl die Arbeit fürchten? Ich, dein Vater, freue mich, daß ich einen jungen Mann wie dich habe. Du bist nun erwachsen geworden und wirst mir in allem, was ich dir auftrage, helfen, in allem, was ich dir befehle. Meine ganze Hoffnung liegt in dir. Du, mein Kind, hast heute deine Stammesweihe vollendet, ich bin voller Freude!“ Bei diesen letzten Instruktionen dürfen die Knaben nur noch von ihren männlichen Verwandten geschlagen werden und nicht mehr vom Initiationsmeister und dessen Gehilfen, die vielmehr die Kinder nun gegen die Schläge verteidigen. Sie werden dann am ganzen Körper mit verschiedenen Farben bemalt, wobei rot und schwarz eine Rolle spielen, aber die weiße Farbe überwiegt. Auch der Beschneidungsmeister und die Ältesten bemalen ihre Körper, um den Kindern und Frauen zu imponieren. Dann ziehen die Knaben, einzeln einer nach dem anderen, begleitet von einem rituellen Führer, dessen Amt erblich ist, tanzend ins Dorf zurück. Sie sind dabei bekleidet mit dem erwähnten Faserrock und ihrem Kopfputz und der rituelle Führer schlägt mit zwei kleinen Holzstäben den Rhythmus, unter dem die Knaben bis in die Mitte des Dorfes und um den Dorfplatz herum tanzen. Außerdem werden sie begleitet von einem Mann, der einen Korb trägt, in den die Menge Geschenke für den Beschneidungsmeister und die Ältesten wirft. Diese Tänze ziehen sich bis 3 Uhr nachmittags hin. Auch die Dorfleute selbst vollführen wieder ihre Tänze. Die ganze Musikbegleitung besteht dabei nur im Aneinanderschlagen verschieden langer hölzerner Gegenschlagstäbe, wodurch unterschiedlich hohe Töne erzeugt werden. Alle diese Hölzer werden am Ende der Zeremonien zusammen mit allem, was an Gebrauchsgegenständen im Laufe der Initiationszeremonien verwendet wurde, im Waldlager verbrannt, ausgenommen die Fasernröcke, die an einen Pfosten vor der Hütte dessen aufgehängt werden, der die Knaben beschnitten hat. Um 3 Uhr nachmittags kehrt der rituelle Führer, der die Kinder bei ihrem Tanz zurück ins Dorf mit dem Rhythmus seiner beiden Klanghölzer begleitet hat, ins Waldlager zurück, legt Feuer an das Beschneidungslager

mit allem, was sich dort befindet und schreit: „Oh, oh!“ Die Leute, besonders auch die Frauen, die im Dorf die Initiationstänze tanzen, lauschen angespannt in Richtung Waldlager. Sobald dieser Schrei ertönt, stürzen sich die Väter und die anderen Männer, die bereits beschnitten sind, auf die Knaben und beginnen diese mit Wasser zu waschen. Dann werden sie auf vorbereitete Lager aus Blättern, besonders aus Bananenblättern gelegt und mit Blättern zugedeckt. So bleiben sie bis ungefähr 5 Uhr abends liegen, während das Singen weitergeht und auch die Knaben auf ihren Blätterlagern sich am Gesang beteiligen. Die Kraft der Stammesweihe wird noch einmal beschwörend angerufen, und die Männer, die die Knaben im Waldlager geschlagen haben, versuchen dies hier noch einmal, aber nur noch wie zum Spaß mit Bananenblättern, wobei sie ihrerseits von den mit Ruten bewaffneten Frauen, die die Kinder verteidigen, gepeitscht werden. Dabei rufen die Frauen: „So habt ihr nun die Kinder so lange dort drüben im Waldlager gequält und jetzt wollt ihr sie hier im Dorf vor unseren Augen noch einmal schlagen?“ Aber das Ganze ist jetzt nur noch Spiel und Ausdruck der Freude über die vollzogene Initiation. Um 5 Uhr abends werden die Frauen wieder verjagt und begeben sich in ihre Hütten. Die Kinder werden noch einmal zum Haus des Beschneidungsmeisters gebracht, wo sie die Nacht verbringen. Am anderen Morgen werden die Knaben zum Fluß gebracht, nehmen dort ein gründliches Bad und reinigen ihren Körper von der Bemalung des Beschneidungslagers. Dann werden ihre Körper eingeölt, sie ziehen neue Lendenschurze an, setzen ihren Kopfputz auf und schmücken den ganzen Körper. So kehren sie nun endgültig als volleingeweihte Stammesmitglieder in die Dorfgemeinschaft zurück und dürfen wieder mit ihren Müttern und allen anderen Leuten normal sprechen und verkehren. Das Beschneidungsmesser darf erst bei der nächsten Beschneidung wieder aus seinem Körbchen genommen werden. Ein Schwur beim Beschneidungsmesser wird als sehr heilig betrachtet.

Es sei hier noch kurz von den Mamvu in Nordost-Zaire berichtet, die ihre Knaben früher nicht beschnitten haben und es auch heute nur selten tun, bei denen es jedoch eine besondere Initiation der Mädchen gibt. Wenn die Mädchen ihre erste Menstruation haben, werden sie von der Gemeinschaft abgesondert und in eine Menstruationshütte gebracht. Man nennt dies „die Blutung spalten“. Während dieser Absonderung, die bis zu mehreren Wochen dauern kann, werden die Mädchen richtig gemästet. Sie singen und tanzen, aber so diskret, daß es die anderen nicht hören. Sie werden von ihren Müttern gepflegt und belehrt. Männer, selbst ihre Väter und Brüder, dürfen sie während dieser Zeit nicht sehen, aber Knaben bis zu 3 oder 4 Jahren dürfen sie besuchen. Die Mädchen reiben jeden Morgen und Abend ihren ganzen Körper mit Asche ein. Sie waschen sich während dieser Zeit nur Augen und Hände. Sie tragen keinen Lendenschurz. Am Ende der Absonderung waschen sie sich, salben ihren Körper mit einer Mixtur aus Palmöl und roter Farbe, die vom

Nkula-Baum gewonnen wird. Sie bekleiden sich mit einem rotgefärbten Lendenschurz aus Baumbast, setzen ein aus roten Eberborsten geflochtenes Käppchen auf und tragen rotgefärbte Raffia-Schnür um Hals, Lenden und Beine. Drei bis vier Tage lang tanzen und singen sie mit dem ganzen Dorf und trinken Palmwein. Von der Zeit an können sie auch geheiratet werden. Bis das geschieht, wohnen sie weiter bei ihren Müttern¹⁰.

Wenn man sich die im vorigen angeführten Berichte des Überganges von der Kindheit ins Erwachsenenalter vor Augen hält, dann heben sich mehrere wesentliche Elemente heraus: Zunächst ist da die Trennung des Einzuweihenden von seiner Familie und von der Dorfgemeinschaft, die in unserem Falle mit der Beschneidung beginnt. Die Beschneidung selbst, wie auch die Einschnitte auf Brust und Rücken, die die Knaben gegen Ende der Riten erhalten, symbolisieren den Tod und die Auferstehung. Die Absonderung im Waldlager bedeutet ebenfalls den Tod, die Rückführung in das Land der Ahnen, in deren Gebote und Verbote die jungen Leute unter der Leitung des Beschneidungsmeisters, der den mythischen Ahnen, in unserem Falle Sodu selbst, repräsentiert, eingeführt werden. Gleichzeitig bedeutet aber die Grenzsituation im Waldlager das Eintauchen in den Urgrund, in dem alles anfang und immer wieder anfängt, in die kosmische Nacht des Ursprungs. Desgleichen symbolisiert auch die Initiationshütte, in der sich die Beschnittenen im Waldlager aufhalten, den mütterlichen Schoß, aber auch wieder die kosmische Nacht, in der sie gleichsam mit der Schöpfung auf die Wiedergeburt in den neuen Zustand hinein warten. Das Bemalen des ganzen Körpers mit weißer Farbe, das Bedecktwerden mit Zweigen und Blättern, bezeichnet ebenfalls den rituellen Tod der Neophyten. In den Erzählungen, die sie hören, ist auch die Rede von einem Ungeheuer, das alles verschlingt, aus dem man aber durch den Kulturheros-Urahnen wieder befreit wird. Dieses wird auch symbolisiert durch den Baum der Beschneidung.

Auch der Symbolismus der Wiedergeburt zum neuen Leben entspricht dem des rituellen Todes. Da ist die Reinigung von der weißen Farbe, das Bemaltwerden mit neuer Farbe, darunter vor allem mit roter, was bei der Mädchen-Initiation der Mamvu ganz besonders betont wird. Außerdem gehört dazu das Geschmücktwerden mit neuen Pflanzenröcken und Binsenkappen, das Tanzen eines neuen Tanzes und das Singen der entsprechenden Lieder, die die Wiedereinführung in das neue Leben begleiten. Auch das Lernen der alten Traditionen in der Zeit des Waldlagers oder in der Menstruationshütte, die oft in einer altertümlichen Sprache vermittelt werden und gleichzeitig Anweisungen geben für das Verhalten als volles Stammesmitglied, ist hier zu erwähnen. Das Verbrennen des Waldlagers mit allen Gegenständen, die in der Zeit des rituellen Todes verwendet wurden, setzt eine Zäsur im Hinblick auf das

¹⁰ DERS., Erzählungen in der Mamvu-Sprache. Afrika und Übersee 53, 1969/70, 241ff.

Vorausgegangene, während die Vermittlung neuen Wissens und die Berufsiniciation als Jäger und Krieger bei den Bombo, als Ehefrauen bei den Mamvu das Tor nach vorne öffnen. Was die Initiation in den Stand des Kriegers betrifft, so scheint sich auch in den Riten der erwähnten Scheinschlacht zwischen den beiden Geschlechtern und in den Auspeitschungen und anderen Mut- und Ausdauerproben sowohl der Knaben als auch der bereits eingeweihten Erwachsenen eine solche niedergeschlagen zu haben, wenn sie auch heute keine aktuelle Bedeutung mehr hat. So sind alle Riten der Wiedergeburt und die damit verbundenen Symbole ein Zeichen dafür, daß der Beschnittene in einen neuen Zustand der Existenz übergegangen ist, zu dem der, der die Initiationsproben nicht durchgemacht hat und den rituellen Tod nicht gestorben ist, keinen Zugang hat. Die Initiationsriten bestehen also im wesentlichen in den Absonderungsriten, im Zustand am Rande oder im Urgrund der Schöpfung und in der Wiederkehr in einem neuen und höheren Zustand. Damit verbunden ist die Initiation in die Stammestraktionen, in die Geheimnisse des Geschlechtslebens, in gewisse Berufspraktiken, wie in unserem Falle besonders in die Jagd und den Krieg, in die verantwortliche Teilnahme am Leben der Sippe bzw. des Stammes. Dabei ist von Bedeutung, daß all dies nicht durch eine trockene rationale Belehrung geschieht, sondern durch Diesseits und Jenseits beschwörende Riten, die die Einzuweihenden auf allen Ebenen ihrer Psyche existentiell zutiefst beeindruckt und sie gleichsam mit einer erlebnismäßig geänderten Bewußtseinslage in ihre neue Situation entlassen. Das Ganze ist eingehüllt in jenen Mantel des Geheimnisses, der es verbietet, den Nichteingeweihten diese heiligen Dinge zu offenbaren, die das Mysterium von Tod und Leben ausmachen.

In diesem Zusammenhang müßte man noch von der Berufsweihe der verschiedenen Experten des Geister- und Ahnenkultes, der Medizinmänner und Wahrsager handeln; auch müßte man Kommunionmähler, Blutbündnisse, Heiratszeremonien, die Zeremonien der Häuptlingsweihe und schließlich die Todesriten besprechen. Es würde sich dabei zeigen, wie das eigentliche Zentrum des Lebensaustausches und der Lebensbeziehungen zwischen den Ahnen und den Lebenden, zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt die Gemeinschaft ist, die Familie, die Sippe, der Stamm, als der Punkt, auf den sich alle Anstrengungen der Einung und Integration aller Kräfte des Kosmos konzentriert. Und diese Anstrengung geschieht mit Hilfe des Symbols. Durch das Symbol können die Lebenden mit dem Urgrund des Kosmos und mit der jenseitigen Wirklichkeit in Kontakt treten. Das Symbol jedoch bezeichnet nicht nur die jenseitige Wirklichkeit aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit oder Analogie seines Wesens, seiner Funktion, seiner Gestalt usw., sondern es läßt diese Wirklichkeit auch wirksam werden. So symbolisieren die Personen, Riten, Gegenstände, Worte usw., die bei der Geburt von Einzelkindern und Zwillingen, beim Ins-Freie-Schaffen der Kinder und bei der Namens-

gebung, bei der Initiation der jungen Leute in Erscheinung und Aktion treten, nicht nur verschiedene Etappen des menschlichen Lebens, sondern sie bewirken sie, geben ein Mehr an Kraft und Leben und wehren die dabei drohenden Gefahren ab. Der Häuptling symbolisiert nicht nur die diesseitige und jenseitige Gemeinschaft, sondern durch ihn statten die Ahnen den Stamm mit Kraft aus dem Jenseits aus. Der Beschneidungsmeister symbolisiert nicht nur den Urahn, sondern dieser nimmt durch ihn und sein Handeln die Knaben wirklich zurück in den Mutterschoß des Anfangs. Dasselbe gilt auch für alle symbolischen Handlungen, Worte, Zeichen, Farben, Zahlen usw. So zeigt sich das Denken in Symbolen als Versuch des Menschen mit dem Jenseits, der Welt des Unsichtbaren, mit den Ahnen und Geistern und letzten Endes mit Gott selbst in Verbindung zu treten und die Grenzen niederzubrechen, die ihn als Teil der Schöpfung vom Ganzen des Kosmos trennen. Es offenbart sich darin der Wunsch des Menschen nach Teilhabe am Leben und der Vereinigung mit ihm¹¹.

SUMMARY

The rhythm of death and rebirth within the world-view of black African peoples is shown forth by the examples of the Bahumbu, Bombo, Mamvu and Balese of Zaire. The rites connected with birth, names giving, initiation of male and female youths into the community of the adults are analyzed. It is made clear that the inner meaning of all the rites is the leaving of a certain state of life by being taken back into the cosmic womb of creation which is also the world of the ancestors, and the being reborn into a new and stronger existence out of that cosmic womb.

¹¹ V. MULAGO, Symbolisme dans les religions traditionnelles africaines et sacramentalisme. *Bulletin, secretariatus pro non christianis* 13, 1971, 169—203; J. S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*. Berlin-New York 1974; M. ELIADE, *Mythen, Träume, Mysterien*. Salzburg 1961.

THE TOBA-BATAK BAPTISM

by Anicetus B. Sinaga

Introduction

"Baptism" is one of many rituals in the *Toba-Batak religion*. To adequately understand this particular "sacrament"¹, we must bear in mind the general religious experience of the Batak. The traditional Toba-Batak are no exception among the "Ancients": they "tend to live as much as possible in the sacred or in close proximity to consecrated objects"². A Batak is a *homo religiosus*, who has particular spiritual attitudes and manifests religious behaviour characteristic of his sense of life. A religious man, he attempts to remain as long as possible in a sacred universe, and the world where the Batak live is "capable of becoming sacred"³.

In a world charged with the felt presence of God, virtually everything has a sacred aspect and, indeed, much of Batak religious activity is concerned with reinforcing and augmenting this inherent quality of things. When a traditional Batak ritually pours water on a child, it is an actualization and celebration of the sacred *power* hidden intimately in water: the *numen* or *theion* of water. Religious *gesta* become a sacrament, a communion with the sacred⁴. We have to

¹ In employing the term sacrament we refer to that particular species of religious activity focused on a concrete object causing it to become receptical of divine life and power that is then communicated to man and his mundane affairs. As G. VAN DER LEEUW writes: "'Dinge' gibt es nicht, es gibt nur Röhren und Behälter, die gegebenenfalls die Macht beherbergen können. Entweder sind also die 'Dinge', die dem Menschen aufstoßen, Gehäuse, die er mit Macht erfüllen soll, Räder, die er in Bewegung bringen soll; dann gilt es eine magische Tat, der Mensch tritt gewissermaßen als Schöpfer auf, wenn nicht der Dinge, so doch der Mächte, die ihnen Leben verleihen. Oder: die 'Dinge' sind 'Geschöpfe', *creaturae*. Das heißt: sie sind unmittelbar zu Gott, und Gott kann ihnen jeden Augenblick neues Leben einblasen, neue Mächtigkeit verleihen; er macht aus den 'Dingen' Instrumente seiner Macht, er schafft sie um und neu. — So kann eine Tat, ein Wort, eine Person, jederzeit 'mächtig' werden, sei es aus der Machtvollkommenheit des Menschen, der die Macht in sie hineinzwängt, sei es aus der Machtvollkommenheit Gottes, des Schöpfers" (G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*. 2nd ed.; rev.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956, pp. 407f.).

² MIRCEA ELIADE, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. by Willard R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, 1959, p. 12. *IBID.*: This tendency is perfectly understandable, because, for primitives as for men of all premodern societies, the sacred is equivalent to a power, and, in the last analysis, to reality. The sacred is saturated with being. Sacred power means reality and at the same time enduringness and efficacy. Cf. G. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, pp. 19—27.

³ M. ELIADE, *op. cit.*, p. 15.

⁴ *IBID.*, 14.

try to feel the dominant sense of mystery that surrounds them, a feeling of spontaneous forces and energies whose meaning are understood in the form of myth⁵.

To understand adequately the meaning of a ritual, in this case baptism, we must refer to the *Archetype*, which is narrated in myth. As MIRCEA ELIADE notes: "Every ritual has a divine model, an archetype⁶." "The main function of myth is to determine the exemplar models of all rituals, and all significant human acts⁷." The need to do what the deities have done in the beginning is recognized in every "ancient" country⁸.

Myth narrates sacred history; it tells about an event which took place in the primordial time, the fabulous time of "the beginning". It narrates how, thanks to the exploits of Supernatural Beings, a reality has come into existence, be it the total reality, the Cosmos, or only a fragment such as an island, a way of behaviour, an institution, a ritual. Myth reveals the creative activity and manifests the sacrality of the works of the Supernatural Beings⁹.

Therefore, in order to adequately conceive the nature of God, the deities, and man, *one must carefully* examine the myths of a people and compare them with one another. Likewise, to understand a ritual, one has to refer the description provided by the myths.

Dealing with the Toba-Batak experience of baptism, we propose to investigate their conception of God and how they experience their High God, *Mulajadi na Bolon*, while they are celebrating and dramatizing their faith in this particular sacrament.

The materials used are taken from manuscripts, tapes of prayers, versions of the Myth and rituals, and the scholarly studies.

A. The Toba Batak

The name "*Batak*" refers to an ethnological and linguistic grouping of people in North Sumatra, Indonesia. It is subdivided into six main groups, of which the Toba Batak is one. The Batak people believe that they have a common forefather¹⁰, and they share same language, which has six clearly distinct dialects. As the Batak prospered, the original two exogamous patrilineal units split into dif-

⁵ Cf. W. BREDE KRISTENSEN, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Trans. by: John B. Carman. 3rd ed.; The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, p. 20.

⁶ M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. 2nd ed.; rev.; Paris: Gallimard, 1969, p. 33. Cf. C. G. JUNG, "Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant". In: C. G. JUNG and CH. KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie: L'enfant divin, la jeune fille divine*. Trans. H. E. Del Medico. 4th ed.; rev.; Paris: Payot, 1968, pp. 105—144.

⁷ M. ELIADE, *Patterns in Comparative Religion*. Trans. by; Rosemary Sheed. 2nd ed.; London and Sydney: Sheed and Ward, 1971, p. 410.

⁸ M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 34.

⁹ M. ELIADE, *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1971, p. 15.

¹⁰ J. C. VERGOUWEN, *The Social Organization and Customary Law and the Toba-Batak in Northern Sumatra*. Trans. by: Jeune Scott-Kemball. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, p. 21.

ferent tribal groups¹¹: the Toba Batak, the Pak-Pak or Dairi Batak, the Karo Batak, the Simalungun Batak, the Angkola-Mandailing Batak and the Pardembanan Batak.

The Batak culture can be traced back to a series of migrations from South China, Yunnan and North Viet-nam sometime during the eighth and seventh centuries B. C. The early Bataks, settling in the region of Lake Toba in North Sumatra, were probably shifting cultivators of root crops or perhaps rice with nonmetallic technology¹².

The Toba Batak, who number some 2 million, live in the Barisan Mountains of North Central Sumatra. This country is fertile thanks to formerly active volcanoes that provided rich lava soil. The sloping valleys and the reliefs of the plateaus produced luxuriant forests. Nowadays, however, these forests have been mainly cleared to make way for cultivation. In addition to rice, the staple crop, this district produces various vegetables, such as cabbage, onions, peanuts, maize. Important domestic animals are buffalos, horses, pigs and chickens¹³. The most important export of this region is camphor, and Barus, on the west coast of this region, was for many centuries as the centre of the camphor trade¹⁴.

The holy mountain of the Batak, the Toba-Batak "Olympus", is Pusuk Buhit, on the north west side of Lake Toba, the largest lake of Sumatra. On its slope, we find Sianjur Mulamula (the primordial protruding land), which is thought by the Batak to be their place of origin before they spread to the whole "country". They believe that their common forefather, Si Raja Batak, lived there and offered sacrifice to the High God, Mulajadi na Bolon.

B. Baptismal Celebration

When a child is born, it is ceremonially brought to a stream, where it is baptized. During the festivity following the baptism, it is given a name. I was privileged to witness a baptismal ceremony.

In the evening before the day of the baptism, a ceremony was held by the father of the newborn child. Rice cakes, loaves, and sweet-smelling flowers were offered together with a hen, and the High God, deities, and ancestors were invoked. As it got dark, a relative of the child's parents was sent to lay some of the offered rice cakes and loaves on the crosspaths and the curves of the path to the spring. The offered cakes were put on thorny leaves and were called "the warding off of hiding evil spirits¹⁵." At the same time, the path was cleared of overhanging branches.

¹¹ W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis van de stamverwantschap, de inheemsche rechtsgemeenschappen en het grondenrecht der Toba- en Dairibataks*. Leiden: Uitgegeven door de Adatrechtstichting, 1932, pp. 24ff.

¹² PAUL B. PEDERSEN, *Batak Blood and Protestant Soul: The Development of National Batak Churches in North Sumatra*. Grand Rapids, Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1970, p. 18.

¹³ EDWIN M. LOEB, *Sumatra: Its History and People*. Vienna: Verlag des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien, 1935, pp. 1ff.

¹⁴ J. TIDEMAN, *Hindoe-Invloed in Noordelijk Batakland*. Amsterdam: Uitgaven van het Bataksch Instituut, 1935, pp. 32ff.

¹⁵ In Toba Batak: "pangolat begu moggop."

Early in the morning, the mother of the child took a *ragi idup*-cloth¹⁶, wrapped the child in it, and followed the *datu*¹⁷ and her husband to the spring. The *datu* led the procession and was followed by close relatives of the family. He waved a sword right and left while murmuring ritual formulae. When the group arrived at the spring, a sand pyramid was built. Under the guidance of the *datu*, a little channel was made around the pyramid, the top of which had been flattened. Some three metres from the pyramid, a fire was made and incense was lit, and the *datu* put some of it on the pyramid. Chews of betel and the holy cakes were also laid on the pyramid. The pyramid was called "the dried sands, the beloved earth". Then the incense was extinguished, and the *ragi idup*-cloth was spread out on it while the *datu* murmured prayers. The *datu* scooped water from the spring and poured it on the child¹⁸. The naked child was frightened and began to cry. Instead of being alarmed, the people were happy, and said: "May there be many voices of sons and daughters from now on." The child was then taken by its mother together with the *ragi idup*-cloth. Though the cloth was wet, the mother did not use any other cloth.

The group returned informally and the festivity continued at home. The *datu* performed the ceremony of purification with lemon juice (*pangurason*). The whole house was sprinkled: the sleeping space, the utensils, the door, the stable and the exterior. After the meal and during the "ceremony of uttering beautiful words", the child was given a name — much discussion preceded its choice.

C. Data of the Creation Myth

When a child is born, the High God of the Toba Batak is invoked. The name of the High God has several variants: *Ompu Tuhan Mulajadi*¹⁹, *Ompu Mula-*

¹⁶ An important kind of traditional cloth. Lit.: "Living pattern".

¹⁷ The *datu* is a combination of priest, doctor, teacher, and shaman.

¹⁸ J. B. NEUMANN notes that the actual 'baptism' among the Karo Batak may be by immersion, sprinkling, or pouring: "Eerst bij den zoogenaamden doop, d. i. de eerste wassing in de rivier (*patuaekkon*), waarbij de familieleden worden uitgenoodigd, wordt het kind een naam gegeven. Voor deze gelegenheid wordt eene stellage gemaakt van eenigszins piramidalen vorm van ongeveer een meter hoogte en van boven vlak, zoodat het kind er op geplaatst kan worden. De doop geschiedt op verschillende wijzen. Sommige plaatsen de stellage in het ondiepe gedeelte van de rivier en dompelen het kind geheel in het water; anderen gieten er water over heen; weer anderen besprenkelen het alleen met een weinig water. De moeder wordt gevolgd door andere vrouwen die bij deze plechtigheid tegenwoordig zijn. Is de doop geschied, dan vraagt zij de genoodigden om het kind een naam te geven. De vader gaat alsdan met de mannelijke verwanten te rade en neemt eene beslissing" (J. B. NEUMANN, "Pancen Bila-Stroomgebied op het Eiland Sumatra", *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 3 (1886), pp. 464f.

¹⁹ JOH. WARNECK, *Die Lebenskräfte des Evangeliums: Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*. 7th ed.; Berlin: Verlag von Martin Warneck, 1922, p. 12: "Der genuin batakische Übergott ist Ompu Tuhan Mulajadi." *Tuhan* means Lord, God.

*jadi na Bolon*²⁰, *Debata Mulajadi na Bolon*²¹, *Mulajadi na Bolon*. In the version of the Creation Myth cited by JOH. WARNECK, the High God is repeatedly referred to simply as *Mulajadi* and under this name he is described as the Creator²². The fact that *Mulajadi* is found in every name here given, and that the High God is presented under this name as the Creator, shows that this component of the name of the High God is essential.

Mulajadi is a composition of the words *mula* and *jadi*. *Mula* means "beginning"²³ and *jadi* (in its active intransitive form *manjadi*) means "to become"²⁴. The combination of both words means "the beginning of becoming" or "the beginning of genesis"²⁵. *Bolon* means 'great', and the complete name means "the Great Beginning of Genesis".

There are also several personal titles attributed to him. He is addressed as *Ompung* (Grandfather)²⁶ and as the "Primordial King": "*Ompung*, the Primordial King, King the Beginning²⁷". Another title of the High God is "lord". He is considered to be "the Great Lord of the World²⁸". Further, the personal character of *Mulajadi na Bolon* is indicated by his function as judge. He is seen to be a totally just judge, who impartially, though mercifully, administers his law and rules²⁹. The High God is presented as a person conversing and acting in a human way³⁰, and in the primordial Golden Time, he often visited the Batak and lived near them.

²⁰ RAJA PATIK TAMBUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing: Adat Batak — Patik/Uhum*. Pematang Siantar, 1964 (stenciled), pp. 15ff.

²¹ LOTHAR SCHREINER, *Adat und Evangelium: Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den Batak in Nordsumatra*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1972, p. 197; W. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. (Philosophisch-historische Klasse)*. Vienne, 1910, pp. 38f.; W. MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen: Ein Beitrag zur Kultur-Analyse Südostasiens*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1939, pp. 68ff.; C. M. PLEYTE, *Bataksche vertellingen*. Utrecht: H. Honig, 1894, p. 17; LUMBAN TOBING, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*. Amsterdam: Jacob van Campen, 1956, p. 16.

²² JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 27—32.

²³ JOH. WARNECK, *Tobabataksch-Deutsches Wörterbuch*. Batavia: Landsdrukerij, 1906: "mula, (aus dem Mal. Sankr. *mula*), Anfang, Beginn . . ."

²⁴ IBID.: "*jadi* (Mal. *jadi*), *manjadi*, werden, gelingen, zustande kommen . . ."

²⁵ Cf. JOH. WARNECK, *Die Lebenskräfte*, p. 12; PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, p. 27.

²⁶ J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, p. 33; PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, p. 31; R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 17. Cf. F. HEILER, *Das Gebet*, 6th ed.; München and Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1969, p. 133.

²⁷ *Tape*, I A, 00.15'57"ff.

²⁸ PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, p. 31.

²⁹ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 13.

³⁰ EDWIN M. LOEB, *Sumatra*, p. 76. Cf. F. HEILER, *Das Gebet*, pp. 131—135.

The personal High God dwells in the seventh and highest sphere of heaven, and created everything³¹. Living in the height of heights³², the High God governs his creation, blesses it, and grants rain and warmth to sustain it. As a prayer says:

“*Ompung*, Mulajadi na Bolon!
The Beginning of all that exists,
Who has created the Upperworld and the Middleworld,
together with everything in them.
Who has no beginning,
Who has come from the non-beginning,
Who has no origin, and
Whose end is unknow.
Look and gaze, *Ompung*,
Be attentive, stoop from the heaven of heavens,
From the height of heights, and hear the words
of my prayer.
You, *Ompung*, who enjoy being the Beginning,
You are the (most) notable Counsellor,
You drip rain and the warmth of the day.
May fortunate sons be born like the sun, and,
Honourable daughters who are notable of council³³.”

Considering that the Toba Batak conceive their High God to be the personal Creator of the Cosmos, we may translate *Mulajadi na Bolon* by “the Great Beginning of Genesis” instead of “the Great Beginning of Genesis³⁴”.

This commonly accepted conception³⁵ that the Upperworld, Middleworld and Underworld³⁶. Nevertheless, the version of the Creation Myth³⁷, generally con-

³¹ JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 27.

³² *IBID.*

³³ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, pp. 173ff. Cf. JOH. WARNECK, „Studien über die Litterature der Batak”, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen (Ostasiatische Studien)*, 2 (1899), p. 109; W. ABRAASEM, *Proza en Poëzie om het Heilige Meer der Bataks*. Djakarta — Amsterdam — Surabaya: De Moderne Boekhandel Indonesia, 1951, pp. 95f.; AMA NI R. SAMOSIR, “Tonggo Mulamula”, *Tape*, I A, 00.15'57”ff.

³⁴ The choice of *mula* (beginning) could be because of lack of the suitable equivalent of “beginner” in the Batak language.

³⁵ JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 27. Cf. R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 27; W. KÖDDING, “Die batakische Götter und ihr Verhältnis zum Brahmanismus”, *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 12 (1885), p. 406; EDWIN M. LOEB, *Sumatra*, p. 75; WALDEMAR STÖHR, “Die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philippinen.” In WALDEMAR STÖHR and PIET ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1965, p. 48.

³⁶ According to the Toba-Batak *Weltanschauung*, the Cosmos consists of three ‘Worlds’: The Upperworld, where the High God, deities and their servants live; the Middleworld, peopled by man and spirits; and the Underworld, the home of the World Dragon, Naga Padoha (= the Primordial Dragon) and subordinate evil spirits (C. M. PLEYTE, *Bataksche Vertellingen*, pp. 12,15; W. KÖDDING, “Die

cern the creation of the Middleworld, the creation of the Upperworld and Underworld often being neglected. The creation of the Tree of Life and the mythical bird from which miraculously derived the Deities and later man, is always mentioned. In one version³⁸, it is said that the High God directly created the Deities. The Three Gods, Batara Guru, Soripada and Mangala Bulan, and the servants of the High God, Swallow Mandi and Swallow Naguranta (the guard of the gate of the heaven) are very important.

Si Deang Parujar, a daughter of Batara Guru, is, after Mulajadi na Bolon, the most important figure in the creation of the Middleworld. She is, in fact the direct shaper of the Middleworld. She began her creative adventure with her betrothal with a son of Mangala Bulan. According to the version cited by Tampubolon, her disobedience to the law of betrothal roused the High God's anger³⁹. As a means postponing the marriage, she decided, as many versions have it, to spin and weave for as long as she could and then she fled to the infinite sea beneath the Upperworld⁴⁰. According to one version, the daughter of Batara Guru was sitting on a branch of the Tree of Creation when a violent wind blew

bataksche Götter", p. 404; JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 10; PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, p. 50; R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, pp. 12—17, 26—34).

³⁷ Some versions of the Toba-Batak Creation Myth: *Adong ma mula ni deebata Sideakparujar* [sic] (The beginning of the deity Sideakparujar), *Codex Orientalis* (Leiden), 3417, pp. 240—265; *Asa manomba ahu* (I adore), *Cod. Or.*, 3400, pp. 258—277; *Nanggorga di Portibi* (The Woman who shaped (lit. painted) the World, *Cod. Or.*, 3410, 70—73; *Poda ni Ruritori (y)an* (The Rule of Narrative) *Cod. Or.*, 8493, pp. 2833 (transcribed from Batak into Latin character by PIET VOORHOEVE); *Pustaha Parbuhitan* (The Mountain Book of Bark), *Cod. Or.*, 3454, pp. 40—69 (transcribed by P. VOORHOEVE); *Adong ma na saingan, na saingan ni na robi* (In the very beginning), in: PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, pp. 30—50; *Ia di mula ni mulana* (In the very beginning), *ibid.*, pp. 115—120; *Mandjadi ma Ompunta Mula Djadi nasa na djinadina* (Our Ompung Mula Jadi began to create all that is created by him), *ibid.*, pp. 50—60; *Banua Parjolo* (The First World), in: R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, pp. 12—34; *Eine andere Theo- und Kosmogonie*, in: J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 32f.; *Erschaffung der Menschen*, *ibid.*, pp. 33f.; *Erzählung von der Erschaffung der Götter und Menschen*, *ibid.*, pp. 27—32; *Hoedjooe hoetonggo badia ni goeroengkoeh, boraspati ni tano on* (I invoke and I pray the holiness of my teacher, the lizard of this earth), in W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, p. 179 n. 1; *Hoepio hoetonggo hoepangaloealoei* (I call, I pray, and I appeal to you), *ibid.*, p. 181 n. 1; *Hoedjoe hoetonggo badia ni goeroengkoeh Debata na Toloe* (I invoke and I pray the holiness of my teacher the Three Gods), *ibid.*, p. 180 n. 2; *Moela ni Djolma* (The Beginning of Man), in: MANGARADJA SALOMO PASARIBOE, *Tarombo Borbor — Morsada*. Haenatas — Balige, 1938, pp. 7—48; *An unpublished Batak Creating Legend* (C. M. PLEYTE, "An unpublished Batak Creation Legend"), *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 26 (1896), pp. 103—109.

³⁸ JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 28.

³⁹ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, pp. 16f.

⁴⁰ JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 9; R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, p. 26.

and the branch broke. The heroine fell down together with the branch into the infinite primordial sea⁴¹. Her situation was desparate. According to the version cited by M. S. PASARIBOE: "Hence Si Deang Parujar was weeping tossed by waves and the sea while a great crab was beating her"⁴².

Being powerless, she called for the messengers of the High God to help her. She asked for a handful of earth from the High God, and when it was given, she formed the first earth. Naga Padoha, the Primordial Dragon, feeling the heavy heap of earth above his head, began to turn around. Immediately, the newly created earth decomposed and turned into water. Si Deang Parujar was upset and extremely frightened. She again asked for help and the High God gave her more earth to make the Middleworld and helped her to conquer Naga Padoha. This was accomplished by piercing him with a sword and finally emprisoning him under the earth. She then succeeded in forming the earth into a strong, sacral, fertile, prosperous and happy place. This is the primordial paradise where man lived at peace with himself, his world and the gods.

Nearness and frequent visits by the gods are the most remarkable characteristic of the primordial paradise⁴³. On particular occasions such as when a child was born, Mulajadi na Bolon was invited to renew his blessings and his commandments and thereby deepened his communion with them. Man had to bring offerings to the top of the holy Mount Pusuk Buhit in order to encounter the High God and talk to him⁴⁴. When Si Deang Parujar bore two children, the first men, she invited the inhabitants of the Upperworld to attend the ceremony of rejoicing, jubilation and benediction for her children⁴⁵.

Because of the disobedience of man — he worshipped the spirits and the ancestors more than God and the deities — man was punished. Communion with God and the inhabitants of the Upperworld⁴⁶ was severed and man became subject to suffering, anxiety and calamity. This was the primordial sin and fall⁴⁷.

⁴¹ *Cod. Or.*, 8493, p. 30.

⁴² M. S. PASARIBOE, *Tarombo Borbor Morsada*, p. 12.

⁴³ C. M. PLEYTE, *Bataksche Vertellingen*, p. 14; "In den aanvang luidt het, was de afstand tusschen menschen en goden veel minder groot, dan tegenwoordig. Tusschen beiden heerschte een vrij levendig verkeer, zelfs een eenigszins gemeenzame omgang. De goden bezochten op gezette tijden regelmatig de aarde en vergunden bevoorrechte bewoners dezer wereld wel eens tot hun domein op te stijgen of af te dalen." Cf. *Ibid.*, p. 274; P. VOORHOEVE, *Overzicht van de Volksverhalen der Bataks*. Vlissingen: F. van de Velde Jr., 1927, p. 130; C. M. PLEYTE, "An unpublished Batak Creation Legend", pp. 103ff.; ARSENIUS LOEMBANTOING, *Pingkiran ni Halak Batak Sipelebegoe taringot toe Tondi ni Djolma doeng mate*. Leiden: Uitgaven het Bataksch Instituut, 1919, pp. 16f.

⁴⁴ M. S. PASARIBOE, *Tarombo Borbor Morsada*, pp. 39f.

⁴⁵ W. M. HOETAGALOENG, *Poestaha taringot toe Tarombo ni Bangso Batak*. Lagoeboti: Zendings-Drukkerij, 1926, p. 24. Cf. R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, pp. 32f.

⁴⁶ JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 32f.

⁴⁷ C. M. PLEYTE, *Bataksche Vertellingen*, p. 14; JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 32; EDWIN M. LOEB, *Sumatra*, p. 75; M. S. PASARIBOE, *Tarombo Borbor Morsada*, pp. 39f.; W. M. HOETAGALOENG, *Poestaha taringot toe Tarombo ni Bangso Batak*, p. 24; R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, p. 13.

D. The ritual Function of Water

There are several rituals using water among the Toba Batak.

1. Cult of Spring

Water in general is sacred and its sacredness is indicated by the deification of a particular spring and by its cult. *Boru Sanaiang Naga*⁴⁸ and *Ompu Homban ni Juma* (= the Spirit of Field Spring)⁴⁹ are the personified deities of the sacrality of water. To these deities are attributed fertility, sacred life, purification power and transformation. A holy spring amidst a field is called *homban* and the ceremony of cleansing a *homban* is called *patiur homban*⁵⁰.

The materials they offer to the spirit of the spring indicate that they attribute the powers of life to the deity residing in water. They plant small but strong plants⁵¹ to denote beauty and the ability to survive. They offer "husband-wife" hens in order to renew, to strengthen and to sanctify marriage which is associated with the mythical bird and its egg⁵². During many important ceremonies, God is invoked for fertility and numerous children⁵³. According to G. VAN DER LEEUW, the elementary sacred experience of water derives from its refreshing and life-sustaining power⁵⁴. Religious insight into this mysterious power leads man to perceive a mystic union with the life of the Divine intimately hidden in the depth of water⁵⁵. More specifically, KRISTENSEN attributes divine power and life to water. He notes:

⁴⁸ JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 37.

⁴⁹ W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, p. 159. Such a holy spring is always the common possession of a group of people. (J. C. VERGOUWEN, *The Social Organization*, pp. 121, 401).

⁵⁰ JOH. WARNECK, *Tobabataksch-Deutsches Wörterbuch*. Batavia: Landsdrukkerij, 1906: "*Homban*, eine Quelle im Felde, die man nett zurecht macht und um die man Blumen herum pflanzt, um da zu opfern" "*Patiur homban*, eine solche Quelle durch Opfer reinigen." W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, pp. 159f.: "Een *homban* is eene heilige bron, welke bewoond wordt door een brongeest, eveneens de algemeene benaming dragende van *homban* . . . Telken jare wordt onder het afsmecken van voorspoed, een goeden, oogst, toename van den veestapel enz. zoowel vóór de grondbewerking der *saba parhombanan* [the field] als na den oogst van de daarop geplante rijst aan den brongeest en, naar ik meen, ook aan de geesten der voorzaten geofferd, wat gepaard gaat met het schoonmaken van de wallen en het onderhoud van de daarop staande beplanting."

⁵¹ W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, p. 160.

⁵² R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, pp. 14ff.; JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 27ff.; PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, pp. 31ff.

⁵³ W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, p. 160: "... men niet daartoe overgaat dan na eerst water uit de bron te hebben gehaald en *silinjuangtakken* van zijn wallen te hebben geplukt om zich het hoofd daarmee te sieren . . ."

⁵⁴ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, p. 47: "Im wasserarmen Lande ist die schönste Vorstellung, welche man sich vom jenseitigen Leben machen kann, diejenige, daß man dort Wasser trinkt und daß eine wohlthätige Göttin von ihrem Baume herab dem Verschmachtenden Wasser reicht."

⁵⁵ *Ibid.*: "Wasser des Lebens' bringt Fruchtbarkeit und Gedeihen; seine Mächtigkeit reicht aber weiter: es spendet ewiges Leben, es wirkt Wunder und Groß-

“According to the Ancient conception, water, which is essential to the life of plants, animals, and men, and which enables life to flourish, must possess a self-subsistent life energy, i. e. a divine power. In the nature and activity of water there is revealed self-subsistent, divine life: God himself. Water ist the mysterious bearer of divine energy⁵⁶.”

With the Batak, however, while water immanently bears mysterious divine life, it is never conceived to be totally self-subsistent. As we have pointed out, their religion is characterized by priority and creatorship assigned to Mulajadi na Bolon. Here again, it is explicitly stated that every deity worshipped as the personification of the sacred power of water is created by the High God, as he “created the Woman Homban⁵⁷”.

2. Citrus Purification

Citrus Purification is the “holy — water practice” of the Batak. Using particular materials, they consecrate it for several purposes.

a. Materials Used and their Symbolism

The materials used in performing the Citrus Purification (*Pangurason*) are water, lemon juice, *banebane*-plants and *waringin* (*ficus religiosa*) aspergillum in a pure-white Chinese cup⁵⁸.

The *waringin*-twigs used as the aspergillum in this ritual suggest the Tree of Life, of which the *waringin*-tree is the symbol par excellence. It is not be confused with the citrus tree.

According to a myth, Batara Guru (the first of the Three Gods) planted the Tree “Happy Sprout” (*Hau Tumbur Tua*), i. e. the primordial Citrus Tree, in the centre of the eight points of the octagon. Its twigs sweep evil spirits which spread bad dreams, its leaves fan away the magic of enemies and evil spirits, and its fruit is used for holy water and purification⁵⁹. The pure-white cup suggests a state of purity, for the expression of “purewhite“ designates immaculacy and separation from the dirty and impure elements of evil. The *banebane*-plant has a sweet-smelling blossom and is often used in ceremonies.

b. Purpose of Citrus Purification

The rite of holy water and citrus juice is held on different occasions and for different purposes. It is performed to atone for an offence against morality. VERGOUWEN gives some examples of moral violation for which purification is necessary.

“The purification, *pangurason*, can be demanded after conduct that we should class as ‘an offence against morality’ such as the violation of a virgin; having sexual intercourse with a member of one’s own *marga* [=extended

taten, es bedeutet schließlich die Gottesgemeinschaft. Fruchtbarkeit und Gedeihen wirkt es dem primitiven Menschen, der die Belebung des Feldes durch Überschwemmung, Regen, Quellwasser als eine Offenbarung der Macht erlebt.”

⁵⁶ W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion*, p. 120.

⁵⁷ W. K. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, p. 175.

⁵⁸ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 184.

⁵⁹ J. WINKLER, *Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums*. Stuttgart: Chr. Belser A. G., 1925, p. 203 n. 1.

family]; abduction; whoring among young people, and similar delicts. But it can be necessary after other offences, such as the fouling of a spring, creating a disturbance in the village or the market whereby blood flows or abusive language has been used. The cleansing and strengthening effect is not produced exclusively with the lemon juice, it can also result from other acts of which the aim is to remove a supernaturally unfavourable situation⁶⁰."

Another case in which citrus purification is performed is at the termination of a mourning period. If a married man dies, his widow wraps herself in mourning clothes which she has to wear for several days. During this period she may not leave the 'house of mourning' nor may she associate in the usual manner with those with whom she normally has social intercourse. Shortly thereafter, the *hulahula*⁶¹ group, or the group of her *marga*, comes to end the mourning. This ceremony is accomplished by purifying her with the citrus holy water. She is comforted with florid and favourable words⁶².

A consecrated object or animal is set apart for God by sprinkling it with citrus holy water. Each *marga* possesses a particular „horse of God“. When an old one is to be replaced by a young one, the latter is consecrated to one of the Three Gods by sprinkling it with citrus holy water⁶³.

Citrus juice is prepared together with cumpers, the "prosperous" fish is ritually eaten for wealth and for a long, fortunate life. "Thus it is fish that the sower, for example, must eat when he has sown his field; and it is fish that is offered when the rice is first in grain⁶⁴."

When somebody has a bad dream, he consults a *datu*, who performs a ceremony to ward off the impending evil. The *datu* prepares an effigy⁶⁵ consisting of a banana stem as substitute for the victim. The *datu* invokes God and deities in order to strengthen the souls of the members of the family so that they may resist the danger. He prepares the citrus juice and water sprinkles all the members of the family with it⁶⁶.

It sometimes happens that before entering upon an undertaking or beginning a journey, one feels in his heart a warning of an impending misfortune⁶⁷. If he must carry through the undertaking, an offering must be made or, at least, the *datu* must perform the rite of citrus purification. This will strengthen his soul and preserve him from danger⁶⁸.

⁶⁰ J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, p. 356.

⁶¹ *Hulahula*: Daughter giving group for marriage.

⁶² JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 44f.; J. WINKLER, *Die Toba Batak auf Sumatra*, pp. 152f.

⁶³ EDWIN M. LOEB, *Sumatra*, pp. 91f.; J. WINKLER, *Die Toba Batak auf Sumatra*, p. 152.

⁶⁴ J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, p. 91.

⁶⁵ For a photo of such effigies, see: PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, photo 3. E. MODIGLIANI, *Fra i Batacchi Indipendenti*. Rome: Società Geografica Italiana, 1892, pp. 100f.

⁶⁶ J. WINKLER, *Die Toba Batak auf Sumatra*, p. 165.

⁶⁷ HARLEY H. BARTLETT, "The Labors of the Datoe: Part II. Directions for the Ceremonies." *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*. An Arbor, Mich.: University of Michigan, 1931, p. 14.

⁶⁸ J. WINKLER, *Die Toba-Batak auf Sumatra*, p. 125.

c. Prayer

The following is a typical prayer of Citrus Purification:

"I pray, I invoke, you, *Ompung*⁶⁹, Mulajadi na Bolon,
The Beginner of the Upper and Middleworld,
Who created everything and everything in it.
And, you, *Ompung*, the Three Gods, the three groups, the three chieftaincies,
Who govern the Upper and Middleworld as well as human beings.
And the majesties of our ancestors,
Who are honorable and blessed . . .

May you stoop down and look upon us,
Hear and listen, *Ompung*: to the content of my prayer.

Here, *Ompung*, I hold the bowl of purification:
The clear water to make sight, mind, and soul clear.
And the fruit of the citrus tree, the knowledge of beauty and good.
And the *waringin*-branch,

In the pure-white, immaculate, never blown and never tossed-by-wind bowl.

Be they for us, *Ompung*, purification and well-being.
Support and bless it, *Ompung*, to be the purification of our bodies and souls
from now on,

May we have a spring of goodness, of princely morning water,
And be blessed in beauty . . .

Be it antidote for us, *Ompung*,
Protection and medicine, strength and immunity.

May we not miss profits, not become impure, inquiet and defiled from beauty
by this immaculate and never tossed-by-wind purification.

Furthermore, if there is any lack or excess in our conduct and behaviour,
Ompung . . .

Be appeased by a pumpkin and cooled by a cucumber . . .

Shield us from the sides, screen us from above and support us from beneath,
To guard off any harm that may injure us . . .

So that we may peacefully bear the power of your blessings and benediction,
Which will be given to us.

Fortify and make our bodies and souls cool.

Remove, *Ompung*, hindrances and evil omens;
The blessings we long for you to grant our bodies and souls,
In our daily life.

Be bright like a day, clear like the moon, pure-white like a bobbin-thread.

May they be white, immaculate and never tossed by wind.

Grant them to us in the future.

Then, we have a waving knife fore, a waving knife behind,
To strike the foreign evil spirits and the *toba* ones,

⁶⁹ *Ompu(ng)*: Title of respect, applied to God and man. "*Ompu* means grandfather, great-grandfather, forefather, and ancestor" (J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, p. 33). "It is also an appellation for all that people wish to worship" (PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, p. 31). "The word *OMPUNG* is the highest and noblest to appeal to the inhabitants of the Upperworld . . ." (R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 17).

The black magic of the field and the seven offensive black magic charms.
If there is any offensive or hostile magic (that may pervert us),
Strike it off and take it from us, *Ompung*,
Make us firm and cool . . ."⁷⁰

3. Cleansing of Utensils

During the Great Festivity of the New Year Celebration (*Mangase Taon*)⁷¹, a ceremony that can be called "the Great Cleansing" is held. Cooking and eating utensils as well as the whole house are scrupulously cleansed⁷². Not only the traditional Bataks but also the Christian clean and decorate the whole village before celebrating a festivity.

It is to be noted that the Toba-Batak word for 'impure', *rotak*, has the same meaning of 'befouled' or 'dirty' which is equally applicable to man and objects. An impure person or object can be purified and freed from the influence of the evil spirits: "it is repeatedly necessary for men, animals or a region to be cleansed and freed as far as possible from the impurities with which they have become befouled, *rotak*"⁷³.

The opposite of impurity is purity, *ias*, which has the meaning of 'clean'. A *rotak* (befouled) person or object can be purified through a cleansing rite. "The aim of this purification is to make clean, *ias*, to make pure, *uras* . . ."⁷⁴

This reflects the Batak notion of the unity and inseparability of the physical and spiritual, of the concrete and the mystery behind it. This mysterious component is spontaneously perceived and arouses religious involvement and total "commitment"⁷⁵.

Before gaining control of an individual, group, or region the Demon spreads his influence through impurity. The vulnerable creation begins to be controlled by the evil spirits. This corruption is reflected in process of decay. Dirt and rust stain and damage tools to the point where they gain control of them. The owner of the tools, man, is thereby threatened by this attack as his instruments are an extension of his person. If damage or corruption occurs, the objects as well as man necessarily need cleansing and "reparation", which is conceived as an act of removing evil elements from the world in order to restore them to their original purity, strength, sacrality and being, and to provide them new strength.

4. The Strengthening Bath

When a child has an "accident". When it slips and frightened, on a slippery path, when it passes through a forest or an eerie place and is terrified by a wild beast, a snake, or by the terrible place itself, then traditional Batak parents give

⁷⁰ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, pp. 432f. Cf. *Ibid.*, pp. 184f.

⁷¹ PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, p. 152; J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, p. 76; V. E. KORN, "Bataksche Offerande", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 109 (1953), p. 50; P. VOORHOEVE, "Batakse Buffelwichelarij", *Bijdragen*, 114 (1958), p. 243. Cf. M. ELIADE, *Patterns*, pp. 388—384; ID, *The Sacred and the Profane*, pp. 77—104; G. VAN DER LEEUW *Phänomenologie der Religion*, pp. 439—445.

⁷² V. E. KORN, "Bataksche Offerande", p. 48.

⁷³ J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, p. 101.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ IAN T. RAMSEY, *Religious Language*. 3rd ed.; London.

the child a "strengthening bath". They take a can or a pot of water, lead the child to the place of "accident" and bathe it⁷⁶. Christian Batak also do this⁷⁷. The strengthening bath is required when the child has a nightmare or falls ill after the "accident".

The idea behind this practice is that:

"Illness, misfortune, etc. are imputed to the *tondi* (soul) leaving the body. If it stays away for a long time, a man must die. It is the spirits which can entice a *tondi* from the body and keep it in their power. It often occurs that a man passes an eerie place and becomes horror stricken and terrified. If such a man should fall ill, his *tondi* is said to have been caught by the *sombaon* (= a powerful spirit) living in that place⁷⁸."

As for a terrified child, it is feared that its soul is shocked by the evil power which causes it to be horrified and to think of fleeing. Therefore, it is strictly forbidden to suddenly awaken a sleeping child or to make noise around it. If the child falls ill, it is an indication that its soul is seriously frightened or has been absent from the body.

In the ceremony of the Strengthening Bath, the mysterious power of water appeases and calms the soul of the child, strengthens it, and keeps it "at home"⁷⁹. Furthermore, it wipes away the horrible elements of evil that the spirits imposed on the child in the accident. This is indicated by a simple prayer uttered during the ceremony:

"I bathe and cleanse this child with clear water.

May this child be clean and pure from fear and danger.

May its soul be firm and peaceful supported by the Blessed God.

May my soul call its soul back home⁸⁰."

⁷⁶ When I was a boy of seven, on the way to our field, a centipede stung my toe. I ran crying to my mother. After a simple medication, she took a pot of water and led me to the spot to bathe me.

⁷⁷ Some weeks ago, one of my parishioners, a good Christian, told me that his child got ill. He was riding a tandem bike with the child when it fell off. He performed a strengthening bath, but the child had not yet totally recovered.

⁷⁸ PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, p. 86, I have never heard of a grownup being so bathed. To heal an adult, "the *tondi* must be called back that the sick man may be well again. This rite is called *mangalap tondi* (= the calling back of the *tondi* from the desolate place)" (*Ibid.*). Cf. SIMON KOOIJMAN, *Sahala, Tondi: De begrippen "mana" en "hau" bij enkele Sumatraanse Volken*. Zeist, 1942, pp. 21ff.; H. TH. FISCHER, "Het begrip 'mana' bij de Toba-Batak", *Koloniaal Tijdschrift*, 20 (1931), pp. 592ff.; R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, pp. 73ff.; J. WINKLER, *Die Toba-Batak auf Sumatra*, pp. 2ff.; J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, pp. 69ff.; JOH. WARNECK, *Die Lebenskräfte*, pp. 60ff.; Id., "Der Animismus im Indischen Archipel", *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 34 (1907), pp. 34ff.

⁷⁹ The Toba-Batak expression "*sai di ruma tondi*" (= "May the soul be at home") reflects the hope that the soul may remain with the person so that the person may be well and sound.

⁸⁰ "Hudidi jala hurras ma gellenghon dohot aek na tio on. Sai ias jala polin ma gellenghon sian biar dohot mara. Sai pir ma tondina jala so hariboriboan

tumpakon ni Namartua Debata. Sai diariari tondinghu ma tondina mulak tu ruma.”

E. Function of Water in Baptism

We have noted that a rite is a celebration of faith. Religious truth and mysteries, the elements of faith, are handed on in a story and ritual.

I. Transposition to the Primordial State

In the ceremony of Strengthening Bath, the parents pray: “May this child be clean and pure from fear and danger. Danger and fear occur in the accident, and are the manifestations of the various powers of Evil that terrify and menace man.

In the prayer of Citrus Purification, in addition to purity, immaculacy and beauty, God is invoked to grant power against Evil:

“May it be an antidote for us . . .

Protection and medicine, strength and immunity . . .

Fortify and make our bodies and souls cool.

Remove . . . hindrances and evil omens . . .

If there is any offensive or hostile magic [that may pervert us]

Strike it off and take it from us . . .

Proceeding to the spring of baptism, the *datu* held a sword and waved it right and left while murmuring ritual formulae. The meaning of these *gesta* is indicated in the prayer of Citrus Purification. „Then, we have a waving knife fore, a waving knife behind, to strike the foreign evil spirits and the *toba* ones, the black magic charms.“

We may conclude that one of the purpose of water sacramentality is to eliminate evil powers and carry on the battle against Evil.

The Myth provides the archetypal exemplar of this ritual. The use of a sword by the *datu* during the baptismal ritual suggests a dramatization of the battle of God and Si Deang Parujar with the dragon, Naga Padoha, the prince of evil and the Underworld⁸¹. In the Toba-Batak religion, there are different forms of the dramatization of the battle against the destructive powers of the Underworld. Sometimes evil spirits are expelled with a “driving away buffalo sacrifice”⁸², sometimes with “a warding off pig offering”⁸³, with the horns of a

⁸¹ JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 30f.; “Damit durchstach sie den Leib des Raja Padoha, bis an den Griff stieß sie das Schwert hinein, bis Raja Padoha rief: “Töte mich nicht, lege mich in einen eisernen Block . . . Aber manchmal, wenn mein Schwanz sich herumwälzt, und die Erde infolgedessen erbebt, dann ruft ‘suhul’ (Schwertgriff), nicht ‘lalo’ (Erdbeben), damit ich mich erinnere an das Schwert, das bis an den Griff in meinem Leibe steckt; dann werde ich mich sofort beruhigen.” Cf. R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, p. 29; W. M. HOETAGALOENG, *Poestaha taringot toe Tarombo*, pp. 16f.; “*Naga Padoha*, die Erdschlange, der Gott der Unterwelt und der eigentliche Teufel der Bataks, bewirkt Erdbeben und sonst trachten die Götter der Unterwelt hier oben einzudringen“ (W. KÖDDING, “*Die batakische Götter*”, p. 404). Cf. A. SCHIMMEL, “Schlange”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. V, pp. 1419—1420. 3rd ed.; Tübingen: J. C. Mohr, 1961. Cf. *Ibid.*, II, pp. 295f.

⁸² J. WINKLER, *Die Toba-Batak auf Sumatra*, p. 149.

sacrificed buffalo, which are hung at the ends of a ridgepole⁸⁴. The primordial battle is dramatized during the New Year Celebration, the archetype of rites, when two groups fight a sham battle⁸⁵.

To this category of expulsion of evil spirits from creation belong the holy cakes of the baptismal ritual, which were put on the thorny leaves, and called "the warding off hiding evil spirits." It is not an offering in the sense of worshipping evil spirits but rather of appeasing them. The clearance of the path should be understood as ritual expulsion of the demonic hindrance⁸⁶. Air, land and water are seen to be full of evil spirits that impose suffering, calamity, and anxiety⁸⁷, and they can hide in the overhanging branches.

The intimate relation between the baptismal ritual and the primordial creation is further indicated by the sand island. It is necessary to dig a channel around the pyramidal island, for, according to the Creation Myth, Si Deang Parujar "formed the handful of earth on the sea⁸⁸".

The most important indication of the transposition to the Primordial State is the name of the sand island: "the dried sands, the beloved earth⁸⁹". In a prayer of the New Year Celebration, the most important festivity, during which the world is seen to be recreated⁹⁰, it is said: "You are the beginning of clay and of calcareous earth of this beloved and weighed⁹¹ earth, of this clear earth

⁸³ W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, p. 166.

⁸⁴ *Encyclopedia Americana*. III, p. 343.

⁸⁵ EDWIN M. LOEB, *Sumatra*, p. 92; W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, p. 168; V. E. KORN, "Batakse Offerande", p. 107; JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 107f.; Id., "Das Opfer bei den Tobabatak in Sumatra", *Archiv für Religionswissenschaft*, 18 (1915), pp. 346ff. Cf. H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*. Leiden: E. J. Brill, 1946, pp. 156f.; M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 84ff.; Id., *The Sacred and the Profane*, pp. 68ff.; Id., *Patterns*, pp. 400; H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin, 1964, passim.

⁸⁶ Pregnancy is a taboo period, with special amulets prescribed by the Myth to resist evil influence (R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, pp. 3lf.; Cf. JOH. WARNECK, „Sanggul“, *Tobabataksch-Deutsches Wörterbuch*). The ideal birth for the Toba Batak seems to be a birth without hindrance or quarrel, a birth which brings prosperity, a birth like the genesis of the creation. When the child is born, friendly and "beautiful" words are spoken (JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 77) and the house is guarded against evil elements (EDWIN M. LOEB, *Sumatra*, p. 94).

⁸⁷ JOH. WARNECK, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, p. 11. Cf. M. ELIADE, *The Sacred and the Profane*, pp. 29f.

⁸⁸ W. M. HOETAGALOENG, *Poestaha taringot toe Tarambo*, p. 16. Cf. M. S. PASARIBOE, *Tarambo Borbor Morsada*, p. 12.

⁸⁹ Batak: „Horsik na niarsikan, tano na nihatian.“

⁹⁰ W. STÖHR and P. ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1965, p. 68. Cf. M. ELIADE, *The Sacred and the Profane*, p. 12.

⁹¹ It could be that there is an alteration or textual error in the word *tinimbangan*, which we translate here with "weighed". The right word would be *tinombangan* meaning *that to which one emigrates*. Si Deang Parujar emigrated from the Upperworld to the Middleworld, which she formed an loved.

which was sent to be the Middleworld⁹²." That Si Deang Parujar loved the Middleworld which she formed, is reported in a version of the Creation Myth. Instead of obeying Mulajadi na Bolon's invitation to come back to the Upperworld, she answered: "I prefer to remain here than to go back⁹³."

PH. LUMBAN TOBING records a version of the Myth in which it is said that the Middleworld consisted of sand:

"... sand came into the proa of our mother... The heap of sand became larger and began to look like a *jeruk* (= orange), like a shuttle of a loom. And after some time this heap grew larger in the middle of the sea, for this middleworld was merely water⁹⁴."

Originally the sand was wet and gradually dried out.

The incense also has symbolical implications. A fire was made for the incense during the ceremony we described above⁹⁵. This implies light symbolism which for the "Ancients" symbolizes creation, life, purity, and fortune⁹⁶. The antagonism between light (clear) and darkness among the Toba Batak is expressed, as follows: "The clear squares [on the calendar] are the bright days which are clear of danger. They are the bright days which are totally clear of danger. On these days feasts can be held⁹⁷." The house of the High God, where life and happiness reign, is described as being full of the brightest lights⁹⁸. Fire also is that which purifies man and nature from evil⁹⁹. Making fire, therefore, symbolizes the termination of the dark chaos before the creation¹⁰⁰, the establishing of

⁹² W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, pp. 179f.

⁹³ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 26.

⁹⁴ PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, pp. 57f.

⁹⁵ According to LICINIUS W. P. A. FASOL, a missionary among the Karo Batak large torches are lit during the baptismal ceremony.

⁹⁶ S. AALEN, "Licht und Finsternis", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, p. 357: "Tod und Finsternis gehören zusammen, ebenso Licht und Leben. Das Licht (die Sonne) sehen heißt leben. Die Sonne schenkt Licht und Leben und wird Licht der Länder, der Welt, der Menschen genannt... Der Gegensatz von Licht und Finsternis ist also primär kein ethischer, obwohl das Recht... mit der Sonne verbunden ist und die Bösen als Freunde des Dunkels gelten. Licht bedeutet vor allem Glück und Wohlergehen, Finsternis Unglück und Schrecken..."

⁹⁷ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 433. Cf. PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, pp. 107ff. Regarding the ritual extinguishing and enlightening of fires during the New Year Celebration, see W. K. H. YPES, *Bijdrage tot de kennis*, pp. 16f. Cf. M. ELIADE, *Patterns*, pp. 399f.

⁹⁸ M. AM. RENES-BOLDINGH, *Bataksche Sagen en Legendes*, Nijkerk: G. F. Callenbach, 1933, p. 22.

⁹⁹ FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961, pp. 185.

¹⁰⁰ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 21; AMA NI R. SAMOSIR, "Tonggo Mulamula", *Tape*, I A, 00.15'57"ff.: "...the Beginner of the thirty days and the first month... the Beginner of the mountainous earth, the Beginner of water sources and the lake comes together..."; Cf. M. ELIADE, *Patterns*, p. 399: "...as the rekindling of the fires symbolizes creation, the re-establishing of forms and of limits."

the day and life in creation and the decision of the High God to eliminate impurities from creation¹⁰¹.

Putting offerings and incense on the pyramid suggests that the original earth is the place of offering and worship. This could be an allusion to the holy Mount Pusuk Buhit, the offering place of the first Batak, Si Raja Batak. The pyramid form supports this interpretation¹⁰².

From this, we may suffice to draw some conclusions. By putting the child on the original and sacral earth, it is returned to the original state of man. It is brought back to the state of innocence, the paradisiacal state before the fall. It is offered to Mulajadi na Bolon in order to re-establish the original intercourse and communion with the inhabitants of the Upperworld. The original state of man is conceived as a state of purity, and blissful happiness, and the child acquires this same happiness.

While dramatizing and performing the baptismal ritual and uttering prayers, they receive an insight into and vision of the transposition to and reactualization of the paradigmatic Primordial Time. V. E. KORN notes that the Toba Batak perform their festivity with a particular commitment: paying their contribution, spending much time, and observing the rigid festal prescriptions¹⁰³.

2. Function of Water

The returning to primordial innocence and fertility is fully achieved only through contact with water. Dealing with water symbolism, ELIADE says:

“To state the case in brief, water symbolizes the whole of potentiality; it is *fons et origo*, the source of all possible existence. ‘Water, thou art the source of all existence!’ says one Indian text, summing up the long Vedic tradition . . . Principle of what is formless and potential, basis of every cosmic manifestation, container of all seeds, water symbolizes the primal substance from which all forms come and to which they will return either by own regression or in a cataclysm¹⁰⁴.”

In accordance with the miraculous potentiality of water, VAN DER LEEUW says that water is essentially feminine. Therefore, while vivifying, it renews life for all beings. The symbol of generative water as the revivifying element can be very deeply rooted; the water of maternal womb where an embryo is formed are exactly parallel¹⁰⁵.

In further dealing with water symbolism, ELIADE says: “In cosmogony, in myth, ritual and iconography, water fills the same function in whatever type of cultural pattern we find it; it precedes all forms and upholds all creation¹⁰⁶.”

¹⁰¹ *Cod. OR.*, 3454 p. 60; JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 30—32.

¹⁰² W. M. HOETAGALOENG, *Poestaha taringot toe Tarombo*, p. 24; R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, pp. 32—34, 50—52; C. M. PLEYTE, *Batak-sche Vertellingen*, Utrecht: H. Honig, 1894, pp. 14f.; M. S. PASARIBOE, *Tarombo Borbor Morsada*, pp. 39f., F. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, pp. 39ff.; F. HEILER, *Erscheinungsformen*, pp. 37f.; W. STÖHR and P. ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesiens*, pp. 138f.

¹⁰³ V. B. KORN, „Batakse Offernade“, pp 115f.

¹⁰⁴ M. ELIADE, *Patterns*, p. 188.

¹⁰⁵ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, p. 48.

¹⁰⁶ M. ELIADE, *Patterns*, p. 188.

F. Water in Myth

Emphasizing the creatorship and superiority¹⁰⁷ of the High God, Mulajadi na Bolon, it is narrated in nearly all version of the Cretion Myth that the Middleworld originated from the handfuls of earth sent from the Upperworld by the High God. This earth was formed by Si Deang Parujar into the Middleworld. Therefore, the generative power of the Primordial Water is not applied to the origin of the Middleworld.

Nevertheless, contact with the Ur-water before the genesis of the Middleworld is found in every version. Interestingly, the version recorded by PR. LUMBAN TOBING says that the Middleworld originated from sand that "came into the proa of our mother¹⁰⁸". It came from the sea. Our conclusion is that water maintains its generative and vivifying power although its significance is dominated by the priority of the creative power of the High God.

We have noted that, among the Batak, water is seen to have sacred power. *Boru Saniang Naga* and *Ompu Homban ni Juma* are the personified deities of the sacrality of water. From the materials used to worship these deities and the content of the prayers, it is obvious that the Batak attribute the power of fertility, prosperity and the strength of life to them¹⁰⁹. This can be comparable to the Sumerian conception of the sacred power of water: "it means 'water', but also 'sperm, conception, generation'¹¹⁰".

In addition to this generating and sustaining power of water while imparting divine life, it can also disintegrate, abolish, and regenerate that which has taken form. Considering these most elementary qualities of water, ELIADE notes:

"In whatever religious framework it appears, the function of water is shown to be the same; it disintegrates, abolishes forms, 'washes our sins' — at once purifying and giving new life. Its work is to precede creation and take it again to itself; it can never get beyond its own mode of existence — can never express itself in forms. Water can never pass beyond the condition of potential, of seeds and hidden powers."¹¹¹

Applying this to the Toba-Batak baptism, we may say that this baptism implies a transformation from being born among sinful men to a re-birth into a new life and a new world in harmony with God and nature. The child "dies" to our impure world and is "reborn" in a pure, sacral, and happy life. As ELIADE continue:

"Breaking up all forms, doing away with all the past, water possesses this power of purifying, of regenerating, of giving new birth; for what is immersed in it "dies", and, rising again from the water, is like a child without any sin or any past, able to receive a new revelation and begin a new real life¹¹²."

¹⁰⁷ W. STÖHR AND P. ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesiens*, p. 49: „Die Schöpfungstat des Mulajadi na Bolon, seine Vaterschaft und Priorität werden fast in allen Mythenfassungen bestätigt. Die wichtigsten Kulthandlungen sind auf ihn bezogen . . .“

¹⁰⁸ Cf. above, n. 79.

¹⁰⁹ Cf. above, nn. 32—37.

¹¹⁰ M. ELIADE, *Patterns*, p. 190.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 212.

¹¹² *Ibid.*, p. 194.

Considering this, we may say that by the Toba-Batak baptism and Strengthening Bath the child "dies" from being sinful and frightened, and rises again from the water to an integral and happy life. Especially for baptism, ELIADE states:

"Immersion in water symbolizes a total regeneration, a new birth, for immersion means a dissolution of forms, a reintegration, into the formlessness of pre-existence; and emerging from the water is a repetition of the act of creation in which form was first expressed¹¹³."

In the Toba-Batak dramatization of baptism, there is a close parallelism between the regeneration of the child and the Middleworld. The baptism rite is a transposition both of the child and the Middleworld to the primordial Golden Time. To Toba-Batak religious feeling in particular, but also common among the "Ancients", "water, which is essential to the life of plants, animals, and men, and which enables life to flourish, must possess a self-sustistent live energy, i. e. divine power¹¹⁴". If one of them is effected by evil, the whole cosmos, man and other beings, are threatened by the champions of the Underworld. For, as J. C. VERGOUWEN says: "...if people have sexual intercourse when such is forbidden between them; if by acts such as these, a person, a village or the land is defiled, *rotak* . . .¹¹⁵", then purification rites must be performed. Personal sin directly effects events in the order of nature. There is intimate continuity between nature and the life of man. Therefore, according to this religious *Weltanschauung*, baptism is parallel with the abolition and regeneration of nature and the life of man. It is the regeneration and re-creation of the cosmos and man is included.

Considering this total regeneration of which the primordial creation is the archetypal exemplar, we may conclude that since the first creation is the ideal of virginity and fertility, the baptized also participates in it. Therefore, the baptized child gains the sacred power of fertility in order to have host of children and wealth. As asked in the prayer of Citrus Purification: "We desire to beseech . . . the power of wealth, of richness . . ."

The Toba Batak also have the idea of "living water"¹¹⁶. The symbolical language expressing this notion combines several elements that are considered to be the symbols of divine generation and sustaining of life. The divine attribute of beauty and goodness is connected with the morning when the sun rises because Malajadi na Bolon is "the unopposable horns, the unfaceable sun"¹¹⁷. The Batak pray: "May we have a spring of goodness, of princely morning water, and blessed in beauty . . ."¹¹⁸. Its relation with the Tree of Life, *Jabijabi*, supports the idea of the "water of life". They believe that they drink of it. "Where the

¹¹³ *Ibid.*, p. 188.

¹¹⁴ W. BREDE KRISTENSEN, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Trans. by: John B. Carman. 3rd ed.; The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, p. 120.

¹¹⁵ J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, p. 353.

¹¹⁶ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, p. 48; M ELIADE, *Patterns*, pp. 189ff.; F HEILER, *Erscheinungsformen*, pp. 41f.

¹¹⁷ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, p. 21.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.432. Cf. F. HEILER, *Erscheinungsformen*, p. 41.

jet of water is of brass and the drinkingwater springs from a *jabijabi*-tree, for washing in the morning and purification in the evening"¹¹⁹.

Baptism and purification imply expulsion and elimination of evil elements that cause creation decay and die. Dealing with holy water, VAN DER LEEUW notes:

"Holy water, freed from all damaging influences by exorcism, defends the person or object sprinkled with it from all demonic sway, drives off spooks and sickness, protects entrance and egress, house and cattle"¹²⁰.

Comparing this with the prayer of the Citrus Purification¹²¹ and its use, we may say that the Toba Batak share this religious insight. From the point of view of water, human life is something fragile that must periodically be purified because it is the fate of all forms to be dissolved in order to reappear. If forms are not regenerated, they will crumble, exhaust their powers of creativity, and finally die away. Man would eventually be completely deformed by wickedness and sin; emptied of his "seed" of life and creative power, he would waste away, weakened and sterile. Instead of permitting this slow regression into sub-human forms, sprinkling or immersion is performed by which sins are purified and from which a new, regenerated person and nature will be born.

The miraculous power of water has two effects: on the one hand it washes away sins and stains, it disintegrates forms, and on the other hand, it regenerates and conveys new and sacred life through "resurrection" of the new man, providing a new "birth" into a state of sacredness and happiness. As KRISTENSEN notes:

"... the water used in ritual purifications is water of life; whether by origin or by consecration it is the water which bestows life, and it is thus a means of purification which grants a positive vital power. In most ritual purifications the negative and positive effects are thought to go together"¹²².

A particular healing technique called *Martup* or *Manangas* (i. e., vapour bath) is related to holy water among the Batak. WINKLER reports that fruits, and leaves of several citrus species and different herbs are cooked in a large earthen pot. The boiling pot is put between the patient's legs and he is covered with thick clothes, so that the vapour fills the whole body. Such a technique of medication is performed for someone who suffers fever, dropsy, cholera, rheumatic disease or rabies¹²³.

This medico-religious technique of healing is related to the Citrus Purification. The influence of evil spirits, which spreads sickness and disasters, is seen in the phenomenon of fever. The Batak pray: "Purify and make our bodies and souls cool." A capable physician is called a "cool-handed-doctor". In addition to its curative character there is also a preventive one. The people pray: "Be it an antidote for us, *Ompung*, protection and medicine, strength and immunity."

¹¹⁹ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 433.

¹²⁰ G. VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*. Trans. by: J. E. Turner. London: George Allen & Unwin Ltd, 1938, p. 60.

¹²¹ Cf. above, n. 54.

¹²² W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion*, p. 447.

¹²³ Cf. J. WINKLER, *Die Toba-Batak auf Sumatra*, pp. 90f.

A Vedic priest pray: "May the waters bring us wellbeing!" "The waters are indeed healers; the waters drive away and cure all illnesses"¹²⁴!

"Even in modern times, sick children have been dipped three times in the well of Saint Mandron, in Cornwall. In France there are a considerable number of healing rivers and fountains . . . And yet other waters are esteemed in popular medicine. In India illnesses are cast into water. The Finno-Ugrians think that some illnesses are the result of profaning or polluting flowing water"¹²⁵.

The influence of evil perverts not only the body but the soul as well. Noteworthy is the conception of the inseparability of the health of the body and that of the soul. In the ritual, purification of the body and soul is explicitly requested. On the spiritual level the influence of evil can darken the mind and soul, so that the people pray that "the clear water may make sight, mind, and soul clear". The citrus purification is also the means of achieving clear knowledge of beauty and goodness.

When mind and soul are obscure and darkened, one can not easily see the difference between goodness and evil. One begins to behave contrary to order and to commit transgressions against morality. Disasters and calamities are seen as the punishment of their transgressions by their faults and sins. Remission of sins and the reconciliation are described in images of appeasement and the cooling of anger.

Confession of sins is related to water purification. In the prayer of Citrus Purification, God is besought to forgive the sins of the people. "If there is any lack or excess in our conduct and behaviour . . . like the too short or too long cloth of unskilled wearer, like the too far forward and too far behind-swinging hand of a marketgoer, be appeased by a pumpkin and cooled by a cucumber"¹²⁶.

Remission of sins, and reconciliation of the body and mind are obtained through humble purification and *par excellence* through baptism. The water of baptism "washes our sins" at once purifying and giving new life. "Ablution purifies man from . . . madness . . . destroying sins as well as stopping the process of mental or physical decay"¹²⁷.

Washing and baptism eliminate death from man. Among traditional as well as some Christian Batak, there is a custom, after a funeral of a parent, of taking the children to the tomb for a purification bath. The idea, here, is that the children may be purified from the abominable dead elements. In the communitarian thinking of the Batak the totality and unity of the family is stressed. Children belong to the body of the family under the tutelage of heir parents. After the death of the father, the eldest son must immediately take over his function.

ELIADE says that "ablution purifies man . . . from the unlucky presence of the dead . . ."¹²⁸. A deeper analysis of this practice is given by KRISTENSEN. A *homo religiosus* understands death as the result of sin, "'sin' being taken here in the religious . . . sense". They are "saved from death (the negative effect), for to 'sin' is the same as to transgress the divine law, the law of abiding and eternal life. Sin is death"¹²⁹.

¹²⁴ *Atharva Veda*, II, 3, 6; VI, 91,3 Quot. by: M. ELIADE, *Patterns*, p. 188.

¹²⁵ M. ELIADE, *Patterns*, pp. 193f.

¹²⁶ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 433.

¹²⁷ M. ELIADE, *Patterns*, p. 195.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion*, p. 448.

In the concept of the religious conviction that baptism and water ritual in general negatively removes sin and evil powers and elements, and positively regenerates new and sacred life, the ceremony here is a means of avoiding death and strengthening their lives.

Summing up the meaning of water ritual, baptism in particular and water sacramentality in general, we may say together with ELIADE that

“... all the metaphysical and religious possibilities of water fit together perfectly to make a whole. To the creation of the universe from water there correspond — at the anthropological level — the beliefs according to which men were born of water... Whether at the cosmic or the anthropological level immersion in water does not mean final extinction, but simply a temporary reintegration into the formless, which will be followed by a new creation, a new life or a new man, depending on whether the reintegration is cosmic, biological or redemptive¹³⁰.”

The main purpose of the Toba-Batak baptism is to transpose the baptized into the original state of happiness, purity, sanity, and fertility. The baptized is also returned to the original harmony with God and creation and, therefore, to the primordial intimacy with God. Man is a part of the nature. Therefore, in performing this, nature, together with man, is also regenerated and “re-created” into a pure, happy, and fertile state¹³¹.

G. Name giving

Choosing and giving a proper name is an important event. After the baptismal ceremony, described above, the name of the child was carefully chosen by the assembly of the members of the family.

The meaning of a name among the “Ancients” is described by KRISTENSEN, as follows:

“The name, too, is a spiritual ‘image’ or double of the person. It is not an abstract formulation of the essence, not a ‘concept’ whereby one becomes aware of the content, or a means for communicating an idea to someone else. Someone’s name contains his living essence, his power and greatness, his mystical vital energy. This is its religious meaning. The name is, therefore, the ‘image’ in which the person lives and maintains himself; it is the self-sustaining spirit¹³².”

Among the Batak, it is a tabu to call the proper name of married people. They are named according to their *marga* or, if they have children, according to the

¹³⁰ M. ELIADE, *Patterns*, p. 212.

¹³¹ In many respects, the Batak baptism is similar to the Christian one. The essential difference is this: While the Toba-Batak baptism transposes the baptized to the happy Golden Time *in illo tempore*, i. e., to the past, Christian baptism disposes man to the eschatological future. This obtained through being “buried with Christ in order to arise with Christ”. In this linear, instead of circular thinking, the case in all “ancient religions”, communion with the Son of God — through being buried and participating in his resurrection at the end of time together with the everlasting life in heaven — is bestowed to the Christians. This is lacking among the “Ancients”.

¹³² W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion*, pp. 411f.

eldest's name. Particularly important is the choice of the name of the first child because it will be a component of its parents name and if the father is the eldest son, also of its grandparents.

There are several stages of life in the Toba-Batak religio-social system. The name is changed in accordance with these stages.

Indiscriminately, a newborn child is called "Si Bursok for a he child and Si Tatap for a she child"¹³³. Sometimes a male child is called *Si Unsok* and a female child *Si Butet*, an alteration of Si Bursok and Si Tatap.

The second stage begins with the name giving festivity, generally after baptism. Beautiful names are chosen, because hopefully "*nomen est omen*".

The third stage begins with marriage. Married people are called according to their *marga*.

The fourth begins with the birth of the first child (*buha baju*) and a new name is received. Suppose the child is called *Si Martua* (the Blessed). The father then called *Ama ni Martua* (the Father of Martua) and the mother *Nai Martua* (the Mother of Martua).

The stage of *Ama ni* and *Nai* ends with arrival of the first grandchild¹³⁴. Suppose the name of the grandchild is *Si Hasoloan* (the Beloved). He is, then, called *Omptu ni Hasoloan* (the Grandfather of Hasoloan). Attaining this stage is the ideal for the Batak. If someone reaches it, a great festive meal, which is called *paampe goar* (= to raise and put name on someone), is held: The grandfather is then said to be *saur matua, mar-Ompu ni aha* (= having longevity, getting the title of Grandfather)¹³⁵. As a Batak maxim has it "The *hadungka*-rope is used to lead a cow; a long living man leads his grandchildren; his grey hairs get branches and moss grows on his back"¹³⁶.

These different stages of life are manifested in a well-defined social position and a code of behaviour. Traditionally, as soon as a boy is about twelve years old, he ceremonially leaves the parental house. From then on he must sleep in the men's house. It is during this time that he is taught the customary law (*adat*). When he is older he may visit girls in the meeting house. Young men and married people have their own social circles. The youth have their own "language" and "affairs" and when someone marries he transfers to the married group of life. Every time they pass to the next stage, they „pretend to have forgotten their previous life and not to recognize their old acquaintan-

¹³³ R. P. TAMPUBOLON, *Pustaka Tumbaga Holing*, p. 37.

¹³⁴ In fact, the third stage is between childhood and maturity (initiation). The initiation ceremony is called *Pasae Utang* (= to pay the debt) whereby the teeth are filed (J. WINKLER, *Die Toba-Batak auf Sumatra*, p. 37). Before this, "as soon as the boy is about twelve years old he leaves the parental house in a ceremonial way. From now on he must sleep in a men's house" (PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, pp. 140; Cf. ELIO MODIGLIANI, *Fra i Batacchi Indipendenti*, pp. 28—33). By both ceremonies there is no name changing. But after the *Pasae Utang*, the boy is usually named according to his *marga*, e. g., Lumbantobing, Tampubolon, Sinaga.

¹³⁵ Cf. W. HOETAGALOENG, *Adat Pardongan Saripeon di Halak Batak*. Jakarta: Pustaka, 1963, pp. 239—256.

¹³⁶ „Andor hadungka ma togu-togu ni lembu; saur matua patogu-togu pahompu; mardangka ma ubanna limut-limuton tanggurungna.“

ces"¹³⁷. At the same time, they diligently learn and give up themselves to the new standards.

One can easily distinguish people the stage by the manner of dresses. A girl wears a long gown and a married woman a short one (*kebaya*). Boys usually wear short trousers and the grown-up men long ones. Sometimes a young widow or divorced woman again wears a long gown.

The betrothal party is nearly exclusive for the young people. Traditionally, the parents of the engaged do not participate in the affair. The economic aspects of the betrothal, "the sign of their sincerity", are arranged by representatives of the parents of both sides. The engaged say farewell to their friends, who have nothing to do with married people. In Ceram, Indonesia, for example, the betrothed

"take a most moving farewell of their friends, since they going to meet death: the *n i t u*, the spirits of the departed, will tear out their hearts . . . On returning they walk with unsteady gait, look distracted, enter their houses by the rear doors and avoid the light, just as though they were coming from the other world"¹³⁸.

If the psycho-physical process of puberty does not correspond to the religio-sociological one, a problem arises concerning the name change and social position. If someone, psycho-physically is of age, but, for whatever reason, he does not marry, he remains a boy. The same thing happens for those who are sterile or impotent. Although they enter into marriage, they never have the "father of" or the "grandfather of" position. Barenness and sterility are a great disgrace among the Batak¹³⁹. "He who has no name, then, has not been born, and whoever has not been initiated remains all his life a child; no matter how aged he becomes he cannot even 'grown old', since he has never grown up¹⁴⁰."

There is also among the Batak a ceremony of "name changing". If a child for a long time suffers from disease, it is said that his name does not fit him. The ceremony of "name changing" is held among his friends with some witnesses from the old people. In general, the proper name is abbreviated while *marga* is given in full. One does not easily tell strangers ones his name. KRISTENSEN gives the reason of such phenomena. "... the name was conceived as the audible and spoken image of the person, which was taken to be his spiritual essence . . . The idea of the magical power of the word makes itself felt in the conception of the name¹⁴¹."

We have seen that, according to the Batak religious vision, birth, naming initiation, marriage, having child, and growing old are accompanied by name changes that correspond to rites of passage. They must be celebrated because, in rites of passage, life affected by Power, turns towards Power. This power is experienced both outside and inside oneself, transcendent and immanent. Life is the expression of this Power. Birth is never perfected, nor is it an actual beginning. Indeed, sacred life know neither beginning or end, but circularly strives

¹³⁷ G. VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, p. 198.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ J. C. VERGOUWEN, *The Social Organisation*, pp. 49,94; PH. LUMBAN TOBING, *The Structure*, pp. 66ff.

¹⁴⁰ G. VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, p. 198.

¹⁴¹ W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion*, p. 416.

after continuity by means of power. It never remains in a permanent static state. If the name is the image and the spiritual essence of the person, and this person is changed by a rite of passage, the name must change. "This alteration of name indicates a complete change, a total renewal of life¹⁴²."

One of the fundamental changes of life and of spiritual essence, as we have seen, is baptism. Therefore, in baptism a child must be given a new name, a proper name, indicating a new essence and a new state of life. It is not an individual affair because, "human life is first of all not the life of the individual, but that of the Community"¹⁴³. Therefore, before deciding the name, it must be discussed in an assembly, and sometimes oracle is consulted.

Conclusion and question

In the baptism ceremony, the Toba Batak express and experience their belief in the High God, Mulajadi na Bolon. The representation of the primordial earth by the sand island is the dramatic actualization of the creative activity *in illo tempore* and in this rite. The earth is clearly described in the Myth as having come directly from God¹⁴⁴. The baptism ceremony is seen to be located on the original island of paradise in direct relation to the High God and his creative activity. The pyramid of sand reminds the Holy Mountain Pusuk Buhit that was made sacred as the site of the visits of the High God to the first Batak and the intimate relationship thereby established. The child is placed on the "mountain" in a gesture of offering, thus acknowledging dependence and symbolically locating him within the context of Mulajadi na Bolon's close personal intercourse with man. The Toba Batak experiences God in his Highness, let us say in his transcendence. But the rite goes on. The water is poured out over the child. It is the power of the water itself that drowns all evil and makes the child pure and innocent as the first man in the paradise on the *Pusuk Buhit*.

How are we to understand the power of the water ceremony? Does it have any connection with the power of Mulajadi na Bolon? In any case, there is a connection in the mind of a Batak even in this rite. It would be too much to speak about an immanence of the High God or to sacramentalize the world in a western Catholic way. But there is something more than the radical God — world opposition, the pure transcendence of some modern Protestant theologians and missionaries. Here is a field of research that is not unimportant for a people in transition to Christianity, a people that loves its own "Old Testament".

¹⁴² G. VAN DER LEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, p. 197.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴⁴ W. M. HOETAGALOENG, *Poestaha taringot toe Tarambo*, p. 6. Cf. W. STÖHR and P. ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesiens*, p. 48; ANDAR LUMBANTOBING, *Das Amt in der Batak-Kirche*. Wuppertal-Barmen, (1961), p. 11. R. P. TAMPUBOLON, *Pustaha Tumbaga Holing*, p. 13: "He created the Upperworld, the Middleworld and the sea and everything in them."

BERICHTE

KONGRESS IN TAIPEI

Aus Anlaß ihres 50jährigen Bestehens hat die katholische *Fu Jen Universität* in Taipei/Taiwan (früher: in Peking) Wissenschaftler aus der ganzen Welt zu einem internationalen Kongreß für Philosophie, dem ersten seiner Art in China, eingeladen. Der Kongreß fand vom 28. Dezember 1979 — 1. Januar 1980 in Taipei statt und stand, wie der Präsident der Universität und Leiter des Kongresses, Erzbischof LOKUANG, in seiner Eröffnungsrede deutlich gemacht hat, unter dem Leitgedanken der Begegnung von Ost (hier: chinesischem Denken) und West (hier: abendländischer Philosophie und Religion).

Dementsprechend lassen sich die gehaltenen Referate, die in Bälde als Sammelband in Taipei erscheinen werden und deshalb nicht ausführlich besprochen zu werden brauchen, in drei Gruppen einteilen:

1. Referate rein westlicher Philosophieproblematik. Hier wären zu nennen "Religion as an Object of Philosophical Study" (Prof. J. DOUGHERTY, Washington), "The Phenomenon of Atheism today" (Prof. J. S. MARTINS, Rom), "The Origins and Nature of Contemporary Mysticism" (Prof. H. BISHOP, Washington State University/USA), "Religion and Metaphysics. Christianity between worldly Conception and Dehellenization" (Prof. A. BAUSOLA, Mailand), "The Dignity of Man" (Prof. TH. DE KONINCK, Laval/Kanada), "Contemporary Problems in Philosophy and Religion. The Historicist View of Philosophy" (Prof. E. S. QUITO, Manila), "Religion and Philosophy today. The Task of the Christian Philosopher" (Prof. A. LOBATO, Rom), "Science and Philosophy as related to God and Creation" (Prof. B. M. BONANSEA, Villanova University/USA), "The Identity of Man" (Prof. L. BOGLIOLO, Rom), "A New World and a New World View" (Prof. C. HARTSHORNE, University of Texas/USA), "Can there be such a thing as a truly Christian Ethics?" (Prof. TH. FAY, New York) und "Science and Religion seeking a common Horizon" (Dr. FR. BUDENHOLZER, Taipei).

2. Referate, die sich mit östlicher Philosophie beschäftigen. In diesen Zusammenhang gehören "Features of Chinese Metaphysics and their religious Implication" (Prof. S.-CH. CHEN, Taipei), "Confucian Philosophy in Contemporary Korea" (Prof. CH. IN-CHAI, Ling-Nan/Korea), "Wu — the Keynote Idea of Taoism — A Systematic Explanation of Laotze's Theory" (Prof. C. C. CHANG, Taipei), "Finalistic and Mechanistic Tendencies in Traditional Chinese Philosophy" (Prof. TH. HANG, Taipei), "The Concepts of Shame and Guilt in Chinese Traditional Thought" (Prof. J. MIYAKAWA, Tokyo) und "Confucian Spirit, Morality and Religion" (Prof. Y. TSAI, Taiwan). Da einige dieser Referate in chinesischer Sprache gehalten wurden, konnten die auswärtigen Teilnehmer lediglich die kurzen englischen Summaries zur Kenntnis nehmen. Gleiches gilt für manch anderes Referat, von dem zwar der Text vorlag, der Vortrag aber unterblieb. Im Rahmen dieser 2. Gruppe von Referaten sei schließlich noch "Vedantic Philosophy of Religion" (Prof. M. DHAVAMONY, Rom) erwähnt, da hierbei zwar die „östliche“ Philosophie, nicht aber die chinesische, sondern die indische zu Worte kam.

3. Referate, die der interkulturellen Begegnung dienen. Auch hierbei ist ein indischer Beitrag zu nennen, nämlich "The Contemporary Challenge and Indian Philosophy" (Prof. L. N. SHARMA, Benares.) Zu dieser Gruppe sind weiterhin zu rechnen "The Impact of Rational Thinking on Modern Man in China" (Prof. A. SPRENGER, Taipei), "The Concept of Redemption in Chinese and Western Philosophy" (Prof. P. K. Y. Woo, Taipei), "Eastern Religions and German Christianity" (Prof. P. ANTES, Hannover) und in einem gewissen Sinne auch "A Conceptualistic Philosophy of Life" (Prof. L. E. HAHN, Southern Illinois University/USA) und "True and False in Religion" (Prof. H. LEWIS, London).

Ganz eigener Art waren die beiden Referate "Truth expressed by Art. A Study on present-day Philosophy and Religion" (Prof. S. H. WAN, Taiwan) und "Art is philosophical knowledge... and beyond" (Prof. FL. HETZLER, New York).

Neben den interessanten Referaten und den weiterführenden Diskussionen, in deren Zusammenhang besonders die Fragen und Beiträge von Prof. P. HSIAO (Taipei), dem Generalsekretär des Kongresses, hervorzuheben sind, ist noch das reichhaltige Besuchsprogramm zu erwähnen, das die Kongreßteilnehmer mit den außergewöhnlichen Schätzen des Nationalmuseums sowie bei Empfängen u. a. durch den Premierminister, den Erziehungsminister und den Governor von Taiwan mit den Errungenschaften und den Problemen des Landes bekanntgemacht hat. Diesem Ziel diene darüber hinaus eine höchst informative viertägige Rundreise durch das Land im Anschluß an den Kongreß. Als vorbildlich muß die Organisation insgesamt und die Betreuung der einzelnen Kongreßteilnehmer durch studentische Assistenten bezeichnet werden. Alle halfen mit, den Aufenthalt in dieser so fremdartigen Welt aufs angenehmste zu gestalten, und es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, daß dieser Kongreß alle, die dazu aus den verschiedensten Ländern angereist kamen, nachhaltig prägen wird. Ein Stück geglückter Begegnung von Ost und West ist hier Wirklichkeit geworden.

Peter Antes

MITTEILUNGEN

Missionswissenschaft in Athen — Die Griechisch-Orthodoxe Theologische Fakultät der Universität Athen hat einen *Lehrstuhl für Missionswissenschaft* errichtet und zum ersten Ordinarius Herrn Professor Dr. ELIAS A. VOULGARAKIS berufen, der sich durch zahlreiche Veröffentlichungen, vor allem auf dem Gebiet der ostkirchlichen Patrologie, ausgewiesen hat. Im Lauf seiner Studien hat Herr VOULGARAKIS mehrere Jahre am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster verbracht. Wir gratulieren ihm zu seiner ehrenvollen Berufung und wünschen ihm eine erfolgreiche akademische Tätigkeit.

„*Theologie im Kontext*“ — Nachdem eine im Mai 1979 zur Diskussion gestellte Pilotausgabe auf großen Zuspruch gestoßen war, hat das *Missionswissenschaftliche Institut Missio e.V.* (Aachen) im Januar 1980 nun die Herausgabe einer Zeitschriftenbibliographie aufgenommen, die unter dem Titel steht „*Theologie im Kontext*. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien.“ In der Einführung zum Ersten Jahrgang wird „*Theologie im Kontext*“ vorgestellt als „ein Arbeitsinstrument in deutscher Sprache für Theologen, die das Werden einer eigenständigen Theologie in der Dritten Welt kennenlernen und sich mit ihr auseinandersetzen wollen“ (3). Neben der Zeitschriftenchau (Teil I), einer Inhaltsangabe der wichtigsten theologischen Fachzeitschriften der Dritten Welt, geben besonders die Zusammenfassungen ausgewählter Beiträge (Teil II) und die Konferenzberichte (Teil III) eine leicht greifbare Übersicht über die aktuellen Themata der Dritte-Welt-Theologie. Die Zeitschriftenauswahl beschränkt sich auf die in Europa schwer zugänglichen Titel aus Afrika, Asien und Ozeanien (in der Mehrzahl katholisch-theologischer Herkunft), wobei Zeitschriften in außereuropäischen Sprachen zunächst nicht berücksichtigt werden. In der Aufnahme von 40 Periodica über einen Halbjahreszeitraum (Januar bis Juni 1979) umfaßt die erste Nummer dieser in zwei Heften jährlich erscheinenden Bibliographie 158 Seiten, einschließlich der vollständigen Namens- und Sachregister. Die Zusammenfassungen ausgewählter Beiträge sind im Umbruch so vorbereitet, daß sie fotokopiert als Schlagwortkatalog im DIN-A5-Format Verwendung finden können. Damit ist auch im Formalen der Anspruch, mit „*Theologie im Kontext*“ ein wirkliches Arbeitsinstrument vorzulegen, erfüllt. Dies wird noch erweitert durch das Angebot des Instituts, anderweitig nicht greifbare Titel dem Benutzer in Fotokopie zur Verfügung zu stellen.

Ein Blick auf die thematischen Schwerpunkte im Materialbereich des ersten Heftes (über 400 Titel) erkennt zunächst ein quantitatives Übergewicht der Beiträge aus dem asiatischen Raum (68 Prozent) mit zahlreichen Beiträgen zu den Themenbereichen „Inkulturation“ und „Dialog mit den Weltreligionen“. Einige Zeitschriften sind von einer stark westlichen Orientierung geprägt (z. B. *Theology Annual* [Aberdeen], *The Living Word* [Kerala], *Diwa* [Tagaytay City]). Verschiedene afrikanische Zeitschriften haben mehr pastoraltheologischen Akzent (z. B. *Pastoral Orientation Service* [Tabora], *Spearhead* [Eldoret], *Dialogue* [Kigali]), ein Feld permanenter Auseinandersetzung ist aber auch hier die Frage nach den Grundlagen und Methoden einer eigenständigen Theologie. Das Sachregister weist auf, daß die Theologie in allen ihren Forschungsbereichen angesprochen ist und künftig die theologisch-wissenschaftliche Arbeit nicht mehr schlicht an den Beiträgen aus der Dritten Welt vorübergehen kann.

Thomas Kramm

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Glazik, Josef: *Mission — der stets größere Auftrag*. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. missio aktuell Verlag/Aachen 1979; 175 S.

Ein Jahr nach Erscheinen der Festgabe zum 65. Geburtstag von J. GLAZIK und B. WILLEKE (H. WALDENFELS [Hg.], „... denn ich bin bei Euch“ (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute = Festgabe für Josef Glazik und Bernhard Willeke zum 65. Geburtstag [Zürich, Einsiedeln, Köln 1978]) gibt das *Missionswissenschaftliche Institut Missio e. V.*, Aachen, eine Aufsatzsammlung von JOSEF GLAZIK heraus, die das missionstheologische Denken des Autors und den Wandel im Missionsverständnis während der letzten zwanzig Jahre widerzuspiegeln vermag. JOSEF GLAZIK, seit 1934 Mitglied der *Hiltruper Herz-Jesu-Missionare*, habilitierte 1958 für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster mit einer Arbeit über die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche. Nach dreijähriger Tätigkeit als außerordentlicher Professor für Missionswissenschaft in Würzburg wurde er 1961 als Nachfolger seines Lehrers THOMAS OHM zum ordentlichen Professor für Missionswissenschaft in Münster ernannt. Als Berater des 2. Vatikanischen Konzils nahm er teil an der Vorbereitung des Missionsdekretes und wirkte in der Folgezeit als Konsultor des Sekretariats für die Nichtchristen in Rom. In Deutschland wurde er zum Berater der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ernannt.

Anlässe und Themata der im vorliegenden Band gesammelten Beiträge sind aus den genannten Aufgabenfeldern erwachsen. In „Mission der Kirche im Zeichen des Konzils“ (70/90) und „Die ökumenische Perspektive des Missionsdekretes des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (91/103) zeichnet J. GLAZIK Grundlinien der konziliaren Theologie nach und hält auch seine Kritik an der Entstehungsgeschichte und am Beschlußtext des Missionsdekretes nicht zurück. Insbesondere geht es ihm um eine stärkere Berücksichtigung der ökumenischen Grundausrichtung des Konzils und um die Auswertung der Kirchenkonstitution im Rahmen der missionstheologischen Arbeit. „Leider“, so bedauert er, „haben einige Konzilsväter durch ihre Vorbehalte („modi“) verhindert, daß das Konzil als Endziel christlichen Einheitsstrebens die Einheit der Menschenfamilie bezeichnen und der Hoffnung Auseruck verleihen konnte, die Sehnsucht der Welt nach Einheit werde sich nur in Christus und in der vollen Einheit mit Ihm erfüllen. Das Konzil konnte sich nicht zu der zuversichtlichen Aussage bekennen: ‚Das gemeinsame Zeugnis wird dartun, daß die Liebe Christi alle Unterschiede und Spaltungen zwischen den Menschen überwindet.‘ Der Satz mußte gestrichen werden.“ (101/2) Auch den missionswissenschaftlichen Schulrichtungen hält GLAZIK vor, „nicht gewillt zu sein, die vom Konzil beabsichtigte Korrektur des bisherigen Missionsverständnisses anzuerkennen“ (108).

Aus seiner Tätigkeit für die *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* erwächst dem missionstheologischen Schaffen GLAZIKS ein weiterer Schwerpunkt: das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche.

Ausgehend von den ekklesiologischen Grundsätzen „Sein und Sendung der Kirche fallen in eins“ (117), „Kirche und Mission“ sind „identisch“ (155) formuliert GLAZIK drei praktisch-missionarische Konsequenzen: die Eigenständigkeit der Ortskirche, das Gebot der zwischenkirchlichen Hilfe und die gesamtkirchliche Verantwortung der Teilkirchen.

Die genannten Aspekte durchziehen auch die übrigen Beiträge des Sammelbandes. Wiederholungen, die dabei nicht ausbleiben können, weisen darauf hin, welche Themen dem Autor „besonders dringlich erschienen“ (6). Den Aufsätzen angefügt ist eine Bibliographie der Veröffentlichungen des Autors, die in ihrer chronologischen Ordnung den „Sitz im Leben“ der einzelnen Beiträge anzugeben vermag.

Dieses Sammelwerk repräsentiert ein Stück Geschichte der Missionstheologie und gibt dem Leser den Blick frei für künftige theologische Aufgabenstellungen.

Bonn

Thomas Kramm

Schöpfer, Hans / Stehle, Emil (Hg.): *Kontinent der Hoffnung — Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen* (Reihe: Entwicklung und Frieden — Dokumente, Berichte, Meinungen 8) Kaiser/München-Grünwald/Mainz 1979; 164 S.

Der Titel des ersten Artikels dieses Sammelbandes, „Puebla: Konferenz der Hoffnung“, gibt den Grundtenor dieses ersten deutschsprachigen Kommentars zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Pueblo de los Angeles an. Nicht die Lücken und Fehler sollen aufgezeigt werden, sondern die Fragestellung lautet positiv: Was wurde in Puebla geleistet, und wo wurden neue hoffnungsvolle Akzente für die Kirche in Lateinamerika und in der ganzen Welt gesetzt? Elf europäische und lateinamerikanische Autoren, von denen mit einer Ausnahme alle in Puebla anwesend waren, versuchen in ihren Artikeln diese neuen Zeichen der Hoffnung sichtbar werden zu lassen, wobei die einführenden Artikel der beiden Herausgeber HANS SCHÖPFER (Universität Freiburg/Schweiz) und EMIL STEHLE (Adveniat/Essen) über Einzelheiten hinaus die Grundzüge der Bischofskonferenz verdeutlichen wollen.

Unter den nachfolgenden Artikeln verdienen die Beiträge von FLORENCIO GALINDO zur Wiederentdeckung der Bibel in Lateinamerika, von JOSÉ MARINS über Basisgemeinschaften und von JAVIER LOZANO über den Volkskatholizismus besondere Aufmerksamkeit.

Am deutlichsten wird aber der Fortschritt der lateinamerikanischen Kirche seit Medellín in zwei Beiträgen, die sich mit bisher im dortigen Kontext fast unbekannt Themen befassen. Hier ist einmal das Thema „Ökumenismus in Lateinamerika“ von MARIA TERESA PORCILE zu nennen, die das organische Wachstum des ökumenischen Gedankens in Lateinamerika, aber auch die vielfältigen, zumeist geschichtlich bedingten Hindernisse aufzeigt. Ein anderes bislang fast unbekanntes Thema greift die chilenische Journalistin ANNEMARIE BALDE in ihrem Artikel „Die Rolle der Frau in der Evangelisierung Lateinamerikas“ auf. Ihr Plädoyer für eine stärkere Einbeziehung der Frau in kirchliche Entscheidungsorgane und in pastorale Aufgaben verdient auch hierzu Beachtung.

Die Beiträge der beiden Theologen und Sozialwissenschaftler RENATO POBLETE und ANTON RAUSCHER versuchen zu zeigen, daß die Kirche trotz aller gegenteiliger Aussagen zwischen Kapitalismus und Sozialismus auch eine eigenständige Soziallehre zu vertreten hat, die beiden Systemen als kritische Institution gegenübersteht.

Wenn auch bei dem begrenzten Umfang des Bändchens und der kurzen Zeitspanne zwischen dem „Ereignis Puebla“ und der Abfassung der Einzelbeiträge kein in allem ausgewogener Kommentar zu erwarten ist, so wird dieser Nachteil doch durch die Vielfalt der Sichtweisen und die spürbare Unmittelbarkeit der Berichte voll aufgewogen. Alles in allem ein Buch, das auch die Kirchen Europas zum Nachdenken anregen kann.

Würzburg

Wilfried Weber

Triebel, Johannes: *Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung. Die Theologie Walter Freytags und das ökumenische Gespräch.* V. der ev.-luth. Mission/Erlangen 1976; 360 S.

Der Veröffentlichung liegt eine Dissertation bei dem Erlanger Missiologen und Ökumeniker N.-P. MORITZEN zugrunde. Sie stellt das Missionsverständnis W. FREYTAGS dar und stellt es in den Kontext neuerer Überlegungen im Umkreis der Ökumene. Der erste Teil der Arbeit erläutert nach einer kurzen Einführung in Leben und Werk des bekannten Theologen sein Verständnis von missionarischer Verkündigung, Trägern und Adressaten dieser Verkündigung, schließlich das Doppelziel: den neuen Menschen und die junge Kirche (hier hätte man sich eine deutlichere Verhältnisbestimmung der Doppelheit gewünscht). Vor dem Hintergrund der FREYTAGSchen Konzeption erläutert Vf. dann die Fragestellungen, die sich zur Rolle, aber auch zur Weise der Bekehrung inzwischen in der ökumenischen Diskussion ergeben haben. Ausgehend von verschiedenen Studienprojekten des Weltkirchenrates bringt er zunächst die dort vorherrschenden Begriffe wie „kosmische Christologie“, „Präsenz“, „Humanisierung“ und „Dialog“ in Verbindung mit der Bekehrung. Kontraponiert werden die genannten Diskussionspunkte durch die Besprechung der evangelikalen Stellungnahme. In beiden Richtungen sieht Vf. die Spannung, die FREYTAGS Denken geprägt hat, nämlich das Durchhalten von Kontinuität und Diskontinuität, aufgehoben: In der ökumenischen Diskussion bekommt die Kontinuität, das gemeinsame Menschsein bzw. die neue Menschheit, das ganze Gewicht, während man auf der evangelikalen Seite fast nur noch die theologische Diskontinuität, das unverfügbare, freie, rettende Handeln Gottes, sieht (vgl. 131f.). Diese Tendenzen sucht Vf. dann anhand der biblischen Verkündigung und der Wirklichkeit der Kirche, zwei Kriterien, die für FREYTAG grundlegend waren, zu prüfen. Für das eine legt er P. LOEFFLERS Studie „*Umkehr zu Gott und Dienst am Menschen*“ zugrunde, die die Bekehrung deutlich als ein zentrales Thema biblischer Verkündigung ausweist, für das andere die Arbeiten des Studienprogramms „*Leben und Wachsen der jungen Kirchen*“, in dem Motive der Bekehrung ebenso wie das Verständnis, die Formen und Folgen der Bekehrung in den jungen Kirchen zur Sprache kommen. Das führt zu einer abschließenden Erörterung der Bekehrung unter dem Gesichtswinkel der Psychologie. Die Ergebnisse unterstreichen die Fruchtbarkeit der FREYTAGSchen

Arbeit. Die Arbeit schließt mit einem Anmerkungs-, Literatur- und Register-
teil, der fast zwei Fünftel des Umfangs der Arbeit ausmacht.

Bonn

Hans Waldenfels

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Champdor, Albert: *Das Ägyptische Totenbuch in Bild und Deutung.* Bearbeitet und herausgegeben von Manfred Lurker. O. W. Barth-Scherz/
Bern-München-Wien 1977; 232 S.

Die Veröffentlichung stellt keine Übersetzung des bekannten *Ägyptischen Totenbuches* dar, sondern erläutert vielmehr dessen Text anhand eines reichhaltigen Bildmaterials, das nach Papyrusrollen aus Grabmalern der Nekropole von Theben teilweise erstmals einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird. Die deutsche Ausgabe des ursprünglich in französischer Sprache erschienenen Buches ist nach Angaben des Bearbeiters soweit möglich dem modernen Forschungsstand entsprechend korrigiert worden. Das Buch will dennoch keine wissenschaftliche Einführung sein. Der Bearbeiter stellt gar in seiner Einleitung fest: „Champdor nähert sich einem romantischen Ägyptenbild, was auch in der oft dichterisch beschwingten Sprache einen Niederschlag findet.“⁽⁸⁾ Bei allen zu machenden Einschränkungen kann das Buch aber dann doch einer breiteren Leserschaft als Hinführung zu einer vergangenen, aber dennoch erneut an Aktualität gewinnenden Lebens- und Todesauffassung dienen.

Bonn

Hans Waldenfels

Cremer, Drutmar, *Sing mir das Lied meiner Erde.* Bitten um den Geist. Echter/Calwer: Würzburg/Calw 1978; 214 S.

Vf., Benediktiner der Abtei Maria Laach, hat für sein neues Buch originelle Gebete von Christen verschiedener Konfession, Juden, Moslems und Hindus gesammelt, die in unterschiedlichen Situationen entstanden sind und sich an den alles bewegenden Geist Gottes richten. Leider hat er die Gebete selbst nicht mit den Autorennamen versehen; diese sind vielmehr aus einem Vergleich der Angaben über Beruf und Herkunfts- und evtl. Aufenthaltsland am Ende der Gebete und dem Autorenverzeichnis indirekt zu erschließen. Im Verzeichnis fehlen dann leider wieder die Hinweise auf die religiöse Affiliation der einzelnen Verfasser. Offensichtlich beabsichtigte der Herausgeber damit, die Aufmerksamkeit einzig auf das Gebet selbst zu richten. Da aber heute im interreligiösen Austausch die Frage nach den jeweiligen religiösen Erfahrungen eine wachsende Rolle spielt, wäre in einer zweiten Schicht, etwa in Verbindung mit dem Autorenverzeichnis, eine genaue Nennung des entsprechenden Gebetstextes und der religiösen Herkunft hilfreich gewesen. Interessanterweise fehlen die Buddhisten im Reigen der Texte. Entsprechend der Gesamtanlage des Buches sind Grafiken von einem Schweizer, einem Deutschen, einem Südamerikaner, einem Afrikaner und einem Inder beigegeben. Man möchte dem sympathischen Buch eine gute Verbreitung wünschen.

Bonn

Hans Waldenfels

Das Unbewegliche und das Bewegliche. Legenden und Preislieder aus dem alten Tamil überliefert von den drei großen Heiligen des Siva-Glaubens SAMBANDAR, APPAR und SUNDARAR. G. Kiepenheuer/Weimar 1977; 227 S.

Das Buch bietet eine Auswahl von psalmenähnlichen Hymnen des „*Devaram*“, d. h. der im 7./8. Jh. n. Chr. bei den Tamilen entstandenen Sammlung religiöser Lyrik zu Ehren des Gottes Siva. Die Auswahl wurde von A. LEHMANN vorgenommen, nach dem Original übersetzt und erstmals 1948 veröffentlicht. Für die vorliegende Ausgabe hat R. BEER eine Neuordnung der Texte vorgenommen. Den drei Textgruppen, die Lieder der drei im Untertitel des Buches genannten Männer wiedergeben, wird jeweils die Legende des Bhaktifrommen vorausgeschickt; diese wurden von H. W. SCHOMERUS übersetzt. Die Lieder des *Devaram* sind ein Zeugnis des religiösen Impulses, „der dem indischen Theismus, der liebenden Anbetung eines persönlichen Gottes, eine solche Durchschlagskraft verlieh, daß es den Dichtern dieses Glaubens möglich wurde, die ‚atheistischen Buddhisten und Jinisten aus Südindien hinauszusingen‘“ (204). In diesem Sinne bietet die Tamilpoesie, die neben den alten Sanskrittexten zu der am weitesten zurückreichenden Literatur Indiens gehört, nicht nur die Möglichkeit, einem wichtigen Teil des indischen Kulturerbes zu begegnen, sondern sie bezeugt zugleich einen wesentlichen Beitrag der hinduistischen Renaissance, die in ihrer theistischen Form der Bhaktifrömmigkeit nach den Worten A. LEHMANNs den „Triumph der Emotion über den Intellekt, des Konkreten über das Abstrakte, der Lebensbejahung über die asketische Weltflucht, des Nahen und Vertrauten über das Fremde und vor allem den Triumph der Liebe über kalte Moralität und ein aus der Vernunft abgeleitetes Mitgefühl“ (ebd.) bedeutete.

Bonn

Hans Waldenfels

Falaturi, A./Petuchowski, J. J./Strolz, W. (Hrsg.): *Drei Wege zu dem einen Gott.* Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1976, 247 S.

Nach einem jüdisch-christlichen und einem christlich-islamischen Gespräch hat die Stiftung *Oratio Dominica* im Herbst 1975 Vertreter aus allen drei abrahamitischen Religionen zu einem Symposium über zentrale gemeinsame Glaubenserfahrungen zusammengeführt. Die von der genannten Stiftung im Verlag Herder initiierten Gespräche gehören inzwischen zu den bedeutendsten Dialogversuchen interreligiöser Art, deren einzige Schwäche darin besteht, daß sie bei dem ständigen Austausch der Gesprächspartner eine wirkliche Kontinuität nur in den Veröffentlichungen der Symposiumsvorträge haben. Aus den Gesprächsbeiträgen des Symposiums 1975 seien vor allem diejenigen herausgestellt, die wichtige Beiträge zu bislang kontroversen Fragestellungen darstellen: Diese stehen im Dreieck Prophetentum — Gotteserfahrung — Offenbarungsglaube. Einleitend referierte H. GROSS zur Polarität der Gotteserfahrung in der Prophetie Israels. Ob menschliche Gotteserfahrung im strengen islamischen Monotheismus überhaupt möglich ist, fragt A. FALATURI und beantwortet die Frage unter Hinweis auf die islamische Mystik. J. PETUCHOWSKI befaßt sich mit dem Offenbarungsglauben im neuzeitlichen Judentum, wobei das Thoraverständnis als Gotteswort im Vordergrund steht. M. BROCKE untersucht das Verständnis der „Nachahmung Gottes“ im Judentum, und F. MUSSNER zeigt,

daß die christliche Rede vom „Sohn“ Jesus eine viel engere Beziehung zum „Propheten“ Jesus besitzt, als es im allgemeinen betont wird. Demgegenüber wirken die praxisorientierten Beiträge des Symposiums eher sekundär. Das Schwergewicht des zukünftigen partnerschaftlichen Dialogs wird zweifellos im Bereich des Austausches religiöser Erfahrung und dem Ringen um ihr Verständnis liegen.

Bonn

Hans Waldenfels

Fitzgerald, M./Khoury, A. Th./Wanzura, W. (Hrsg.): *Moslems und Christen — Partner?* Styria/Graz-Wien-Köln 1976; 205 S.

Mit dieser Veröffentlichung als Band 1 eröffnen dieselben Herausgeber eine neue Reihe des Styria-Verlags „Islam und westliche Welt“, die inzwischen auf drei Bände angewachsen ist. Die Reihe will Grundinformationen über den Islam einer breiteren Öffentlichkeit vermitteln. In diesem 1. Band geht es einmal um die Grundlegung des Verständnisses der moslemischen Denk- und Lebenswelt, sodann um die Beziehungen zwischen Moslems und Christen heute. KHOURY legt zunächst in übersichtlicher Weise eine Strukturanalyse zum religiösen Phänomen Islam vor. FITZGERALD untersucht das Verhältnis von Koran und islamischer Theologie. WANZURA sucht einige Anleitungen zur Koranlektüre zu geben; der Artikel hätte aber wohl besser eine etwas andere Ortung erfahren. In einem zweiten Beitrag erläutert KHOURY dann am Ende von Teil 1 das islamische Gesellschaftssystem. Der Teil 2 wird eröffnet durch einen Beitrag des deutschsprachigen Moslems ABDULLAH, der die Möglichkeiten der christlich-islamischen Ökumene sondiert. Der Aufsatz von M. TALBI „Islam und Dialog“ ist ursprünglich in Tunis veröffentlicht worden und verdient als islamische Stimme zu den Möglichkeiten und Hindernissen des Dialogs, aber auch zum islamischen Dialogverständnis selbst in der Zeit der islamischen Renaissance besondere Aufmerksamkeit. Er bietet über seinen Informationswert hinaus am ehesten Anlaß zu weiteren Nachfragen. Der Band schließt mit einer Verhältnisbestimmung von Bibel und Koran (J. M. GAUDEUL) und einer Beschreibung der muslimischen Situation in der BRD durch den evangelischen Pfarrer M. MILDENBERGER. Das Buch, das der Praxis dienen will, kann in seinem einprägsamen Aufbau und Informationsgehalt vor allem der Erwachsenenbildung empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Die Gaben der Erkenntnis des ‘Umar as-Suhrawardī (‘Awārīf al-ma‘ārif), übersetzt und eingeleitet von Richard Gramlich, Reihe: Freiburger Islamstudien Band VI. Franz Steiner Verlag/Wiesbaden 1978; 494 S.

R. GRAMLICH, einer der besten Kenner der islamischen Mystik, hat bekanntlich die sehr schwierigen „Gedanken über die Liebe“ des persischen Mystikers AHMAD GHAZZALI (vgl. ZMR 60, S. 307f) ins Deutsche übersetzt. Nun hat er das umfangreiche Handbuch der Mystik von SUHRAWARDI (gest. 1234 n. Chr.) aus dem Arabischen übersetzt und damit für den Arabisten wie für den Nicht-arabisten eine wesentliche Verstehenshilfe geschaffen. Die Übersetzung besticht wieder durch philologische Akribie bei der Wortwahl. Sie macht folglich den wissenschaftlichen Umgang mit diesem Buch auch für einen des

Arabischen Unkundigen möglich. Deshalb sollte das Buch — trotz seines hohen Anschaffungspreises — in keines Spezialisten Bibliothek fehlen.

Hannover

Peter Antes

Hacker, Paul: *Kleine Schriften*, hrsg. von Lambert Schmithausen, Franz Steiner Verlag/Wiesbaden 1978 (Glasenapp-Stiftung Band 15) XXI + 916 S.

PAUL HACKER zählt zweifellos zu den bedeutendsten Indologen. Seine Beiträge zur Wissenschaft sind als Artikel und Rezensionen — von den selbständigen Werken einmal abgesehen — in den verschiedensten Zeitschriften erschienen und deshalb für viele Interessierte oft — wenn überhaupt — nur unter großer Mühe zugänglich.

LAMBERT SCHMITHAUSEN hat es daher unternommen, sämtliche Aufsätze und Rezensionen photomechanisch zu reproduzieren und in einem Band nach folgender thematischer Anordnung zusammenzustellen: 1. Aufsätze und Vorträge: A. Methoden und Aufgaben der Indologie. — B. Indische Philosophie, insbes. Advaita-Vedānta. — C. Vergleichendes. — D. Hinduismus (religionsgeschichtlich). — E. Neohinduismus. — F. Neuindoarische Sprachen. — G. Theologie. — 2. Rezensionen und Anzeigen. — Ein Verzeichnis der im Band nicht enthaltenen selbständigen Werke ist vorangestellt; ein ausführliches Register am Ende des Buches erleichtert die Suche nach bestimmten Problemkreisen.

Daß ein solches Unternehmen nicht unproblematisch ist, hat, zumal praktisch kein neuer Aufsatz hinzukam, HACKER selbst in seinem eigenen Vorwort (S. VII f) betont. Dennoch muß man L. SCHMITHAUSEN sehr danken, daß er die Mühe nicht gescheut und uns HACKERS Betrachtungsweise und Forschungsergebnisse in dieser ansprechenden Form zugänglich gemacht hat.

Hannover

Peter Antes

Koyama, Kosuke: *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen (= Theologie der Ökumene 16.) Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1978; 111 S.; DM 16,80

Der japanische Theologe KOYAMA, Mitglied der *Union Church of Christ*, lehrte acht Jahre Theologie in Thailand und hatte zudem durch seine vielfältigen theologischen Tätigkeiten außerhalb Japans Gelegenheit, das kulturelle und religiöse Erbe Asiens eingehender zu studieren und mit seiner christlichen Überzeugung zu konfrontieren. Die vorliegenden Meditationen gehen auf eine Vorlesungsreihe aus dem Jahre 1975 in den USA zurück, in der er in eigentümlicher Weise die Botschaft vom gekreuzigten Herrn in ihrer Ohnmacht und Macht — „Am Kreuz ist kein Handgriff“ = Das Kreuz ist menschlich letztlich nicht faßbar und zu begreifen! — in seine eigene asiatische Welt hinein buchstabiert und sie zugleich den Unzureichlichkeiten in der Geschichte missionarischer Verkündigung gegenüberstellt. Die recht konkreten, vom Bild und der Erzählung geprägten Meditationen können hier nicht im einzelnen angezeigt werden. Herausragend ist die 5. Meditation, die unter dem Stichwort „Höre“ vom „schema“ Israels aus die Grundanstöße der anderen in Asien vertretenen Religionen aufnimmt, um die Menschen unter den verschiedenen „schemas“ dann in der 6. Meditation Jesus Christus auszusetzen. Hier klingen zwei Feststellungen zusammen: 1. Die

Menschen aus den anderen *schemas* verfluchen Jesus nicht (vgl. 65). 2. Jesus sieht in der Gestalt des Petrus alle an, „denn wir alle haben an der einen oder anderen Form Anteil an diesem Petrus“ (67). Die Grifflosigkeit des Kreuzes nimmt allen, die unter ihm stehen, die Möglichkeit der Kontrolle, gibt aber allen, die sich ihm überlassen, Anteil an der Kenosis Christi: „Fast immer sind in unserer menschlichen Erfahrung Kraftfülle und Grifforientiert-Sein verschwistert. Der Kreuzzugsgeist besteht aus Kraftfülle plus Griff-orientiert-Sein. Er steht somit in der Gefahr, die Geschichte in den Griff nehmen zu wollen. Was uns nützt, ist ein Kreuzzugsdenken, das auf dem gekreuzigten Geist beruht. Das ist der Kreuzzugsgeist, dessen Hände im Schmerz weder offen noch geschlossen sind“ (110). Die Verbindung von situativem Bewußtsein (Asien), christlicher Reflexion (Theologie) und Einladung zur Nachfolgepraxis (Spiritualität) macht das Buch des originellen asiatischen Theologen zu einer inspirierenden Lektüre.

Bonn

Hans Waldenfels

Lachmann, Frederick R.: *Die jüdische Religion.* Aloys Henn Verlag/Kastellaun/Hunsrück 1977; 202 S. (Henn Reader, hrsg. von Prof. Dr. Alphons Silbermann)

Das Interesse an der jüdischen Religion ist in letzter Zeit anscheinend besonders groß; jedenfalls erscheinen seit Mitte 1976 immer wieder neue Bücher zu diesem Thema. So lag es nahe, auch einmal einen diesbezüglichen Reader herauszubringen. 15 hervorragende jüdische Gelehrte kommen dabei zu Wort. „Die hier zusammengestellten Beiträge sind sinngemäß angeordnet worden: An erster Stelle stehen die Darstellungen der entscheidenden Elemente, die das Judentum und die jüdische Religion ausmachen; dann geht um das Aufspüren der wesentlichen Einzel-Charakteristika; es folgen gesetzgeberisch-historische Darlegungen; schließlich folgen Aufsätze, die sich mit der Religionsausübung, dem Kultus in der heutigen Zeit befassen.“ (S. 14) Die Einleitung stellt zusätzlich die zur Sprache kommenden Autoren und ihr Werk in alphabetischer Reihenfolge kurz vor (S. 14ff). Ein Glossar der wichtigsten Begriffe (S. 196ff) sowie eine Auswahl der einschlägigen Veröffentlichungen der in diesem Band repräsentierten Autoren (S. 201f, leider jeweils ohne Erscheinungsort!) schließen den Reader ab.

Das Buch gewährt einen guten Einblick in die vielfältigen Problemkreise, die durch die jüdische Religion gegeben sind: Der Jude weiß sich einer bestimmten Lebensweise aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk, einer bestimmten Geschichte und einer bestimmten Religion verpflichtet.

Hannover

Peter Antes

Loth, Heinz-Jürgen/Mildenberger, Michael/Tworuschka, Udo (Hrsg.): *Christentum im Spiegel der Weltreligionen.* Kritische Texte und Kommentare. Quell-Verlag/Stuttgart 1978; 374 S.

Das Buch stellt kritische Stellungnahmen zum Christentum von Juden, Muslimen, Hindus und Buddhisten, ja bisweilen sogar aus dem Bereich neuer Religionen in Japan oder einmal aus dem des Sikhismus nach thematischen Gesichtspunkten zusammen und versieht jeden Text mit einem religionswissenschaftlichen Kommentar. Bei der Anordnung im Buch steht so der thematische Gesichtspunkt

im Vordergrund, auf den historischen wird grundsätzlich verzichtet. Es ist deshalb besonders bedauerlich, daß nirgends im Buch auf den einzigen Artikel verwiesen wird, der die historische Entwicklung herausstellt (nämlich: „Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen“, in *Theologie und Philosophie*, 51. Jahrg. 1976, S. 385—396).

Bei den ausgewählten Texten handelt es sich — mit Ausnahme der des Islam — ausschließlich um solche, die die Kommentatoren englischen oder deutschen Ausgaben entnommen haben. Auch bei den Literaturangaben, wo leider das hierfür einschlägige Buch „*Absolutes Nichts*“ von HANS WALDENFELS ebenfalls fehlt, wurden nur deutsche und englische Titel berücksichtigt. Das Buch ist also nur ein erster Schritt. In einem weiteren Schritt wären dann andere national-sprachige Texte zu berücksichtigen. Dies dürfte sowohl terminologisch als auch hinsichtlich der Fülle der Aspekte von Belang sein; die Texte zum Islam zeigen dies m. E. bereits deutlich. Trotz dieser Einschränkungen ist dieses Buch eine erfreuliche Neuerscheinung, der eine große Leserschaft zu wünschen ist.

Hannover

Peter Antes

Melzer, Friso: *Antwort aus dem Schweigen. Der Guru als Seelenführer* (Herderbücherei Bd. 691). Herder/Freiburg 1978; 128 S., DM 5,90

In zahlreichen europäischen Großstädten begegnet man heute Gurus, die mit dem Düsenjet eingeflogen werden und in Messchallen zu ihrer Großgemeinde sprechen. Aber man kann sicher sein, daß diese „Heilslehrer“ längst die große Tradition der indischen Gurus verlassen haben. Der propagandistische Großaufwand, den diese „Gurus“ treiben, verstellt den Blick auf jene indischen Seelenführer, die in tiefer Zurückgezogenheit leben, nur durch ihnen eng verbundene Schüler in der Welt präsent. Aber gerade aus der meditativen Einsamkeit heraus teilt sich eine befreiende Weisheit mit. Wie dies sich vollzieht, das wird von F. MELZER, der viele Jahre als Theologe im Dienst der Basler Mission in Südindien wirkte, in acht Gestalten geschildert. Mit begründetem Recht betont Vf.: „Nachahmen dürfen wir nicht! Fremdes in unsere Lebensordnung zu übertragen wäre Betrug des Geistes! Aber was wir verloren haben, was wir einst besessen hatten, das können wir in neuer Gestalt uns zu eigen gewinnen“ (118): Seelenführer christlicher Tradition, die wie die Gurus aus der lautereren und erfüllten Stille wirken. So kann dieses Herder-Taschenbuch zu einem „Führer nach innen“ werden.

Aachen

Georg Schückler

Mintjes, H.: *Social Justice in Islam*. Institute for the Study of Religion, Free University, Amsterdam/Diaconal Bureau of the Reformed Churches in the Netherlands, Leusden, 1977, 92 S.

Gesamtdarstellungen der islamischen Ethik und speziell der durch den Islam propagierten Gesellschaftsordnung sind bislang noch kaum zu finden. Von daher ist es immer nützlich, eine solche zu schreiben, und das vorliegende Büchlein kann diesbezüglich als ein gelungener Versuch bewertet werden. Es wird darin deutlich, wie minutiös die Anweisungen in der islamischen Gemeinde waren, um Benachteiligungen oder zu krasse Unterschiede zwischen Reichen und Mittellosen zu verhindern und dies zu einer Zeit, als Europa noch lange nicht an solche Reformen dachte.

Lobenswert ist auch, daß auf das Problem „Islam — Sozialismus“ (69—78) sowie auf die konträren Kräfte, nämlich: die Fundamentalisten und die Progressiven innerhalb des Islam, ausführlich eingegangen wird. Selbst in der ausführlichen Zusammenfassung (79—90) nehmen sie einen angemessenen Platz ein.

Eine Deutung sei noch eigens hervorgehoben, weil sie originell und angemessen zugleich ist: die dhimmīs, d. i. Christen und Juden innerhalb der islamischen Gemeinde, werden als „Gäste“ (54) gedeutet, wodurch die ihnen eigene Sonderstellung und Achtung zugleich deutlich gemacht werden kann. — Dies alles zeigt hoffentlich, daß das Buch insgesamt sehr zu empfehlen ist.

Hannover

Peter Antes

Schedl, Claus: *Muhammad und Jesus*. Die christologisch relevanten Texte des Koran. Herder/Freiburg 1978; 583 S., DM 64,—

Schedl, u. a. Verfasser der berühmten „*Geschichte des Alten Testaments*“ in 5 Bänden, legt in diesem Buch eine faszinierende Interpretation der christologisch relevanten Texte des Koran auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des semitischen Christentums vor. Bewußt verzichtet dabei der Vf. auf „die späteren muslimischen Korankommentare und auch (auf) die christlichen Kampfschriften, die alle das Gepräge einer bestimmten Zeit tragen“ (S. 566). Gekonnt lauscht der Vf. den Text ab, spürt — bis in die Zahlensymbolik der Verskomposition hinein — dem Geist nach, der solches hervorbringen konnte, und weist anhand dieser Ergebnisse auf verblüffende Parallelen aus dem jüdischen, dem semitisch-christlichen und dem gnostischen Bereich hin. Dies ist die Stärke und die Problematik des Buches zugleich, denn der Koran wird hier weniger islamisch als christlich gelesen. Infolgedessen klingt auch SCHEDLS Fazit der Untersuchung nicht mehr unwahrscheinlich: „Muhammads Christologie ließ sich auf die urelementare Bekenntnisformel zurückführen: ‘Isā, Marjams Sohn, ist ‘Abd-Allah, d. i. Knecht Gottes! Dies ist aber zugleich die erste urchristliche Bekenntnisformel. Diese lautete nicht ‚Jesus ist der Kyrios!‘ sondern ‚Jesus ist der Knecht Gottes!‘“ (S. 565)

Es würde zu weit führen, die Belege hier im einzelnen zu diskutieren, zumal sie praktisch alle stimmen. Die einzige Frage ist, ob es zulässig ist, sie im einzelnen als Parallelen zum Leseverständnis des Koran auch dann einzusetzen, wenn die islamischen Kommentatoren ganz andere Wege gehen. Diese Frage wird die Islamforschung und die Teilnehmer am christlich-islamischen Dialog noch lange beschäftigen müssen. SCHEDLS Buch verlangt hierzu eine eindeutige Antwort.

Hannover

Peter Antes

Sprockhoff, Joachim Friedrich: *Samnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus*. Teil I: Untersuchungen über die Samnyāsa-Upaniṣads (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42,1) Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH/Wiesbaden 1976; XV, 384 S.

Es ist bei uns üblich, die Begriffe „Askese“ und „Asket“ auf die Fülle von indischen Phänomenen anzuwenden, die von den Indern selbst mit einer Vielzahl verschiedener Begriffe erfaßt wurden. Dies weist bereits darauf hin, daß die Begrifflichkeit der Inder sich hier keineswegs mit der unseren deckt (vgl.

hierzu ZMR 1977, 81ff). Unter den bei uns oft mit „Askese“ wiedergegebenen indischen Begriffen ist auch der Begriff des *Samnyāsa*, und so hat der Vf. der vorliegenden Abhandlung ihr den Untertitel „Quellenstudien zur Askese im Hinduismus“ gegeben, obgleich er selbst in seiner Einleitung (2) bemerkt, daß die treffendste Wiedergabe von *samnyāsa* „Entsagung“ sei. An einer der wohl ältesten Belegstellen für eine derartige Praxis in der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (4,4,22; cf. 3,5) heißt es: „Diese Welt (des *Ātman-Brahman*) begehrend ziehen die Wanderbettler (wörtl. die Hinausziehenden, *pravrajin*) hinaus (aus ihrem Heim).“ Und dann wird eine Lebensweise gezeichnet, bei der der Mensch vom Streben nach Söhnen, Besitz und Welten absteht und bettelnd umherwandert. Hier liegt zugleich der wahrscheinlich älteste Beleg für eine yogaartige Konzentrationsübung vor, wenn es wenig später (4,4,23) heißt: „Deswegen wird ein so Wissender ruhig, bezähmt, gelassen, geduldig und konzentriert (*samāhita*), und dann schaut er das Selbst in sich selbst, er schaut alles als das Selbst“ (s. dazu ZMR 1977, 88f). Es ist gut vorstellbar, daß schon früh yogaartige spirituelle Praktiken in den Kreisen solcher entsagenden Wanderbettler aufkamen. In der späteren Hindu-Lebensordnung (*dharmā*) ist die Weltentsagung (*samnyāsa*) dann das letzte der vorgesehenen vier Lebensstadien (*āśrama*). Die Entwicklung von Formen und Inhalten des *Samnyāsa* bis hin zu dieser klassisch gewordenen Norm des Hindu-Dharma ist wie so vieles in der indischen Geistesgeschichte bislang nur recht unzulänglich erforscht.

Die vorliegende Arbeit bildet, wie der Vf. in seinem Vorwort (S. XIII) sagt, „einen Teil weiter ausgreifender Untersuchungen, die der Geschichte, Entfaltung und Bedeutung der Entsagungsvorstellungen im Hinduismus gewidmet sind. Sie bestehen in der Hauptsache aus Prolegomena zu den weiteren, aus den Quellen erarbeiteten Teilen.“

Das Schrifttum über den *Samnyāsa* läßt sich, wie der Vf. ausführt (6f), in drei große Klassen gliedern, deren erste die sog. *Samnyāsa-Upaniṣads*, deren zweite und dritte die Angaben über den *Samnyāsa* innerhalb der *Dharma-Lehrtexte* (nebst Epen und Puranen) bzw. spezielle Lehr- oder Handbücher des *Samnyāsa* bilden. Mit den *Samnyāsa-Upaniṣads*, speziell mit den „Fragen nach der Überlieferung, Zeitstellung und Wertung dieser Texte“ (S. XIII), beschäftigt sich der vorliegende Band. Es handelt sich bei den *Samnyāsa-Upaniṣads* um insgesamt 20 Texte, welche F. O. SCHRADER 1912 unter diesen Namen herausgegeben hat¹. Er unterschied in seiner Ausgabe eine ältere und eine jüngere Gruppe dieser Texte, zwischen die er einen weiteren Text, die *Āśrama-Upaniṣad*, setzte. Die sechs Texte, welche er der älteren Gruppe zurechnete, waren bereits mit der *Āśrama-Upaniṣad* von P. DEUSSEN unter der Bezeichnung „*Sannyāsa-Upaniṣad's*“ zusammengefaßt und übersetzt worden². Für einige von ihnen hat auch schon DEUSSEN gesehen, daß es sich dabei nicht um einheitliche, sondern um aus verschiedenen Einzelstücken zusammengesetzte Texte handelt. Die *Samnyāsa-Upaniṣads* werfen also für den Philologen eine Vielzahl von Fragen nach Komposition, Überlieferung, literarischen Abhängigkeiten, relativer und absoluter Chronologie ihrer einzelnen Texte auf³. Solchen mehr literargeschicht-

¹ *The Minor Upaniṣads*, crit. ed. ... by F. O. SCHRADER. Vol. I: *Samnyāsa-Upaniṣads*. Madras 1912.

² *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, aus dem Sanskrit übersetzt ... [von] PAUL DEUSSEN. 3. Aufl., Leipzig 1921, S. 542f, 678—715.

³ Sie sind nach ihrer Entstehungsweise einer Art von Texten zuzurechnen, für die P. HACKER die Bezeichnung „anonyme Literatur“ vorgeschlagen hat. Vgl.

lichen Fragen geht der Vf. im vorliegenden Band in erster Linie nach. Er behandelt die einzelnen Texte (mit einer Ausnahme) in der Reihenfolge der Ausgabe SCHRADERS und schließt sich (mit dieser Ausnahme) auch dessen relativ-chronologischer Einteilung der Texte in die beiden Gruppen an. Was die absolute Chronologie anlangt, nennt der Vf. Daten von etwa 300 v. Chr. an bis hin zum Ausgang des 14. und Beginn des 15. Jh. für die jüngsten Texte als ungefähre Anhaltspunkte (287), verweist aber gleich anschließend selbst auf das Wort von W. D. WHITNEY, nach dem alle in der indischen Literaturgeschichte gegebenen Daten gleichsam wieder zum Umwerfen aufgesetzte Kegeln sind.

Der Verf. hat mit großem Fleiß eine Fülle von Material aus den indischen Quellen wie aus der Sekundärliteratur zusammengetragen, wodurch der Band einen handbuchartigen Charakter erhält. Die philologische Analyse der einzelnen Texte ist, wie der Vf. S. 24 selbst andeutet, nicht erschöpfend, sondern eher als vorläufig anzusehen⁴. Auf sie im einzelnen einzugehen ist hier nicht möglich. Ohne Zweifel wird der Band für jede weitere philologische Beschäftigung mit den Saṃnyāsa-Upaniṣads ein nützliches Hilfsmittel sein.

Münster

Klaus Rüping

Welch, Holmes/Seidel, Anna (Hrsg.): *Facets of Taoism — Essays in Chinese Religion*. Yale University Press/New Haven und London 1979. 301 S.

Religionsgeschichtliche Forschungen auf dem Gebiete des chinesischen Taoismus werden heute vor allem in Japan betrieben. Dort fand auch im September 1972 die Zweite Internationale Konferenz für Taoistische Studien statt, an der führende Spezialisten aus Japan, England, Frankreich, Deutschland und den USA teilnahmen. Aus China selbst war damals kein Gelehrter anwesend. Dreizehn Beiträge dieser Konferenz wurden bereits 1977 auf japanisch unter dem Titel *Dōkyō no sōgō-teki kenkyū* (Zusammenfassende Studien zum Taoismus) veröffentlicht. Im vorliegenden Band sind sieben dieser Beiträge sowie zwei neue Untersuchungen japanischer Forscher in englischer Sprache wiedergegeben.

Bemerkenswert ist die hohe Qualität der Beiträge. Sie fußen durchweg auf alten chinesischen Quellen, sind ausgezeichnet belegt und fügen überall, wo nötig, auch die chinesischen Zeichen bei. In einer langen Abhandlung behandelt M. KALTENMARK die Ideologie des alten *T'ai-p'ing ching*; R. A. STEIN untersucht die Beziehungen des religiösen Taoismus zur chinesischen Volksreligion vom 2. bis 7. Jahrhundert. H. MIYAKAWA schreibt über die Lokalkulte um den Lu-Berg zur Zeit der Rebellion des Sun En (4. Jh.), R. B. MATHER über K'ou Ch'ien-chih und die Taoistische Theokratie am Hofe der nördlichen Wei-Herrscher (425—

dazu seinen Vortrag „Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus“ in: *ZDMG* 111, 1961, S. 483ff.

⁴ Dies liegt z. T. auch daran, daß aus methodischen Gründen die philologische Analyse der Texte eigentlich sinnvoll nur Hand in Hand mit ihrer geistesgeschichtlichen Betrachtung und Auswertung erfolgen kann, wie besonders die Arbeiten P. HACKERS zur anonymen Literatur gezeigt haben (vgl. dazu HACKER a.a.O. sowie *OLZ* 55, 1960, Sp. 341ff). Die vom Vf. vorgenommene Trennung der literargeschichtlichen Behandlung der Texte als Vorarbeit von ihrer späteren geistesgeschichtlichen Auswertung scheint daher methodisch nicht sehr glücklich.

451). Über Alchemie im Taoismus, besonders bei T'ao Hung-ching (5.—6. Jh.), handelt M. STRICKMANN; über den Glauben an Unglückssterne in China der in Frankreich lebende Forscher C. L. HOU. T. YOSHIOKA bietet ein anschauliches Bild vom Klosterleben im Taoismus, besonders in Peking vor 1950, und N. OFUCHI beschreibt die Entstehung des Taoistischen Kanons. Am Schluß bieten T. SAKAI und T. NOGUCHI einen wertvollen Literaturbericht über taoistische Neuerscheinungen seit 1972, vorwiegend in japanischer Sprache.

Obwohl dies alles detaillierte und oft diffizile Spezialforschungen sind, geben sie doch einen guten Einblick in Wesen und Erscheinungsformen des chinesischen Taoismus. Hier erscheint manches viel positiver als in vielen gängigen Darstellungen. Der Taoismus, von neueren Autoren schon totgesagt, dürfte in geläuteter Form doch noch eine Zukunft in China haben und könnte einmal ein geeigneter Partner im Dialog mit dem Christentum werden.

Würzburg

B. H. Willeke

Wessels, Antonie: *De moslimse naaste. Op weg naar een theologie van de Islam.* Kampen (Uitgeversmaatschappij J. H. Kok) 1978, 156 S.

ANTONIE WESSELS, ein bekannter holländischer Orientalist und Theologe, versucht mit diesem Buch auf die Fragen einzugehen, die sich dem Christen bei einer Begegnung mit Muslimen stellen (vgl. S. 9). Der Autor ist davon überzeugt, daß beide Seiten in diesem Dialog etwas lernen können und werden (so S. 11).

Mit viel Gelehrsamkeit stellt W. auf knappen Raum die wesentlichen Daten der Begegnung von Islam und Christentum dar. Beachtung verdienen dabei vor allem seine Ausführungen zum Christentum im Vorderen Orient unmittelbar vor Muhammad und zu seinen Lebzeiten (13—20). Obwohl Muhammad vermutlich in der eigenen Familie Christen hatte (W. vertritt S. 18 in Anlehnung an CHEIKHO gegen NÖLDEKE die Auffassung, daß Warapa ibn Nawfal, ein Neffe von Muhammads Frau Khadija, Christ war), hält W. eine direkte Kenntnis der Bibel bei Muhammad für unwahrscheinlich. Die spätere islamische Polemik (82ff) baut diese anfängliche Ungenauigkeit dann zum System aus. Sie antwortet damit (vgl. S. 39ff, bes. S. 52ff) auf ein Christentum, das sich immer stärker zur Apologetik entwickelte und durch den Bezug auf die Terminologie einer griechisch orientierten Dogmatik zusehends die Basis für einen Dialog im arabisch-semitischen Kontext verlor (vgl. S. 75f).

Die Konfrontation zwischen Christentum und Islam hat eine lange Tradition, aber letztlich zu nichts geführt. Als Ausweg schlägt W. den Dialog vor (109ff). Hierfür sieht er gerade heute eine gute Chance, weil ohnehin der Dialog von vielen begrüßt wird und weil — und das ist in dieser Weise sicher neu! — die christliche und z. T. die islamische Theologie eine Neuorientierung anstrebt. So ist etwa in der christlichen Dogmatik ein langsames Abrücken von der herkömmlichen griechischen Terminologie und eine neue Hinwendung zum NT festzustellen. Hierbei sollte man — nach Auffassung des protestantischen Autors — durchaus die islamischen Gesprächspartner am eigenen Suchen beteiligen und nicht im Gespräch mit ihnen die Bibel „koreanisieren“, d. h. so tun, als gäbe es keine moderne Exegese, als sei die Verbalinspiration der Bibel ein Dogma für den Christen. Im Sinne der PANNENBERG-Unterscheidung zwischen einer „Christologie von oben“ und einer „Christologie von unten“ sei sicher auch ein neues christliches Verständnis Jesu möglich (117), umgekehrt müßten die islamischen

Verzeichnungen im Jesusbild, die eigentlich gar nicht viel mit dem Koran zu tun haben, korrigiert werden (121). Islamische Ansätze zu einem brauchbaren Dialog gibt es bereits und dies auch hinsichtlich des Jesusbildes, des Todes Jesu, ja sogar hinsichtlich der Trinität (vgl. S. 121ff). Sinnvollerweise sollte dieser Dialog aber zugleich noch mit den Juden geführt werden, damit nicht ntl. Verzeichnungen der jüdischen Realität [W. selbst zitiert z. B. das berühmte Diktum von *Joh 19,7* auf S. 131 als Faktum, ohne zu bemerken, daß der bekannte „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“ von STRACK-BILLERBECK dafür keinen jüdischen Beleg liefert] ihrerseits neue Vorurteile begründen helfen.

In der Frage des Prophetentums von Muhammad geht W. erstaunlich weit (134ff), wenn er beteuert, daß Gottes Wort an Muhammad ergangen ist. Allerdings schlägt er dann doch — recht unislamisch und deutlich christlich motiviert — eine Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und dem Wort des Menschen vor (136).

Insgesamt kann gesagt werden, das WESSELS' Buch einen sehr wertvollen Beitrag zu einer christlichen Theologie des Islam liefert, der durchaus originell ist und bei allen weiteren Überlegungen unbedingt berücksichtigt werden sollte.

Hannover

Peter Antes

VERSCHIEDENES

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet u. hrsg. von F. W. BAUTZ. Hamm: T. Bautz; 12. Lieferung 1976: Gabler, Johann Philipp — Gregor X.; 13. L. 1977: Gregor X. — Haldane, Robert; 14. L. 1977: Haldane, Robert — Heermann, Johann; 15. L. 1978: Heermann, Johann — Heußler-Schweizer, Meta.

Das schon mehrfach besprochene Kirchenlexikon ist in den vergangenen zwei Jahren durch vier weitere Lieferungen fortgesetzt worden. In der Fülle aufgeführter Autoren aus den verschiedenen Kirchen ist es zweifellos ein hilfreiches Nachschlagewerk, zumal das Bemühen offenkundig ist, die Literatur möglichst weit bis auf den Veröffentlichungszeitpunkt hin aufzunehmen. Die Gewichte in der Darstellung einzelner Autoren sind aber auch hier stellenweise unverständlich verteilt; beispielsweise GREGOR VON NYSSA, GUARDINI (ganze 11 Zeilen!), A. GÜNTHER, HEGEL, HEIDEGGER (12 Zeilen!). Es fragt sich doch, ob nicht bei einem so großen Unternehmen das Gegenlesen bzw. auch die Mitarbeit von Wissenschaftlern in einschlägigen Gebieten, vor allem Catholica, aber auch Philosophie, das Projekt beträchtlich vertiefen könnte.

Bonn

Hans Waldenfels

Bühner, Jan-A.: *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Band 2.) J. C. B. Mohr/Tübingen 1977, VIII/486 Seiten.

Die Frage nach Mutterboden und Entwicklung des typischen Entwurfs der Christologie des 4. Evangeliums ist immer wieder neu gestellt. Wie unterschied-

lich diese Thematik in der Forschung unserer Jh. angegangen wurde und welche Bandbreite von Antworten bei diesem Bemühen zutage traten, darüber gibt der erste Hauptteil der vorliegenden Tübinger Dissertation einen detaillierten Überblick (8—115). Der zweite Hauptteil untersucht die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Sendungschristologie (118—267). Nach B. begegnet in der religionsgeschichtlichen Landschaft des Vorderen Orients jener Zeit die Botenvorstellung in derart breiter Ausfächerung, daß eine direkte Ableitung der johanneischen Gesandten-Christologie nicht zu halten ist. Am ehesten legt sich nahe, die jüdische Vertretungslehre als Hintergrund anzusehen, d. h. ein profanes, juristisches Verständnis von Sendung und Vertretung. Eine Reihe von Faktoren verweisen darauf, daß die Heimat des 4. Evangeliums im Umkreis des Judentums und seiner Kultur zu suchen ist (262). Vorgegebene christologische Vorstellungen wurden vom johanneischen Kreis unter Verarbeitung älterer apokalyptischer Traditionen umgeformt und angereichert. Dabei dürfte die Sendungschristologie traditionsgeschichtlich als ein sekundäres Stadium anzusehen sein. Sie hat, nach B., dienende, explikative, argumentative Funktion (266).

Im dritten Hauptteil seines Werkes greift der Vf. die Vorstellung von auf- und absteigenden Gottesboten in der jüdischen Religion auf (269—421). Näherhin beschäftigt ihn das Propheten- und Engelverständnis, das sich im rabbinischen Schrifttum greifen läßt. Für B. wird deutlich: Die johanneische Sendungslehre entwickelt sich auf einer „prophetisch-visionären Grundlage der Christologie“. Jesus ist als apokalyptischer Prophet gesandt. Diese Sendung wird verknüpft mit der Menschensohnlehre und der urchristlichen Tradition von der Sendung des Sohnes Gottes, so daß es schließlich zum spät-johanneischen Konzept vom Beauftragten und Bevollmächtigten Gottes kommt (414). Grundlegende religionsgeschichtliche Voraussetzungen der johanneischen Gesandten-Christologie ist damit für B. die jüdisch-esoterische und rabbinisch nachwirkende Verbindung von „Prophet“ und „Engel“ (427).

Die Untersuchung wurde mit viel Akribie und Mut zu diskussionswerten Aussagen erstellt; sie ist insgesamt ein bereichernder Gesprächsbeitrag zur johanneischen Grundlagenforschung.

St. Augustin

Josef Kuhl *sod.*

Rühling, Alfred: *Negativität bei Albert Camus.* Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems (= Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bd. 1). Bouvier/Bonn 1974; 273 S.

Di Méglío, Ingrid: *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus* (= Studien . . . , Bd. 3). Bouvier/Bonn 1975; 416 S.

Die beiden Bände gehören zu einer neuen von V. BERNING und H. R. SCHLETTE herausgegebenen Reihe einer regionalen Philosophie. Daß sinnvoll von einer Regionalisierung der Philosophie gesprochen werden kann trotz des grundsätzlichen philosophischen Anspruchs, die Grenzen der Staaten zu überschreiten, ist auch den Herausgebern, wie das Vorwort zum 1. Band der Reihe zeigt, ein bedenkenwertes Problem. Doch stellen sie fest: „Das dem Prinzip nach durch Grenzen nicht zu begrenzende Philosophieren wird de facto durch die bestehenden Grenzen ganz erheblich eingeschränkt.“ Hier aber fragt es sich dann: „Liegt darin bereits ein wichtiger Einwand gegen ein allzu ‚rationalistisches‘ oder ‚idealistisches‘ Konzept von Philosophie überhaupt? Oder kommt hier zum Vorschein, wie stark die angeblich rational und selbständig gewordene Philoso-

phie doch noch von außer-rationalen Faktoren bestimmt ist? Oder ist gar der wohlfeile Hinweis auf die Geschichtlichkeit oder mehr noch auf den gesellschaftlich vermittelten Ort jeden Philosophierens eine Hilfe, jenen ‚Widerspruch‘ durch ‚Verstehen‘ aufzulösen?“ Auch wenn diese grundsätzlichen Fragen, die angesichts einer auch im Rahmen der Theologie zusehends propagierten Regionalisierung bzw. Kontextualisierung von Theologen beachtet zu werden verdienten, noch keine Lösung finden, so steht für die Herausgeber ohne Zweifel fest, daß „Kommunikation und Austausch über Grenzen hinweg zu fördern“ sind. Die neue Reihe hat sich zur Aufgabe gestellt, die Philosophie im Frankreich des 20. Jahrhunderts in Monographien, die sich aus Dissertationen u. ä. der Philosophie, Soziologie, Theologie und Romanistik ergeben, zu erschließen. So ist der 1. Bd. Ergebnis einer im Anschluß an ein Romanistikstudium entstandenen philosophischen Dissertation zum Theodizeeproblem CAMUS', der 3. Bd. eine Dissertation, die dem Institut für Evangelische Theologie und dem Romanistischen Institut der Universität Saarbrücken vorgelegen hat und sich dem unterschwelligem, von der Verfasserin als Antireligiosität und Kryptotheologie bezeichneten religiösen Einstellung CAMUS widmet. Beide Bände, die im Rahmen dieser Zeitschrift keine ausführlichere Würdigung finden können, verdienen ebenso wie die Reihe selbst in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung auch bei den Lesern der ZMR Beachtung.

Bonn

Hans Waldenfels

Scheffczyk, Leo: *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie.* Habel/Regensburg 1974. 244 S.

Es berührt wohlthuend, daß Vf. den Mut hat, sich direkt mit einigen heute maßgebenden Vertretern der Theologie auseinanderzusetzen, die einerseits Kritik üben an einem Gottesbegriff, der Gott zu einem „Objekt“ zu machen droht, und die daher auch den Personbegriff für Gott nicht verwenden wollen, weil sie ihn für unangemessen halten, wo die Gefahr aufkommt, daß der Mensch sich Gottes gleichsam zu bemächtigen sucht, die all dieses aber andererseits als christliche Theologen tun. Zu den wichtigsten Autoren, mit denen sich Vf. beschäftigt, gehören nach K. BARTH, R. BULTMANN, H. BRAUN, P. TILICH — also die Phalanx bedeutender zeitgenössischer protestantischer Theologen, dann aber auch der katholische Philosoph L. DEWART. Nach einem vorausgeschickten Versuch, Ursprünge und Antriebe des Nichttheismus zu bestimmen, beschreibt er im 2. Kapitel den „Aktualismus K. Barths und die Entobjektivierung Gottes“, den Übergang zum Existentialismus R. BULTMANNs, die Hominisierung Gottes in der Ära nach BULTMANN, die versuchte Überwindung des Theismus im „absoluten Glauben“ P. TILICHs, die Destruktion des Theismus im „relativen Glauben“ L. DEWARTs, endlich den Gottesbegriff als Funktionsrealität in der Gesellschaft. Im 3. Kapitel bemüht sich Vf. um eine „positive Aufhebung des Anliegens der nichttheistischen Theologie“, indem er das Wirklichkeitsverständnis bespricht, sodann das Verhältnis von Gottes Immanenz und Transzendenz, die Notwendigkeit der „Ist“-Aussagen, also des „An-Sich-Seins“ Gottes bei seinem „Für-uns-Sein“, schließlich das Personverständnis.

Unter den Autoren verdienen bei der Ausrichtung dieser Zeitschrift TILICH, mehr noch DEWART besonderes Interesse, da sie mehr als alle anderen Autoren, zu denen dann auch u. a. noch BONHOEFFER, ROBINSON, SÖLLE zu zählen sind, nicht nur aus dem abendländischen Horizont heraus zu verstehen sind; sie sind zu

ihren Vorschlägen — auf je andere Weise — nicht zuletzt aufgrund der Auseinandersetzung mit asiatischen Anfragen und Denkansätzen gekommen. So geht das dezidierte Ja zum Sein bei P. TILlich auf seine Auseinandersetzung mit dem Nichts sowohl des abendländischen wie des — von ihm nicht verstandenen — asiatischen Verständnisses zurück. Umgekehrt hat DEWART seine Fragen an die abendländische Seinsphilosophie und -theologie nicht zuletzt aus der Information über die sprachliche wie gedanklich anders strukturierte Philosophie der Chinesen gewonnen. Setzt man das voll ein, dann argumentiert Vf. am Ende doch zu einseitig aus einem gerade von DEWART deutlich relativierten Denkhorizont heraus, der in dieser Weise nicht mehr als absolut angesetzt werden kann. Die Frage nach dem Personsein hätte an Schärfe gewonnen, wenn deutlicher das Verhältnis von Substantialität und Relationalität angesprochen worden wäre, wie es jüngst etwa W. KASPER im Schlußteil seines Jesusbuches getan hat. Von dort aus hätte der Verweis auf die Trinitätslehre noch an Deutlichkeit gewonnen.

Die Anmerkungen sollen den Wert des Buches selbst nicht antasten; denn Vf. behält das Verdienst, die Frage nach der nichttheistischen Theologie aufgegriffen zu haben.

Bonn

Hans Waldenfels

Schlier, Heinrich: *Der Römerbrief.* (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. VI). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1977; XX u. 456 S., DM 98,—.

Kommentare bieten keine leichte „Lektüre“, aber sie sind wichtige Arbeitshilfen. Die Bände des „*Theologischen Kommentars*“ sind wissenschaftliche Bücher; ihre Verfasser haben sich lange Jahre vom Urtext her um die theologische Aussage eines biblischen Buches bemüht und legen nun ein Werk vor, auf das sich der nacharbeitende Theologe berufen kann. Ein Fachkollege kann hier und da anderer Meinung sein, spätere Wissenschaftler mögen zu neuen Erkenntnissen kommen, die Achtung vor einem derartigen Lebenswerk wird bleiben. Jeder Kommentar in der oben genannten Reihe ist die Arbeit eines einzigen Gelehrten, dennoch steht der Erarbeiter in ständigem Gespräch mit Auslegern, die vor ihm und neben ihm Kommentare geschrieben und Untersuchungen vorgelegt haben. Er versucht, die Meinungen seiner Gesprächspartner abzuwägen und einzubringen, was ihn überzeugt hat.

Es ist schwer, eine geziemende Beurteilung zu schreiben, dazu mögen nur wenige in der Lage sein. Aber soviel kann eine Besprechung leisten, sie kann einen weiteren Leserkreis darauf aufmerksam machen, daß ein Mann, der in geistiger und geistlicher Weise einen Namen hat, eine gründliche Durcharbeitung des Römerbriefes für eminent wichtig hält und Paulus für einen Theologen, auf den heute gehört werden muß. Nur muß es auch wirklich Paulus sein, dem man sein Ohr öffnet — und nicht ein erfundener „Paulus“, dem man die eigenen, angeblich „aktuellen“ Parolen sprechen läßt. Der wirkliche Paulus ist nicht leicht zu verstehen, er spricht ja nicht in erster Linie zu uns, sondern zu den ersten Lesern des Römerbriefes. Sie sollen sein „Evangelium“ empfangen und die „Macht“ des einen Gottes erkennen und preisen, der in Jesus Christus die ganze Welt an sich gezogen und bei sich geborgen hat, — im Glauben wie in der Liebe.

Immer neu und mit immer neuen Mitteln setzt der Apostel ein, um das, was ihm selber durch Erfahrung und in Auseinandersetzung mit unterschiedlich

Widersprechenden aufgegangen war, den Römern verständlich zu machen. Er verwendet dazu jüdische und philosophische Weisen der Argumentation; er umkreist Worte der Heiligen Schrift (der Bücher Mose, der Propheten und der Psalmen), er bedient sich auch festgefügtter Wendungen aus Gottesdienst und Katechese. Manchmal unterbricht er sich, um einem Nebengedanken Raum zu geben. — Das alles muß in einem Kommentar erkannt und erklärt werden. HEINRICH SCHLIER gibt deswegen aus Rücksicht auf alle Leser des Kommentars von Zeit zu Zeit einen „Rückblick“ und darin eine Zusammenfassung von allem, was Paulus bis hierher gesagt hat, oder er schiebt Exkurse ein, um darzulegen, was sich über einen bestimmten Gedanken, aus einer Gegenüberstellung erheben läßt. Kurz, SCHLIER denkt sowohl exegetisch wie als „Lehrer“. — Er selber betrachtet seine Kommentierungen als „fragmentarisch“ — und sie sind es auch. Vielleicht ist es das Beste, was sich über einen Kommentar sagen läßt: daß hier kein „fertiges Ergebnis“ vorgelegt wird!

Trotzdem wünscht man dem gediegenen Werk und seiner oft „ein-leuchtenden“ Interpretation viel Zustimmung. SCHLIERS Kommentar wird nicht nur für katholische Leser, sondern darüber hinaus auch ökumenisch Bedeutung erlangen.

Das sachliche Gespräch mit jüdischen Paulusinterpreten steht uns allen oder den späteren Generationen noch bevor. Dabei könnte sich vielleicht herausstellen, daß bei Paulus „Gerechtigkeit“ und „Gesetz“ noch vielschichtiger zu interpretieren sind, als wir es jetzt unter christlichen Auslegern wahrhaben wollen. Ein solches Gespräch muß einmal stattfinden. Es würde die positive Botschaft des Römerbriefs allerdings nicht tangieren. Jedoch würde noch einmal und ganz von neuem die Frage aufgerollt werden: gegen wen setzt sich der Apostel in seinen Briefen (und auch hier im Römerbrief) ab, und wovon distanziert er sich?

Münster

Helga Rusche

Trilling, Wolfgang: *Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen.* Herder-Verlag/Freiburg-Basel-Wien 1978, 122 Seiten.

Grundanliegen der in diesem Band zusammengefaßten Arbeiten des Leipziger Neutestamentlers ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Kunde von Gott und von der Gottesherrschaft bei Jesus. Der gegenwärtige Diskussionsstand um das Selbstverständnis Jesu und seine Einstellung zur Gründung einer Kirche wird nicht nur sachkundig und scharfsinnig referiert. Vf. bringt eigenständige und weiterführende Überlegungen in das exegetische Fachgespräch ein.

Eine hilfreiche Hinführung zur Gesamthematik eröffnet die Überlegungen. Die zentrale These des Buches, die in den Einzelbeiträgen nach verschiedenen Seiten hin entfaltet wird: „Jesu Gottesverkündigung formiert und trägt seine Botschaft von der Gottesherrschaft“ (10). Der erste Aufsatz „Die Botschaft Jesu“ (19—56) stellt Jesu Rede von der Gottesherrschaft dar als „spezifische Explikation der Rede von Gott“ (15). Unter missionstheologischer Rücksicht ist die zweite Arbeit von besonderem Interesse: „Implizite Ekklesiologie“ (57—72). Die Suche nach „Vorstufen“ einer Kirche im Leben Jesu wird nur begrenzt erfolgreich sein. Gott aber hat zu dem von Jesu gesetzten Anfang ein neues Ja gesprochen — das bekunden die nachösterlichen Berufungen und Sendungen, die mit den Ostererfahrungen geschehen (70). Die Basileia-Botschaft Jesu trägt in sich eine universale Dynamik, sie intendiert die Beglückung und Verwandlung aller Menschen, der Gesellschaft insgesamt und der Welt schlechthin: das meint implizite Ekklesiologie, die zu einer impliziten Christologie hinzugehört. Der

dritte Aufsatz ist überschrieben: „Die Wahrheit von Jesusworten in der Interpretation neutestamentlicher Autoren“ (73–96). Es geht um die methodische Frage, ob es gelingen könnte, den Sendungsanspruch Jesu an der Sprache Jesu aufzuweisen und „die Bedeutsamkeit von Jesu Rede für das Neue Testament und für die Theologie überhaupt zu erweisen“ (16). Den Abschluß des Bandes bildet der Text einer Osterpredigt: „Der Traum der Freiheit.“ Tr. liegt hier daran, die Konkretion und Umsetzung der nicht ganz leicht faßlichen wissenschaftlichen Zusammenhänge in die praktische Verkündigung für die Gemeinde am Beispiel zu erweisen.

Diese „exegetischen Orientierungen“ sind eine wertvolle Hilfe, den Ursprung des Christusblaubens und die Anfänge der Kirche vom Stand heutiger Forschung her tiefer zu begreifen.

St. Augustin

Josef Kuhl svd.

Vajta, Vilmos (Hrsg.): *Evangelium als Geschichte*. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums. (Evangelium und Geschichte Bd. 4) Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1974; 269 S.

Der aus dem Amerikanischen übersetzte Band möchte mit der „als“-Formel zweierlei verdeutlichen, nämlich: „daß einerseits die Geschichte auf die sprachliche Gestalt der Glaubensaussagen wie auf ihre inhaltlichen Akzente in den verschiedenen Epochen erheblichen Einfluß ausübt, daß andererseits aber diese selbe Geschichte der Menschheit vom Evangelium als Gottes Werk und Wort immer neu herausgefordert und mitgestaltet wird“ (5).

Im 1. Teil „Die Geschichte Gottes mit seiner Welt“ zeigt R. PRENTER, wie sich diese Geschichte in Werken und Worten Jesu Christi verwirklicht, — ein Beitrag, der es verdient, mit der vatikanischen Offenbarungskonstitution verglichen zu werden, — und geht G. WINGREN der Frage nach, wie das Evangelium in den verschiedenen geschichtlichen Epochen — nach seiner Ansicht vier: die Minoritäts-situation vor dem 4. Jahrhundert, die Zusammenarbeit mit dem Imperium, der Zerfall der mittelalterlichen Einheit und die Entstehung der Nationalstaaten und schließlich die neue Minoritätssituation und die Säkularisierung, verbunden mit der Internationalisierung der Kirche und der Rückkehr zur ursprünglichen Lage — den einzelnen Menschen getroffen hat bzw. trifft. In diesem Durchgang muß sich das Thema des Gesamtbandes dann in besonderer Weise bewähren. Dabei gehört es für WINGREN zu den wichtigsten Feststellungen, daß der soziale Effekt zwar zur wirksamen Predigt des Evangeliums gehört, diese sich jedoch nicht in diesem erschöpft. — Einen zweiten Ansatz zum Thema bildet die Behandlung von „Schöpfung und Evangelium in der Schrift“. In diesem 2. Teil geht J. REUMANN dem Thema „Creatio, continua et nova“ nach. Er faßt das Ergebnis seiner Untersuchung in verschiedenen Thesen zusammen (116–125): Was die Bibel über Schöpfung und neue Schöpfung sagt, ist eine Glaubensaussage doxologischer Art, die sich der Sprache und Einsichten der jeweiligen Zeit bedient. Diese Aussagen beziehen sich auf Gottes Plan, auf die Rolle Christi, auf den Menschen in seiner Existenz, auf die fortlaufende Geschichte der Erhaltung der Welt, sprechen von der Erlösung in der Zeit und können auch auf die Zukunft ausgedehnt werden. Die Erlösung wird gelegentlich im NT als neue Kreatur beschrieben, die die Christen zum Kern des neuen Zeitalters werden lassen, in dessen Dienst sie stehen. Einer eher innerprotestantischen Fragestellung, der Krise des reformatorischen Schriftverständnisses geht J. ROLOFF in

seinem Aufsatz „Die Geschichtlichkeit der Schrift und die Bezeugung des einen Evangeliums“ nach.

Der 2. Teil „Die Weitergabe des Evangeliums“ ist der für das ökumenische Gespräch wichtigste Teil des Bandes. Er enthält drei Kapitel, in denen A. BENOÎT „Die Überlieferung des Evangeliums in den ersten Jahrhunderten“ bespricht, H. MEYER eine Bilanz der „ökumenische(n) Neubeginnung auf das Überlieferungsproblem“ zieht und PH. HEFNER nach dem Verhältnis der dogmatischen Aussagen und der Identität der christlichen Gemeinschaft fragt. Das bei MEYER zum Ausdruck kommende Gespräch über die bleibenden Unterschiede zwischen der katholischen und den reformierten Kirchen (211ff) soll hier nicht aufgegriffen werden. Wichtiger erscheint uns die Beobachtung, daß vielleicht gerade die zögernde Wiederentdeckung der Überlieferung als „ganzheitliches“ Geschehen (195) der Grund dafür ist, daß die Übermittlung des Evangeliums in das Jetzt und Hier der konkreten Welt letztlich doch nur am Rande zur Sprache kommt und die Notwendigkeit eines interdisziplinären Ansatzes in diesem Zusammenhang nicht aufgezeigt wird. Der 4. Teil der Anwendung des Prinzips „Evangelium als Geschichte“ müßte nun erst geschrieben werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Weger, Karl-Heinz: *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken.* (Herderbücherei 680) Herder/Freiburg 1978; 175 S., DM 6,90.

In einer Zeit, die an der Fülle ihres Wissens leidet, muß sich ein Autor wie KARL RAHNER, dessen Gesamtwerk nahezu 3000 Publikationen zählt, die verschiedensten Versuche „griffiger“, „handlicher“ Aufbereitung seines Gedankengutes gefallen lassen. KARL-HEINZ WEGER beabsichtigt mit seiner Einführung etwas anderes: es geht ihm um die Heranführung des Lesers an das Werk RAHNER selbst.

RAHNER'S Theologie wird in engen Zusammenhang gesetzt mit der geistlichen Ausrichtung und dem kerygmatischen Anliegen seines Schaffens. Diesen Zusammenhang offenzulegen gelingt dem Autor insbesondere dadurch, daß er RAHNER selbst immer wieder zu Wort kommen läßt, nicht aber — wie im wissenschaftlichen Alltagsgeschäft üblich — um durch Zitate die Richtigkeit eigener Darlegungen nachzuweisen, sondern um die Nähe dieses theologischen Bemühens zu unserer Lebenserfahrung aufzuzeigen. WEGER zitiert darum auch nicht die besonders komprimierten, schwierige Gedankengänge zusammenfassenden Formulierungen RAHNER'S — von denen sich ja bereits eine Vielzahl als theologische Kurzformel verselbständigt haben — vielmehr hebt er RAHNER'S Fähigkeit hervor, seine theologische Reflexion an die konkrete Lebenserfahrung des Menschen anzubinden. Dies aufzuzeigen scheut WEGER auch nicht vor überlangen Zitaten zurück (z. B. 49/50, 83/6), ja sieht sich außerstande, Ausdruck und Eindruck dieser Passagen durch eigene Worte gleichwertig zu ersetzen (vgl. 86: „Einem solchen Text ist nichts hinzuzufügen.“).

Durch dieses Verfahren, unterstützt durch die gelungene Systematik seiner Darlegungen, tritt WEGER indirekt dem verbreiteten Vorbehalt entgegen, RAHNER presse (aus modischen Gründen) die Lehre des Christentums in eine philosophische Form existential-ontologischer Provenienz. Schon das I. Kapitel macht deutlich: Die philosophischen Voraussetzungen der RAHNER'Schen Theologie entspringen dem Mühen um eine intellektuell redliche Verantwortung des Glaubens und sind Ausgangspunkt seines Denkens lediglich in methodischer Hinsicht, um mit

ihrer Hilfe Antwort geben zu können auf die Glaubensnot des heutigen Menschen. Schon in dieser Einführung in die Methode öffnet WEGER den Blick auf die in der Methodenwahl selbst bereits angezielte Grundfrage, wie das geschichtliche Ereignis Jesus Christus den Menschen in seiner geschichtlichen Existenz mit dem Anspruch eines einmaligen, unwiderruflichen Heilsgeschehens treffen könne.

So steht folgerichtig im Mittelpunkt der Ausführungen WEGERS die Frage nach der Möglichkeit der Offenbarungsglaubens als dem „Herzstück der Theologie Rahners“ (IV. Kap.). Auch hier macht WEGER mehrfach deutlich, daß RAHNER den existential-anthropologischen Aufweis der Hinordnung des Menschen auf die transzendente Offenbarung nur erbringen will und erbringen kann, weil wir von dieser transzendentalen Offenbarung (die den Menschen in seinem Menschsein trifft) durch die kategoriale Offenbarung und im Glauben an sie wissen. Der Glaube an die in Christus faktisch ergangene Selbstoffenbarung Gottes ist nicht durch transzendente Deduktion ersetzt, vielmehr erweist eine „transzendental deduzierte Christologie“ (132) den Menschen als seinem Wesen nach auf diese geschichtliche Zusage Gottes hin eröffnet. Sie anzunehmen, Jesus Christus als die Irreversibilität des Heils in der Geschichte zu erkennen, ist und bleibt freie — allerdings nicht unverstandene und unverständliche — Entscheidung des Glaubens.

WEGER will und kann nicht die Fülle der theologischen Einzelthemen anschnitten, die RAHNER im Laufe seines langen Schaffens vor dem Hintergrund seines transzendental-anthropologischen Ansatzes aufgegriffen hat. Als unentbehrliche, unmittelbare Weiterführung aber behandelt er im Schlußkapitel die Fragen nach Kirche, Sakrament und Dogma, weist ihre Möglichkeit und Heilsbedeutung auf aufgrund der inkarnatorischen Struktur der Gnade, ihrer gottgeschenkten geschichtlich-konkreten Greifbarkeit und Begreifbarkeit.

Diese „Einführung“ ist bei aller Mühe des Autors um ein allgemeinverständliches Vokabular und um verständliche Definitionen der notwendigen Fachausdrücke keine leichte Lektüre und kann auch nicht leicht sein. Wertvolles ist nicht billiger zu erstehen. In ihrer prägnanten Beschränkung und systematischen Entwicklung aber erfüllt sie die Anforderungen, die an eine „Einführung“ zu stellen sind.

KARL RAHNER ist ein „origineller“ Theologe, und eben das bedeutet, daß diese „Einführung in sein theologisches Denken“ als Einführung in die Theologie überhaupt zu empfehlen ist.

Bonn

Thomas Kramm

Welte, Paul H.: *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen* (= Freiburger Theologische Studien 105). Herder/Freiburg 1976; 146 S.

Die Arbeit ist die deutsche Fassung einer Dissertation, die der aus Freiburg stammende, aber auf Formosa tätige Dominikaner P. H. WELTE in englischer Sprache an der Graduate Theological School in Berkeley/Cal. vorgelegt hat. Vf. ist sich der Tatsache bewußt, daß die Frage nach der Heilsbedürftigkeit des Menschen dort gefragt sein muß, wo Heil verkündet wird, stellt aber dann fest, daß diese Frage in der neueren theologischen Literatur nur spärlich behandelt worden ist. Er weist aber ausdrücklich auf die einschlägigen Werke von B. WELTE und A. PEPPERZAL wie auch anderer hin. Sowohl die Diskussion im ökumenischen Raum wie vor allem um die Befreiungstheologie — GUTIÉRREZ erscheint zwar im Literaturverzeichnis —, aber auch die Überlegun-

gen zum Heilsgeschichtlichen finden nur geringfügige Beachtung. Vf. geht in seiner Arbeit von der außertheologischen Erkennbarkeit der menschlichen Heilsbedürftigkeit aus und möchte ihr im Sinne einer philosophischen Propädeutik nachgehen. Damit gerät die Arbeit aber dann wieder in die Nähe der beiden genannten Autoren und muß sich folglich einen Vergleich mit ihnen gefallen lassen, zumal sie nach Aussage des Autors von ihnen „sowohl methodisch wie inhaltlich weitgehend beeinflusst“ worden ist (34). Hier aber zeigt sich leider, daß das Ergebnis doch vor allem hinter dem des Namensvetters WELTE beträchtlich zurückbleibt. Denn wenn es — wie der Untertitel des Buches sagt — um „anthropologische Vorfragen zur Soteriologie“ geht und die christliche Soteriologie die Rede von der Schuld voraussetzt und wenn Vf. zeigen möchte, „wo sich im vorchristlichen Leben ein Bedarf für das Angebot des Christentums zeigt und wie sich das christliche Angebot zum menschlichen Bedarf verhält“ (30), dann hätte die Phänomenologie der „faktischen Heilsdifferenz“ (B. WELTE) und der menschlichen Schuld deutlicher ausfallen müssen. Eine phänomenologisch ansetzende Analyse hätte der tatsächlich verspürten, wenn auch nicht immer in die letzten Tiefen durchleuchteten Heilsbedürftigkeit nicht nur des Menschen im allgemeinen, sondern des konkreten Menschen heute in den verschiedenen soziokulturellen und religiösen wie nicht-religiösen Situationen der Welt Relief geschenkt. Leider bleibt selbst das, was an Heilsvorstellungen der Weltreligionen vorgetragen wird (vgl. 42f, 47f, 121), formelhaft und auf Ableitungen aus einer Sekundärquelle (BRADEN) aus dem Jahre 1941 beschränkt. Die These schließt mit einem theologischen Ausblick auf die Heilsbedürftigkeit des Menschen und das Heilsangebot Christi.

Bonn

Hans Waldenfels

Wood, Charles Monroe: *Theory and Religious Understanding: A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach.* American Academy of Religion — University of Montana/Missoula, Montana USA 1975; 188 p.

Dem Vf. geht es um eine Überprüfung des Verstehens im Umgang mit religiösen Texten und Traditionen. Er tut es anhand einer Besinnung auf J. WACHS Konzeption des Verstehens und seiner Beziehung zur hermeneutischen Tradition seiner Zeit. Geht es J. WACH dabei mehr um eine Theorie des Verstehens oder mehr um eine Anleitung zu verstehen? Im Vergleich mit WITTGENSTEIN, aber auch in einer eingehenden Besprechung der deutschsprachigen Hermeneutik nach DILTHEY formuliert Vf. sein Programm der Hermeneutik, die weder Lehre noch Methode ist, sondern vielmehr in der Entdeckung und Klärung von Verstehenskriterien und der Ausrichtung der Interpretationsmethoden auf die Verwirklichung dieser Kriterien besteht: Die Hermeneutik soll 1. eine Bejahung der Freiheit des Interpreten gewährleisten, 2. die Integrität und Identität des Textes schützen und 3. eng mit der konkreten Interpretation selbst koordiniert sein.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. HERMANN JANSSEN, Kirchberg 18, 5100 Aachen-Walheim · Prof. Dr. Dr. ANTON VORBICHLER, Kath.-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schottenring 2, A-1010 Wien · Mgr. ANICETUS B. SINAGA, Prefektur Apostolik Sibolga, Jl. Dolok Martimbang 70, Sibolga, Sumut/Indonesia · Prof. Dr. Dr. PETER ANTAS, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover

PUEBLA AUS DER SICHT DES UNTERDRÜCKTEN LATEINAMERIKA

Von Leonardo Boff

Schon die Formulierung unseres Themas markiert die Perspektive, aus der wir hier die Beschlüsse der *Dritten Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats* in Puebla besprechen wollen. Unser Ausgangspunkt ist also nicht Lateinamerika allgemein. In einem solchen Fall könnte sich nämlich jedermann unter dem Begriff Lateinamerika das vorstellen, was ihm gerade beliebt. Unsere Formulierung hingegen soll das ausdrückliche Anliegen zur Sprache bringen, das darin besteht, den fortwährenden und strukturellen Charakter der Unterdrückung anzuklagen, gegen den der ganze Erdteil nach objektiven Erkenntnissen zu kämpfen hat. Dieses Anfangsdatum gehört nicht bloß zum Inhalt der Analyse (Ergebnis der Analyse), sondern bestimmt auch schon im vorhinein den gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Ort, von dem aus wir die Wirklichkeit unserer Völker betrachten. Die Unterdrückung liegt so offen auf der Hand, daß es keiner Analyse bedarf, die sie noch eruiere müßte. Eine Untersuchung ist nur dann nötig, wenn es darum geht, auf struktureller Ebene die Mechanismen und Ursachen der Unterdrückung zu erheben. Aus diesem Grund können wir also mit der Feststellung der Unterdrückung einsteigen, um die Lage zu diagnostizieren und Therapien zu entwerfen.

Der Titel der Verlautbarung von Puebla definiert auch den Aufbau unserer Darlegung: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. In einem ersten Schritt gilt es also, den hauptsächlichsten Widerspruch in unserer Gegenwart zu erfassen, und zwar sowohl im gesellschaftlichen Raum als auch im Bereich der Kirche. Zweitens haben wir zu untersuchen, in welcher Weise sich diese Sachlage im Schlußdokument von Puebla widerspiegelt. Schließlich steht die Frage an, welche Zukunftsperspektiven sich für die Entwicklung des christlichen Glaubens in der Geschichte Lateinamerikas sowohl aus dem Puebla-Text als auch aus den wesentlichen Merkmalen ergeben, die wir jetzt in Kirche und Gesellschaft benennen können.

I. DIE KONFLIKTGELADENE GEGENWART VON KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Es ist nicht die Aufgabe des Theologen, soziale Analysen zu erstellen. Wohl aber darf er bei der theologischen Erarbeitung der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit nicht an der kritischen Interpretation durch jenen Typ von Analyse¹ vorbeigehen, der sich am besten in Einklang

¹ Zu diesem komplexen Problem vgl.: P. NEGRE, *Sociologia para o Terceiro Mundo*, Petrópolis 1977 (Literatur!); G. ARROYO, *Pensamiento Latinoamericano sobre el subdesarrollo y dependencia externa*, in: *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca 1973, 305—323.

bringen läßt mit den Idealen, der Anklage und der Ansage, die der christliche Glaube im Blick auf Gesellschaft und Wissenschaft artikuliert.

1. Die Wirklichkeit der Gesellschaft: kapitalistische, periphere, ungleiche und assoziierte Entwicklung

Von grundlegender Wichtigkeit bei diesem Gedankenschritt ist es, die Lage Lateinamerikas nicht einfach im Vergleich zur entwickelten Welt als unterentwickelt zu verstehen, wie es auch nicht um einen Entwicklungsprozeß der Unterentwicklung geht. Weder das eine noch das andere Verständnis erfaßt das Besondere des Modernisierungsprozesses, den unsere Gesellschaften derzeit durchmachen. Stattdessen kommen wir nicht umhin, den globalen — nach kapitalistischem Zuschnitt gesteuerten — Entwicklungsprozeß als ein dialektisches und widersprüchliches Ganzes zu betrachten, innerhalb dessen Lateinamerika seine Rolle zu spielen hat. Auf der Ebene des Systems läuft die Entwicklung in ungleicher und kombinierter Form ab.

Erstens geht es um eine wirkliche *Entwicklung*, insofern — was das Verhältnis zwischen Mensch und Natur angeht — die theoretischen Instrumente der Wissenschaft und die operativen Werkzeuge der Technik immer ausgeklügelter und alle Produktivkräfte ständig potenziert werden.

Zweitens stellt sich diese Entwicklung — jetzt bezüglich des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch (gesellschaftliche Produktionsverhältnisse) — als *ungleich* dar. Denn die verschiedenen Klassen oder Länder eignen sich die durch die Arbeit aller hergestellten Güter in ungleichem und asymmetrischen Maßstab an. Der Grund liegt darin, daß die herrschende Gesellschaftsform die Inhaber der Produktionsmittel (Kapital, Wissenschaft und Technik) im Verhältnis zu denen privilegiert, die ihre Arbeit in die Fertigung der Güter investieren. Hier rühren wir an den springenden Punkt kapitalistischen Systems überhaupt.

Drittens bezeichnen wir die Entwicklung als *kombiniert*, weil eine kausale Verknüpfung zwischen der Akkumulation der Güter auf der einen und der Verknappung derselben Güter auf der anderen Seite besteht. Und dies innerhalb ein und desselben Produktionssystems. Der Reichtum läuft nicht gleichmäßig in die eine und in die andere Richtung, sondern nur in die eine, während auf der anderen Seite die Armut zunimmt. Die gesellschaftlichen Beziehungen tragen nicht die Merkmale von Zusammenarbeit, Beteiligung und Mitbestimmung, sondern von Ausbeutung und Aussperrung. Bezogen auf den Gesamthorizont des Systems schafft dieser Entwicklungstyp ein reiches Zentrum mit einer armen Peripherie, wobei beide in einem asymmetrischen Verhältnis miteinander verbunden sind. Anzumerken ist, daß sich das Verhältnis Zentrum — Peripherie im Innern eines jeden Landes noch einmal wiederholt. Die zentralen Kräfte jedes einzelnen peripheren und abhängigen Landes stehen in einem Bündnis mit den bestimmenden Kräften der zentralen und unabhängigen Länder. Den Zusammenhalt und die Verkoppelung stellen

gegenwärtig die multinationalen Konzerne her, denen es gelungen ist, mit Hilfe des weltweiten Kapitals den gesamten Wirtschaftsraum gleichzuschalten². Die Industrialisierung stellt nichts weiter dar als eine neue Form von Kolonialismus und ist zutiefst dualistisch. Auf der einen Seite haben wir die dynamischen Sektoren, in die selektiv investiert wird und zu diesem Zweck den Import von ausgeklügelter Technologie erfordern. Diese Gruppen befriedigen den kleinen Markt der Reichen und zielen darüber hinaus auf den Export ab. Auf der anderen Seite befinden sich die archaischen Sektoren, die nichts investieren und modernisieren können. Diese haben die Bedürfnisse der großen Mehrheit des Volkes zu befriedigen. So kommt es zu einem enormen Gefälle zwischen den Strukturen des Produktionsapparates und den wirklichen Bedürfnissen des Volkes. Die Entwicklung geschieht auf Kosten des Volkes und häufig genug gegen das Volk. Das geschichtliche Subjekt dieses Prozesses sind die Eliten (sprich: das Bürgertum), die über das Monopol an Macht, Besitz und Wissen verfügen.

Aber dieser globale Prozeß hat seinen dialektischen Pol, der sich in den fünfziger Jahren seiner selbst bewußt wurde und sich in den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern organisieren konnte. Wir sprechen von den Klassen des (unterprivilegierten) Volkes, die im Verbund mit gewissen Kreisen und Gruppen anderer Klassen auf die Bühne des Geschehens traten und sich als das neue Subjekt der Geschichte vorstellten, das ein alternatives Projekt bietet für eine neue Gesellschaft mit mehr Demokratie, Mitsprache und sozialem Umgang. Ihr Forderungspotential und Veränderungsentschluß war so groß, daß sich die herrschenden Klassen gezwungen sahen, ihre Herrschaftsstrategien zu ändern. Die Militärregierungen der Länder, in denen die Ideologie der *Nationalen Sicherheit* den Ton angibt, stellen sowohl die Kraft dar, die die Klassen des zu kurz gekommenen Volkes mit Repression in Zaum halten sollen, als auch die Macht, die nicht den Nationalstaat schlechthin verteidigen soll, sondern diesen Staat, der dem Kapital und den Eliten der etablierten Macht gehört³. Nachdem die Ideologie der *Nationalen Sicherheit* inzwischen gescheitert ist, bedeutet die neue Strategie der Dreiseitigen Kommission (die drei entscheidenden Säulen des kapitalistischen Systems: Europa, Japan und USA)⁴ gewisse Konzessionen gegenüber den Volkskräften und einen weiteren Versuch, die kapitalistische Hegemonie mit Hilfe der Schenkung einiger Privilegien neu zu strukturieren, die die

² Vgl. J. VERVIER, *A economia latino-americana de Medellín a Puebla*, in: *Puebla: Análises, Perspectivas, Interrogações*, São Paulo 1979, 142—152.

³ Vgl. D. RIBEIRO, *El dilema de América Latina, Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Mexiko 1978 (vor allem den ersten und vierten Teil).

⁴ Die beste Sammlung von Untersuchungen zur Dreiseitigen Kommission wurde herausgegeben von: H. ASSMANN, *Carter y la Lógica del Imperialismo*, 2 Bd., EDUCA, Costa Rica 1978. Eine Zusammenfassung ist auch in Brasilien erschienen: DERS. (Hg.), *A Trilateral: Nova fase do capitalismo mundial*, Petrópolis 1979.

erwachenden Klassen gefordert hatten (relative Demokratie, Menschenrechte, Lohnsteigerungen usw.). Mehr noch: In der gegenwärtigen geschichtlichen Konstellation deutet sie auf eine neue Form gesellschaftlichen Zusammenlebens hin, dessen wichtigster Geschichtsträger jetzt die Volksklassen sind, deren Bewußtsein ständig an Schärfe gewinnt und die sich immer besser organisieren.

2. *Die Wirklichkeit der Kirche: Vom Zentrum zur Peripherie*

Die Kirche ist in der lateinamerikanischen Gesellschaft in allen Schichten und Klassen gegenwärtig. Im Rahmen der gegebenen geschichtlichen Bedingungen kam sie ihrem theologischen Auftrag, das durch Jesus Christus gebrachte Heil zu verkündigen, ausdrücklich und bewußt in der christlichen Gemeinde nach. In ihrer geschichtlichen Konkretion auf dem lateinamerikanischen Erdteil jedoch war die Kirche Bestandteil des historischen Blockes von Mächten, die die hegemonischen Gruppen der Gesellschaft bildeten⁵. Von 1492 bis 1808 — in der Zeit des ersten Kolonialpaktes — lebte sie in einem Regime der Christenheit, und von 1808 bis 1960 — in der Phase des zweiten Paktes — lebte sie im Regime einer neuen lateinamerikanischen Christenheit. Bezeichnend für dieses System ist die Tatsache, daß die Kirche ihre Anwesenheit und Tätigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft und im Volk durch ein Bündnis mit dem Staat und den im jeweiligen Land herrschenden gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen definierte. Mit anderen Worten: Die pastorale Arbeit der Kirche mit dem Volk wurde vermittelt durch ihre enge Bindung an die politische und kulturelle Macht der leitenden Klassen, die ihrerseits den Beitrag der Kirche unter ihrer Kontrolle hielten. Wenn man auf diesem Hintergrund das Schema beschreibt, nach dem die Kirche in der Gesellschaft anwesend war, dann kommt man zu dem Schluß, daß sie die Leitung der Geschichte aktiv mitgestaltete, indem sie auf der Seite der leitenden Klassen stand. Gegenüber dem Volk verhielt sie sich fürsorgerisch und paternalistisch, zumal sie aufgrund ihrer Beziehung zu den Eliten kein unmittelbares, sondern nur ein mittelbares und vermitteltes Verhältnis zum Volk hatte.

In den Jahren 1960 bis 1978 reaktivierten sich die Volksbewegungen, die im Verhältnis zum nationalen und ganz auf die Entwicklungsideologie eingestellten Bürgertum mehr und mehr an Autonomie gewannen. Die Folge davon war, daß die neue Christenheit in eine Krise geriet. Die politische Radikalisierung der Basis des Volkes ließ den Bruch in den Beziehungen zwischen Kirche, Staat und leitenden Klassen immer deutlicher werden. Mehr und mehr Christen, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Verantwortliche für Arbeiter-, Schüler- und Studenten- sowie Volkspa-

⁵ Vgl. die wichtige Dissertation von P. RICHARD, *Mort des chrétientés et naissance de l'Église*. Analyse historique et interprétation théologique de l'Église en Amérique Latine, Centre Lebreton, Paris 1978 (hektographiert). Siehe weiterhin: VERSCHIEDENE, *La Iglesia de América Latina de Medellín a Puebla*, Centro de Estudios y Documentación 43, 44, 45, Rom 1978.

storal erlebten den Widerspruch zwischen der Kirche und dem neuen kapitalistischen Herrschaftsmodell, das auf der Ideologie der *Nationalen Sicherheit* gründete (Militarismus, Ideologie der transnationalen Konzerne usw.).

In diesem objektiv vorfindlichen Zusammenhang bricht nun das neue Kirchenverständnis auf, das durch das Zweite Vatikanische Konzil verbreitet worden war. Jetzt wird die Präsenz des Glaubens in der Welt unterstrichen, und die christliche Gemeinde hat teil an den Hoffnungen und Ängsten des modernen Menschen (*Gaudium et Spes*, 1). Dieses Verständnis bekräftigt alle die Gruppen, denen eine neue Gestaltwerdung der Kirche am Herzen liegt — insbesondere in den aufbrechenden Klassen, die mehr Mitsprache, gesellschaftliche Gerechtigkeit und Befreiung forderten und auch noch weiter fordern. Mit ihrer Thematik: institutionalisierte Gewalt, soziale Sünde und ganzheitliche Befreiung, autorisierte die *Zweite Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats* in Medellín (1968) eine bisher noch nicht dagewesene pastorale und theologische Praxis⁶. Die Kirche nähert sich zunehmend den Klassen des unteren Volkes und macht sich ihren Wunsch nach Befreiung, ihre Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und die Postulate der Menschenrechte, vor allem für die Ärmsten, zu eigen. Sie versteht sich jetzt nicht allein von der modernen Welt her (Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils), sondern vor allem von der Unter-Welt der Unterdrückten her (Umsetzung des Zweiten Vatikanums auf die Bedingungen der lateinamerikanischen Wirklichkeit). Die große Option, die schon in Medellín deutlich zu erkennen ist und die im folgenden an katalysatorischer Kraft gewinnt, kommt dann zum Ausdruck in dem Begriff der vorrangigen Entscheidung für die Armen (die wegen ihrer Armut, die durch Ausbeutungsmechanismen produziert wird, Ungerechtigkeiten zu erleiden haben — wobei Armut eine soziale Wunde und Konkretion von Sünde ist). Aus dem Sich-hineingeben der Kirche in die unteren Klassen des Volkes entstehen die kirchlichen Basisgemeinden und die Pastoral der Befreiung. Auch das Verhältnis der Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft ändert sich, insofern es jetzt direkt wird und nicht mehr auf die Vermittlung durch den Staat und die leitenden Klassen angewiesen ist. Die Kirche sucht sich direkt ihren Ort im Volk, sie will fortan mehr sein als eine Kirche für das Volk. Ihre Vorstellung ist eine Kirche mit dem Volk, eine Kirche des Volkes, eine Kirche, die aus dem Glauben des unterdrückten Volkes geboren wird⁷.

Die grundlegende Veränderung im Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft bringt eine unübersehbare Spannung im Innern der Kirche

⁶ Vgl. R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1974; R. VIDALES, *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín* (Colección IPLA 15/16), Quito 1972; L. BOFF, *La Iglesia en el proceso de liberación — Una nova conciencia y etapas de una nueva praxis*, in: DERS., *Teología del cativerio y de la liberación*, Madrid 1977, 265—290.

⁷ Vgl. CL. BOFF, *Comunidade eclesial — Comunidade política*. Ensaio de eclesiologia política, Petrópolis 1978.

mit sich. Auf dem ganzen Erdteil zeichnen sich deutlich zwei Tendenzen ab, mit unterschiedlichen Modellen für die pastorale Praxis und je verschiedenen Theologien: die eine beharrend und die andere erneuernd.

Der beharrenden Tendenz ist daran gelegen, soweit wie irgendmöglich das klassische Verhältnis zwischen Kirche, Staat und bürgerlicher Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Deshalb legt sie Wert darauf zu betonen, der Auftrag der Kirche sei wesentlich religiöser Natur. Aus diesem Grund dürfe sie sich nicht in die Politik einmischen, die das weltliche Feld des Staates und der Parteien sei. Die Sendung der Kirche sei eminent geistlich. Es gehe zunächst darum, den Christen zu bilden, und — wenn er entsprechend gebildet sei — werde er auch automatisch ein guter Bürger sein. Gesellschaftliche Veränderungen ergeben sich als Folge aus der Umkehr des Herzens. Der Auftrag zur Veränderung bezieht sich weniger auf die gesellschaftlichen als vielmehr auf die kulturellen Strukturen. Darum kommt es darauf an, ein neues Ethos zu schaffen, neue Ideale und Werte, die dann ihrerseits neue, das heißt gerechtere Gesellschaftsstrukturen und symmetrischere Wirtschaftsbeziehungen aufkommen zu lassen. Die Vertreter dieser Richtung möchten dem kapitalistischen und kollektivistischen System entgehen, indem sie auf die Kultur einwirken, sie reinigen und potenzieren und — im besonderen Fall Lateinamerikas — die christlichen Züge in der Kultur unserer Völker hervorheben. Es dreht sich also darum, die christliche Kultur zu erhalten, sie sowohl gegen den marxistischen Atheismus als auch gegen den säkularistischen Liberalismus zu verteidigen und auf ihr eine neue Gesellschaft aufzubauen. Das Grundthema dieser beharrenden Strömung lautet: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (*Joh 18,36*). Der Akzent liegt auf dem Religiösen und auf der Praxis des Gottesdienstes.

Die erneuernde Tendenz möchte die Linie von Medellín, die auch dem Apostolischen Schreiben Papst PAULS VI. *Evangelii Nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 deutlich zugrundeliegt, in die Tat umsetzen. Ihre Vertreter gehen davon aus, daß der Auftrag der Kirche umfassend ist, weil auch das Heil ganzheitlich ist, denn es umfaßt sowohl das Geistig-Geistliche als auch das Politische, sowohl das Religiöse als auch die Dinge der Welt. Alle Realitäten der Schöpfung befinden sich unter dem Regenbogen des Reiches Gottes. Dementsprechend lautet ihr Grundthema: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (*Lk 17,21*). Mehr als irgendeine Religion (mit Lehren, Praktiken, Riten und Vorschriften) setzt die Kirche den Prozeß der Inkarnation fort, der in Jesus Christus — der Fleischwerdung des ewigen Sohnes — zu seinem Höhepunkt fand. In diesen Prozeß muß alles mit hineingenommen und dort geläutert werden, einschließlich der politischen und gesellschaftlich-geschichtlichen Dimension. Was rettet, ist nicht die Predigt, sondern die Praxis, nicht unmittelbar der Kult, sondern die Ethik. In der Situation des unterdrückten Lateinamerika besteht im Grunde die Herausforderung an den Gläubigen in der Frage: Wie kann man in einer Welt von Elendsgestalten überhaupt Christ sein? Das alte Bündnis mit den etablierten Mächten ist aufzulösen. Ein neues Bünd-

nis ist mit den Armen zu schließen. Der Auftrag des Christen besteht grundsätzlich nicht darin, das geltende kulturelle System zu erhalten oder zu verbessern, sondern darin, dazu beizutragen, daß die Grundlagen der Gesellschaft verändert werden und daß dadurch eine neue Gesellschaft entstehen kann, in der es einem Christen leichter ist, die Ideale des Evangeliums zu leben. Wer direkt die Kultur evangelisieren möchte, könnte dem Mißverständnis erliegen, als wäre die Kultur etwas Autonomes. Kultur ist jedoch das Ergebnis des jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenlebens⁸. Bei der Evangelisierung geht es darum, neue Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu schaffen. Indem sie dies tut, wirkt sie auch auf die Kultur ein, denn so beeinflusst sie die Quelle, aus der die Kultur entspringt und von der sie sich speist. Die Kirche bewegt sich vom Zentrum weg in Richtung auf die Peripherie⁹. Die Pastoralträger, die für eine Annäherung an die Massen eintreten und eine Veränderung der Gesellschaft fordern, haben sich zu einem prophetischen und auf Befreiung abzielenden Engagement aus dem Glauben verpflichtet. Um die Rechte der kleinen Leute zu verteidigen, haben sie häufig genug gegen die Vormacht eines autoritären Staates anzukämpfen. Wer dagegen eine traditionellere Pastoral treibt, die sich nicht so unmittelbar an das Volk wendet, stellt sich ein Christentum vor, das mehr für das Religiöse eintritt, das Gottesdienstliche stärker betont und sich nicht so sehr um gesellschaftliche Probleme kümmert. Christen dieses Zuschnitts heben mehr den Aspekt der Lehre hervor und wollen eine reine und orthodoxe Christologie und Ekklesiologie. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, ethische und gottesdienstliche Praxis einander gegenüberzustellen. Vielmehr geht es um eine Frage der Priorität. In jeder guten Theologie hat die ethische Praxis den Vorrang, weil von ihr das Heil abhängt. Die Wahrheit des Kultes erwächst daraus, daß der Gottesdienst Ausdruck der Umkehr und Feier des Glaubens ist, wobei der Glaube in dem Maße wahr ist, in dem er von Liebe, das heißt von einer engagierten Praxis durchdrungen ist. Jede Art von Verkürzung ist zu vermeiden, wie uns das Rundschreiben *Evangelii Nuntiandi* ja auch ans Herz gelegt hat. Im Gefährlichkeitsgrad unterscheidet sich die religiöse Verkürzung (Nr. 34) in nichts von der politischen Verwässerung (Nr. 32). Das eine muß mit dem anderen sachgerecht verbunden werden (Nr. 35). „Die Kirche bemüht sich, den christlichen Kampf für die Befreiung stets in den umfassenden Heilsplan einzuordnen, den sie selbst verkündet“ (Nr. 38).

Diese zwei Richtungen halten die Kirche in Lateinamerika in Spannung. In der Phase, in der sich die Kirche auf Puebla vorbereitete, war das ganz deutlich. Die beharrende Gruppe wollte aus Puebla ein

⁸ Vgl. J. COMBLIN, *Evangelización de la cultura en América Latina*, in: *Puebla 2* (1978), 95—109.

⁹ Vgl. das wichtige Buch des Erzbischofs von João Pessoa im brasilianischen Bundesstaat Paraíba: J. M. PIRES, *Do centro para a periferia*, João Pessoa 1979; siehe weiterhin: L. BOFF, *A fé na periferia do mundo*, Petrópolis 1978.

Gremium machen, das die „falschen Interpretationen“ von Medellín aufdecken, richtigstellen und verbessern sollte, besonders im Blick auf die vorrangige Entscheidung für die Armen, die ganzheitliche Befreiung und die Basisgemeinden, die wir als Kirche verstehen, die kraft des Geistes Gottes aus dem Volk geboren wird. Die Gruppe der Erneuerer indessen wollte die großen Entscheidungen von Medellín und das neue Modell der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und bürgerlicher Gesellschaft bestätigt sehen, indem sich die Kirche direkt an die Seite der Klassen des Volkes stellt, die weder mitreden können noch irgendwelche Freiheit haben¹⁰.

Was die Widersprüche in der Gesellschaft anbelangt, ist die beharrliche Richtung der Ansicht, mit Hilfe tiefergreifender Reformen sei es möglich, die an den Rand der Gesellschaft Gedrängten in den Entwicklungsprozeß hineinzuholen. Ihre Vertreter vertrauen auf die Möglichkeit, eine — wenn auch kapitalistische — Gesellschaft zu schaffen, in der jeder seine Grundbedürfnisse befriedigen könne. Was den Glauben betrifft, sprechen sie ihm die Aufgabe zu, hinsichtlich der vom Staat und von den leitenden Klassen vorgeschlagenen Entwicklung ermutigend zu wirken. Die andere Seite kann eine solche Position nur als mißverständlich bezeichnen, weil in ihr im ersten Fall die Mechanismen des kapitalistischen Systems nicht hinreichend analysiert werden. Dieses wird immer Randdasein produzieren, und jede Form von Entwicklung, die auf ihm gründet, wird ungleich sein. Daraus folgt, daß Unterentwicklung nichts anderes ist als die andere Seite der Entwicklung. Glaube hat für Christen dieser Richtung insofern auch eine gesellschaftliche Funktion, als er das bestehende Modell zu kritisieren und alle Kräfte zu ermutigen hat, die für die Befreiung der Unterdrückten eintreten und eine alternative Gesellschaft wollen.

Inwieweit haben nun diese Widersprüche in dem Schlußdokument von Puebla ihren Niederschlag gefunden?

Abgesehen von diesen Problemen muß man sich zunächst die internationale Lage der Kirche und die Gestalt Papst JOHANNES PAULS II. vergewärtigen. Nachdem in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Prozeß weitreichender Dezentralisierung in Gang gekommen war, ist gegenwärtig festzustellen, daß die römischen Instanzen wieder eine starke Tendenz zur klassischen Zentralisierung entwickeln. Was Lateinamerika angeht, befürchtet man eine Stärkung der nationalen Bischofskonferenzen, weil sie die Kraft der verschiedenen Teilkirchen zum Ausdruck bringen könnten. Gewisse lateinamerikanische Kreise, die ihrerseits ein Interesse an der neuerlichen Zentralisierung durch Rom haben und für das alte Bündnis zwischen Kirche, Staat und leitenden Klassen eintreten, taten bestimmte pastorale Verhaltensweisen samt den dazugehörigen

¹⁰ Zu dieser Problematik insgesamt vgl. die ganze Nr. 149 der *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* (März 1978): Anhaltspunkte für Puebla.

pastoraltheologischen Reflexionen kurzerhand ab als Ausdrucksformen einer „Parallelkirche“ und eines „Parallellehramtes“.

Auf seiner Pilgerfahrt nach Santo Domingo und Mexiko entwickelte der Papst die Funktion des „großen Ödipus“, der die kirchlichen Kräfte kontrollieren und zwischen ihnen ausgleichen wollte¹¹. Auf der einen Seite klingt in seinen großen Reden die beharrliche Linie durch. Gegenüber dem Begriffskomplex „Kirche, die aus dem Volk entsteht“ meldet er Vorbehalte an und deutet ihn mehr aus „rationalen Kategorien“ als im theologischen Sinn derer, die die Formulierung gewöhnlich benutzen. Vorbehalte macht er auch gegen vermeintliche christologische und ekklesiologische Verkürzungen geltend, die er in lateinamerikanischen Überlegungsgängen argwöhnt. Auf der anderen Seite unterstreicht und bekräftigt er Themen wie ganzheitliche Befreiung, Jesu Eintreten für die Zukurzgekommenen und das Engagement der Kirche, die sich bei ihrer Evangelisierungsarbeit für die Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit einsetzt. Diese ausgleichende Haltung, die zu der einen wie zu der anderen herrschenden Richtung gleichermaßen auf Distanz geht, war insofern sehr wohltuend, als dadurch im Leben der lateinamerikanischen Kirche eine Atmosphäre der Gelassenheit entstehen konnte.

II. PUEBLA AUF SEINEM GESELLSCHAFTLICHEN UND KIRCHLICHEN HINTERGRUND

Das Schlußdokument von Puebla greift diese zwei Tendenzen in der Kirche auf und spiegelt ihre jeweilige Deutung des Phänomens Armut in unseren Völkern wider¹². In ihren Treffen, Diskussionen und Überlegungen waren die Bischöfe in Puebla um eine Synthese bemüht, in der sich die ganze lateinamerikanische Kirche wiederfinden konnte und die die Einheit der Kirche wahren sollte. Das ist ihnen in der Tat gelungen, insofern sie im Rahmen der bestehenden kirchlichen Bedingungen eine zufriedenstellende, wenngleich weder vollkommene noch sehr ausgereifte Synthese vorlegten. Aber sie ist insoweit ausreichend, als sie den Raum der Kirche offen hält für die verschiedenen Tendenzen und für das große Experiment, das gegenwärtig auf der Ebene des Verhältnisses zwischen Kirche und Volksklassen im Gang ist¹³.

Die Gruppen, die an einer eher auf die Lehre bezogenen Linie interessiert sind und denen an der Orthodoxie in Christologie, Ekklesiologie

¹¹ Vgl. J. B. LIBÂNIO, *Visita do Papa à América Latina: chaves de leitura*, in: *REB* 39 (1979), 5—42.

¹² Alle wichtigen lateinamerikanischen Zeitschriften bilanzierten die Ergebnisse von Puebla. Hier sei besonders verwiesen auf die Nummer 154 der *REB* (März 1979): *Die Fortschritte von Puebla*.

¹³ Vgl. CL. BOFF, *Puebla — A graça da confirmação de Medellín*, in: *Puebla! e então?* (Suplemento CEI 24), Rio de Janeiro 1979, 10—21; J. SOBRINO, *Los documentos de Puebla — Serena Afirmación de Medellín*, in: *Puebla* 4 (1979), 197—217.

und Gesellschaftslehre der Kirche (Theologie der Befreiung) gelegen ist, können zufrieden sein. Puebla bekräftigt entschieden die traditionelle Lehre und orientiert sich in den angeschnittenen Punkten am Tutorismus.

Die Gruppen hingegen, denen die allgemeine Misere der großen Volksmassen am Herzen liegt und die den Glauben als Prinzip und Motor für das geschichtliche Engagement und die Befreiung verstehen, können sich auch für gut bedient halten¹⁴. Denn der Einstiegspunkt ist eine strukturelle Deutung der widerspruchsvollen gesellschaftlichen Wirklichkeit, und die Ursachen des allgemeinen Elends werden nicht verschwiegen. Zur Genüge wird die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens betont. Die Befreiung als integrierender Bestandteil der Evangelisierung (Nr. 355, 1283) wird herausgestellt. Das Engagement für die Menschenrechte, besonders für die Armen (Nr. 1217) wird als evangelischer Wert (Nr. 1254) und als schwere Verpflichtung (Nr. 316) ausgewiesen. Schließlich fällt die vorrangige Entscheidung für die Armen (IV. Teil, 1. Kapitel). Die fünf großen Optionen von Medellín wurden wieder aufgegriffen und vertieft: die Entscheidung für das Volk, für die Armen, für die ganzheitliche Befreiung, für die Teilkirche und für die kirchlichen Basisgemeinden.

Die Synthese wurde dadurch möglich, daß man fortwährend den einen wie auch den anderen Pol betonte. Befreiung ja, Menschenrechte ja, politische Dimension des Glaubens ja — wie es die eine Richtung will — aber: aus dem Glauben heraus, auf der Grundlage des Evangeliums, aus einem unzweideutigen Ja zur Gesamtheit der katholischen Lehre heraus, wie es die andere Richtung will. Ein solcher Kompromiß bringt zwar scheinbar die Errungenschaften und Schwerpunkte der lateinamerikanischen Theologie in nichts weiter. Aber man sollte bedenken, daß das, was in Puebla gesagt wird, nicht von Theologen, sondern von Vertretern aller Bischofskonferenzen des gesamten Erdteils festgestellt wird. So werden die Inhalte bischöflich bestätigt und gewinnen damit einen offiziellen Charakter. Was bisher theologischer und pastoraler Besitz einiger Gruppen in der Kirche war, wird jetzt in der ganzen Kirche sozialisiert. Hierin besteht der große Wert der Synthese, zu der man sich in Puebla durchringen konnte.

Trotz des Ausgleichs, den man suchte und dann auch fand, geht kein Weg an der Erkenntnis vorbei, daß in der Grundlinie des Schlußdokuments von Puebla das Bischofsgremium — wie auch immer die Einstellung eines jeden Bischofs gewesen sein mag — in einem bestimmten Punkt einen Schritt nach vorn getan hat: im Bewußtsein des grundlegenden Widerspruchs, den der christliche Glaube auf unserem Erdteil erlebt. Wie kann es soviel Ungleichheit, soziale Sünde und institutionalisierte Ungerechtigkeit auf einem Erdteil geben, auf dem die große Mehr-

¹⁴ Vgl. L. BOFF, Puebla: Ganhos, avanços, questões emergentes, in: *REB* 39 (1979), 43—64.

heit christlich ist? Warum beuten Christen Christen aus? Die Antwort lautet: Der eine Glaube muß Werkzeug der Befreiung und der Ermöglichung von Gemeinschaft, Mitsprache und Beteiligung auf allen Ebenen werden¹⁵. In diesem Sinn herrschte in Puebla große Einmütigkeit und weitgehende Übereinstimmung.

1. Zwei mögliche Interpretationsweisen des Puebla-Dokuments

Da in der lateinamerikanischen Kirche wie auch in der lateinamerikanischen Gesellschaft insgesamt starke Spannungen herrschen, die sich auch in Puebla niederschlagen, kann man sich das bischöfliche Papier nach zwei Grundmodellen aneignen und auch entsprechend lesen. Der Einstiegspunkt für das jeweilige Verständnis sind unterschiedliche gesellschaftliche Orte und Praktiken.

a) Die Deutung auf der Ebene der orthodoxen Lehre

Man kann die Puebla-Texte von der pastoralen Praxis eines Christentums her lesen, das sich auf gottesdienstliche und religiöse Praktiken konzentriert und für das vor allem die rechte Lehre wichtig ist. In der Regel entwickeln Christen, die den Glauben so leben, keine sehr große Sensibilität für die geschichtlich-gesellschaftlichen Herausforderungen. Stattdessen betonen sie die Transzendenz und neigen dazu, die Forderungen nach Engagement und Veränderungen zu spiritualisieren. Themen wie Befreiung, soziale Sünde, soziale Umkehr der Strukturen usw. werden zwar nicht abgelehnt, wohl aber im Rahmen von Kategorien aufgenommen, die ihren geschichtlichen und analytischen Inhalten nur unsachgemäß entsprechen und ihre geistig-geistliche und metaphysische Dimension herausstellen. Einige Beispiele für eine solche Aneignung der Puebla-Texte:

Die Grundlosung in Puebla lautet: Evangelisierung zu Gemeinschaft und aktiver Mitwirkung¹⁶. In einer rein systemimmanenten Perspektive kann man Evangelisierung vor allem als Mitteilung und Verkündigung — in der reinsten Form — der Lehrinhalte über Jesus, die Kirche und die göttliche Wahrheit über den Menschen verstehen. Dies findet sich auch tatsächlich in den entsprechenden Kapiteln des Puebla-Dokuments..

Die Losung „Gemeinschaft und aktives Mitwirken“ kann man auf drei Ebenen betrachten, auf einer utopischen, einer ethisch-kritischen und einer analytisch-geschichtlichen¹⁷. Auf der utopischen Ebene stellen

¹⁵ Vgl. L. A. GOMEZ DE SOUZA, Puebla y las practicas populares en América Latina, in: *Puebla* 3 (1979), 151—163.

¹⁶ Vgl. J. B. LIBÂNIO, Comunhão e participação, in: *Convergência* 12 (1979), 161—172; A. ANTONIAZZI, Comunhão e participação — Como Puebla usa suas palavras-chaves, in: *Puebla* 6 (1979). Puebla verwendet 39mal die Losung „Gemeinschaft und Mitwirkung“, 158mal „Gemeinschaft“, 77mal „Mitwirkung“, 32mal das Verbum „mitwirken“, 11mal das Adjektiv „auf Mitwirkung bezogen“, so daß sich ein Gesamt von 316 ergibt.

¹⁷ Vgl. J. B. LIBÂNIO, Comunhão e participação, aaO.

Gemeinschaft und Mitwirkung die große christliche Utopie dar, das heißt eine Wirklichkeit, deren volle Realisierung übergeschichtlich und endzeitlich ist und die als solche unentwegt Gegenstand der Hoffnung und der christlichen Verkündigung ist. Gemeinschaft und Teilhabe sind in Jesus Christus freilich auch schon gegenwärtige, in bezug auf das Reich Gottes aber erst zukünftige Realitäten, obgleich wahr ist, daß sie als Antizipation und in begrenzter und brüchiger Gestalt auch schon Wirklichkeiten der Kirche sind. Die Utopie setzt Kräfte frei, die die Geschichte verändern in Richtung auf eine je größere Verwirklichung des utopischen Inhalts noch innerhalb der Zeit.

Gemeinschaft und Beteiligung können aber auch die Rolle einer ethisch-kritischen Norm spielen, nach der sich die Gesellschaft beurteilen lassen muß. In diesem Sinn müssen wir voll Bitterkeit feststellen, daß es in unserer gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit keine Gemeinschaft und Mitwirkung gibt. Die Brüderlichkeit ist an gar zu vielen Stellen zerbrochen. Allgemeine Armut und institutionalisierte Ungerechtigkeit herrschen allenthalben. Mit der Kritik sollen die gesellschaftlichen Kräfte mobilisiert werden, und die Christen sollen veranlaßt werden, sich für die Schaffung von Gemeinschaft und Mitwirkung zu engagieren.

Schließlich kann man Gemeinschaft und Etwas-zu-sagen-haben auch im historisch-analytischen Sinn verstehen. Im Mittelpunkt des Interesses stehen jetzt die historischen Vermittlungen, die Gemeinschaft und Mitredenkönnen möglich machen. Zu diesem Zweck muß die Wirklichkeit analysiert werden, und zwar mit Instrumenten, die auch wirklich an die realen Wurzeln der Mißstände heranreichen. Eine solche Analyse können Theologie und Ethik allein aber nicht leisten. Dazu bedarf es vielmehr auch der theoretischen Instrumente der Sozialwissenschaften. Das eigentliche Problem besteht dabei nicht so sehr im Kampf gegen die institutionalisierte Ungerechtigkeit. Das wäre gar zu vage. Kämpfen muß man stattdessen gegen ungerechte Strukturen. Das ist konkret. Es geht also darum, gesellschaftliche Mechanismen der Gemeinschaft und der aktiven Mitwirkung zu schaffen, aus denen sich dann die Gerechtigkeit ergibt. Gemeinschaft und Mitsprache sind das Ergebnis symmetrischer und gerechterer Verhaltensweisen in der Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur. In den Vermittlungen liegt der Kern des Problems¹⁸.

Man kann Puebla aus einer Perspektive deuten, die über den ersten utopischen Schritt nicht hinauskommt. Eine Verkündigung, die auf

¹⁸ Der diesbezügliche Text in dem Puebla-Beschluß ist völlig klar: „Allerdings gibt es in diesem Leben nur dann echte Gemeinschaft und Mitwirkung, wenn sie auf die ganz konkrete Ebene der zeitlichen Realitäten bezogen werden, so daß Verfügung, Gebrauch und Veränderung der Güter der Erde, der Kultur, der Wissenschaft und der Technik zu einer gerechten und brüderlichen Herrschaft der Menschen über die Welt werden. Nicht ausgenommen ist die Achtung vor der Ökologie“ (Nr. 327).

dieser Ebene stecken bleibt, ist idealistisch und rhetorisch. Mit der Verkündigung und Predigt von Gemeinschaft und Beteiligung wird weder das eine noch das andere historisch konkret. Auch Gebet, Gottesdienst, Liturgie und Katechese allein tun es nicht. Damit die Strukturen, die zu Brüchen in der Gesellschaft führen, durch andere ersetzt werden können, in deren Konsequenz wirklich Gemeinschaft und aktives Mitwirken liegen, bedarf es einer konkreten Praxis. Wer die notwendigen Vermittlungen überspringt, höhlt das Programm „Gemeinschaft und Beteiligung“ aus. Die hier angedeutete Gefahr besteht in einer Reihe völlig idealistischer Deutungen der Puebla-Texte.

Zweitens könnte man sich Puebla aus der ethisch-kritischen Perspektive aneignen. Dann geht es um prophetische Anklagen und scharfe Kritik. Aber auch diese rhetorische Praxis reicht allein nicht aus, obwohl sie insofern richtig ist, als es ohne sie zu keiner Bewußtwerdung von den Widersprüchen in der Wirklichkeit kommt. Im allgemeinen aber lassen es die Vertreter dieser Konzeption mit zündenden und moralisierenden Ansprachen bewenden, mit denen sie den Leuten ins Gewissen reden.

Die einzige sachgerechte Interpretationsweise ist schließlich die, die den utopischen Horizont wie auch die ethisch-kritische Norm berücksichtigt und beides in historisch-gesellschaftliche Praxisvermittlungen umsetzt, um so die Lage effektiv zu verändern. Spannungen und Konflikte, die bei solch einem konkreten Engagement nicht auszuschließen sind, werden hier nicht als Widersprüche zu Gemeinschaft und Teilhabe oder als Verneinung des einen oder des anderen angesehen, sondern als Faktoren, die aufbauen helfen, und als Preis, der für echte Gemeinschaft und Mitwirkung gezahlt werden muß (vgl. Nr. 1228). In diesem Zusammenhang hat die Theologie der Befreiung ihren Ort. Da es weder Gemeinschaft noch Mitsprache gibt, brauchen wir einen Prozeß, der uns von den Mechanismen der Unterdrückung befreit und uns einer Befreiung zu Gemeinschaft und Teilhabe entgegenführt. Was in Puebla an expliziter Theologie vor allem in bezug auf Jesus und die Kirche erarbeitet wurde, spiegelt eine vorrangige Sorge um die Reinheit der Lehre wider. Viele Konferenzteilnehmer hatten Angst vor irgendwelchen Verkürzungen und meinten deshalb, die orthodoxe Lehre auch ihrerseits betonen zu müssen. Diese Einstellung — die an sich berechtigt ist, weil ja die christliche Gemeinde ein Recht darauf hat, die ganze Wahrheit über Jesus Christus zu erfahren — verdeckt jedoch zu einem großen Teil (wenn auch nicht zur Gänze) die andere Perspektive, in der es darum geht, Jesus und die Kirche im engen Bezug zu den Herausforderungen zu verkündigen, die die lateinamerikanische Wirklichkeit darstellt und die im ersten Teil des Dokuments analysiert werden. Sowohl die Christologie als auch die Ekklesiologie stellen einen Kompromiß zwischen diesen zwei Sehweisen dar, der einen vorrangig dogmatisch-lehrhaften (Wer ist Jesus, was ist die Kirche?) und der anderen eher heilsgeschichtlichen (Wie handelt Jesus, wie wird die Kirche präsent?).

Die explizite Christologie von Puebla¹⁹ hat nicht viel zu tun mit dem ersten Teil des Dokuments über die pastorale Wirklichkeit in Lateinamerika. Den ersten Teil hatten die Bischöfe mit dem Satz beendet: „Mit einem Wort, unser Volk wünscht eine ganzheitliche Befreiung“ (Nr. 141). Sodann stellen sie die Frage: „Welche Wege der Befreiung weist uns Gott?“ (Nr. 163). Im pastoralen Teil heißt es: „Die katholische Schule muß ausdrücklich Christus als den Befreier verkündigen“ (Nr. 180). Die beherrschende Perspektive ist die einer epiphanischen Christologie, will sagen: Jesus verwirklicht und offenbart den Plan Gottes, in dem alles klar und durchsichtig ist und in den Tod und Leben Jesu harmonisch hineinpassen. Der universale Charakter der Lehre wird noch einmal betont: die Grunddogmen der Inkarnation, das wahre Mensch- und Gottsein Jesu, die Heilsbedeutung seines Todes am Kreuz usw. Aber zu Konkretisierungen dieser metaphysischen Feststellungen kommt es nicht. So müßte man fragen, was für eine Art Mensch Jesus war. Jesus war nicht der Kaiser, der ja auch Mensch ist, sondern ein Armer, der Solidarität mit den Armen übte. Der Gott in Jesus ist nicht irgendein Gott schlechthin, sondern der *fleischgewordene* Gott, der sich unsere Schwächen zu eigen macht und statt des Reichtums die Armut vorzieht. Wenn die Bischöfe Vermittlungen dieser Art ins Auge gefaßt hätten, hätten sie auch die andere Seite, die heilsgeschichtliche Dimension der Christologie, angehen können, der ebenso an Vermittlungen wie auch an den Taten Jesu liegt. Eine solche Christologie — die keineswegs der anderen ihren Wert bestreitet, denn das Problem besteht nicht darin, sich für die eine oder die andere entscheiden zu müssen, sondern in der Zuordnung der einen zu der anderen — erweist sich als geeigneter denn die andere, die Fragen zu erfassen, die unsere konfliktrträgliche, von Unterdrückung gequälte und von Verlangen nach Befreiung geprägte gesellschaftliche Wirklichkeit stellt. In dem Teil des christologischen Kapitels, in dem es um die Worte und Taten Jesu geht, finden sich immerhin Spuren dieser befreienden Dimension. Leider stehen sie beziehungslos neben dem anderen, eher lehrhaften und metaphysischen Teil und muten einfach angefügt an, ohne praktische Konsequenzen.

Über die explizite konservative Christologie hinaus — die das, was sehr viele christliche Gemeinden auf unserem Erdteil erfahren und was die lateinamerikanische Theologie in dem Begriff Jesus Christus der Befreier zu erfassen sich bemüht, einfach übergeht — findet sich in den pastoralen Abschnitten aber noch eine implizite Christologie. Hier tritt nun doch das Bild eines Jesus Christus als des Befreiers zutage, der sich u. a. vorrangig für die Armen entschied und das Reich Gottes als vollkommene und ganzheitliche Befreiung durch Gott verkündete und in seinen befreienden Taten auch verwirklichte. Dieses ist die wahre

¹⁹ Vgl. J. SOBRINO, Reflexiones sobre el documento de Cristología de Puebla, in: *Puebla* 4 (1979), 237—248; C. CALIMAN, O Seguimento de Cristo hoje na América Latina, in: *Convergência* 12 (1979), 394—404; A. F. ANDERSON/G. GORGULHO, Puebla e o Anúncio de Jesus Cristo, in: *Puebla* aaO., 86—101.

Christologie, die die großen Optionen der lateinamerikanischen Kirche in ihrem Engagement für die umfassende Befreiung ihrer Völker trägt.

Eine ähnlich kritische Beobachtung kann man zu dem Abschnitt machen, der von der Wahrheit über die Kirche (Nr. 220—281) handelt²⁰. Da die Bischöfe offensichtlich einen Einstieg von der Lehre her wollen, gehen sie nicht von der evangelisierenden Kirche (Praxis) aus, wie das das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (Nr. 15) tut, sondern von der orthodoxen Lehre über die Kirche (Theorie). Die ekklesiologischen Experimente, die an vielen Stellen in direktem Kontakt mit der Gesellschaft und dem Befreiungsengagement laufen, werden gar nicht erst aufgegriffen, ganz zu schweigen von einer Vertiefung. Stattdessen ergeht man sich in der klassischen Lehre über die Kirche. Durch die gesamte Darstellung klingt ein polemischer Ton hindurch, der offenbar mit allem Nachdruck herausstellen soll, was man als bedroht empfindet. Das Ganze zeugt von einer ausgesprochenen Kurzsichtigkeit, weil es nicht einmal Errungenschaften ausschöpft, die sich schon das Zweite Vatikanische Konzil und das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* zu eigen gemacht haben. Die Kirche wird nicht in ihren drei Grundsäulen — Christus, Geist und Welt — betrachtet, sondern fast ausschließlich in der einen Säule Christus. Überdies wird das Verhältnis Kirche—Christus stark juristisch verstanden. Die Kirche wird nicht aus dem Gesamt des Geheimnisses Christi geboren, aus seinem Leben, seinen Worten, seiner Zuwendung zu den Armen, seinen Auseinandersetzungen mit den Mächtigen seiner Zeit, seinem Tod, seiner Auferweckung und seiner Himmelfahrt, sondern aus einem willentlichen Akt, den er Petrus gegenüber äußert (vgl. *Mt 16,18*; Nr. 222). Die Verbindung zwischen dem institutionellen Charakter der Kirche einerseits und der Autorität der Hierarchie andererseits wird zu eng und unzutreffend dargestellt, weil die Kategorie Volk Gottes nicht dazu herangezogen wird, die Machtverteilung in der christlichen Gemeinde neu zu definieren. Die Bischöfe verwenden einen vertikalen Autoritätsbegriff: „Die Rolle der Hirten ist vor allem die von Vätern . . . Die Einheit der Kinder richtet sich grundsätzlich nach oben aus“ (Nr. 248). So wurde die einzigartige Chance vertan, das Kirchenbild aufzuhellen, das latent in der pastoralen Praxis der großen Mehrheit der lateinamerikanischen Bischöfe steckt, die sich ganz schlicht und brüderlich mit dem Volk identifiziert haben.

In diesem Interpretationsschema werden Christus und die Kirche in sich selbst betrachtet, ohne Bezug zu der Wirklichkeit, in der wir nun einmal leben²¹. Im Grunde funktioniert eine Art Mechanismus der wahn-

²⁰ Vgl. R. MUÑOZ, Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla, in: *Puebla* 3 (1979), 141, 151; A. ANTONIAZZI, Os ministérios eclesiais segundo o documento de Puebla, in: *Convergência* 12 (1979), 413—424.

²¹ In diesem Zusammenhang zitieren die Puebla-Beschlüsse verschiedene Male die Worte des Papstes: „Die Kirche braucht nicht auf Systeme und Ideologien zurückzugreifen, um die Befreiung des Menschen zu lieben und zu verteidigen und um bei ihr mitzuwirken . . .“.

ren Lehre. Wenn die Orthodoxie nur erst garantiert ist, dann wird es zu den Veränderungen in der uns umgebenden Wirklichkeit von selbst kommen.

b) Die Deutung auf der Grundlage der pastoralen Praxis

Eine andere Deutung des Schlußdokuments von Puebla ist dann möglich, wenn man die pastorale Praxis der Kirche innerhalb der Gesellschaft zum Ausgangspunkt nimmt. Für diese Interpretationsweise ist nun der erste Teil des Papiers, in der die lateinamerikanische Wirklichkeit aus geschichtlicher und soziokultureller Sicht verhandelt wird, von entscheidender Wichtigkeit. Hier wird nämlich eine Analyse geliefert, die allen Forderungen nach Genauigkeit gerecht wird. Zunächst einmal ist diese Analyse alles andere als distanziert, sondern ganz aus der Sicht der Armen²² konzipiert worden und steht damit in der Linie von Medellín (Nr. 25). Ein Satz, der in der ursprünglichen Fassung des Puebla-Textes gestanden hatte, dann aber gestrichen wurde, ist ganz eindeutig: „Aus dem Gesichtswinkel der ganzheitlichen Befreiung betrachten wir die zehn Jahre zwischen Medellín und Puebla als Jahre des Wandels, aber auch von Frustration und Kontrasten“ (in der ursprünglichen Zählweise Nr. 15, der Satz müßte in der endgültigen Zählweise nach dem Zitat aus *Evangelii Nuntiandi* in der Nr. 26 folgen). Die Perspektive der ganzheitlichen Befreiung ist der Blickwinkel, aus dem die armen Klassen und unser Volk die Wirklichkeit betrachten (Nr. 141).

Die Annäherung an die vorfindliche Realität setzt auf vier verschiedenen, gleichwohl miteinander verbundenen Ebenen ein. Auf der intuitiven Ebene erscheint der Abstand zwischen Reichen und Armen als ein Skandal (Nr. 28), ein Widerspruch zum Christsein (Nr. 87) und als die verheerendste und erniedrigendste Geißel (Nr. 29). Auf der zweiten, analytischen Ebene geht es um die Analyse der Situation der Armut. Dazu bedarf es eines feineren theoretischen Instrumentariums. Die Bischöfe kommen in diesem Punkt zu dem Schluß, daß die Situation der Armut „keine zufällige Phase, sondern das Produkt bestimmter wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Zusammenhänge und Strukturen ist“ (Nr. 30). Die Armut ist also nicht einfach da, ohne daß irgendjemanden die Schuld träfe, sondern sie wird in einem Prozeß der Enteignung produziert. Auf der ethischen Ebene wird die allgemeine Armut als „Situation der Ungerechtigkeit“ (Nr. 90, 509, 562) angeklagt. Damit ist jeder Interpretation, die in der Armut etwas vermeintlich Menschliches und Gutes sieht, die Berechtigung entzogen. Schließlich kommen wir zur theologischen Ebene. Die Kirche sieht hier eine „Situation der sozialen Sünde“ (Nr. 28, 487). Es geht also nicht nur darum, daß die gesellschaftlichen Bindungen abgerissen wer-

²² L. A. GOMEZ DE SOUZA, Documento de Puebla: Diagnóstico a partir dos pobres, in: *REB* 39 (1979), 64—87.

den (Ungerechtigkeit), sondern um etwas noch viel Schwerwiegenderes, um einen Bruch mit Gott. Die Kirche möchte teilhaben an „den Ängsten, die aus der Armut entstehen“ (Nr. 27), wie auch an dem Verlangen des Volkes nach ganzheitlicher Befreiung (Nr. 141): „Die Kirche hat die Pflicht, die Befreiung von Millionen von Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören, die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, daß sie ganzheitlich erfolgt“ (Nr. 26)²³.

Wenn also die Wirklichkeit in dieser Weise analysiert wird, kommt die Kirche nicht an einem tätigen Engagement vorbei. Wir stehen damit vor der Frage: Wie können der Glaube und die Botschaft Jesu — unter Wahrung ihrer transzendenten Bedeutung — zu einem gesellschaftlichen Prozeß beitragen, der zu mehr Gerechtigkeit, Mitwirkung und Gemeinschaft unter den Menschen führt? Die Beantwortung der Frage setzt eine Reflexion auf die christologischen und ekklesiologischen Grundlagen voraus, die den Beitrag der Kirche erst als christlich ausweisen. Hier ist demnach der Ort einer Christologie der Befreiung und einer politischen Ekklesiologie im positiven Sinn des Wortes²⁴. Es dreht sich also absolut nicht darum, irgendetwas von der ganzen Wahrheit über Jesus Christus, als wahren Menschen und wahren Gott, in Abrede zu stellen, sondern darum, die befreienden Dimensionen der Person, der Taten und der Botschaft Jesu in der von der Wirklichkeit gebotenen Weise herauszustellen und zu thematisieren. Diesem Auftrag kommt das Puebla-Papier freilich nicht ganz nach. Aber er wird implizit in allen pastoralen Passagen berücksichtigt, insbesondere in den Abschnitten über Evangelisierung, Befreiung, ganzheitliche menschliche Förderung, Ideologien und Politik, über die vorrangige Entscheidung für die Armen und über das Engagement der Kirche bei denen, die Verantwortung tragen für die pluralistische Gesellschaft, für die menschliche Person, die nationale und internationale Gemeinschaft. Weiterhin geht es nicht darum, noch einmal die orthodoxe Lehre darzustellen, wie sie ja schon bekannt ist und von der christlichen Gemeinschaft auch akzeptiert wird. Das Anliegen besteht vielmehr darin, alle die Themen und Aspekte herauszuarbeiten, die sich direkt auf unsere Situation der Unterdrückung beziehen.

Auf dem Hintergrund dieser Forderung nach einer Praxis, die zur Befreiung führt, werden dann die Themen relevant, die in dem Puebla-Text einigermaßen gründlich und verbindlich entwickelt werden: die politische und gesellschaftliche Dimension des Glaubens (Nr. 515), die Tatsache, daß die Evangelisierung befreiend wirken muß (Nr. 485, 487, 490), die Notwendigkeit einer vorrangigen Entscheidung für die Armen,

²³ Eine gute Zusammenfassung der Analyse der Wirklichkeit findet sich in den Nummern 1207—1209.

²⁴ Vgl. L. BOFF, *Jesucristo liberador — Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida*, in: *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1978, 173—200.

die Verbindung zwischen Befreiungseingagement und Heil in Jesus Christus (Nr. 483—485), mit einem Wort: Die Forderung, daß unsere ganze pastorale Praxis „angesichts unserer Gemeinschaft und Solidarität mit den Armen“ (Nr. 974) neu definiert wird.

Wir gehen davon aus, daß dieses Verständnis dem Gesamtentwurf und dem Geist des Puebla-Dokuments am besten gerecht wird.

2. Die zehn Schwerpunkte des Puebla-Beschlusses

Puebla ist — sagte JOHANNES PAUL II. — ein bestimmter Geist, eine Antwort auf die Notwendigkeiten und Herausforderungen des latein-amerikanischen Erdteils²⁵. Der Text ist allein aus sich selbst nicht verständlich. Um ihn zu verstehen, muß man ihn lesen im Kon-text des Weges, den die Kirche geht, und des umfassenden Prozesses, den sie erlebt. Puebla ist eine Momentaufnahme innerhalb eines langen Prozesses, der schon mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und mit Medellín beginnt. Deshalb liegt der Ausgangspunkt nicht eigentlich in den verschiedenen Theologien, sondern in der pastoralen Praxis, um die sich die Kirche seit zehn Jahren bemüht und die inzwischen auch den Ton angibt. Von der Warte einer engagierten Kirche, die mehr und mehr sich bemüht, von der Peripherie her zu handeln und zu denken, gewinnt der Text an Gewicht. Wer den Bezug zu dieser kirchlichen Praxis übersieht, dem mag das Papier theologisch mittelmäßig und pastoral unbedeutsam erscheinen. Aber, wie gesagt, das, was den Weg der Kirche seit Medellín kennzeichnet, ist der Wechsel ihres gesellschaftlichen Ortes. Hieraus ergibt sich, daß die Kirche ihren Auftrag neu definiert und sich in die Gesellschaft der Unter-menschen begibt. Die wesentlichen Entscheidungen, die das Bild der Kirche prägten, waren und sind auch weiterhin etwa folgende Faktoren: Die Kirche taucht in das Volk ein, begibt sich unter die Armen und setzt sich für die Befreiungsbewegung, für eine Stärkung der Teilkirche und für die Schaffung und Ausbreitung der kirchlichen Basisgemeinden ein. Dabei bedeutet dieser geschichtliche Standortwechsel für die Kirche — was Puebla an verschiedenen Stellen auch ausdrücklich anerkennt (Nr. 79, 83 usw.) — Mißverständnisse, Verfolgungen und in einigen Fällen sogar die höchste Prüfung des Martyriums. Wer diesen Weg der Kirche nicht würdigt, wird Puebla und die Bestätigung — Firmung —, die es für die in Medellín empfangene Taufe bedeutet, nicht verstehen können.

Auf der Grundlage dieser Hermeneutik meinen wir zehn Schwerpunktthemen ausmachen zu können, die das ganze Gewebe des Dokuments trotz der angesprochenen Brüche durchziehen²⁶. Die Themen bekräf-

²⁵ In seinem Schreiben, mit dem er das Schlußdokument von Puebla approbiert.

²⁶ Vgl. L. BOFF, Puebla: Ganhos, avanços, questões emergentes, in: *REB* 39 (1979), 43—64, bes. 49—53; CL. BOFF, Introdução à leitura das conclusões de Puebla, in: *Puebla* 3 (1979), 129—141. Vgl. weiterhin die umfassende Einleitung in das Puebla-Dokument von J. B. LIBÂNIO, São Paulo 1979.

tigen, bestätigen und vertiefen die Kirche auf ihrem schon seit Medellín eingeschlagenen Weg.

2.1 Bestätigung der Methode: Aus der Wirklichkeit gelebter und reflektierter Glaube

Schon die äußere Anordnung des Materials in der Puebla-Verlautbarung ist sehr bezeichnend. Sie fußt auf einer Methodologie, die sich schon bewährt hat in der Praxis der christlichen Gemeinden an der Basis²⁷ wie auch in der theologischen Reflexion des Erdteils, die geprägt ist von der Theologie der Befreiung: analytisch sehen, theologisch urteilen und pastoral handeln. Das Dokument beginnt mit einer weit ausholenden kritischen Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit Lateinamerikas und deckt die wesentlichen Ängste und Hoffnungen unserer Völker auf. Es folgt eine theologische Reflexion, deren Funktion darin bestehen sollte, die im analytischen Teil beschriebenen Herausforderungen im Licht des Glaubens zu durchdenken. Schließlich werden mögliche Wege einer pastoralen Praxis erarbeitet, die sich als Imperative aus der Analyse und aus der theologischen Reflexion ergeben und ein effektives Engagement in der Wirklichkeit ermöglichen sollen. Auch jedes einzelne Kapitel ist nach derselben Methodologie angelegt: Lagebeschreibung, theologische Kriterien und pastorale Entscheidungen.

Jede echte Theologie ist „ante et retro oculata“, das heißt sie hat zwei Augen, von denen sie eines auf die Gegenwart richtet und die Zeichen der Zeit erfaßt, während das andere in die Vergangenheit schaut, wo in Jesus Christus das Heil anbrach. Im Lichte dieses in der Vergangenheit eröffneten Heils haben wir nun die Zeichen der gegenwärtigen Zeit zu verstehen, um so den Glauben in inkarnierter und befreiender Form in der Geschichte leben zu können. Die hier angewandte Methodologie kommt damit in einer weitestgehend sachgerechten Form diesem Grundauftrag jeder Theologie nach und überwindet so alle Arten von theologischem Idealismus, zu dem es dann kommt, wenn der Glaube in sich selbst und für sich selbst gedacht und von seiner Gestaltwerdung in der Zeit entbunden wird. Der christliche Glaube ist an erster Stelle keine Theorie, sondern eine Praxis, die zwar ihre Theorie auch beinhaltet, wobei diese aber nie — ohne zu denaturieren — ohne Bezug zur Praxis (in klassischer Formulierung: ohne sich um das Wachsen in Glauben, Hoffnung und Liebe zu kümmern) gedacht werden darf. Das erste Wort hat die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit. Allerdings darf man unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht naiv und blauäugig an die Wirklichkeit herangehen. Wer so handelt, wäre ein Opfer des Empirismus, der unfähig ist, die eigentlichen Mechanismen aufzudecken, nach denen die Gesellschaft funktioniert. Aber auch eine rein funktionalistische Analyse ist unzureichend, weil

²⁷ Vgl. z. B.: Berichte aus den Basisgemeinden — Treffen in João Pessoa (19.—23. 7. 1978), in: *SEDOC* 11 (1979) (die ganze Nummer, 257—448).

es dieser vor allem um Institutionen und deren Funktion oder Disfunktion im gesellschaftlichen Gesamt geht. Wenn man die funktionalistische Sehweise in Aktionen übersetzt, hat man es mit bloßem Reformismus zu tun. Die einzelnen Teile werden zum Funktionieren gebracht, aber das Ganze kommt nicht hinreichend in den Blick. Worauf es aber ankommt, ist, daß die Produktivkräfte mit ihren Spannungen und Konflikten analysiert werden, weil sie die Grundlage der Institutionen und der geschichtlich-gesellschaftlichen Bewegung sind. Puebla greift in seiner Beschreibung der lateinamerikanischen Wirklichkeit tatsächlich zur strukturellen Analyse dieser Kräfte und klagt die „Systeme“ an, die „Strukturen“ und die „Mechanismen“, die „auf Kosten immer mehr verarmender Armer Reiche (erzeugen), die immer reicher werden (Nr. 30; vgl. Nr. 64, 70, 437, 778, 1136, 1258). Die Analyse wird dann auf die verschiedenen Faktoren ausgeweitet, die das gesellschaftliche Ganze bilden: Geschichte, Wirtschaft, Politik, Kultur, Ideologie und Religion.

Das Hauptproblem dieser Methode, die stets bei der (sozioanalytisch gedeuteten) Wirklichkeit einsetzt, besteht in der Frage, wie man drei unterschiedliche Diskurse miteinander verbinden kann: die sozioanalytische, die theologische und die pastoral-praktische Rede. Daß das möglich ist, belegt das theoretische Produkt der Theologie der Befreiung, der es ab einer bestimmten Phase ihrer Entwicklung tatsächlich gelungen ist, sowohl den Theologismus (Theologie als einzig berechnete Form, die Realität der Gesellschaft zu denken und zu artikulieren) als auch den Soziologismus (Sozialwissenschaften als einzig legitime Rede) als auch die „Zweisprachigkeit“ (paralleles Nebeneinanderherlaufen der beiden Sprachen ohne jede Verbindung) als auch die semantische Vermischung (mißglückte Vermischung der beiden Sprachen) zu überwinden²⁸. Leider erliegt Puebla in vieler Hinsicht der Gefahr der „Zweisprachigkeit“. Seiner expliziten Theologie über Christus, die Kirche und die Evangelisierung mangelt es an einer sachgerechten Verbindung zur gesellschaftlichen Analyse. In den Abschnitten jedoch, in denen man keine Angst um die Orthodoxie zu haben brauchte und in denen sich die Bischöfe als Hirten ausdrücken konnten (in allen übrigen Teilen des Papiers), da gelang die Artikulation zwischen Situation, Reflexion und Aktion.

Aber die Methode als solche bleibt anerkannt. Ja es heißt sogar: „Die Gemeinden und ihre Mitglieder müssen in einer geeigneten Methode zur Analyse der Wirklichkeit erzogen werden, um dann vom Evangelium her diese Wirklichkeit zu reflektieren, sich für die notwendigen Ziele und geeigneten Mittel und Wege entscheiden und diese dann möglichst rationell für die Evangelisierungsarbeit einsetzen zu können“ (Nr. 1307). Die Bischöfe legen ein äußerst wichtiges Bekenntnis ab: Seit der Gründung des CELAM im Jahre 1955 bis heute

²⁸ Das grundlegendste Werk zur Frage der Methodologie ist das Buch: CL. BOFF, *Teologia e Prática — A teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978.

„ist die Kirche zu einem immer klareren und zunehmend vertieften Bewußtsein gelangt, daß die Evangelisierung ihre Hauptaufgabe ist und daß sie diese Aufgabe nicht erfüllen kann ohne ein ständiges Bemühen darum, die Wirklichkeit kennenzulernen und die Botschaft dynamisch, neu, attraktiv und überzeugend an die Menschen von heute anzugleichen“ (Nr. 85).

2.2 Drei prophetische Anklagen

Die Situation der äußersten Armut und institutionalisierten Ungerechtigkeit (Nr. 46, 536, 562, 1259 usf.) „steht in enger Verbindung mit dem Ausdehnungsprozeß des liberalen Kapitalismus“ (Nr. 437). Freilich ist dieser nicht die einzige, wohl aber die hauptsächliche Ursache. Er erscheint in den Konkretionen des „internationalen Geldimperialismus“ (Nr. 312) und des „Neokolonialismus“ (Nr. 26), mit „neuen Formen der supranationalen Herrschaft“ (Nr. 1264—1265; 427, 501, 1065). Der Kapitalismus wird mit Vokabeln verurteilt, mit denen man früher auf den Marxismus zielte. Er ist ein „System der Sünde“ (Nr. 92: so im ursprünglichen Puebla-Text, in der revidierten Bogotá-Formel jedoch: „ein System, das deutlich von der Sünde gekennzeichnet ist“), „Materialismus“ (Nr. 55, 1065), „die Idolatrie des individuellen Reichtums“ (Nr. 542, 494), „ein geschlossener Humanismus“ (Nr. 546) und „praktischer Atheismus“ (Nr. 546). Diese formelle Verdammung des kapitalistischen Systems ist auf unserem Erdteil von grundlegender Wichtigkeit, weil es ja das herrschende System ist und von sehr vielen Christen verteidigt wird.

Um sein Projekt verwirklichen zu können, braucht das System Gewaltregime, die die Bischöfe in Puebla scharf verurteilen, weil sie zu wachsender Unterdrückung (Nr. 508; vgl. Nr. 46, 793) und ständigen Verletzungen der Menschenwürde (Nr. 41, 1259) führen.

Die zweite Verurteilung, die mit dem Kapitalismus zu tun hat (Nr. 547), trifft die Doktrin der *Nationalen Sicherheit*, weil sie „die umfassende Mitsprache des Volkes an den politischen Entscheidungen unterdrückt“ (Nr. 547) und sich „als ein Absolutum darstellt, das die Einzelpersonen ausschaltet und in dessen Namen die Unsicherheit des einzelnen institutionalisiert wird“ (Nr. 314). Mit ihrem Absolutheitscharakter „ist sie nicht in Einklang zu bringen mit dem christlichen Menschenbild“ (Nr. 549), obwohl es Leute gibt, „die ihre Haltungen mit einem subjektiven Bekenntnis zum christlichen Glauben verbrämen“ (Nr. 49).

Die dritte Verurteilung wird gegen den Marxismus (Nr. 543—546) ausgesprochen. Der Rahmen, in dem das geschieht, ist die Überlieferung der Sozialenzykliken. Gleichwohl bleibt die Anerkennung nicht unausgesprochen, daß „er aus einer positiven Kritik am Fetisch des Marktes und an der Mißachtung des Werkes der menschlichen Arbeit entstanden ist“ (Nr. 543).

2.3 Die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens

Wenn die Diagnose der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu der Anlage führt, daß wir in einer „ständigen Verletzung der menschlichen Würde“ (Nr. 41), in einem „schweren strukturellen Konflikt“ (Nr. 1209) und in einer „Situation der sozialen Sünde“ (Nr. 28) leben, dann kann auch die Therapie nicht anders als sozial sein. Die Bischöfe sagen ganz unzweideutig, daß „unser gesellschaftliches Verhalten integrierender Bestandteil unserer Nachfolge Christi“ ist (Nr. 476). Noch nie in der Geschichte des christlichen Bewußtseins wurde die politische und gesellschaftliche Dimension des Glaubens so stark hervorgehoben. Ausdrücklich heißt es: „Die Kirche muß alle die kritisieren, die den Betätigungsraum des Glaubens auf das persönliche und familiäre Leben einengen, jedoch Beruf, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik davon ausnehmen wollen, als ob es in diesen Bereichen nicht um Sünde, Liebe, Gebet und Vergebung ginge“ (Nr. 515; vgl. 824). Der Politik wird vielleicht das größte Lob, das ihr je entgegengebracht wurde, an der Stelle zuteil, an der die Bischöfe sagen, „sie ergebe sich aus dem innersten Kern des christlichen Glaubens“ (Nr. 516) und stelle „eine Form der Verehrung des einzigen Gottes“ dar (Nr. 521; vgl. 791). Wenn die Verantwortlichen „ein Evangelium ohne wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und politische Implikationen predigen“, dann bedeutet das „eine Verstümmelung und kommt einer gewissen... Komplizenschaft mit der etablierten Ordnung gleich“ (Nr. 558). Aufgrund dieser gesellschaftlichen und politischen Dimension des Glaubens sprechen die Bischöfe ständig von „strukturellen Veränderungen“ (Nr. 134, 388, 438, 1055, 1155, 1250) und vom Entstehen einer „neuen Gesellschaft“ (Nr. 12, 642, 848, 1119, 1128, 1192, 1305).

2.4 Vorrangige Entscheidung für die Armen und gegen die Armut

Die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens vergeschichtlicht sich in der feierlichen Entscheidung für die Armen, die die Bischöfe in Puebla mutig trafen²⁰. Allein schon durch diesen Schritt bekräftigte Puebla die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens und schrieb sie endgültig ein in die Geschichte des Erdteils.

Zunächst handelt es sich um eine Entscheidung, die gleichbedeutend mit Umkehr ist: „Damit den Armen wirklich gedient werden kann, müssen sich alle Christen ständig neu bekehren und läutern, um

²⁰ Vgl. J. J. LIMON u. a., *Opción por los oprimidos y evangelización* (Aportes CRT 2), Mexiko 1978; J. DE SANTA ANA, *Gute Nachricht für die Armen — Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche*, Wuppertal 1979; VERSCHIEDENE, *Los pobres — Encuentro y compromiso*, Buenos Aires 1978; W. REINHARD, *Evangelizar os pobres depois de Puebla*, in: *Puebla* op. cit. 108—118.

so jeden Tag mehr mit dem armen Christus und mit den Armen gleichgestaltet zu werden“ (Nr. 1140).

Diese Entscheidung ist sodann eine *vorrangige* Option, das heißt aber keineswegs, daß sie die anderen ausschließt (Nr. 1134, 1165). Vielmehr geht es um Solidarität mit der großen Mehrheit des Volkes (Nr. 1134, 974, vgl. Nr. 27), wobei aber jede Art von paternalistischer Mentalität überwunden werden soll. Indem Puebla bekennt, wen es bevorzugt, definiert es zugleich auch den Punkt, von dem aus die Kirche ihre befreiende Botschaft sagen und verkündigen will: aus der Sicht der Armen für alle anderen. Aus der Perspektive der Armen gewinnt die Kirche mit ihrem Heilsauftrag ihre konkrete Universalität zurück. Denn wenn sie aus der Sicht der Armen spricht, müssen sich natürlich auch alle anderen gesellschaftlichen Klassen betroffen fühlen. Anders ist die Lage, wenn sich die Kirche von der Warte der Mächtigen her äußert, weil dann ja die Armen draußen vor bleiben. Diese Entscheidung der Kirche wird von manchen Leuten mißverstanden (Nr. 83), und „wirtschaftliche mächtige Gruppen fühlen sich verlassen... und meinen, die Kirche habe ihren ‚geistlichen‘ Auftrag aufgegeben“ (Nr. 79).

Die Kirche hat sich in Puebla *vorrangig für die Armen und gegen die Armut* entschieden. Die Armen sind hier die, die Ungerechtigkeiten erleiden, insofern ihre Armut das Produkt von Mechanismen der Verarmung und Ausbeutung ist (Nr. 30, 1160). Armut ist demnach ein Übel und eine Ungerechtigkeit. Für die Armen optieren impliziert, sich für die Gerechtigkeit zu entscheiden, sich an ihrer Seite für die Veränderung der Gesellschaft zu engagieren und gegen ungerechte Armut und für eine gerechte und brüderliche Gesellschaft zu kämpfen (Nr. 1136, 1154).

Puebla vermeidet es, von geistiger Armut zu sprechen. Stattdessen zieht es den Ausdruck christliche Armut oder Armut auf der Grundlage des Evangeliums vor. Denn dieser Begriff beinhaltet, daß der Betreffende die Lebensbedingungen der materiell Armen (einfaches, schlichtes und nüchternes Leben, Nr. 1149) teilt, den Reichen, den er in sich verinnerlicht hat, herauswirft (Überwindung von Habsucht und Stolz: Nr. 1149), und schließlich, daß er sich um die Haltung geistiger Kindheit und voller Dienstbereitschaft (vertrauensvolle Offenheit für Gott: Nr. 1149) bemüht³⁰. Diese Art von Armut ist eine Existenzweise, ohne die weder Reiche noch Arme nach dem Evangelium leben können.

Aber die Armen haben nicht nur Bedürfnisse, die es zu befriedigen gilt. Sondern ihnen eignen auch Würde, Kräfte zur Veränderung der Geschichte und ein evangelisatorisches Potential (Nr. 1147). Deshalb macht sich die Kirche die Kämpfe, Ängste und Hoffnungen der Armen zu eigen, um gemeinsam mit ihnen eine gerechtere und freiere Form des Zusammenlebens herbeizuführen (Nr. 1154, 1156, vgl. 40).

³⁰ Vgl. CL. BOFF, *Introdução à leitura*, op. cit. 137.

2.5 Verteidigung und Förderung der Würde der menschlichen Person

Die ständigen Verletzungen der Menschenrechte, besonders der Armen, sind eine Wunde, aus der unser lateinamerikanischer Kontinent unentwegt blutet³¹. Deshalb kann die Verteidigung der Würde der menschlichen Person „ein spezifischer Imperativ sein, den Gott in dieser Stunde an unseren Erdteil richtet“ (Nr. 320), sowie „eine schwerwiegende Verpflichtung“ (Nr. 316) und gehört als „integrierender Bestandteil“ (Nr. 1254, 1283) und „evangelischer Wert“ (Nr. 1254) zum Evangelisierungsauftrag. In einer Formulierung, der es nicht an Schärfe fehlt, heißt es: „Die Liebe Gottes . . . muß heutzutage vor allem zu tätiger Gerechtigkeit gegenüber den Unterdrückten und zum Bemühen um Befreiung für die werden, die ihrer am meisten bedürfen“ (Nr. 327). Da die Grundentscheidung von Puebla darin besteht, die Probleme aus der Sicht der Armen zu betrachten, sprechen die Bischöfe verschiedene Male nicht nur von Menschenrechten (die freilich aus dem Vokabular der bürgerlichen und individualistischen Tradition stammen), sondern von den „Rechten der Armen und Bedürftigen“ (Nr. 1217, 320, 324, 711, 119). Dadurch werden die sozialen Rechte und die sich hieraus ergebenden Rechtsansprüche in aller Deutlichkeit hervorgehoben (Nr. 1270—1273).

2.6 Entscheidung für die ganzheitliche Befreiung

Ein Schwerpunkt, der sich wie ein roter Faden durch den ganzen Puebla-Text hindurch zieht, ist das Thema Befreiung. Der Begriff bildet ein Grundelement der gesamten Losung der Verlautbarung: Schaffung von Gemeinschaft und aktiver Mitwirkung durch einen Prozeß ganzheitlicher Befreiung³². Unter den Dingen, „die unsere Kirchen allen als etwas Ursprüngliches und Wichtiges anzubieten haben“, zählt „ihr Sinn für Erlösung und Befreiung“ (Nr. 368). Die drängende Notwendigkeit der Befreiung ist als Antwort auf all die schrecklichen Herausforderungen zu verstehen, die die gesellschaftlichen Widersprüche und die konkreten Fälle von Unterdrückung stellen. Die Bischöfe greifen in Puebla auf eine Formulierung aus *Evangelii Nuntiandi* zurück: „Die Kirche hat die Pflicht, die Befreiung von Millionen von Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören“ (EN 30, Nr. 26). Eine solche Befreiung gehört „zum eigentlichen Kern der Evangelisierung“ (Nr. 480) und ist integrierender, unaufgebbarer und wesentlicher Bestandteil des Auftrags der Kirche (Nr. 355, 476, 480, 562, 1254, 1283), die allen Menschen „eine gerade für unsere Tage eindringliche Botschaft über die Befreiung zu vermitteln hat, freilich immer im Rahmen des umfassenden Heilsplanes“ (Nr. 479). Auch die Befreiung muß umfassend sein und

³¹ B. LEERS, *Evangelização e direitos humanos em Puebla*, in: *Convergência* 12 (1979), 329—341.

³² L. BOFF, *A libertação em Puebla*, in: *Puebla* 3 (1979), 167—192.

auf den beiden sich ergänzenden und voneinander nicht trennbaren Polen beruhen — „Befreiung von jeglicher Art von Knechtschaft... und Befreiung für ein fortschreitendes Wachsen im Sein“ (Nr. 482). Weiterhin hat sie alle Bezüge der Wirklichkeit zu umgreifen (vgl. Nr. 483). Wenn die geforderte Befreiung ganzheitlich ist, wird sie keinerlei Verkürzung zulassen, weil sie ja sonst Unerlässliches verstümmeln würde. Das gilt sowohl für den Fall, daß man „die Befreiung von der Sünde“ vergessen würde, als auch für den anderen Fall, daß „die Abhängigkeit und die Versklavung“ nicht in den Blick kämen, die die „Grundrechte verletzen“ (Nr. 485). Die Befreiung beginnt in der Geschichte (Nr. 483) und findet zu ihrem Höhepunkt in der Ewigkeit (Nr. 475, 141). Alles Tun der Kirche muß eine befreiende Dimension haben. Evangelisierung (Nr. 485, 487, 488, 491) und Liturgie müssen zu einem Engagement der Befreiung führen (Nr. 972). Die Erziehung hat Jesus Christus explizit als den Befreier zu verkündigen (Nr. 1031). Die Jugend muß sich Christus als den ganzheitlichen Befreier vergegenwärtigen (Nr. 1183). Und auch die charismatischen Gruppen sind eingeladen, sich sozial einzusetzen (Nr. 958). In einer geradezu vollkommenen Formulierung (die allerdings nachträglich in Bogotá verändert wurde) heißt es in dem Puebla-Text: „Der beste Dienst, den wir unserem Bruder leisten können, ist die Evangelisierung, die ihn von den bestehenden Ungerechtigkeiten befreit, ihn ganzheitlich fördert und in den Stand versetzt, sich als Kind Gottes zu verwirklichen“ (Nr. 1145). Hier tritt zutage, was der Ausdruck „ganzheitliche Befreiung“ sagen will.

Für den Christen besteht das Spezifikum darin, sich aus der Perspektive des Glaubens für die Befreiung einzusetzen. Da es ihm um die Nachfolge Jesu Christi geht, weiß er sich zur Befreiung seiner selbst, aber auch seiner Brüder und Schwestern verpflichtet. Das Dokument formuliert: Es geht um „ein mutiges Bekenntnis zum christlichen Glauben und eine wirksame Förderung der menschlichen Würde“ (Nr. 320, 522). Lateinamerika „benötigt dringend Menschen, die sich ihrer Würde und ihrer geschichtlichen Verantwortung bewußt sind, und Christen, die sich um ihre Identität bemühen“ (Nr. 864). Was gefordert ist, ist eine kraftvolle Synthese zwischen „dem Glauben, den man bekennt, und der konkreten Betätigung in der Wirklichkeit“ (Nr. 783, 864, 320). Diese und ähnliche Formulierungen bestätigen die verschiedenen Formen, in denen sich die Kirche für die Befreiung engagiert, und indirekt dann auch die Reflexion, die über diese Praxis angestellt wird (Nr. 470).

2.7 Entscheidung für die Kirchlichen Basisgemeinden

Eines der greifbarsten Phänomene, in denen sich in den letzten Jahren über unseren ganzen Erdteil hin der Geist bekundet, ist die Tatsache, daß an der Basis unter den Armen und Unterdrückten die Kirche neu entsteht. Diese Gruppen haben es vermocht, ein Glaubensleben in Gemeinschaft zu entwickeln und Schritte einer Befreiung zu versuchen, die

aus dem Glauben entsteht und vom Glauben her genährt wird³³. Die Bischöfe bestätigen, daß das Experiment gültig ist (Nr. 156), und erklären, daß die „Basisgemeinden ein Motiv für Freude und Hoffnung“ (Nr. 96, 262, 1309) und „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung“ (Nr. 96) sind. Sie sind ein Teil des Reichtums, den unsere Kirche allen anzubieten hat (Nr. 368). Die Kirchlichen Basisgemeinden bezeugen, daß die Menschen das Verlangen haben, tätig mitwirken (Nr. 125) und die Kirche als Familie (Nr. 239; vgl. 261) erleben zu können. Ihre Lebendigkeit ist eine Quelle neuer Ämter (Nr. 97) und ermöglicht „eine Annäherung an die Evangelien und ein Suchen nach einem stets neuen Antlitz Christi, was ja die Antwort auf das berechtigte Verlangen des Volkes nach einer ganzheitlichen Befreiung ist“ (Nr. 173). Ihre Bedeutung geht über das rein Religiöse hinaus, insofern sie das Feld sind, auf dem sich eine neue, das heißt brüderlichere, solidarischere und mehr Mitsprache ermöglichende Form des menschlichen Zusammenlebens (Nr. 273, 622, 629, 640, 643) entwickelt. Die Basisgemeinden sind der Ort, an dem die Kirche in ihrer Gesamtheit die Entdeckung machte, daß die Armen ein evangelisches Potential in sich bergen (Nr. 1147). Alle Instanzen der Kirche werden von den Kirchlichen Basisgemeinden erfaßt: die Bischöfe und Priester (Nr. 626), die Diakone (Nr. 119, 672), die Ordensberufe (Nr. 850, 876), die Evangelisierung (Nr. 1309), die Katechese (Nr. 983), die ökumenische Arbeit (Nr. 1122), die Volksreligiosität (Nr. 462) und das Gebet (Nr. 263). So kann man sagen, daß der Begriff „Volkskirche“ (vgl. Nr. 263) sehr wohl einen wahren Sinn beinhaltet.

Schließlich legen die Bischöfe sozusagen den Eid ab, „entschlossen die Kirchlichen Basisgemeinden zu fördern, zu orientieren und zu begleiten“ (Nr. 648). Denn sie sind die ersten Zeichen der Hoffnung und der Freude (Nr. 1309), und durch sie geht die Zukunft der Kirche auf unserem Erdteil.

2.8 Ein entschiedenes, aber Reinigung forderndes Ja zur Volksreligiosität

Wer für die Armen optiert, muß sich auch für die Religion des unterprivilegierten Volkes und seine Kultur entscheiden. Dabei ist anzumerken, daß die Kultur des Volkes ganz in einer religiösen Weltsicht angesiedelt ist. Der Text erkennt an, daß der Volkskatholizismus als eine Form, in der die Armen und Kleinen (Nr. 447) die Botschaft des Evangeliums leben, seine Berechtigung hat. Der Katholizismus ist „die kulturelle Matrix des Erdteils“ (Nr. 445). Deshalb wird verständlich, daß die Volksreligiosität „eine aktive Form ist, in der das Volk sich ständig selbst evangelisiert“ (Nr. 450). Weiterhin ist sie die Haltung, in

³³ J. MARINS, La comunidad eclesial de base en América Latina, in: *Puebla 4* (1979), 217—230. Vgl. auch L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche — Basisgemeinden in Lateinamerika* (aus dem Portugiesischen von H. Goldstein), Mainz 1980.

der diese Menschen ihren „Schrei nach einer wahren Befreiung“ (Nr. 452) zum Ausdruck bringen, die ihnen die Gesellschaft vorenthält. Freilich gibt es auch negative Aspekte, wie Aberglauben, Fatalismus und Ritualismus (Nr. 456), die eine Herausforderung an die Evangelisierung sind. Deshalb hindert nichts daran, daß die Kirche die Volksreligiosität (Nr. 506, 465) und andere religiöse Ausdrucksformen auch in der Liturgie verwendet. Denn wenn die Kirche diese Elemente links liegen ließe, wäre sie nicht mehr universal (Nr. 462). Als Folge ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die Menschen in zunehmendem Maße zur Personwerdung und zu „einer befreienden Solidarität“ (Nr. 466) zu führen.

2.9 Vorrangige Entscheidung für die Jugend

Fast die Hälfte der Bevölkerung der Länder Lateinamerikas besteht aus jungen Menschen von weniger als 18 Jahren. Die Tatsache kommt einem enormen Kapital an Hoffnung und Kraft zur Erneuerung von Kirche und Gesellschaft (Nr. 1170, 1178) gleich. Dessen ungeachtet ist der größte Teil dieser Menschen dazu verurteilt, ihre Jugend nicht leben zu können. Wie Erwachsene sind sie in den Produktionsprozeß eingespannt (Nr. 1176) und bilden die verarmten Massen. Viele von ihnen werden daran gehindert, ihre Fähigkeit zu entfalten, zur Erneuerung des gesellschaftlichen Ganzen beizutragen, weil die Regierungssysteme sie unterdrücken (Nr. 1179). Da der junge Mensch Träger der Zukunft ist, optiert die Kirche auch in besonderer Weise für ihn: „Die Kirche setzt ihr Vertrauen auf die Jugend“ (Nr. 1186). An sie richtet sie einen ganz besonderen Aufruf, in der Kirche „einen Ort zu suchen, an dem sie Gemeinschaft mit Gott und den Menschen pflegen, um so die Zivilisation der Liebe zu entwickeln und Frieden und Gerechtigkeit zu verwirklichen“ (Nr. 1188). „Die Pädagogik der Kirche muß die jungen Menschen darauf hin orientieren, daß sie sich gesellschaftlich und politisch betätigen, für Strukturveränderungen eintreten“ (Nr. 1196) und „eine Vorliebe für die Ärmsten entwickeln“ (Nr. 1188). Das Entscheidende ist, daß sie in unserer Gesellschaft und Kirche zu „Faktoren der Veränderung“ werden (Nr. 1187, 1196, 1197)³⁴.

2.10 Ganzheitliche Förderung und Befreiung der Frau

Obwohl das Thema Frau nicht im Mittelpunkt der Diskussionen in Puebla stand, ist die bewußte Art und Weise, mit der es behandelt wurde, doch beachtlich und kann für die Zukunft ungeahnte Perspektiven eröffnen. Der Gesichtspunkt der Bischöfe in Puebla ist der der Armen. Die Frau gehört in die Gruppe von unterdrückten Menschen, die am unterdrücktesten ist, da sie zum einen Frau und zum anderen

³⁴ J. B. LIBÂNIO, O tema da educação em Puebla, in: *Revista de Educação AEC* 9 (1979), 37—48.

arm ist (Nr. 834). Die Kirche trug selbst dazu bei, daß die Frau an den Rand des Geschehens gedrängt wurde, weil sie in ihrem pastoralen Arbeitsfeld ihr keinen Raum zur Mitwirkung und Mitbestimmung eröffnete (Nr. 839). Jedoch: Die Kirche unterstützt das Bestreben der Frau nach Befreiung und ganzheitlicher menschlicher Förderung (Nr. 847) und sagt ihr, daß sie — als Frau — an der Veränderung der Gesellschaft mitwirken muß (Nr. 848). Ausdrücklich heißt es, daß sie in Organen für pastorale Planung und Koordinierung, in der Katechese usf. mitwirken soll (Nr. 845). Weiterhin soll die Möglichkeit neuer Ämter eröffnet werden. Das Kapitel über Maria betont sehr stark den Gesichtspunkt, daß Maria für die Armen und die Befreiung eintrat (Nr. 293, 297, 302), und stellt sie besonders für die lateinamerikanische Frau als Modell christlichen Lebens vor.

Die Gesamtbilanz von Puebla ist positiv. Die Richtung, die die Kirche seit Medellín eingeschlagen hat, wird bestätigt. Die großen Entscheidungen der letzten Jahre werden eindeutig bekräftigt. Wenn es in der Vorbereitungsphase da und dort Sorgen gab um die Grundlinie der Kirche, die ihr Augenmerk auf Befreiung, soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte, Option für die Verarmten und auf eine neue Form des Zusammenschlusses, das heißt auf die Basisgemeinden, richtet, dann sind jetzt alle die vermeintlichen Gespenster vertrieben. Die Richtung der Kirche wurde allgemein akzeptiert. Der Fortschritt besteht nicht so sehr in einer Entwicklung nach vorn als vielmehr in einem Wachstum in die Breite und in die Tiefe. Die Basis, die die Bewegung trägt, ist jetzt breiter und wurde offiziell anerkannt. Wenn Medellín sozusagen die Taufe der lateinamerikanischen Kirche bedeutet, dann kann man in Puebla ihre Bekräftigung, sprich: Firmung, sehen.

Das Beschlufldokument von Puebla ist unter vielen theoretischen und praktischen Gesichtspunkten in der Tat unzulänglich. Die Mängel, die schon von verschiedener Seite analysiert worden sind, sollen an dieser Stelle jedoch nicht mehr im einzelnen ausgebreitet werden. Unser Anliegen war es ja, jene Punkte zu bekräftigen, die für die Zukunft Lateinamerikas besonders wichtig sind. Gemeint ist damit vor allem der Beitrag, den Christen in Reflexion und Aktion zu dem Hauptwiderspruch in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit leisten, zu der sich immer weiter öffnenden Schere zwischen Reichen und Armen und zu dem daraus resultierenden wachsenden Verlangen nach Befreiung.

Welche Perspektiven eröffnen sich für die nähere Zukunft?

III. AUSBLICK: EINE KIRCHE AN DER SEITE DES VOLKES

Wir möchten hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Vielmehr geht es an dieser Stelle nur darum, die Perspektiven, die wir zuvor erarbeiten konnten, im Blick auf Gesellschaft und Kirche zu einer abschließenden Reflexion weiterzuentwickeln.

a) Neue Kräfte als Träger der Zukunft Lateinamerikas

Lateinamerika kann man nicht in sich selbst verstehen, sondern nur im Spannungsfeld der Weltkräfte und der inneren Widersprüche des kapitalistischen Systems³⁵. Zwar gibt es zwischen den verschiedenen imperialistischen Industriemächten (Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, USA und Japan) gewisse Spannungen, die sich aber aufgrund des Antagonismus zwischen der kapitalistischen und sozialistischen Welt klären lassen. Dagegen wird der Konflikt zwischen reichen und armen Ländern (Nord-Süd-Gefälle) sowie zwischen den abhängigen Staaten und den sie ausbeutenden Zentren immer schärfer.

Alles deutet darauf hin, daß Lateinamerika zunehmend in das kapitalistische System eingespannt wird, das inzwischen in eine neue Phase der Internationalisierung des Kapitals eingetreten ist. Der Staat, die bürgerlichen Klassen in den verschiedenen Ländern und die transnationalen Konzerne bilden den neuen historischen Block, dessen Maxime gegenseitige Versöhnung ist. Der Ertrag der Entwicklung wird unter diesen Kreisen einvernehmlich aufgeteilt, während in immer empörenderer Weise die Klassen des zu kurz gekommenen Volkes leer ausgehen. Damit dieser wirtschaftliche Widerspruch ausgehalten werden kann, bedarf es autoritärer und starker (militärischer) Regime in der Politik, die gleichwohl zu einer relativen und abgesicherten Demokratie übergehen. Es sind Bestrebungen zu beobachten, die Entwicklung auf Weltenebene durch eine neue internationale Arbeitsteilung in den Griff zu bekommen. Die Länder im Zentrum des Systems behalten sich die dynamischeren und sauberen Bereiche der Entwicklung vor und geben die klassischen und schmutzigen Sektoren an die Länder an der Peripherie ab, wo die in den Ursprungsländern inzwischen geringer gewordenen Gewinne gewährleistet sind. Dieser Prozeß führt aber dazu, nicht nur die Industrie- und Landarbeiter an den Rand der Gesellschaft zu drängen, sondern auch die mittleren Klassen. Darüber hinaus entgleitet dem Staat die Rolle als Leistungsorgan der Entwicklung.

Die gesellschaftlichen Widersprüche verschärfen sich zunehmend, weil die Klassen des unterprivilegierten Volkes — trotz Nötigung und Bespitzelung — befähigter werden, Forderungen vorzutragen und befreiende Alternativprojekte vorzuschlagen. Sie fordern eine Industrialisierung, die (im wirtschaftlichen Bereich) die Grundbedürfnisse des notleidenden Volkes und (im politischen Bereich) eine wirksamere Mitsprache ermöglicht, um so die Rechte der Mehrheit zu verteidigen und allmählich eine reale Demokratie mit Teilhabe und Mitsprache herbeizuführen, die in der Kultur der jeweiligen Nation gründet und von dort her ihre geschichtliche Legitimation nimmt. Die genannten Klassen wer-

³⁵ Vgl.: Quem são os protagonistas emergentes para o futuro da América Latina?, in: *Puebla* 4 (1979), 253—256; L. H. SHOUP / W. WINTER, Rumo à década de 80, in: H. ASSMANN (Hg.), *A Trilateral*, op. cit. 45—51.

den auch weiterhin untergeordnet bleiben, aber zunehmend an Macht gewinnen, mit der sie Veränderungen in der Strategie der kapitalistischen Herrschaft erwirken und geschichtliche Bedingungen für eine neue, sozialisiertere und symmetrischere Gesellschaft vorbereiten.

b) Eine in den unterprivilegierten Klassen verwurzelte Kirche

Es gibt sichere Hinweise darauf, daß die mit Medellín eingeschlagene und in Puebla bekräftigte Linie sich in der Zeit nach Puebla konsolidieren und vertiefen wird. Der Geist von Puebla hat Papst JOHANNES PAUL II. tief beeindruckt. Mit großer Entschiedenheit klagte er die gesellschaftlich-geschichtlichen Unterdrückungen unserer Welt an und universalisierte im Blick auf die ganze Kirche die Grundempfindungen und Grundaussagen der Theologie der Befreiung³⁶. Engagierte Gruppen in Lateinamerika sind sich dessen klar bewußt, daß der ekklesiologische Neuentwurf auf unserem Erdteil weltweite Bedeutung hat. Sein entscheidender Punkt besteht darin, daß sich Glaube und Evangelium in einer neuen Welt inkarnieren — in den unterdrückt gehaltenen Klassen, die zum neuen Subjekt der Geschichte geworden sind.

Der Kern von Puebla, wie wir ihn zu beschreiben uns oben bemüht haben, wird möglicherweise das Bild der lateinamerikanischen Kirche in der Zukunft bestimmen. Auf der geistig-geistlichen Ebene wird sich eine neue Mystik des Engagements entwickeln, in der sich Christen aus dem Glauben und in Solidarität, ja Identifikation mit denen üben, die die ärgsten Folgen der kapitalistischen Ausbeutung erleiden. Auf der gesellschaftlich-geschichtlichen Ebene wird es zunehmend deutlicher werden, daß Christen ihren Beitrag für den Prozeß der Befreiung der Unterdrückten leisten. Es wird sich erübrigen, die soziale und politische Dimension des Glaubens eigens zu begründen und zu unterstreichen. Möglicherweise werden hierin der Wesenszug und der eigentliche Geist der christlichen Sehweise bestehen.

Im gesellschaftlichen Raum wird das Thema der ganzheitlichen Befreiung in sehr greifbarer Form Geschichte werden. Die wirtschaftliche, gesellschaftliche und auf die Erziehung bezogene Befreiung wird den wichtigsten Schritt bedeuten, den Christen in ihrem Engagement tun und der, theologisch gesehen, eine der Konkretisierungen des Reiches Gottes ist. Das Umfassende und Totale wird unweigerlich durch diese Einzelvermittlung hindurchmüssen.

Die vorrangige Entscheidung für die Armen wird sicherlich in der von Puebla herkommenden Linie der Option für die Verarmten und des Eintretens für soziale Gerechtigkeit verstanden werden. Während in Medellín die Rede von Kirche und Armut und in Puebla von der Kirche und den Armen war, wird man in der Zeit nach Puebla mehr und mehr

³⁶ Vgl. die Ansprache vom 21. 2. 1979, in: *L'Osservatore Romano* vom 22. 2. 1979, S. 1.

von der Kirche und den Verarmten sprechen. Freilich muß diese Entscheidung noch dringender in die Tat umgesetzt werden, weil das System mit seinen immer schärfer werdenden gesellschaftlichen Widersprüchen die Lage nur noch schlimmer macht.

Die Förderung der Menschenrechte wird konkret werden im Eintreten für die gesellschaftlichen Rechte der Mehrheit des Volkes, das heißt der Gedeimigten und Beleidigten. Die Kirche wird die Volkserziehung in der Weise vertiefen, daß sie für eine Alternativgesellschaft optiert und sich vom herrschenden System deutlich distanziert. Die mittleren und höheren Einrichtungen der Kirche werden die, die sie erziehen sollen, zu einer Glaubensentscheidung in dem Sinn führen, daß sie sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen und das technische Wissen und Tun den unteren Schichten des Volkes in organischer Weise zukommen lassen.

Im ekklesialen Bereich wird die theologische Grundlinie, in der sich die Kirche verwirklicht, durch die Kategorie des Volkes Gottes bestimmt werden, das in einem weiten Netz von Basisgemeinden organisiert sein wird. Die Laien werden bei Entscheidungen in der Kirche sicherlich wesentlich mehr mitzureden haben. Die Frau wird in den Basisgemeinden und anderen pastoralen Einrichtungen eine einzigartige Bedeutung haben. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit einer Neubeschreibung des Profils und des Lebensstils von Priester und Bischof, die beide in einem qualitativ neuen Kontakt mit dem Volk Gottes stehen werden.

Alles deutet darauf hin, daß die Kirchlichen Basisgemeinden in solider Weise Glauben und Befreiungseingagement, religiöse Praxis und politisch-ethisches Handeln miteinander verbunden haben werden. Sie werden den Ortskirchen einen spezifischen, von der jeweiligen Region her geprägten Charakter vermitteln, weil sie die Werte der Volks- und Regionalkultur konsequent assimiliert haben werden.

Wie bei allen geschichtlichen Ereignissen von Bedeutung wird es auch hier nicht an Spannungen fehlen. Mächte und Interessen werden aufeinanderprallen. Aber es wird auch dann gelten, die Ermahnung Papst JOHANNES PAULS II. zu beherzigen:

„Wir werden den Mut haben müssen, in eine Richtung zu gehen, in die bis heute noch niemand gegangen ist, wie auch Simon damals Mut aufbringen mußte, um vom See Genesaret in Galiläa nach Rom aufzubrechen, das er ja absolut nicht kannte³⁷.“

Das Sicherste ist heute nicht, sich für die Vergangenheit mit ihren schon ausgetretenen Wegen zu entscheiden, sondern für die Zukunft und entsprechende Wege, die es aber erst noch auszumachen gilt.

(Übersetzung: *Horst Goldstein*)

³⁷ Verabschiedung auf dem Flughafen von Balice, Polen, am 10. 6. 1979.

CHRISTLICHE MISSION UND KOLONIALISMUS IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT*

von Karl Müller

Juni 1978 schrieb ein junger philippinischer Mitbruder, P. BELTRAN, in seiner Lizentiatsarbeit: „Drehundertsiebenundsiebzig Jahre unter den Spaniern, achtundvierzig Jahre unter den Amerikanern, dazu noch vier Jahre unter japanischer Herrschaft, damit das Maß voll werde, haben in der Seele der Filipinos Wunden hinterlassen, die unsichtbar weiterbluten.“ Nach seiner Meinung sind die Filipinos in dieser langen Zeitspanne ein „Nicht-Volk“ geworden, ein „Volk ohne Geschichte“, ein Volk ohne eigene Identität. Sie besäßen eine „Kolonialmentalität“, d. h. sie halten sich für unheilbar zweitklassige Menschen, glauben nicht an ihre eigene Würde und ihren Wert, haben kein Vertrauen zu sich als Volk: „Die weißen Herren kamen mit ihren Alphabeten, ihrer Sprache, ihrer Geschichte, ihren Helden, ihren Gesängen und Gedichten, ihrer Literatur und ihrer Religion. Gestützt auf die Überlegenheit ihrer Waffen, zwangen sie die Filipinos, nach ihren Normen und Idealen zu leben. Die einzige Norm für Auszeichnung war Imitation.“ Diese Gegebenheit habe ernste theologische Folgen. Philippinische Theologie wolle Glaubensvermittlerin sein im philippinischen Kulturraum; wie aber könne Christus sichtbar werden bei soviel kultureller Verwirrung? Wenn BULTMANN recht habe mit der Behauptung, daß die Identitätsfrage und die Gottesfrage ein und dasselbe sind, wo habe dann der Gott Jesu Christi seinen Standort im philippinischen Volk auf seiner Suche nach nationaler Identität und Selbstverwirklichung¹?

Das sind ernste Anklagen und Behauptungen. Wenn wir versuchen, sie mit wissenschaftlichen Maßstäben zu messen, wird man manches gegen sie sagen können. Auf der anderen Seite zeigen sie, wie vielschichtig das uns für heute Abend gestellte Thema ist. Geschichte ist nicht nur die exakte Aneinanderreihung von Daten und Fakten, sondern ihr Erleben von je verschiedenem Standpunkt aus, die Prägung von Menschen und Völkern durch eben diese Daten und Fakten. Das Christentum selber ist Geschichte und hat gleichzeitig Geschichte gemacht. Die Tatsache, daß Mission und Kolonialisierung Jahrhunderte hindurch Hand in Hand zu den neuen Völkern gegangen sind, war zweifellos Chance und Aufgabe, es war aber in gleicher Weise Versuchung und Versagen. Nur wenn wir beides zu sehen vermögen, werden wir der Wirklichkeit gerecht.

* Vortrag vom 1. 12. 1978 im Haus Völker und Kulturen, St. Augustin

¹ B. BELTRAN, *Problems and Orientations for Christology in the Philippine Context* (1978), 24—27.

1. Kolonialpolitik als weltgeschichtliches Phänomen

Kolonisation und Kolonialpolitik gibt es seit erdenklichen Zeiten. So gründeten die aus Kleinasien stammenden Phönizier im 9. Jahrhundert v. Chr. die Handelskolonie Karthago. Karthago selber gründete Kolonien in Sizilien und Spanien, bis es — 146 v. Chr. — selber römische Kolonie wurde. Als die Portugiesen im 15./16. Jahrhundert in den Indischen Ozean vorstießen, trafen sie überall auf arabische Kolonien. Die USA waren ehemals britische Kolonie, Mittel- und Südamerika spanisch-portugiesisches Kolonialgebiet. Kanada, Australien, Neuseeland, Südafrika waren, bevor sie selbständige Staaten wurden, britische Dominions.

Das 19. Jahrhundert und die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts charakterisiert man aus europäischer Sicht als das Zeitalter des Imperialismus. Von 1800—1914 wuchs die Bevölkerung Europas von 175 auf 450 Millionen. Die Industrie Europas nahm einen ungeahnten Aufschwung. Ebenso die Wissenschaft, die Technik. Der Wohlstand wuchs, Kapital und Investitionen wuchsen. Die Hochfinanz vermittelte Rohstoffe und Erzeugnisse, lenkte den Handel, verschob die Geld- und Wertmassen und trug zur Dynamik des Weltimperialismus erheblich bei. Eisenbahnen, Dampfer und Kabel erschlossen ihm alle Teile der Erde. Die industrielle Umwälzung machte es notwendig, sich in Übersee Rohstoffquellen, Absatzmärkte und Lebensmittel zu verschaffen. Der Bevölkerungsüberschuß machte es möglich, Entdecker, Kaufleute, Soldaten, Arbeiter, Fachleute, Auswanderer überhaupt, überallhin zu versenden.

Erste Kolonialmacht dieser Zeit war England. Zu den 20,5 Millionen Quadratkilometern Landfläche erwarb es ab 1880 Ägypten, den Sudan, Rhodesien, die beiden Burenrepubliken, Britisch-Zentralafrika, Belutschistan, Birma, große Teile des indischen Reiches und der malaiischen und australischen Besitzungen. 1880 beherrschte es bereits 250 Millionen Menschen, 1914 aber fast das Doppelte: 440 Millionen.

Auch Rußland kolonisierte, obwohl das Wort Kolonialismus in der Sowjetenzyklopedie nicht existiert; es fand erst 1955 anlässlich der Asienreise CHRUSCHTSCHOWS und BULGANINS Einlaß in das kommunistische Vokabular. Es erwarb im eben genannten Zeitraum das Amurgebiet und Wladiwostok (1860), den Kaukasus und den größeren Teil der Khanate von Zentralasien (1864—1879), Sachalin (1875); es unterwarf die Tekketurkmenen (1881—1884) und übte Druck auf Afghanistan aus. Mittels der sibirischen Eisenbahn erweiterte es seinen Machtbereich immer weiter nach dem Osten, bis schließlich der russisch-japanische Krieg seinem Vordringen Einhalt gebot (1905).

Frankreich verlor seinen Einfluß im Fernen Osten an England, schuf sich aber neue Einflußgebiete, vor allem in Afrika. 1914 reichte der französische Besitz in Afrika vom Senegal bis an den ägyptischen Sudan und von Algier bis an den Kongo. Auch Marokko wurde zu Frankreichs Einflußgebiet. Frankreich schulte aus Algeriern, Tunesiern, Marokka-

nern, Arabern, Senegalnegern und Fremdenlegionären ein Heer, das zu Beginn des Ersten Weltkrieges 85 700 Mann umfaßte und auch auf europäischem Boden eingesetzt wurde.

Deutschland hielt sich zunächst zurück, aber ab 1884 erwarb es Gebiete in Ost- und Südwestafrika, Kamerun und Togo, Neuguinea und den Salomoninseln, ebenso den sogenannten Bismarck-Archipel und die Marshalinseln in der Südsee. Später kamen Tsingtau, die Marianen, Karolinen, die Palauinseln, der Hauptteil der Somoainseln und ein Stück des französischen Kongo hinzu. An sich war Deutschlands Kolonialbesitz nicht groß, um so größer aber war sein moralischer Einfluß wegen der ständig zunehmenden Bevölkerungsstärke — die Geburtenziffer betrug damals 37,5 ‰ —, wegen seiner Wirtschaftskraft, seiner militärischen Stärke und schließlich wegen seines Flottenbaues.

Italien erwarb Eritrea und Tripolis, Belgien den Belgischen Kongo. Holland und Portugal bewahrten ihre alten Besitztümer. Die USA übernahmen einen Großteil der spanischen Besitzungen und stellten durch den Bau des Panamakanals eine schnelle Verbindung vom Atlantischen zum Stillen Ozean her. Japan faßte Fuß auf Formosa, auf Sachalin, in Korea, in der Mandschurei und am Golf von Tschili.

Wenn eine Reihe von Staaten auch ihre Selbständigkeit bewahren und andere sie wiedererringen konnten, so ist doch wahr, daß zu Ende des imperialistischen Zeitalters (1914) von 2 Milliarden Menschen 700 Millionen zu unterworfenen Völkern gehörten und ein Drittel der Erdoberfläche bewohnt. Dreiviertel der Menschen gehörten zum europäisch-amerikanischen Machtbereich, und das vierte Viertel war notwendigerweise irgendwie von ihm abhängig.

Man mag sich heute darüber wundern, daß diese Tatsache damals nicht als ethisches Problem empfunden wurde. Ein ethisches Problem existierte damals nicht. Man stellte sich überhaupt nicht die Frage. Es ist darum auch nicht richtig, rückblickend die Missionare anzuklagen, daß sie wohl gegen Mißstände in den Kolonien vorgingen, nicht aber gegen die Kolonisation als solche. Das ist eine Anklage aus heutiger Sicht. Damals sah man die Kolonisation viel mehr als eine Aufgabe, und man hob die Vorteile hervor, die die Kolonialvölker selber hatten. So wurden Schule und Unterricht gefördert; Verwaltung und Rechtsprechung wurden geregelt, die Landschaft und das Verkehrsnetz verbessert, Hunger und Krankheit planmäßig bekämpft; formell wurde auch die Sklaverei abgeschafft. Wieviel an persönlicher Freiheit verlorenging, wieviel an Machthunger, Habsucht, Grausamkeit, Ausbeutung mit den hochgepriesenen Idealen der Kolonialisierung und Kulturalisierung Hand in Hand gingen, steht auf einem anderen Blatt. W. DRASCHER, der sorgsam die sogenannte „Spätzeit des Kolonialismus“ nach ihrer Schuld untersucht, glaubt sagen zu können: „Nur wenn wir uns in die Zustände der vorkolumbianischen Zeiten zurückversetzen, wenn wir uns die Beschränktheit des damaligen Wissens, die Unmöglichkeit eines regelmäßigen Verkehrs über weite Räume hin voll vergegenwärtigen, können wir das

riesenhafte Ausmaß solcher Fortschritte würdigen².“ Aber auch er stellt die Frage: „Wie verhält sich der Wert von Ordnung, Lebenssicherheit und technischem Fortschritt, welche die Weißen in den letzten 100 Jahren den Kolonialvölkern unleugbar brachten, zur Beschränkung ihrer Freiheit, der Verweigerung des Selbstbestimmungsrechtes und der Unterbrechung ihrer eigenen Entwicklung, die dafür geopfert werden mußten?“ (S. 270). Wir verstehen, wenn die Antwort auf eine solche Frage je nach dem persönlichen Standort verschieden ausfallen wird.

2. Mission und die weltliche Macht

Da Kirche nicht im luftleeren Raum existiert, wollen wir uns nicht wundern, daß die Missionstätigkeit der Kirche sich tatsächlich im Rahmen und im Raum konkreter völkischer und staatlicher Strukturen entwickelt hat. Die Ära Konstantins hat entscheidend das abendländische Christentum geprägt. Die germanischen Völker fanden im allgemeinen über die Bekehrung ihrer Fürsten den Weg zum Christentum. In der Zeit der Reformation war das „*Cuius regio eius religio*“ ein selbstverständliches Gesetz. Die Päpste der beginnenden Neuzeit übertrugen die Missionierung der neuentdeckten Völker den christlichen Königen Portugals und Spaniens. Selbst die *Propagandakongregation*, die seit ihren Anfängen versuchte, die Mission von dem inzwischen überstark gewordenen weltlichen Arm zu befreien, sah sich genötigt, mit diesem zusammenzuarbeiten.

Man kann nicht leugnen, daß die Konzeption der spanisch-portugiesischen Padroado-Mission eine großartige Vision war. Spanien und Portugal waren damals nicht staatliche Gebilde im Sinn des heutigen, abstrakten, religiös neutralen Staatenbegriffes, sondern christliche Staaten, die sich bewußt als solche verstanden und deren Repräsentant der christliche König war. Wenn durch die bekannten Teilungsbullen von 1493, 1501 und 1508 dem König von Spanien die „Herrschaft“ über die neu entdeckten Gebiete zugesprochen wurde, so übernahm er damit in feierlicher Form die Verpflichtung, deren Völker zu evangelisieren. KARL V. war sich dieser Gewissensverpflichtung sehr wohl bewußt, wenn er 1520 an den CONSEJO DE INDIAS in Sevilla schrieb: „Nur dann, wenn Wir diese Aufgabe, die uns so sehr bindet und der Wir so innig zu genügen wünschen, erfüllen, werden die Mitglieder des Rates sich ihrer Gewissenspflicht entledigen; mit ihnen erledigen Wir Uns der Unsrigen.“

Die Gründung der *Propagandakongregation* 1622 kann man insofern einen Wendepunkt der Missionsgeschichte nennen, als man die Hineinbindung der Mission in das Padroado-System grundsätzlich als einen Nachteil erkannt und sie aus dieser Verklammerung wieder herauszulösen suchte. Es gelang tatsächlich, Spaniens und Portugals Einfluß in den Missionen zu mindern. Leider aber, so wird man heute sagen, traten andere Mächte an deren Stelle. Zunächst entwickelte Frankreich eine neue Form des staatlichen Missionsprotektionismus. Es übernahm die

² W. DRASCHER, *Schuld der Weißen?* Die Spätzeit des Kolonialismus (1960), 9.

Schutzherrschaft über die Christen und Missionare im Osten und sandte französische Missionare in die von ihm eroberten Gebiete Kanadas, am Mississippi, am Karibischen Meer usw. Die Franzosen waren erfolgreiche Missionare, gleichzeitig aber waren sie Sendboten ihrer Nation. Prof. JEDIN sagt in einem Artikel von *SAECULUM* speziell über die französischen Indianermisionare: „Die Indianer liebten ihre Schwarzröcke, und das war entscheidend für den Erfolg der Mission.“ Dann fügt er hinzu: „Wenn das Französische heute neben dem Englischen sich als Weltsprache behauptet, obwohl es nur in verhältnismäßig wenigen geschlossenen Gebieten außerhalb Frankreichs Landessprache ist, so ist das nicht zuletzt ein Verdienst der französischen Missionare und ihrer Schulen³.“

China unterstand bis tief in das letzte Jahrhundert hinein dem Padroadosystem. Erst das Konkordat des Heiligen Stuhls mit Portugal (1857) machte es möglich, die bisherigen Padroado-Diözesen aufzuheben und der *Propaganda* zu unterstellen. Nanking wurde durch das Apostolische Vikariat Kiangnan abgelöst und den französischen Jesuiten übertragen. Peking ging als Apostolisches Vikariat an die französischen Lazaristen. 1858 wurden auch die chinesischen Provinzen Kwangtung und Kwangsi, in denen Missionare des Pariser Seminars arbeiteten, von Makao abgetrennt, so daß von nun an ganz China der *Propaganda* unterstellt war. Bedrückend ist, daß die Anfänge der neueren Chinamission in bitterer Weise mit Politik vermischt waren. Schon durch den Vertrag von Whampoa (1844) war das französische Protektorat grundgelegt und den im Vertrag genannten 5 Hafenstädten Religionsfreiheit gewährt worden. Die Kriegerereignisse der folgenden Jahre, unter denen auch die Christen viel zu leiden hatten, führten zu den Verträgen von Tientsin (1858) und Peking (1860). Durch diese Verträge wurde den Chinesen im ganzen Reich die Freiheit zugestanden, Christen zu werden und den christlichen Glauben auszuüben, und die Missionare, gleich welcher Nation, erhielten einen entsprechenden Schutzpaß der französischen Behörden. Leider wurde China selber bei diesen Verträgen nicht befragt, sie wurden ihm auferlegt. Die vielen Verfolgungen und Ausschreitungen gegen das Christentum bis in dieses Jahrhundert hinein wurzeln mehr im Fremdenhaß als im Haß gegen das Christentum. Trotzdem aber kamen im Boxeraufstand von 1900 Tausende von Katholiken und Priester ums Leben. Um so erstaunlicher ist, daß trotz aller Schwierigkeiten und Verfolgungen die christlichen Gemeinden wuchsen. Nach der Revolution von 1911 und der Ablösung der Mandschudynastie zählte die katholische Kirche in China 1,4 Millionen Mitglieder und 724 chinesische Priester. P. J. SCHÜTTE untersucht in seinem Buch „*Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse*“ eingehend die Schwächen und Mängel der neueren Chinamission. Er kommt zu dem Urteil: „Bei aller äußeren Verquickung mit der Politik hat die katholische Chinamission als Ganzes

³ H. JEDIN, Weltmission und Kolonialismus, in: *Saeculum* 9 (1958), 398 f.

ihr eigentliches, religiöses Ziel stets erkannt und treu zu verwirklichen getrachtet. Der stets wiederholte Vorwurf, daß die ausländischen Missionare politische Agenten und Spione imperialistischer Mächte seien, konnte als unbegründet zurückgewiesen werden“ (S. 381).

Daß die französische Regierung in Tongking Fuß faßte, ging auf das Bemühen französischer Missionare zurück. König Tu Duc (1847—1882) war ein blutiger Christenverfolger. Tausende von Christen, unter ihnen 50 Priester und 5 Bischöfe, mußten ihren Glauben mit dem Leben bezahlen. In dieser Situation wandte sich der französische Konsul DE MONTIGNY an Msgr. PELLERIN, den Apostolischen Vikar von Nord-Cochinchina, bei NAPOLEON III. zugunsten der Missionare und Christen zu intervenieren. Er tat es. Frankreich zögerte zunächst. Als aber 1857 auch der spanische Dominikaner-Bischof, Msgr. DIAZ, ermordet wurde, entschlossen sich beide, Frankreich und Spanien, zu gemeinsamem Vorgehen. 1858 wurde der Hafen von Tourane in Tongking besetzt, 1859 Saigon in Cochinchina erobert, 1873 auch Hanoi eingenommen. Damit war der ganze hinterindische Kontinent in Frankreichs Besitz. Es ist historische Tatsache, daß die Missionare die französische Intervention veranlaßt haben und daß die Christen sie in ihrer Bedrängnis erwarteten. Es ist aber auch wahr, daß die meisten Missionare und Christen mit den politisch-kriegerischen Ereignissen nichts zu tun hatten, und daß die zahlreichen Martyrer um des Glaubens willen ihr Leben ließen.

Es möge hier eingefügt werden, daß der staatliche Kolonialismus des 19. Jahrhunderts formell und offiziell andere Ziele verfolgte als die ihm vorausgehenden Handelsgesellschaften. Wenn es diesen primär um wirtschaftliche Nutzung und Ausnutzung ging, setzten sich die Staaten — wie gesagt: formell und offiziell — das Ziel, den Eingeborenen bei der Entwicklung zu helfen und sie allmählich in die moderne Zivilisation einzugliedern. Wegen der immer mehr fortschreitenden Trennung von Kirche und Staat in Europa war es auch nicht möglich, Mission und Kolonialpolitik so eng miteinander zu verquicken, wie es in der theokratischen Konzeption der beginnenden Neuzeit noch möglich war. Die Kongo-Akte des Berliner Kongresses von 1885, das „klassische Dokument aufgeklärter neuzeitlicher Kolonialpolitik“ (GENSICHEN), ruft in der Präambel wohl feierlich den allmächtigen Gott an, verkündet dann aber allgemeine, uneingeschränkte Religions-, Kultus- und Missionsfreiheit für Eingeborene und Einwanderer, für Christen und Nicht-Christen. GUSTAV WARNECK, der führende Mann im evangelischen Missionswesen damals, sprach sich sehr positiv über die „Humanität“ dieser Beschlüsse aus. Späteren Gesetzgebern allerdings war so viel Freiheit zuviel. So nahm die Brüsseler Anti-Sklaverei-Konferenz von 1890 „barbarische Bräuche“ von der Toleranz aus. Das Schutzgebietsgesetz des Deutschen Reiches von 1900 ist auch, wenigstens theoretisch, dem Islam gegenüber intolerant.

Es wird immer wieder der einem Zuluhäuptling des 19. Jahrhunderts zugeschriebene Satz zitiert: „Erst kommt der Missionar, dann der Konsul,

dann die Armee.“ Ist eine solche Aussage richtig? Auf katholischer Seite wird in diesem Zusammenhang Bischof ANZER als „Kolonialpionier“ hingestellt, von den einen im positiven, von anderen im negativen Sinn. Der historische Hintergrund ist, daß Bischof ANZER, der selber unter dem chinesischen Fremdenhaß sehr gelitten hatte, 1890 seine Süd-Schantung-Mission unter deutschen Schutz stellte und damit die Voraussetzung schaffte, daß nach der Ermordung der Patres NIESS und HENLE die Abtretung des Pachtgebietes von Kiautschou erzwungen werden konnte. Wenn sich Bischof ANZER später rühmte, daß Deutschland ihm diesen neuen Besitz verdanke, so wurde das auf katholischer und noch mehr auf protestantischer Seite als peinlich empfunden.

Auf evangelischer Seite wird auf ähnliche Beispiele verwiesen. Nach dem blutigen Asante-Krieg 1862/63 setzte sich der Basler Goldküstenmissionar ELIAS SCHRECK in einem ausführlichen Memorandum an die britischen Parlamentsabgeordneten erfolgreich dafür ein, daß England sein Protektorat beibehielt. In den 1880er Jahren war der aus der Rheinischen Mission ausgeschiedene C. G. BÜTTNER ein sehr eifriger und erfolgreicher Unterhändler im Dienst der deutschen Kolonialbestrebungen in Südwestafrika. Der damalige Leiter der Rheinischen Mission, Missionsinspektor FABRI, war von der „Nutzbarkeit“ der Mission für die ihr nachrückenden Handelsunternehmungen oder colonialen Annexionen“ überzeugt⁴ und verhandelte mit der niederländischen Regierung über die rheinischen Missionare auf Borneo wie auch mit dem Foreign Office in London wegen des Schutzes der Mission in Südwestafrika. In seinen drei Eingaben an das Auswärtige Amt des Deutschen Reiches (1880/81) ging es ihm vor allem darum, daß die Freiheit und Unabhängigkeit der Mission gewahrt blieb.

Die vorherrschende Meinung der protestantischen Mission war aber eine andere. H. W. GENSICHEN hat das in einem sehr guten Artikel von *Kerygma und Dogma* nachgewiesen⁵. Unmittelbar nach der Amtsübergabe von Missionsinspektor FABRI (1884) schrieb die Barmener Missionsleitung: „Noch nirgends ist in der Heidenwelt eine europäische Kolonie entstanden ohne die schwersten Ungerechtigkeiten“; Portugiesen und Spanier, Holländer und Engländer haben darin ziemlich gleichen Schritt gehalten. Die Deutschen werden es schwerlich viel besser machen.“ Und sie mahnt die Missionare: „Eure Aufgabe ist, Christum zu predigen und die Seele eures Volkes zu retten. Jene aber (die Kolonialisten) wollen sich selbst bereichern, wollen Handel, Gewinn, Industrie, unbekümmert, ob das Volk darüber zugrunde geht.“ GUSTAV WARNECK warnte wiederholt davor, auch nur den Schein aufkommen zu lassen, daß man Mission treibe, um koloniale Erwerbungen vorzubereiten. FRANZ MICHAEL ZAHN wollte mit denen nichts gemein haben, „deren deutsches Blut . . . in begei-

⁴ FR. FABRI, *Bedarf Deutschland der Colonien?* (1879) 1884³, 95.

⁵ H. W. GENSICHEN, *Die Deutsche Mission und der Kolonialismus*, in: *Kerygma und Dogma* 8 (1962), 136—249.

sterte Wallung geriet, wenn auf deutsche Kolonien die Rede kam“. Als sich 1886 für Deutsch-Ostafrika eine neue Berliner Missionsgesellschaft konstituierte, schrieb WARNECK die vernichtenden Worte, daß diese „mit ihrem furor teutonicus . . . keine Mission treiben könne“.

GENSICHEN anerkennt die Vorteile, die sich aus einer friedlichen, die gegenseitige Freiheit respektierenden Zusammenarbeit von Kolonialherrschaft und Mission ergeben können, wenn er schreibt: „Es konnte nicht ausbleiben, daß sowohl der Missionar als auch die eingeborenen Christen von der Stabilisierung der politischen Verhältnisse, der Verbesserung der Verkehrsverbindungen, der wirtschaftlichen Entwicklung der Kolonien profitieren, gar nicht zu reden von der Bedeutung einer staatlich garantierten Freiheit der Religionsausübung und Glaubensverbreitung. Es konnte den Missionaren nicht gleichgültig sein, ob Witwenverbrennung, Ritualmord, Menschenopfer, das Sklavenunwesen und andere Unmenschlichkeiten gesetzlich unterbunden wurden oder nicht. Er wußte andererseits eher und meist besser als irgendjemand sonst um die Werte, die auch der primitiven Stammesgesellschaft und ihrer Kultur eigneten. Gleichwohl konnte er es nur begrüßen, wenn auch der Kolonialbeamte der vorbehaltlosen Idolisierung des angeblich in paradiesischer Unschuld lebenden Eingeborenen entgegenwirkte“ (S. 144).

Alles in allem aber ist sein Urteil eher negativ. Als Hauptargument dafür gilt ihm, neben vielen Einzeldifferenzen, die Tatsache: „Das Verhältnis zu den Eingeborenen war ein anderes geworden, seit auch der Missionar nolens volens als Vertreter der herrschenden Macht angesehen wurde; mochte es Fälle geben, in denen dieser Umstand sein Ansehen stärkte, so lag hier doch in der Regel eine psychologische Schranke, die dem vom Missionar erstrebten Vertrauensverhältnis im Wege war und auf lange Sicht, auch über die eigentliche Kolonialepoche hinaus, eine sehr fühlbare Behinderung der Missionsarbeit bewirkt hat“ (S. 146).

Es gibt viele Beispiele, in denen die Missionare mit den Kolonialverwaltungen in offene Konflikte gerieten. HEINRICH BERGER erwähnt eine ganze Reihe solcher Konflikte in seinem 1978 erschienenen Kamerun-satoren identifizierten, so gewannen sie doch durch ihre caritative Tätigkeit und als Anwälte der Eingeborenen sehr rasch ihr Vertrauen. Und Buch⁶. So den Prozeß des Polizeimeisters BEIER gegen P. KÖNIG, der die Rechtmäßigkeit der Todesurteile an neun Leuten aus Malibu heftig kritisiert hatte; den Prozeß des P. RIEDER gegen Leutnant UMBES, der auf der Suche nach Konkubinen jungen Katholikinnen nachstellte; den Prozeß des P. HOEGN gegen Oberleutnant SCHEUNEMANN wegen seiner brutalen Praxis der Trägeranwerbung; die sogenannte „Friedhofs-affaire“, d. h. die Bitte, einen gemeinsamen Friedhof für weiße und schwarze Katholiken zu haben, die Bischof VIETER nach vergeblichem Bemühen im Lande selber bis nach Berlin trug. BERGER meint: Auch wenn sich die Missionare in Kamerun grundsätzlich mit den Koloni-

⁶ H. BERGER, *Mission und Kolonialpolitik* (1978).

er fügt hinzu: „Was zum Abbau vor allem des inneren Widerstandes gegen die Deutschen beitrug und so den Prozeß der Befriedung beschleunigte“ (S. 298).

Ich selber habe den Konflikt zwischen Kolonialregierung und katholischer Mission im ehemals deutschen Togo darzustellen gesucht⁷. Die Prozesse zogen sich über 10 Jahre hin. Ihr Inhalt war: Der Tod eines Häuptlings kurz nach seiner Haftentlassung, der Mißbrauch eines 12-jährigen Mädchens durch einen Stationsleiter in Atakpame, die maßlose Prügelung von ca. 40 Eingeborenen wegen angeblicher Arbeitsverweigerung usw. Daneben eine ganze Reihe gegenseitiger Beleidigungsklagen. Die Missionare glaubten, besonders in puncto Sittlichkeit und körperliche Züchtigung die Interessen der Leute vertreten zu müssen. Eine öffentliche Reichstagsdebatte, die über die kolonialen Verhältnisse in Togo und die diesbezüglichen Prozesse handelte (1906), hatte zur Folge, daß den Beamten verboten wurde, weibliches Dienstpersonal in persönlichem Dienst zu haben, daß durch Regelung und Milderung des Strafwesens eine gerechtere Behandlung der Eingeborenen garantiert wurde, daß die Verfassung eines Kolonialgesetzbuches in Angriff genommen wurde. Die Prozesse selber wurden nicht zu Ende geführt, vielmehr auf diplomatischem Wege entschieden. Die deutsche Regierung war bereit, die umstrittenen Beamten abzurufen, aber nur unter der Bedingung, daß auch die die Prozesse führenden Missionare zurückgeholt würden, vorab der Apostolische Präfekt Msgr. BÜCKING und P. FRANZ MÜLLER, der Pfarrer von Atakpame. Msgr. BÜCKING ließ sich nicht bewegen, P. FRANZ MÜLLER fallenzulassen, weil er ihn für absolut unschuldig hielt. Aber auch er selber war nicht bereit, freiwillig zurückzutreten, da er überzeugt war, eine gute Sache zu vertreten. Das Prinzip: „Ja, einer müsse schließlich auf dem Altar des Vaterlandes geopfert werden“, wollte er nicht gelten lassen. Schließlich wandte sich die deutsche Regierung an Rom. Und Rom entschied, „um des Friedens willen“ Msgr. BÜCKING und P. FRANZ MÜLLER abzurufen. P. Generalsuperior JANSSEN schrieb damals empört an den Präfekten der *Propagandakongregation*: „In Deutschland kämpfen die Katholiken für die Freiheit der Kirche. Aber was geschieht in Rom?“

3. Kolonisation und Mission aus der Sicht der kolonisierten Völker

Wie P. BELTRAN aus philippinischer Sicht die Frage beurteilt, wissen wir aus der Einleitung. Der philippinische Historiker DE LA COSTA SJ setzt die Akzente anders, wenn er sagt: „Kurz, die Philippinen sind eines der wenigen Beispiele geistlicher Eroberung: Eroberung durch Bekehrung, Kolonialisierung durch Evangelisierung. Es ergibt sich eindeutig daraus, daß die Spanier auf den Philippinen, einschließlich der Missionare, nie mehr als 1 % der Gesamtbevölkerung ausmachten, im Gegensatz zu den 30 %, mehr oder weniger, von Einwanderern in Latein-

⁷ K. MÜLLER, *Geschichte der katholischen Kirche in Togo* (1958), 160—181.

amerika. Philippinisches Christentum kann darum nicht als Produkt rassischer Infusion gedeutet werden. Es ist, wenn nicht asiatisches Christentum, so doch eine Christenheit, die fast ganz aus Asiaten zusammengesetzt ist⁸.“

Es ließen sich Bücher füllen mit Zitaten, die die Verquickung von Kolonialisierung und Weltmission verurteilen. Aufsehen erregte seinerzeit PANIKKARS Buch: „*Asien und die Herrschaft des Westen*“⁹. Es wird auch heute noch oft zitiert. Ins Deutsche übertragen wurde auch der Sammelband afrikanischer Priester: „*Des Prêtres noirs s'interrogent*“¹⁰. Manche Bischöfe ärgerten sich damals, heute wundert man sich, daß es so zahm ausgefallen ist. WALBERT BÜHLMANN wartet mit vielen Zitaten auf in seinem Vortrag „Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission“¹¹. In seinem Buch „*Missionsprozeß in Addis Abeba*“ läßt er einen Südafrikaner sprechen: „Leider hatten auch Evangelium und Mission mit dieser Unterdrückung zu tun. Die Mau-Mau-Leute in Kenja sagten damals mit Recht: ‚Früher besaßen wir das Land und die Weißen das Evangelium. Dann kamen die Missionare, lehrten uns beten und die Augen schließen, und unterdessen stahlen die Weißen das Land.‘ Bei uns in Südafrika verhielt es sich ähnlich. Die Missionare als Brüder der weißen Herren lenkten unser Interesse von dieser Welt und ihren Ansprüchen weg auf die zukünftige Enderwartung, auf einen Himmel, der mit unserer Erde nichts zu tun hat. Sie priesen uns mit ihren Moralgesetzen der Demut und des Gehorsams das ewige Leben nach dem Tod an“¹².“

Dr. AZIKIWE, ein Nigerianer, sagte: „Obwohl ich von der süßen Mango-frucht des geschäftlichen Erfolges und von der wohlschmeckenden Orange der Popularität bei meinem eigenen Stamme gekostet habe, bin ich doch einer der rebellischsten Söhne Afrikas, weil man mein Volk die Schmerzen der Bitterkeit erleiden ließ.“ KWAME NKURMAH: „Im kolonialen Kampf gibt es keine Gerechtigkeit. Meine Parole war immer: Afrika den Afrikanern . . . Es ist unter allen Umständen besser, frei zu sein, um sich zu regieren, ja falsch zu regieren, als von jemand anders regiert zu werden.“ DAVID DIOP spricht sein Empfinden in einem Gedicht aus: „Der Weiße hat meinen Vater getötet: mein Vater war edel. Der Weiße hat meine Mutter geschändet: meine Mutter war schön. Der Weiße hat meinen Bruder auf sonnigen Straßen zusammenbrechen lassen: mein Bruder war stark. Der Weiße hat sich dann gegen mich gewendet mit seinen roten Händen voll schwarzem Blut und mit seiner Herrenstimme: Hea, boy, einen Sessel, ein Handtuch und Wasser!“ Pastor DAGADU aus Ghana sagt: „Der beklagenswerte Mangel an Verständnis

⁸ Pontifical Missionary Union Seminar vom 1. 3. 1975 (Hektographierter Text).

⁹ K. M. PANIKKAR, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955 (englische Original-Ausgabe: *Asia and Western Dominance*, London 1953).

¹⁰ A. DIOP, *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt 1960.

¹¹ NZM 13 (1957), 192—207, 241—255.

¹² W. BÜHLMANN, *Missionsprozeß in Addis Abeba* (1977), 41.

der westlichen Welt für das Leben des Afrikaners liegt an der falschen Interpretation durch die Vertreter des Westens in kommerziellen, politischen und missionarischen Unternehmungen und ruft eine nicht geringe Verwirrung beim Afrikaner hervor... Wir werden immer noch wie Primitive behandelt, die ständig bevormundet werden müssen.“¹³

In genereller Weise rechnet WALTER RODNEY, ein Zentralamerikaner, der in Daressalam sein Buch schrieb, mit dem Kolonialismus ab. Er nennt diesen schlechthin ein „System der Unterentwicklung“¹⁴. Einige Urteile: „Kolonisiert zu werden bedeutet Verbannung aus der Geschichte“ (S. 191). „Der überzeugendste Beweis für die Oberflächlichkeit des Geredes, der Kolonialismus hätte Afrika modernisiert, ist die Tatsache, daß die breite Mehrheit der Afrikaner mit einer Hacke in den Kolonialismus hineinging und mit einer Hacke auch wieder herauskam“ (S. 189). „Hauptzweck des kolonialistischen Schulsystems war die Heranbildung von einfachem Büropersonal für die Kolonialbehörden und die kapitalistischen, in europäischem Besitz befindlichen Privatfirmen“ (S. 204). „Die christlichen Missionare waren Teil der Kolonialmacht wie die Entdecker, Händler und Söldner. Man kann sich im Einzelfall streiten, ob es die Missionare waren, die die anderen Kolonialherren nach sich zogen oder umgekehrt; fest steht jedoch, daß sie faktisch die Helfershelfer des Kolonialismus blieben, ob sie ihre Aufgabe so verstanden oder nicht“ (S. 213).

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß solche pauschalen Urteile einseitig, falsch, von Vorurteilen oder gar von Haß diktiert sind. Den geschichtlichen Tatsachen mehr entsprechend ist das sorgsam abwägende Urteil von Prof. JEDIN: „Aufs Ganze gesehen wird man sagen dürfen, daß die Missionare in ihrer großen Mehrzahl die Unabhängigkeit der Glaubensverkündigung zu wahren wußten, und daß die Eingeborenen sehr wohl zwischen Kolonialismus und Mission zu unterscheiden wußten“ (a.a.O. 401). Trotzdem aber bleibt es wahr, daß der christlichen Mission mit der Verquickung von Mission und Kolonialismus eine schwere Hypothek anhängt. Die Mission trägt noch heute an dieser Last.

4. Die Entkolonialisierung der katholischen Weltmission

Wie bereits erwähnt, ging es bei der Gründung der *Propagandakongregation* nicht zuletzt darum, die Mission grundsätzlich aus der Abhängigkeit von der Staatsmacht zu befreien. Die berühmte *Instructio* der *Propaganda* an die Apostolischen Vikare vom Jahre 1659 mahnte diese: „Was ist absurder, als Frankreich, Spanien, Italien oder irgendein anderes Land Europas in China einzuführen? Nicht dies, sondern den Glauben sollt ihr bringen!“ Gleichzeitig droht sie: „Wenn einer von euern Missionaren trotz Ermahnung solche Dinge nicht läßt, schickt ihn unverzüglich nach Europa zurück, damit er nicht durch seine Unklugheit

¹³ Zitate aus ROLF ITALIAANDER, *Der ruhelose Kontinent*, Düsseldorf 1958.

¹⁴ W. RODNEY, *Afrika — Die Geschichte einer Unterentwicklung*, Deutsche Ausgabe Berlin 1975.

die so wichtigen Unternehmungen der christlichen Religion in Gefahr bringe.“

Von Anfang an ging es der *Propagandakongregation* darum, autochthone Kirchen zu gründen, d. h. Priester und Bischöfe aus den Missionsvölkern selber heranzuziehen. Die *Instructio* der *Propaganda* vom 23. November 1845 zählt allein 15 Dokumente auf, durch die der Heilige Stuhl den landeseigenen Klerus empfahl; INNOZENZ XI. ging soweit, die Apostolischen Vikare durch Auferlegung kanonischer Strafen zwingen zu wollen, Christen aus dem Land und Volk auf das Priestertum vorzubereiten und ihnen die hl. Weihen zu spenden. Das Echo auf solche Ermahnungen war allerdings nicht sehr groß.

Die Pontifikate LEOS XIII. und PIUS X. weisen großartige missionarische Erfolge auf, vor allem in Afrika und Ozeanien, die Missionstätigkeit aber bewegte sich in den traditionellen Bahnen, d. h. auf den Wegen des „Kolonialismus“. Die wirkliche Wende kam mit den Pontifikaten BENEDIKT XV. und PIUS XI.; sie sind eine „prinzipielle Absage an den Kolonialismus“ und eine „Periode vermehrter Anpassung an die zu missionierenden Völker“¹⁵.

Die Missionsenzyklika *Maximum Illud* vom 30. 11. 1919 (BENEDIKT XV.) gilt als Magna Charta der modernen Missionstätigkeit. Die Erfahrung des Ersten Weltkrieges und der unmittelbaren Nachkriegszeit zwangen den Papst, den Finger schonungslos auf die offene Wunde zu legen. Während des Weltkrieges waren rund 5000 französische Missionare zum Militärdienst eingezogen worden. Nach dem Krieg mußten die Pallottiner Kamerun, die Steyler Togo, die Benediktiner Ostafrika, alle deutschen Missionare Britisch-Indien verlassen. „Großen Kummer“, so schrieb der Papst, „bereiten uns gewisse Berichte über die Missionen, die in letzter Zeit veröffentlicht wurden. Ihr Anliegen scheint nämlich nicht in erster Linie die Ausbreitung des Reiches Gottes zu sein, sondern das größere Ansehen des eigenen Staates. Was uns dabei in Erstaunen setzt, ist die Sorglosigkeit gegenüber der Tatsache, wie sehr solche Veröffentlichungen die Herzen der Heiden von der heiligen Religion abstoßen. So schreibt kein katholischer Missionar, der diesen Namen verdient.“ Über den landeseigenen Klerus sagt er: „Schließlich müssen alle Missionsobern ihre Haupt Sorge darauf richten, daß sie aus dem Volke, unter dem sie weilen, Diener des Heiligtums erziehen und ausbilden. Darauf gründet hauptsächlich die Zukunft der jungen Kirchen . . . Der eingeborene Klerus ist nicht etwa nur soweit vorzubereiten, daß er den ausländischen Missionaren in einfacheren Dienstleistungen behilflich sei, sondern so, daß er der Verwaltung des göttlichen Dienstes gewachsen ist und folgerichtig eines Tages selbst die Leitung seines Volkes übernehmen kann. Denn wie die Kirche Gottes katholisch und keinem Volk und keiner Nation eine Fremde ist, so gehört es sich auch, daß aus jedem Volke Verwalter für das Heiligtum erstehen, denen sich ihre Landsleute

¹⁵ J. BAUMGARTNER in: H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte* VI, 2 (1973), 579.

als den Lehrern des göttlichen Gesetzes und den Führern auf dem Wege zum Heil anschließen.“

Als BENEDIKT XV. diese Worte schrieb, dachten die Staaten noch in keiner Weise daran, zu „entkolonialisieren“. Noch 1945, nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges, lebten 45 % der Menschheit unter kolonialer Herrschaft. Erst dann nahm die Freiheitsbewegung ihren Lauf. Während sich 1945 51 freie Staaten zur *UNO* zusammenschlossen, gehörten ihr 20 Jahre später bereits 114 an, und 23 von den neu hinzugekommenen stammten aus Asien und Afrika. Das Jahr 1960 gilt als „Jahr Afrikas“, weil in diesem Jahr 17 afrikanische Staaten selbständig wurden. Viele der führenden Nationalisten stammten aus christlichen Kreisen. Kein geringerer als PIUS XII. hatte die Westmächte aufgefordert: „Eine gerechte und fortschreitende politische Freiheit soll im gegebenen Augenblick jenen Völkern nicht verweigert werden.“

Deutlicher noch als BENEDIKT XV. betonte PIUS XI. die Universalität der Kirche, durch sein Wort und durch die Tat. 1926 weihte er selber die ersten 6 chinesischen Bischöfe und 1927 den ersten japanischen Bischof. Die Zahl der landeseigenen Priester wuchs während seines Pontifikates in China von 938 auf 2022, in Japan von 40 auf 130. Er weiß aber, daß noch ein Unmaß an Arbeit zu leisten ist und beschwört darum die ganze Kirche: „Auf jeden Fall müssen die vereinten Anstrengungen der Bischöfe und aller Katholiken darauf abzielen, die Zahl der heiligen Sendboten zu vermehren und zu vervielfachen.“ Unter der Regierungszeit PIUS XI. wuchs die Zahl der Katholiken in Vorderindien von 3 auf 3¹/₂ Millionen, in Hinterindien von 1 auf 1¹/₂ Millionen. Auch in Ozeanien nahm trotz großer Schwierigkeiten die Zahl der Christen erheblich zu. Für Afrika gilt für diese Zeit das Wort vom „Pfungsturm über Afrika“.

PIUS XII. betonte in besonderer Weise die „kulturelle“ Entkolonialisierung. Bereits in seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus* (1939) schrieb er: „Alles, was in den Gebräuchen und Gewohnheiten dieser Völker nicht unlösbar mit religiösem Irrtum verknüpft ist, wird stets mit Wohlwollen geprüft und — wenn immer möglich — geschützt und gefördert.“ In der Enzyklika *Evangelii Praecones* führte er aus: „Seit ihrem Ursprung bis auf unsere Zeit hat die Kirche immer diese Norm von höchster Weisheit befolgt, daß die Annahme des Evangeliums keineswegs zerstört oder beseitigt, was immer die verschiedenen Völker an Gutem, Edlem und Schönem aufgrund ihrer Veranlagung und Begabung besitzen. Wenn die Kirche nämlich die Völker unter der Leitung der christlichen Religion zu einer höheren Zivilisation und Kultur ruft, handelt sie nicht wie einer, der einen üppig wachsenden Wald planlos abholzt und ausrottet, sondern vielmehr wie einer, der ein Edelreis auf Wildlinge pflanzt, damit sie einmal saftigere und süßere Früchte tragen und zur Reife bringen.“

Wie PIUS XI. für 1925, regte PIUS XII. für das Heilige Jahr 1950 eine Missionskunstausstellung an. Er begründete sie: „Dadurch sollte

nämlich die Erneuerung der Kunst durch das Christentum, wie sie von den Missionaren bei schon kultivierten, aber auch bei noch primitiven Völkern in die Wege geleitet wurde, ins volle Licht gerückt werden.“ Rückblickend konnte er feststellen: „Dabei sprang direkt in die Augen, in welchem Maße das Wirken der Kunder des Evangeliums zum Fortschritt der eingeborenen Kunst und zu den diesbezüglichen Hochschulstudien beigetragen hat. Es wurde auch sichtbar, daß sich die Kirche der Eigenart eines Volkes nicht verschließt, vielmehr sie zu höchster Vollendung führt.“

Seit 1919, definitiv aber seit 1945, gibt es keine „Kolonialmission“ mehr. Trotzdem aber ist die Mission ihren Weg weitergegangen.

WALBERT BÜHLMANN nennt die Jahre 1952—1972 die „großen zwei Jahrzehnte für die Kirche Afrikas“¹⁶. In dieser Zeit hat sich die Zahl der Katholiken in Afrika verdreifacht (von 12,5 Millionen auf 36 Millionen); ebenso die Zahl der Priester (von 1400 auf 4200). Die Zahl der afrikanischen Bischöfe wuchs in diesen Jahren von 2 auf 147. „Man kann ohne Übertreibung sagen“, meint P. BÜHLMANN, „daß nie in der bisherigen Missionsgeschichte in einer so kurzen Zeit ein so großer Erfolg zustande kam. Afrika, der letzte Kontinent, hat plötzlich die anderen überrundet und den Preis geholt“ (S. 163). Er zitiert in diesem Zusammenhang B. SUNDKLER, einen lutherischen Bischof Tanzanias, der schrieb: „Der Bericht von der Entwicklung der römisch-katholischen Kirche und ihres Priestertums in Afrika in diesem Jahrhundert ist über alle Maßen erstaunlich, etwas vom Wunderbarsten in der dramatischen Geschichte der Weltmission“ (ebda.). Es zeugt von der ungebrochenen Lebenskraft des jungen afrikanischen Christentums, wenn BÜHLMANN sagen kann: „Wer Afrika selber erfahren hat, den läßt es nicht mehr los. Diese spontanen und emotionalen, singenden und tanzenden Menschen, die den Hüttenhof zum Heim, die Arbeit zum Rhythmus, den Gottesdienst zum Fest machen: sie haben der Menschheit und der Kirche etwas zu schenken“ (S. 125).

Auch Lateinamerika hat aufgeholt, dank des Interesses der Päpste seit PIUS XII., mehr aber noch wegen des mutigen, gemeinsamen Vorgehens der Bischöfe und Ordensoberen des Kontinentes. CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) ist aus der lateinamerikanischen Kirche nicht mehr wegzudenken. Die 2. lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellin 1968 gab wichtige Anstöße, die Beschlüsse und Anregungen des II. Vatikanischen Konzils in die Wirklichkeiten Lateinamerikas zu übersetzen. Das Dokument von Medellin blieb nicht unumstritten, es hat aber gewaltige Impulse gegeben: Man wurde sich der Eigenverantwortung auf dem Kontinent bewußt, man sprach offen über die Ausbeuter; man stellte sich eindeutig auf die Seite der Armen. Man verurteilte den Klerikalismus, forderte die Mitarbeit der Laien, empfahl die Bildung von Basisgruppen. Tatsächlich hat sich das Bild Lateinamerikas in den letzten

¹⁶ W. BÜHLMANN, *Wo der Glaube lebt*, (1974), 123.

10 Jahren vielerorts erheblich gewandelt. Die Basisgruppen sind modellhaft geworden, die Laien engagieren sich, und auch das Interesse am Priestertum wächst.

Asien mit 54 % der Weltbevölkerung, die Wiege aller großen Weltreligionen, ist der am wenigsten christliche Kontinent. Nur 2,3 % der asiatischen Bevölkerung — wenn man die Philippinen nicht mitrechnet, sind es nur 0,95 % — sind katholisch. China ist dem Christentum verschlossen. Was in Vietnam vorgeht, wissen wir kaum; man fragt sich, ob das Blut der fast 300 000 vietnamesischen Martyrer vergeblich geflossen sein soll. Das volkreiche Japan ist zu 0,8 % christlich und zu 0,3 % katholisch. Von den 8 Millionen Katholiken Indiens (1,5 % der Gesamtbevölkerung) stammen allein 37,5 % von Kerala. Bekehrungen in Indien gibt es eigentlich nur in Andra Pradesh, Orissa und Assam. Woran das liegt, ist schwer zu sagen. Nirgends in der Welt wird soviel diskutiert und getan wie gerade in Indien. Die Bischofskonferenz ist großartig organisiert. Es gibt gute Seminare und hochstehende Theologen. Die Schwestern sind zahlenmäßig stark und treten immer mehr aus ihrer Reserve. Ist die Stunde Gottes für diese Völker noch nicht gekommen? Oder ist es so, daß wir zu sehr auf die menschlichen Mittel bauen und zu wenig der Gnade vertrauen? Für Christus wurde die Stunde des Kreuzes zur Stunde seines Triumphes. Christlicher Triumphalismus ankert im Kreuz.

Kolonialismus und Weltmission? Der Kolonialismus im traditionellen Sinn ist endgültig tot; wir bedauern es nicht, im Gegenteil! Es besteht aber die Gefahr, daß neue Kolonialismen an seine Stelle treten. Wird es die Mission unter ihnen leichter haben — oder schwerer? In 170 von 830 Kirchensprengeln der Dritten Welt darf heute keine Missionstätigkeit mehr ausgeübt werden. China, Nordkorea, Vietnam, Burma, Guinea usw. sind für die Missionare verschlossen. In anderen Ländern ist die Zusammenarbeit gut. Nationalismus und Xenophobie aber sind überall stark. Wo religiöser Haß geschürt wird, ist auch die einheimische Ortskirche nicht sicher. Die Berichte von *Amnesty international* geben davon in eher zu zurückhaltender Weise Zeugnis. Manches könnte zu Pessimismus verleiten. Die Kirche aber kennt keinen Pessimismus. Sie weiß, daß der Herr ihr gegenwärtig bleibt. Wir halten es mit einem Wort Kardinal NEWMANS, das dieser in nicht weniger stürmischer Zeit im vorigen Jahrhundert schrieb: „Die Zeit ist voller Bedrängnis. Die Sache Christi liegt im Todeskampf. Und doch: nie schritt Christus mächtiger durch die Erdenzeit, nie war sein Kommen deutlicher, nie seine Nähe spürbarer, nie sein Dienst köstlicher als jetzt.“

Summary

There are few words used today with so little discrimination and in a purely negative sense as 'colonialism'. And there are few accusations that hit the Church so hard as that of cooperation with the colonial powers. Colonial politics

there has been from time immemorial, but it became particularly noticeable in the last century during which the world became clearly divided into the ruling nations and those that were ruled. Since the Church does not exist in a vacuum, it was drawn of necessity into the interplay of the powers. Sometimes it identified with them, sometimes it benefitted from their cooperation, often it had to protest and stand in opposition to them. In fact, the decolonialization process, based on practical as well as ideological-theological reasons, began sooner in the Church than in the world of politics. To portray this process, and to arrive at a juster and unemotional judgment by making use of the historical facts is the purpose of this article.

ORAKELWESEN IM ÄLTESTEN CHINA:
SHANG- UND WESTLICHE CHOU-DYNASTIE

Professor Dr. Werner Eichhorn zum achtzigsten Geburtstag

von Hubert Seiwert

Praktiken der Divination und der Zukunftsdeutung spielen im religiösen Leben Chinas bis in die Gegenwart eine herausragende Rolle. Die Methoden, mittels der man Auskunft über das zukünftige Schicksal, über günstige Zeiten oder den passenden Ort zu erlangen suchte und nicht selten auch heute noch sucht, sind in ihrer Vielfalt beeindruckend. Zu den gängigsten zählen: Astrologie und Geomantik, Losorakel, Somatomantik und die Befragung von Geistern durch Medien. Unter den Wahrsagemethoden, die schon seit dem Altertum bekannt sind, hat jedoch vor allem eine das besondere Interesse westlicher Beobachter auf sich gezogen, nämlich Orakel, bei denen das *I Ching* („Buch der Wandlungen“) hinzugezogen wurde. Dieses zu den klassischen chinesischen Schriften gerechnete Werk war ursprünglich ein Handbuch, das bei der Interpretation von Orakeln, insbesondere Orakel, die mit Hilfe von Schafgarbenstengeln durchgeführt wurden, herangezogen wurde. In der chinesischen wie auch der westlichen Literatur befassen sich zahllose Abhandlungen und Deutungen mit diesem in weiten Teilen ziemlich dunklen Werk¹, von dem man seit mehr als zweitausend Jahren glaubt, daß es die tiefsten Geheimnisse der Weisheit Chinas enthalte.

Die Aufmerksamkeit, die dem *I Ching* gemeinhin entgegengebracht wird, ist zweifellos gerechtfertigt, wenn man die enorme Bedeutung dieses Buches für die chinesische Geistesgeschichte bedenkt. Andererseits sollte man jedoch nicht vergessen, daß das Schafgarbenorakel nicht die einzige Methode der Divination im alten China war, ja daß es sich dabei wahrscheinlich nicht einmal um die älteste chinesische Orakelmethode handelt. Die erhaltenen historischen Zeugnisse dokumentieren jedenfalls für die frühen Epochen der chinesischen Geschichte eine gänzlich andere Technik des Orakelnehmens, bei der die Knochen von Säugetieren, vor allem aber die Panzer von Schildkröten benutzt wurden. Eine große Anzahl dieser sog. Orakelknochen wurde in den letzten hundert Jahren ausgegraben, und zwar vor allem in der Nähe der nordchinesischen Stadt Anyang, wo man eine Hauptstadt der Shang-Dynastie (ca. 18.—12. Jhd. v. Chr.) gefunden hat. Einige der zutage geförderten „Orakelknochen“ sind beschriftet und stellen somit die ältesten erhaltenen chinesischen Dokumente dar. Natürlich haben gerade diese beschrifteten Schildkrötenpanzer — denn darum handelt es sich in der Regel — die besondere

¹ Einen Eindruck von der Vielfalt der sich mit dem *I Ching* beschäftigenden Arbeiten vermittelt eine von HELLMUT WILHELM zusammengestellte Bibliographie: *Parerga 2. The book of Changes in the Western tradition. A selective bibliography.* Seattle 1975.

Aufmerksamkeit der Historiker wie auch der Philologen auf sich gezogen. Es gelang während der letzten Jahrzehnte, einen Großteil dieser frühesten chinesischen Schrift zu entziffern und damit unsere Kenntnisse der frühen Kultur Chinas entscheidend zu erweitern. Es braucht nicht besonders erwähnt zu werden, daß die Ergebnisse dieser Forschungen nicht zuletzt auch für die Religionsgeschichte von großer Bedeutung waren².

Divination mit Hilfe von Schildkrötenpanzern war jedoch nicht nur während der Shang-Dynastie verbreitet, sondern — wie wir aus den literarischen Quellen wissen — auch noch während der folgenden Chou-Dynastie (12. Jhd. bis 249 v. Chr.), wenn auch aus dieser Zeit bisher kaum archäologische Funde von Orakelknochen vorliegen. Die Bedeutung der Schildkrötendivination während der Chou-Zeit wird leicht unterschätzt, da sich das Interesse der meisten Wissenschaftler vor allem auf das *I Ching* und die damit verbundene Schafgarbendivination richtet. Diese einseitige Betonung der einen Orakelmethode dürfte der historischen Wirklichkeit nicht ganz gerecht werden. Es läßt sich nämlich zeigen, daß zumindest bis in die *Ch'un-ch'iu*-Zeit („Frühlings- und Herbstperiode“ 722—481 v. Chr.) der Gebrauch der Schildkrötenorakel dem der Schafgarbenorakel mindestens gleich, vielleicht sogar häufiger war³.

Die „Knochenorakel“ werden aus diesem Grund auch in der folgenden Darstellung des Orakelwesens der Shang und Westlichen Chou-Zeit (12. Jhd. bis 771 v. Chr.) einen breiten Raum einnehmen. Soweit sich historische Zeugnisse dafür finden lassen, wird jedoch auch auf andere Formen der Divination eingegangen werden, insbesondere natürlich auf die Schafgarbenorakel. Ziel dieser Untersuchung ist es vor allem — neben der Absicht, eine zusammenfassende Darstellung des Divinationswesens dieser Epochen zu geben —, einen Beitrag zur Frage der religiösen Kontinuität bzw. Diskontinuität beim Übergang von der Shang- zur Chou-Dynastie zu leisten.

I. Orakelwesen der Shang-Dynastie (ca. 18.—12. Jhd. v. Chr.)

Die Funde von Relikten aus der Shang-Zeit stammen zum größten Teil aus der letzten Phase dieser Dynastie, während der die Hauptstadt in der Nähe des heutigen Anyang lag. Der Beginn dieser Epoche wird traditionell mit 1385 v. Chr. angesetzt, als die neue Hauptstadt von König P'an Keng gegründet wurde; das Ende ist gleichzeitig das Ende der

² Vgl. dazu die ausgezeichnete Untersuchung von Tsung-tung CHANG: *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften*. Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China. Wiesbaden 1970.

³ Die Orakelbrichte, die sich im *Tso Chuan* finden, habe ich in meiner Dissertation ausführlich analysiert. Siehe HUBERT SEIWERT: *Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Entwicklung des Welt- und Menschenbildes während der Chou-Dynastie. Bonn (Phil. Diss.) 1979. S. 94—179.

Shang-Dynastie, die von den Chou-Herrschern im 12. oder 11. Jhd. v. Chr. mit Waffengewalt beseitigt wurde.

Die archäologischen Funde aus dieser Zeit belegen eindeutig, daß bei den Shang Orakel mit Hilfe von Tierknochen bzw. Schildkrötenpanzer bekannt und verbreitet waren. Für andere Orakelmethoden finden sich keine authentischen Zeugnisse, jedoch soll späterer Überlieferung zufolge auch unter den Shang schon das Schafgarbenorakel benutzt worden sein. Als Erfinder wird im *Lü Shih Ch'un Chi'iu*, einem Werk aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, ein Mann namens Wu Hsien angegeben, der unter dem Shang-König T'ai Wu Minister gewesen sein soll⁴. Die Richtigkeit dieser Tradition läßt sich nicht belegen, ebenso wenig, wie wir feststellen können, ob unter den Shang ein Orakelbuch benutzt wurde, beispielsweise das ihnen zugeschriebene *Kuei Ts'ang*⁵. Mit Sicherheit läßt sich dagegen annehmen, daß während der Shang-Zeit noch andere Arten der Zukunftsdeutung bekannt waren: Man hielt gelegentlich Träume für ominös⁶ und möglicherweise wurde, wie auch in späteren Zeiten, das Auftreten und Verhalten bestimmter Tierarten, insbesondere Vögel, als Omina gedeutet.

1. Orakel mit Knochen und Schildkrötenpanzern

Der Gebrauch von Knochen bzw. Schildkrötenpanzern zu Orakelzwecken war nicht auf die Shang-Kultur beschränkt. Durch archäologische Funde scheint gesichert, daß schon in neolithischer Zeit Tierknochen — hauptsächlich das Schulterblatt von Säugetieren — in gleicher Weise benutzt wurden⁷. Knochenorakel waren außerdem bei anderen Völkern Innerasiens bis in die jüngste Zeit hinein verbreitet⁸ und lassen sich darüber hinaus auch bei mehreren arktischen Indianerstämmen Nordamerikas eindeutig nachweisen⁹. Aufgrund dieses weiten Verbreitungsgebietes glaubt HULTKRANTZ schließen zu können: „La scapulomanie est un système de divination qui a certainement ses racines dans la civilisation septentrionale des chasseurs d'Europe et de l'Asie.“¹⁰ Die Praxis des Knochenorakels würde somit darauf hindeuten, daß auch

⁴ *Lü Shih Ch'un Chi'in*, Szu-pu pei-yao-Ausgabe, XVII, S. 7a. Wu Hsien war ein Beamter des Königs T'ai Wu (nach *Shu Ching*, Kap. *Chün Shih*). Nach dem *Shih Chi Cheng I* stammte Wu Hsien aus Su-chou, also aus Südchina (*Shih Chi*, *Yin Pen Chi*, Ausgabe Peking 1959, S. 100).

⁵ Zum *Kuei Ts'ang* siehe unten S. 224 und Anm. 47, 48.

⁶ Für Quellenbelege siehe CHANG: *Der Kult der Shang-Dynastie*, S. 46—50.

⁷ C. C. SHIH: A study of ancestor worship in ancient China. In: W. S. McCULLOUGH (Hrsg.): *The seed of wisdom*. Essays in honor of T. J. MEEK. Toronto 1964, S. 179—190.

⁸ ALFRED KÜHN: Bemerkungen zu einigen „sogenannten“ Orakelknochen aus Innerasien. In: *Artibus Asiae*, 5 (1935) S. 149—154, hier 149.

⁹ ÅKE HULTKRANTZ: La divination en Amérique du Nord. In: ANDRÉ CAQUOT und MARCEL LEBOVICI (Hrsg.): *La divination*, Bd. I, Paris 1968, S. 69—150, bes. 74—83.

¹⁰ HULTKRANTZ, a.a.O., S. 83.

China Anteil hatte an einem weitreichenden Kulturkontakt, der im nord- und zentraleurasiatischen Raum schon während der prähistorischen Epoche stattfand.

Während somit nichts dafür spricht, daß die Shang Erfinder dieser Orakelmethode waren, kann doch als sicher angenommen werden, daß sie einige wichtige Neuerungen einführten. Einmal vollzog sich eine Veränderung hinsichtlich des benutzten Materials: während in der frühen Shang-Zeit — ähnlich wie in der neolithischen Epoche — zur Divination vorwiegend das Schulterblatt von Schweinen, Rindern oder Schafen benutzt wurde und man in der mittleren Periode hauptsächlich Rinderknochen verwandte, wurden in der späten Periode fast ausschließlich, nämlich zu etwa 90 %, Schildkrötenpanzer zur Divination gebraucht¹¹. Bemerkenswerterweise zeigen die archäologischen Funde, daß hierbei offensichtlich nur eine einzige Spezies, die sonst in der Zoologie nicht bekannte *testudo anyangiensis* in Frage kam. Die Herkunft dieser Schildkrötenart, von der lebende Exemplare noch nicht gefunden wurden, ist ungeklärt, es spricht manches dafür, daß sie südchinesischen Ursprungs war¹².

Die andere Neuerung, die die Shang bei dieser Orakelmethode einführten, besteht darin, daß die zur Divination benutzten Knochen bzw. Schildkrötenschalen beschriftet wurden, beispielsweise, indem die Orakelfrage, u. U. auch die Antwort, darauf vermerkt wurden. Allerdings ist es keineswegs so, daß dies grundsätzlich geschah, denn die überwiegende Mehrzahl der gefundenen Orakelknochen ist unbeschriftet. Offenbar kamen beschriebene Orakelknochen nur beim Königshaus vor, beim gewöhnlichen Volk dagegen weiterhin ausschließlich unbeschriebene¹³.

Die Technik des Orakelnehmens sowie Einzelheiten der Orakelzeremonie und die einzelnen Vorbereitungen dazu sind uns detailliert erst durch Zeugnisse aus der ausgehenden Chou-Zeit beschrieben¹⁴, d. h. aus einer Zeit, die von der Shang-Dynastie durch rund tausend Jahre getrennt ist. Man kann deshalb aus diesen Quellen nur sehr bedingt Rückschlüsse auf die Praktiken der Shang ziehen und muß statt dessen versuchen, aufgrund der archäologischen Funde Einzelheiten zu rekonstruieren.

¹¹ CHENG Tê-k'un: *Shang China*. Cambridge 1960 (Archaeology in China, Bd 2), S. 36. Neben den Schulterknochen von Säugetieren wurden vereinzelt auch andere Knochen, wie Schädel oder Rippen, benutzt (ebd. S. 133).

¹² Nach dem *Shu Ching*, Kap. *Yü Kung*, wurden die „großen Schildkröten“ aus dem Gebiet der Neun Ströme (*Chiu Chiang*) als Tributleistungen geliefert. Nach dem *Shih Ching*, Ode Nr. 299, brachte der Huai-Stamm, der in der Umgebung des Huai-Flusses siedelte, die großen Schildkröten.

¹³ LI CHI: Importance of the Anyang discoveries in prefacing known Chinese history with a new chapter. In: *Annals of the Academia Sinica*, 2 (Taipei 1955), S. 91—102, hier S. 96. Nach H. G. CREEL (*The birth of China. A study of the formative period of Chinese civilization*. New York 1937, S. 193) ist etwa ein Zehntel der ausgegrabenen Orakelknochen beschriftet.

¹⁴ Siehe *Chou Li*, Kap. 24 und *Shih Chi*, Kap. 128.

Die eigentliche Orakelhandlung bestand darin, daß die Knochen bzw. Schildkrötenschalen an einer Stelle, die vorher eingekerbt worden war, durch Hitzeeinwirkung zum Springen gebracht wurden. Aus der Art der Risse wurde dann die Antwort des Orakels interpretiert, wobei sich nicht genau feststellen läßt, in welcher Weise dies geschah. Es ist wahrscheinlich, daß die Richtung der Sprünge für die Orakelantwort ausschlaggebend war¹⁵. Aus der Art der aufgezeichneten Fragen ergibt sich, daß als Antwort in der Regel nur „ja“ oder „nein“ erwartet wurde, gelegentlich finden sich jedoch auch quantifizierte Antworten.

Bevor die Panzer zur Divination benutzt wurden, wurden sie einem Vorbereitungsprozeß unterzogen: Nach der Tötung der Schildkröte — CREEL vermutet, daß dies im Rahmen einer Opferhandlung geschah¹⁶ — wurden der gewölbte Oberpanzer und der flache Bauchpanzer voneinander getrennt. Der Rückenpanzer fand keine weitere religiöse Verwendung, während der Bauchpanzer zur Divination benutzt wurde¹⁷. Dazu wurden zunächst alle vorhandenen Unebenheiten geglättet und die vorstehenden Ecken abgesägt, so daß man eine völlig glatte Tafel erhielt. Danach wurden die Vertiefungen angebracht, an denen später durch Hitzeeinwirkung die Sprünge erzeugt werden sollten, und zwar wurde der Panzer dazu entweder angebohrt oder ausgemeißelt¹⁸. Die Anzahl dieser Vertiefungen variierte je nach Größe des Panzers.

Die eigentliche Orakelzeremonie wurde wahrscheinlich im Ahnentempel vorgenommen, jedenfalls wurde bei einigen wichtigen Anlässen ausdrücklich vermerkt, daß sie im Tempel verstorbener Könige stattfand¹⁹. Wie oben schon erwähnt, wurden auf den Orakelknochen gelegentlich die Orakelfrage, seltener auch die Antwort sowie zusätzliche Angaben, etwa über das Eintreffen einer Vorhersage, verzeichnet. Dazu wurde der betreffende Text zunächst mit einem Pinsel auf den Panzer geschrieben und dann mit einem speziellen Messer — die Pinselschrift genau nachzeichnend — eingekerbt²⁰. Das Beschriften und Einkerbten wurde von Schreibern vorgenommen, die nicht mit den Orakelpriestern, die die eigentliche Orakelprozedur vornahmen und deren Namen auf dem Knochen vermerkt wurde, identisch waren²¹.

2. Orakelpriester

Über die Rolle der Orakelpriester im Shang-Staat besteht unter den Wissenschaftlern keine einhellige Meinung. Weit verbreitet ist die Auf-

¹⁵ Zur Technik der Erzeugung von Sprüngen siehe detailliert CREEL: *The birth of China*, S. 188—190.

¹⁶ CREEL: *The birth of China*, S. 187.

¹⁷ Nach CHENG (*Shang China*, S. 133) wurde gelegentlich auch der Oberpanzer benutzt.

¹⁸ HERBERT POHL: *Schi Ki Kapitel 128*. Ein Beitrag zur altchinesischen Divination. Hamburg (Phil. Diss.) 1948, S. 12 f.

¹⁹ CHANG: *Der Kult der Shang-Dynastie*, S. 263.

²⁰ CHENG: *Shang China*. S. 182. ²¹ CHANG: *Der Kult der Shang-Dynastie*. S. 362 f.

fassung, daß unter den Shang ein mächtiger Priesterstand existierte, wobei nach Meinung CREELS eine besondere Möglichkeit der politischen Einflußnahme in der Manipulation der Orakel durch die Orakelpriester bestand²².

Gegen diese These vom mächtigen Priesterstand wendet sich entschieden Tsung-tung CHANG, der in der Hauptsache drei Argumente vorbringt: Erstens ist sicher, daß der König oft persönlich die Orakel deutete, zweitens wurde nicht selten eine Frage an das Orakel mehrfach wiederholt und erst dann eine Entscheidung getroffen und drittens schließlich konnten die Orakelpriester aufgrund der Signaturen in den Inschriften auf ihre Zuverlässigkeit überprüft werden. CHANG schließt daraus, daß die Orakelpriester keineswegs besondere Möglichkeiten zur Manipulation und damit zum Einfluß auf politische Entscheidungen gehabt hätten, da sie „nur einen einfachen technischen Handgriff auszuführen hatten, nämlich den der Erzeugung von Sprüngen auf Orakelknochen und Schildkrötenschalen“²³.

Es scheint mir, daß zumindest die Argumente, die CHANG für seine Ablehnung der These vom mächtigen Priesterstand vorbringt, nicht stichhaltig sind. Zunächst ändert sich wenig, wenn der König persönlich die Orakelknochen interpretiert. Denn wenn, wie CREEL glaubt nachweisen zu können, der Orakelpriester die Richtung der Sprünge manipulieren konnte, spielt es keine Rolle, wer danach die Sprünge interpretiert (sofern tatsächlich die Richtung für die Interpretation ausschlaggebend ist). Weiterhin ändert sich an dieser Tatsache auch nichts dadurch, daß das Orakel mehrfach befragt wird, da es natürlich auch mehrfach manipuliert werden könnte. Schließlich bedeutet der Umstand, daß die Zuverlässigkeit der Orakelpriester überprüft werden konnte, nicht, daß sie deshalb notwendig von einer Manipulation hätten absehen müssen, etwa wegen der Gefahr, falsche Ergebnisse zu liefern. Es kann nämlich nicht davon ausgegangen werden, daß nichtmanipulierte Orakel grundsätzlich zuverlässiger seien als manipulierte. Im Übrigen spricht gerade die Tatsache, daß die Namen der Orakelpriester vermerkt wurden, dafür, daß ihre Bedeutung für den Ausgang des Orakels nicht so gering war, wie CHANG dies unterstellt.

Wenn es auch — wie ich meine — keine sicheren Belege dafür gibt, daß die Orakelpriester nicht durch Manipulationen Einfluß auf das Orakelergbnis nahmen, so bedeutet dies keineswegs notwendig, daß die Priesterschaft der Shang bedeutenden politischen Einfluß besaß. Gegen eine solche Vermutung spricht nach Auffassung CHANGS auch die Tatsache, daß die Shang-Herrscher nicht auf eine Priesterschaft als Vermittler zwischen sich und den Ahnen angewiesen waren, da sie alle relevanten religiösen Funktionen selbst ausüben konnten und die wichtigsten Staatsorakel, die in den Tempeln der eigenen Ahnen stattfanden,

²² CREEL: *The birth of China*, S. 190—192.

²³ CHANG: *Der Kult der Shang-Dynastie*, S. 263.

offenbar voll unter ihrer Kontrolle hatten. CHANG schließt daraus, daß die Herrscher keine Priester familienfremder Herkunft duldeten, deren Einfluß ihnen hätte gefährlich werden können.

Dem Argument CHANGS wird man insofern zustimmen müssen, als es offenbar keine Priesterschaft gab, die eine Machtstellung besaß, deren Grundlage die Monopolisierung der Beziehungen zu den Ahnen bzw. Gottheiten bildete. Damit wird in der Tat das Hauptargument derjenigen getroffen, die vom besonderen Einfluß der Shang-Priester überzeugt sind. Andererseits bestehen einige Fakten, die vermuten lassen, daß weder CHANGS noch die von ihm angegriffene Position in ihrer extremen Formulierung zutreffen.

Erstens: Es gab mit Sicherheit — das leugnet auch CHANG nicht — eine Gruppe von Funktionären, die mit religiösen Funktionen betraut war, also priesterähnliche Aufgaben hatte. Das bedeutet, religiöse Funktionen wurden auch von anderen als Mitgliedern der Königssippe ausgeübt. Diese Tatsache sagt allerdings nichts über die politische Macht dieser Gruppe aus, so daß etwa gar auf die Existenz einer Theokratie geschlossen werden könnte²⁴. Man braucht sich dazu nur zu vergegenwärtigen, daß auch im kaiserlichen China Beamte mit mehr oder weniger religiösen Funktionen vorhanden waren, ohne daß diese regelmäßig über besonderen politischen Einfluß verfügten.

Zweitens: Es erscheint gesichert, daß einige dieser religiösen Funktionäre am Hof wichtige Ämter als Berater oder Verwalter hatten und insofern auch politischen Einfluß besaßen²⁵. Es läßt sich jedoch nicht zeigen, daß dieser politische Einfluß eine direkte Folge ihrer religiösen Funktion gewesen wäre, da sie ja sozusagen in Personalunion sowohl religiöse als auch politische Ämter innehatten. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß die politische Karriere solcher Personen u.U. auch auf ihre besonderen Fähigkeiten im religiösen Bereich zurückzuführen war. So ist es z. B. denkbar, daß Priester, deren Orakelratschläge sich als besonders zuverlässig und erfolgreich erwiesen, gute Voraussetzungen mitbrachten, um auch zum politischen Berater des Herrschers zu avancieren. Es ist dabei nicht ganz abwegig, zu unterstellen, daß politisch besonders begabte Personen nicht zuletzt deshalb gute Orakelentscheidungen lieferten, weil sie durch Manipulationen darauf Einfluß nehmen konnten. Eine besondere Machtposition der Orakelfunktionäre *als Gruppe* — und damit ist CHANG zuzustimmen — scheint unter den Shang jedoch nicht bestanden zu haben.

²⁴ So KAIZUKA SHIGEKI: The characteristics of the ancient Chinese urban state. In: *Zinbun*, 3 (Kyoto 1959), S. 1—13, hier S. 9.

²⁵ Siehe *Shu Ching*, Kap. *Chün Shih*, in der Übersetzung von BERNHARD KARL-GREN: *The Book of Documents* (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 22, 1950), S. 61 § 7. Es werden dort eine Reihe wichtiger Funktionäre aufgeführt, darunter Wu Hsien. T'AO HSI-SHENG (*Chung-kuo cheng-chih chih-tu shih*, Bd 1, Taipei 1974, S. 26) hält sie alle für der Gruppe der Priesterfunktionäre zugehörig.

3. Orakelanlässe

Es wurde bisher noch nichts über die inhaltliche Seite der Orakel, also zu den Fragen, die man dabei stellte, gesagt. Die Beschäftigung damit zeigt, daß die Orakelanlässe äußerst unterschiedlicher Art sein konnten. So wurde z. B. danach gefragt, ob ein bestimmtes Opfer dargebracht werden sollte oder ob der Ahn So-und-so eine Krankheit verursacht habe, aber auch, ob es am Abend regnen werde.

Es ist von verschiedenen Wissenschaftlern versucht worden, eine Klassifikation der Orakelanlässe vorzunehmen. CHENG Tê-k'un beispielsweise unterscheidet die folgenden sechs Klassen:

- „1. Sacrificial ceremonies — offerings and sacrifices presented to various ancestors and natural deities as well as requests for guidance and reports to them regarding various matters;
2. Natural phenomena — enquiries regarding rain, wind, clear weather, water and other happenings in nature;
3. Crops and harvests — enquiries regarding crops, harvests and other matters concerning agriculture;
4. Wars and military expeditions — enquiries regarding the prospects of such undertakings;
5. Private affairs of the king — enquiries regarding such matters as hunting trips, travels, sickness, dreams, child-birth, etc.; and
6. Future well-being — enquiries regarding the king's well-being in the coming evening or the coming 10 days, etc.“²⁶

Die Klassifikationen anderer Wissenschaftler unterscheiden sich von der CHENGs in erster Linie dadurch, daß einige der genannten Klassen weiter unterteilt werden. So führt CREEL²⁷ eine Einteilung in zwölf Klassen an, in der zusätzlich vorkommen:

a) „Journeys and haltings“; b) „Hunting and fishing“; c) „Illness and recovery“, alles Anlässe, die bei CHENG unter „private affairs of the king“, zusammengefaßt sind. Außerdem erwähnt CREEL gleich an zweiter Stelle eine Klasse von Orakelfragen, die bei CHENG anscheinend bei „sacrificial ceremonies“ eingeschlossen sind: „Announcements made to the spirits“.

Während auf die meisten dieser Orakelanlässe hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht, da die klassifikatorischen Bezeichnungen wohl für sich sprechen, verdient die zuletzt erwähnte Gruppe nähere Beachtung. Es handelt sich dabei um Fragen, die sich auf eine Zeremonie beziehen, die von CHANG als „rituelle Mitteilung an die Ahnen“

²⁶ CHENG: *Shang China*. S. 180.

²⁷ CREEL: *The birth of China*, S. 194 f. Die Klassifikation CREELS deckt sich im wesentlichen mit den bei HOU WAI-LU (*Chung-kuo szu-hsiang t'ung shih*, Bd 1, Peking 1957, S. 68) angeführten Einteilungen von LO CHEN-YÜ und TUNG TSO-PIN.

bezeichnet wird²⁸. Zweck des Orakels war es, zu erfragen, ob besondere Vorkommnisse, wie Krieg, Naturkatastrophen oder Krankheiten, den Ahnen im Rahmen einer besonderen Zeremonie mitgeteilt werden sollten. Die Praxis derartiger ritueller Mitteilungen blieb, wie aus späteren Quellen hervorgeht, bis in die späte Chou-Zeit erhalten.

Wie solche Mitteilungszeremonien während der Shang-Zeit im einzelnen aussahen, läßt sich nicht genau sagen. Da sie mit einem Opfer an die betreffenden Ahnen verbunden waren, kann mit Sicherheit davon ausgegangen werden, daß sie — wie auch während der Chou-Zeit — im Ahnentempel stattfanden. Es ist anzunehmen, daß im Rahmen dieser Opferzeremonie die Ahnen mündlich über den betreffenden Tatbestand unterrichtet wurden, zumindest bei wichtigeren Anlässen wurde wahrscheinlich zusätzlich die Mitteilung auch schriftlich fixiert.

Obwohl auf den Orakelknochen selbst oft der Sachverhalt schon erwähnt wird, über den eine rituelle Mitteilung gemacht werden soll, stellen diese Texte noch nicht selbst die Mitteilung dar. Wahrscheinlich wurden dazu andere Knochen oder auch vergänglichere Schreibmedien benutzt. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß die Aufzeichnung solcher ritueller Mitteilungen den Ausgangspunkt für die „Archive“, die bei den Ausgrabungen gefunden wurden, bildete. Die meisten der Knocheninschriften, die nicht in direktem Zusammenhang mit Orakeln stehen, enthalten nämlich Aufzeichnungen über historisch wichtige Ereignisse im Zusammenhang mit Kriegen, Jagden und Opferzeremonien²⁹. Es wäre denkbar, daß es sich dabei ursprünglich um die gesammelten Aufzeichnungen ritueller Mitteilungen an die Ahnen handelte, woraus sich dann die Sitte allgemeiner historischer Aufzeichnungen entwickelt haben könnte. Dieser Zusammenhang würde erklären, weshalb in China die Funktion des Geschichtsschreibers *shih* ursprünglich als religiöse angesehen wurde.

Abgesehen von dem Umstand, daß rituelle Mitteilungen Gegenstand von Orakelbefragungen waren, läßt sich m. E. noch auf einen anderen Zusammenhang zwischen beiden hinweisen. Man kann nämlich sowohl rituelle Mitteilungen als auch die Orakelhandlungen als eine Form von Kommunikation zwischen Menschen und Ahnen interpretieren. Dabei stellten die rituellen Mitteilungen quasi eine institutionalisierte Form der Information der Ahnen über für wichtig gehaltene Ereignisse dar. Die Ahnen wurden dadurch gewissermaßen über die Geschehnisse bei ihren Nachfahren „auf dem laufenden gehalten“³⁰. Im Rahmen der Orakelzeremonie wurden dagegen von Seiten der Ahnen Informationen an die Nachkommen gegeben, und zwar als Orakelantwort. Übrigens mußten

²⁸ CHANG: *Der Kult der Shang-Dynastie*, S. 108—125.

²⁹ CHENG: *Shang China*, S. 134.

³⁰ Ein Reflex dieser alten Praxis dürfte in der bis in die Gegenwart hinein erhaltenen Sitte zu sehen sein, wichtige Familienereignisse (Geburt, Eheschließung, Beförderung usw.) vor dem häuslichen Ahnentempel den Vorfahren mitzuteilen.

bei den Orakelfragen in der Regel den Ahnen zunächst ebenfalls Informationen über Einzelheiten des zur Frage stehenden Sachverhaltes gegeben werden, die über das hinausgingen, was durch die rituellen Mitteilungen schon übermittelt war.

Gleichgültig, ob man dieser vielleicht etwas geschäftsmäßig scheinenden Interpretation zustimmt oder nicht, es ist sicher, daß die Shang durch rituelle Mitteilungen und Orakel in unmittelbarem Kontakt mit den Ahnen lebten. Dieser Kontakt wurde auf nichtverbaler Ebene durch andere Medien, insbesondere Opferriten, ergänzt.

Wenn man sich den Charakter der Orakel als Kommunikationsmedium zwischen Menschen und Ahnen vergegenwärtigt, wird leicht erklärbar, daß die Auskunft über zukünftige Ereignisse nicht die zentrale Stelle bei den Shang-Orakeln einnimmt, die man normalerweise mit dem Begriff „Orakel“ assoziiert. Sieht man einmal von den konkreten Orakelanlässen, wie Opfer, Reisen, Krieg usw. ab, so lassen sich m. E. zwei Hauptklassen von Orakelfragen unterscheiden: Einmal solche Fragen, die bestimmte „Auskünfte“ erwarten, z. B. über den Verursacher einer Krankheit oder die Bedeutung bestimmter Sachverhalte. Auskünfte konnten sich natürlich auch auf zukünftige Sachverhalte beziehen, jedoch scheint es keineswegs in der Mehrzahl so gewesen zu sein.

Daneben finden wir eine andere Klasse von Orakelfragen, die bestimmte „Handlungsanweisungen“ erwarten, etwa ob ein bestimmtes Opfer dargebracht oder eine rituelle Mitteilung gemacht werden solle.

Es ist bemerkenswert, daß auch da, wo sich die erwünschte Auskunft auf die Zukunft bezieht, wenn beispielsweise gefragt wird, ob die kommende „Woche“ (Dekade) günstig sein werde oder nicht, daß selbst in diesen Fällen anscheinend nicht so etwas wie „Neugierde“ über das, was die Zukunft bringen werde, das primäre Motiv der Orakelbefragung war. Diese Informationen sollten vielmehr offenbar dazu dienen, Entscheidungen über das eigene Handeln treffen zu helfen. Die Aussicht auf eine „ungünstige Woche“ war so etwa sicherlich von Bedeutung bei der Entscheidung darüber, ob eine schwierige Unternehmung in dieser Zeit angepackt werden solle oder nicht. In ähnlicher Weise wird man nicht aus reiner Neugierde haben wissen wollen, ob es am Abend regnen werde oder nicht, sondern — ähnlich wie wir heute — vielleicht um zu wissen, ob man ein Gartenfest veranstalten könne oder nicht³¹.

Daraus ergibt sich m. E., daß die Interpretation BAUER's, nach der die Orakel „nur einem einzigen Zweck dienen: der Erforschung der Zukunft“³², in dieser Form nicht aufrecht erhalten werden kann. Vielmehr scheint es so, daß die Hauptfunktion der Orakel darin bestand, Entscheidungshilfen zu liefern, und zwar einmal durch direkte Handlungs-

³¹ Ein etwas wichtigerer Grund kommt z. B. in einer bei CHENG (*Shang China*, S. 85) erwähnten Inschriften zum Ausdruck: „While the king visits the military camp, will there be rain?“.

³² WOLFGANG BAUER: *China und die Hoffnung auf Glück*. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen. München 1971, S. 23.

anweisungen und zum anderen durch Informationen, die die eigene Entscheidung erleichterten. Psychologisch gesehen dienten die Orakel der Reduktion des Alternativspielraumes aber auch der Reduktion der Unsicherheit über die Richtigkeit eigener Entscheidungen und damit des eigenen Handelns. Von daher ist es zu verstehen, daß je nach Veranlagung der jeweiligen Persönlichkeit das Bedürfnis, sich durch Orakel abzusichern, in hohem Maße variieren konnte³³.

4. „Orakelautorität“

Es ist bisher als gesichert vorausgesetzt worden, daß es sich bei derjenigen Instanz, die durch die Orakel befragt wurde, um die „Ahnen“ handelte. Nach meinem Wissen gibt es jedoch leider keine Zeugnisse, die diese Interpretation eindeutig belegen. Das Problem, das hier angesprochen wird, betrifft die Frage nach der den Orakeln zugrundeliegenden „Autorität“, worunter hier diejenige Instanz verstanden werden soll, die die Orakelantworten gewährleistet. Das Problem der Orakelautorität beruht auf der Unterstellung, daß auch von den Shang selbst irgendetwas als dafür verantwortlich angesehen wurde, daß die Sprünge auf den Knochen etwas anderes sind als nur einfache Ergebnisse eines physikalischen Vorgangs, nämlich Antworten auf die gestellten Fragen.

Die Klärung der jeweiligen Orakelautorität ist für eine religionswissenschaftliche Untersuchung von Orakeln natürlich von nicht geringer Bedeutung; darüber hinaus lassen sich aber daraus auch weitergehende Folgerungen für das Weltbild der jeweiligen Kultur ziehen. Es ist deshalb wichtig, dieser Frage auch im Falle der Shang-Dynastie angemessene Beachtung zu schenken, selbst wenn es die Quellenlage nicht gestattet, zu mehr als zu kommen als zu mehr oder weniger plausiblen Hypothesen. Die drei Interpretationsmöglichkeiten, die sich nach meiner Auffassung anbieten, sollen im folgenden der Einfachheit halber als „Ahnenhypothese“, „Mikrokosmoshypothese“ und „Schildkrötenhypothese“ bezeichnet und nach ihrem jeweiligen Für und Wider untersucht werden.

Die „Ahnenhypothese“ ist diejenige Interpretation, von der in diesem Abschnitt bisher ausgegangen wurde. Dabei wird angenommen, daß die Orakelbefragung eine Form von Kommunikation zwischen den Menschen und ihren Ahnen darstelle, daß die Ahnen also diejenigen seien, deren Meinung sich durch die Orakelantworten äußert. Man könnte demnach die Orakelbefragung als eine besondere Form der Nekromantie bezeichnen. Für die Ahnenhypothese spricht vor allem, daß sie sich nahtlos in das allgemeine Bild einfügt, das wir von der Shang-Religion besitzen, wonach der Ahnenkult — und damit der Kontakt mit den Ahnen — eine herausragende Stellung einnahm. Ferner ist zu berücksichtigen, daß die Orakelbefragungen wahrscheinlich im Ahnentempel

³³ CHENG (*Shang China*, S. 195) weist auf die verschiedenen „temperaments“ der einzelnen Könige beim Orakelnehmen hin.

stattfanden, was sich zumindest in einigen Fällen quellenmäßig belegen läßt.

Gegen diese Hypothese scheint zu sprechen, daß in den Orakeln gelegentlich auch Auskünfte über bestimmte Ahnen eingeholt wurden, z. B. ob sie die Verursacher einer Krankheit seien oder ob ihnen ein Opfer dargebracht werden solle. Es klingt zumindest etwas befremdend, daß die Ahnen sozusagen über sich selbst Auskunft geben sollten. Außerdem muß festgestellt werden, daß — jedenfalls nach meinen Kenntnissen — nie einer der Ahnen als Adressat der Frage namentlich angedeutet wurde. Daraus ergibt sich, daß, wenn die Ahnen tatsächlich die Orakelautorität gewesen sein sollten, dann offensichtlich nicht ein ganz bestimmter, als Individuum bestimmbarer Ahn diese Funktion erfüllte. Vielmehr wäre anzunehmen, daß die Ahnen als Kollektiv bzw. Institution die Orakelautorität darstellten. Die Interpretation als „Nekromantie“ scheint deshalb m. E. nur mit Einschränkungen möglich.

Die „*Mikrokosmoshypothese*“ ist beeinflußt durch die gesicherte Tatsache, daß seit dem Ende der Chou-Zeit die Interpretation der Risse auf dem Schildkrötenpanzer durch Theorien begründet wurde, die mit dem Entsprechungssystem der Lehre von den „Fünf Elementen“ (*wu hsing*) und der *Yin-yang*-Lehre zusammenhängen³⁴. Danach wurde die Schildkröte als ein Mikrokosmos verstanden, ein Symbol des Universums, wobei der gewölbte Rückenpanzer das Himmelsgewölbe, der flache Bauchpanzer die Erde repräsentierten³⁵.

Das Problem ist, ob diese kosmologische Interpretation, die für die ausgehende Chou-Zeit zweifellos gültig ist, auch schon tausend Jahre früher während der Shang-Zeit bestand. Mir scheint dies aus mehreren Gründen sehr unwahrscheinlich: Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß erst in der zweiten Hälfte der Shang-Zeit Schildkrötenschalen als Divinationsmedium eindeutig vorherrschend wurden. Davor — wie übrigens selten auch noch während der Anyang-Periode — wurden andere Knochenarten benutzt, so daß aus diesem Grund kosmologische Spekulationen, die sich an der Anatomie der Schildkröte orientierten, zumindest nicht der Ausgangspunkt dieser Orakelmethode gewesen sein können. Vieles spricht dafür, daß die Schildkrötenpanzer allein wegen ihrer positiven technischen Eigenschaften zum Beschriften besonders beliebt wurden, z. B. die Tatsache, daß sie auch für Schriftstücke, die keine Orakel waren, verwandt wurden.

Gegen die Mikrokosmosthese spricht außerdem, daß es nach heute vorherrschender wissenschaftlicher Auffassung als unwahrscheinlich gilt, daß die kosmologischen Theorien über die „Fünf Elemente“ und *Yin-yang* schon im zweiten Jahrtausend v. Chr. wirksam waren³⁶. Als früheste

³⁴ Vgl. POHL: *Schi Ki Kapitel 128*, S. 16—18.

³⁵ Siehe MARCEL GRANET: *La pensée chinoise*. Paris 1968, S. 147—150. GRANET weist auch auf die Rolle der Schildkröte in der Mythologie hin.

³⁶ Anderer Meinung ist YANG JUNG-KUO: *Chung-kuo ku-tai szu-hsiang shih*. Peking 1973², S. 32—34. YANG nimmt an, daß die *Wu-hsing*-Lehre auf die

Hinweise auf diese Lehren werden im allgemeinen das *I Ching* und das *Hung Fan*-Kapitel des *Shu Ching* angesehen. Beide Schriften sind wohl — ungeachtet der Diskussion über die genaue Entstehungszeit — nicht vor dem achten Jahrhundert v. Chr. entstanden. Die traditionelle These, daß der Dualismus der *Yin-yang*-Vorstellung in China bis in die früheste Zeit zurückreiche, konnte durch CHANG's Analyse des Weltbildes der Shang keine Bestätigung finden³⁷. Es spricht daher nichts dafür, daß kosmologische Spekulationen die Autorität des Knochenorakels bei den Shang begründeten.

In der „*Schildkrötenhypothese*“ könnte man unterstellen, daß die Schildkröte oder der Schildkrötenpanzer aufgrund anderer Zusammenhänge als solche kosmologischer Art sozusagen „von sich“ aus die Antwort auf die Orakelfrage gibt. Man könnte z. B. von einer „magischen“ Automatik sprechen, womit jedoch nicht mehr gesagt wäre, als daß wir nicht im einzelnen wissen, welche Zusammenhänge unterstellt wurden. Denn auch das Funktionieren solcher magischen „Automatismen“ würde durch die Vertreter der betreffenden Kultur zweifellos auf irgendeine Weise erklärt, wobei kosmologische Begründungen nur eine mögliche Form darstellen.

Es ist nicht auszuschließen, daß die Schildkröte von den Shang als eine Art „Geistwesen“ oder gar „Gottheit“ aufgefaßt wurde. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß die Schildkröte eine gewisse Rolle in der chinesischen Mythologie spielt, so daß die Vorstellung von einer schildkrötengestaltigen Gottheit durchaus für möglich gehalten werden muß. Ferner wird im Kontext der Orakel von manchen Interpreten gelegentlich auf das hohe Alter verwiesen, das Schildkröten erreichen können, weshalb sie — entsprechend der chinesischen Einschätzung — als besonders weise angesehen wurden³⁸. Auch dieser Gesichtspunkt scheint für die Schildkrötenhypothese zu sprechen. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß sich nach CREEL auf manchen Orakelknochen die Formel findet: „It is asked, does the tortoise decree . . . ?“³⁹. Offenbar kann diese Formel jedoch nicht sehr üblich gewesen sein, denn in den von CHANG ausgewerteten Texten findet sie sich nicht. Allerdings finden wir im Kapitel *Hsi Po K'an Li* des *Shu Ching* eine Formel, in der ebenfalls die Schildkröte angesprochen wird, jedenfalls wenn man der Textinterpretation KARLGRENS folgt⁴⁰.

Shang zurückgehe, kann dafür m. E. jedoch keine überzeugenden Beweise anführen.

³⁷ CHANG: *Der Kult der Shang-Dynastie*. S. 259.

³⁸ Im *Shih Chi*, Kap. 128, Ausgabe Peking 1959, S. 3225 heißt es, daß die Schildkröte tausend Jahre alt werde.

³⁹ CREEL: *The birth of China*, S. 187. CREEL gibt leider keine Quelle für diese Information an.

⁴⁰ KARLGREN: *The Book of Documents*, S. 26. Die Übersetzung der Stelle *ko jen yüan kuei* (KARLGREN: „We come to you great tortoise“) ist alles andere als eindeutig. LEGGE (*The Chinese Classics*, Bd. III, Taipei 1974, S. 268) beispielsweise übersetzt: „the wisest of men and the great tortoise“.

Für die spätere Zeit können wir dagegen ohne jeden Zweifel davon ausgehen, daß man sich mit Anredeformeln direkt an die Schildkröte wandte. Im *Shih Chi* heißt es an einer Stelle, die Schildkröte werde als *Yü-ling fu-tzu* „Meister Jadegeist“ angeredet. Daraus scheint hervorzugehen, daß die Schildkröte als mit irgendeinem Geistwesen verbunden angesehen wurde⁴¹. Auf das Gleiche deutet eine Stelle des *Li Chi*, wo es heißt: „Wegen des Tages nahen wir dir, erhabne Schildkröte, die du ewiges Wissen hast“⁴².

Wenn auch diese Stellen die Hypothese zu bestätigen scheinen, daß die Schildkröte selbst die Orakelautorität darstellte, so lassen sich aus diesen relativ späten Quellen nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf die Verhältnisse zur Shang-Zeit ziehen. Die Hinweise darauf, daß die Schildkröte auch von den Shang direkt angesprochen wurde, sind alles andere als eindeutig: CREEL gibt keine Quelle an, die Übersetzung der *Shu-Ching*-Stelle durch KARL GREN ist zumindest unsicher. Aber selbst wenn wir diese beiden Belege akzeptieren, bedeutet dies m. E. keinen sicheren Beweis dafür, daß die jeweilige Schildkröte oder eine Art Schildkrötengottheit als Orakelautorität angesehen wurde. Es dürfte sich dann bei derartigen Anreden allenfalls um rituelle Formeln gehandelt haben, denen nicht der wörtliche Sinn unterstellt werden kann. Dafür spricht auch die Tatsache, daß im *Li Chi* die Schafgarbe mit genau der gleichen Formulierung angesprochen wird, nur daß statt „Schildkröte“ „Schafgarbe“ eingesetzt wurde⁴³. Trotz dieser Einwände ist es natürlich nicht möglich, die Schildkrötenhypothese mit Sicherheit für die Shang auszuschließen.

Wir stehen somit vor der Situation, daß sowohl die Ahnenhypothese als auch die Mikrokosmos- und die Schildkrötenhypothese Indizien vorweisen, die dafür, wie auch solche, die dagegen sprechen. Von den drei Hypothesen ist m. E. die Mikrokosmoshypothese die am wenigsten wahrscheinliche, wie aus den oben angeführten Gründen hervorgeht. Die Schildkrötenhypothese ist wesentlich schwieriger zu entkräften, wenn auch die positiven Belege nicht sehr sicher zu sein scheinen. Dagegen spricht allenfalls — wie auch bei der Mikrokosmoshypothese —, daß auch andere Knochen als die Panzer von Schildkröten benutzt wurden, weshalb wohl kaum eine Schildkrötengottheit als Orakelautorität angenommen wurde. Trotzdem scheint es mir nicht möglich, die Schildkrötenhypothese als mit Sicherheit nicht zutreffend zu bezeichnen.

Es wäre deshalb auch unkorrekt, die Ahnenhypothese als einzig plausible hinzustellen. Sie scheint mir aber die am wenigsten unwahrscheinliche zu sein. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß Schildkrötenorakel

⁴¹ *Shih Chi*, Kap. 128, S. 3240. Auf Seite 3227 wird die Schildkröte als *shen kuei* bezeichnet, was man als „göttliche“ oder „heilige Schildkröte“ übersetzen könnte.

⁴² Übersetzung von RICHARD WILHELM: *Li Gi. Das Buch der Sitte*. Düsseldorf/Köln 1968, S. 309.

⁴³ R. WILHELM, ebd.

im Ahnentempel stattfanden. Weiterhin paßt die Annahme, daß die Ahnen durch die Orakelantworten ihre Meinung kundtaten, am besten zu der Tatsache, daß die Orakelfragen nicht primär Wissen um die Zukunft, sondern Entscheidungshilfen zum Ziel hatten. Sie entspricht damit auch der herausragenden Bedeutung, die die Ahnen im religiösen Weltbild der Shang besaßen.

II. Orakelwesen während der Westlichen Chou-Dynastie (12. Jhd. bis 771 v. Chr.)

Der Wechsel von der Shang- zur Chou-Dynastie ist zunächst als ein politisches und militärisches Ereignis zu verstehen. Unter Führung der Chou gelang es einem aus den westlichen Randgebieten des Shang-Reiches vordringenden Stammesverband, die Herrschaft des Shang-Stammes zu stürzen und damit eine neue Dynastie zu etablieren. Im Unterschied zu Dynastiewechseln in der späteren chinesischen Geschichte bedeutete dieser Wechsel jedoch nicht einfach ein Austauschen der herrschenden Gruppe, sondern er führte anscheinend zu teilweise weitreichenden Veränderungen in der Organisation des Staatswesens. Wichtigstes Beispiel dafür ist die Aufteilung großer Teile des Reiches an Verwandte und Verbündete des Chou-Königshauses, denen diese Gebiete als „Lehen“ übergeben wurden. In der westlichen Sinologie wird die Staatsform der Westlichen Chou-Dynastie deshalb als „Feudalismus“ bezeichnet.

Es ist nicht ganz sicher abzuschätzen, in welchem Ausmaß der Übergang von den Shang zu den Chou auch grundlegende Veränderungen im kulturellen und religiösen Bereich zur Folge hatte. Wir wissen allerdings, daß die Chou viele Elemente der materiellen Kultur von der Shang-Dynastie übernahmen, ein Indiz für die kulturelle Überlegenheit der Shang. Bekannteste Beispiele dafür sind die hochentwickelte Bronze-technologie und vor allem die Schrift, welche die Chou-Kultur möglicherweise schon vor dem Sieg über die Shang von diesen angenommen hatte. Auch im religiösen Bereich scheint kein grundsätzlicher Bruch erfolgt zu sein, wenn auch die Chou einige neue Vorstellungen mitbrachten, wie zum Beispiel den Glauben an *t'ien* („Himmel“) als oberste göttliche Instanz.

Lassen sich solche Veränderungen auch im Zusammenhang mit dem Orakelwesen feststellen? Diese Frage führt zu dem Problem der relativen Bedeutung von Schildkröten- und Schafgarbendivination während der frühen Chou-Zeit. Die Tatsache, daß das *I Ching* in chinesischen Quellen häufig als *Chou I*⁴⁴ bezeichnet wird, legt nämlich den Schluß nahe, daß das damit im Zusammenhang stehende Schafgarbenorakel so etwas wie „das Orakel der Chou“ schlechthin gewesen sei. In diesem Sinn schreibt

⁴⁴ Der Name *Chou I* wird üblicherweise verstanden als „Orakelbuch (*I*) der Chou-Dynastie.“

BAUER vom Orakelwesen der neuen Chou-Dynastie: „Das Orakel mit Knochenstücken und Schildkrötenschalen wurde gänzlich abgeschafft und durch das Orakel mit getrockneten Schafgarbenstengeln [...] ersetzt⁴⁵.“ Es ist deshalb angebracht, hier zunächst auf das *I Ching* und die damit verbundene Orakelmethode einzugehen.

1. *I Ching* und Schafgarbendivination

Es steht außer Frage, daß das *I Ching*, zumindest seine ältesten Teile, ursprünglich als Orakelhandbuch benutzt wurde und seine Entstehung traditionell mit den ersten Königen der Chou-Dynastie in Zusammenhang gebracht wird. Diese traditionelle Auffassung wird jedoch von zahlreichen modernen Wissenschaftlern mit Skepsis betrachtet, so daß gegenwärtig keine einhellige Meinung über das tatsächliche Alter des *I Ching* herrscht. Betrachten wir zunächst die traditionelle Auffassung über die Entstehung des Buches, wobei nur auf den eigentlichen *I Ching*-Text, nicht aber auf die teilweise dem Konfuzius zugeschriebenen, auf jeden Fall also jüngeren Anhänge Bezug genommen wird.

Der Kern des *I Ching* besteht aus 64 Hexagrammen, die jeweils aus sechs gebrochenen bzw. ungebrochenen Linien in allen möglichen Kombinationen gebildet werden. Dieser Teil des Buches wird als *Kua* bezeichnet. Die 64 Hexagramme sollen durch Zusammenfügen von jeweils zwei Trigrammen entstanden sein, die ihrerseits eine Kombination aus drei Linien darstellen. Die Anzahl dieser Dreierkombinationen aus gebrochenen und ungebrochenen Linien beträgt acht.

Die Erfindung der acht Trigramme wird von der chinesischen Tradition der mythischen Gestalt des Fu Hsi, der in grauer Vorzeit gelebt haben soll, zugeschrieben. Die Kombinierung von jeweils zwei Trigrammen zu Hexagrammen ist nach einigen Überlieferungen ebenfalls das Werk des Fu Hsi, nach anderen soll sie auf Wen Wang, den Gründer der Chou-Dynastie, zurückgehen. Wen Wang soll auch der Autor des zweiten Teils des *I Ching*, *T'uan* genannt, sein. In den *T'uan*-Abschnitten wird zu den einzelnen Hexagrammen jeweils ein kurzer Kommentar gegeben. Der dritte und letzte Abschnitt des *I Ching*, YAO (die schriftsprachliche Lesung lautet *Hsiao*), wird dem Chou Kung („Fürst von Chou“), dem Sohn des Wen Wang, oder aber wieder Wen Wang selbst zugeschrieben⁴⁶.

Der Tradition nach soll der eigentliche Text des *I Ching* demnach um die Wende von der Shang- zur Chou-Dynastie entstandens ein, und zwar in Kreisen des Chou-Herrscherhauses, jedenfalls nicht bei den Shang. Dieser Auffassung entspricht die weitgehend akzeptierte Inter-

⁴⁵ BAUER: *China und die Hoffnung auf Glück*, S. 35.

⁴⁶ Zur Tradition über die Entstehung des *I Ching* siehe FUNG YU-LAN: *A history of Chinese philosophy*, Bd. I. Stanford 1952, S. 379; ALFRED FORKE: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg 1927 (1964), S. 21; JUNG YOUNG LEE: Some reflections on the authorship of the *I ching*. In: *Numen*, 17 (1970), S. 200—210.

pretation, wonach die Buchbezeichnung *Chou I* darauf hinweist, daß es sich um das Orakelbuch der Chou-Dynastie handelt. Im *Chou Li* werden ferner noch zwei andere *I* („Orakelbücher“) erwähnt, die *Lien Shan* und *Kuei Ts'ang* genannt werden⁴⁷. Nach der Überlieferung handelte es sich bei diesen beiden Werken, die schon seit der Han-Zeit verloren sind, um die Orakelbücher der Hsia- bzw. der Shang-Dynastie⁴⁸.

Die Ansicht, daß das *I Ching* um die Wende zum ersten Jahrtausend vor Christus entstanden sei, blieb von der historisch-kritischen Forschung des zwanzigsten Jahrhunderts nicht unbestritten. Eine extreme Position wurde dabei von Kuo Mo-jo eingenommen⁴⁹, der es für wahrscheinlich hält, daß das *I Ching* das Werk eines gewissen Han-pei Tzu-kung ist. Han-pei soll während der *Ch'un-Ch'iu*-Periode („Frühlings- und Herbstperiode“, 722—481 v. Chr.) gelebt haben und wird zur konfuzianischen Schule gerechnet; das *I Ching* wäre somit erst im fünften Jahrhundert entstanden. Gleichzeitig wird jedoch festgestellt, daß von Han-pei Material verschiedenen Ursprungs verarbeitet wurde, insbesondere auch viel, das sich auf den Übergang von den Shang zu den Chou bezieht. Dieser Hinweis erlaubt es anderen Wissenschaftlern, die These aufrecht zu erhalten, daß die Grundgedanken, die im *I Ching* ausgedrückt werden, tatsächlich — entsprechend der Tradition — schon am Ende des zweiten Jahrtausends aufgekommen seien. Insbesondere chinesische Wissenschaftler, die am historischen Materialismus orientiert sind, bringen dabei die nach ihrer Meinung im *I Ching* enthaltenen rudimentär dialektischen und materialistischen Vorstellungen in Zusammenhang mit den sozialen Veränderungen, die mit dem Wechsel von der Shang- zu der Chou-Dynastie einhergingen⁵⁰. Keine Übereinstimmung besteht allerdings hinsichtlich der Frage, in welchen Kreisen diese Vorstellungen zuerst auftraten. JEN Chi-yü glaubt, daß dabei das Weltbild der neuen — im Verhältnis zu den Shang fortschrittlichen — Chou-Sklavenhalterklasse zum Ausdruck komme⁵¹, während YANG Jung-kuo die Auffassung vertritt, daß das kulturelle Niveau der Chou zu dieser Zeit noch zu niedrig gewesen sei, als daß sie derartig progressive Gedanken hätten entwickeln können. Nach YANGS Meinung muß deshalb der Ursprung dieser Vorstellungen in Kreisen der kulturtragenden Shang-Priesterschaft gesucht werden. Erst später seien diese wegen ihres materialisti-

⁴⁷ *Chou Li Cheng Chu*, Szu-pu pei-yao-Ausgabe, Kap. 24, S. 7a.

⁴⁸ HELLMUT WILHELM: *Change. Eight lectures on the I Ching*. London 1975, S. 10. Ich habe für diese Tradition, auf die auch andere Autoren hinweisen, keinen anderen Beleg finden können als einen von BIOT zitierten Kommentar zum *Chou Li*, der aus dem achten Jhd. stammt und allein wohl nicht als zuverlässig anzusehen wäre (F. E. BIOT: *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, Bd. 2, Paris 1851, S. 71).

⁴⁹ KUO MO-JO: *Chou Yi chih chih-tso shih-tai* (nach YANG JUNG-KUO: *Chung-kuo ku-tai szu-hsiang shih*, S. 36).

⁵⁰ JEN CHI-YÜ: *Chung-kuo cheh-hsüeh chien pien*, Peking 1973, S. 43—47.

⁵¹ JEN CHI-YÜ, a.a.O., S. 50.

schen und dialektischen Charakters fortschrittlichen Ideen des „Ur-*I-Ching*“, die für die Chou-Sklavenhalterklasse eine potentielle Gefahr dargestellt hätten, in Kreisen der Konfuzianer mystifizierend uminterpretiert worden⁵².

Es dürfte aussichtslos sein, zu einem endgültigen Ergebnis über die Entstehungszeit des *I Ching* und der ihm zugrundeliegenden Gedanken kommen zu wollen. Mit WALEY kann man darauf hinweisen, daß ein Teil der Vorstellungen, die offenbar auf Bauernregeln zurückgehen, in seiner Entstehung ebensowenig datierbar sein dürfte, wie es normalerweise bei Bauernregeln auch in anderen Kulturen der Fall ist⁵³. Der kurze Exkurs dürfte jedoch deutlich gemacht haben, daß die übliche Verknüpfung des *I Ching* mit den ersten Königen der Chou-Dynastie alles andere als sicher ist. Was die Abfassung der Texte selbst angeht, so spricht einiges dafür und wenig dagegen, daß die *T'uan*- und *Yao*-Abschnitte erst in der zweiten Hälfte der Westlichen Chou-Zeit verfaßt wurden⁵⁴. Es ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, daß Teile davon wesentlich älter sind oder daß andere, ähnlich aufgebaute Texte schon früher existierten.

Die Bedeutung des *I Ching* für die hier behandelte Thematik ergibt sich natürlich in erster Linie aus der Tatsache, daß es sich um ein bei Orakeln benutztes Buch handelt. Es läßt sich nicht genau klären, in Zusammenhang mit welcher Orakelmethode das *I Ching* oder ähnliche Bücher ursprünglich benutzt wurden. Es ist nicht auszuschließen, daß schon bei der Schildkrötendivination während der Shang-Zeit gelegentlich oder regelmäßig Orakelbücher herangezogen wurden⁵⁵.

Traditionell wird das *I Ching* jedoch mit einer Divinationsmethode in Verbindung gebracht, bei der die Stengel der Schafgarbe (*Achillea sibirica*) benutzt wurden. Einzelheiten der Technik, wie sie im Altertum benutzt wurde, sind heute nicht mehr bekannt, möglicherweise wurden dabei — ähnlich wie bei Losmethoden in anderen Kulturen — verschieden lange oder sonstwie unterschiedene Stengel benutzt, die jeweils gebrochene oder ungebrochene Linien der Hexagramme darstellten.

Ebensowenig wie wir wissen, auf welche Weise man anlässlich einer Orakelfrage das dafür relevante Hexagramm herausfand, so wenig wissen wir, wie man danach von diesem zu einem anderen wechselte. Es ist jedoch sicher, daß zumindest während der *Ch'un-Ch'iu*-Periode bei einem Divinationsvorgang immer zwei Hexagramme zur Interpretation herangezogen wurden. Den auf welche Weise auch immer gefundenen Hexagrammen waren im dem Orakelbuch kurze Erklärungen beigefügt.

⁵² YANG JUNG-KUO: *Chung-kuo ku-tai szu-hsiang shih*, S. 35—37.

⁵³ ARTHUR WALEY: *The Book of Changes*. In: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 5 (1933), S. 121—142, hier S. 140.

⁵⁴ Vgl. HENRI MASPERO: *La Chine antique*, Paris 1965², S. 370.

⁵⁵ WALEY (*The Book of Changes*, S. 140) vertritt die Auffassung, daß im *I Ching* auch Material enthalten sei, das aufgrund seiner sprachlichen Form auf die Oralknocheninschriften der Shang-Zeit verweise.

Diese Erklärungen stellten jedoch noch nicht die Antwort auf die Orakelfrage dar, sondern bedurften ihrerseits wieder der Interpretation durch einen Kundigen. Infolgedessen lieferte auch die Schafgarbendivination keineswegs eindeutige Ergebnisse, die man nur nachzuschlagen brauchte, sondern sie war für das persönliche Gespür des Wahrsagers offen. Es konnte deshalb auch nicht ausbleiben, daß verschiedene Leute die gleichen Hexagramme unterschiedlich interpretierten⁵⁶.

Es ist nicht sicher, ob das Schafgarbenorakel von Anfang an unter Zuhilfenahme eines Orakelbuches, sei es das *I Ching* oder ein anderes, durchgeführt worden ist oder ob vielleicht ursprünglich unmittelbar die Diagramme von Wahrsagern interpretiert wurden. Die früheste Erwähnung eines Orakelbuches, und zwar des *Chou I*, findet sich im *Tso Chuan* unter dem Jahr 672 v. Chr.⁵⁷. Berichte über Schafgarbendivination sind jedoch schon gelegentlich in älteren Zeugnissen überliefert, worauf gleich einzugehen sein wird.

Zunächst soll jedoch noch kurz die Frage nach der bei der Schafgarbendivination zugrundeliegenden Orakelautorität angeschnitten werden, wie das oben schon hinsichtlich der Schildkrötendivination getan wurde. Im Gegensatz zur Divination mit Schildkrötenpanzern habe ich im Falle der Schafgarbendivination keine Hinweise dafür finden können, daß die Ahnen irgendetwas mit dem Zustandekommen des Oraklergebnisses zu tun haben. Ähnlich wie bei der Schildkrötendivination läßt sich jedoch sagen, daß die Schafgarbendivination gegen Ende der Chou-Zeit und später weitgehend vor dem Hintergrund der damals verbreiteten kosmologischen Spekulationen interpretiert wurde, was insbesondere in den Anhängen zum *I Ching* deutlich wird. Die Spekulation bezieht sich dabei jedoch offenbar primär auf die geheimnisvolle Bedeutung der Tri- bzw. Hexagramme und nicht darauf, wie beim Orakeln die für die betreffende Frage jeweils relevanten *kua* hervorgebracht werden (analog der Frage: „Was bewirkt die jeweilige Art der Risse auf den Schildkrötenpanzern?“).

Es scheint, daß man sich mit dieser Frage nicht sehr beschäftigt hat. Ein Hinweis, wenn auch aus relativ später Zeit, läßt sich aus dem *Shuo Wen Chieh Tzu*, einem Wörterbuch aus der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, ableiten. Es heißt dort von der Schafgarbe, *shih*, daß sie tausend Jahre alt werde und dreihundert Stengel habe⁵⁸. Nach einer früheren Quelle, dem *Shih Chi*, *Kuei Ts'e Lieh Ch'uan*, treibt die Schafgarbe aus einer Wurzel dreihundert Stengel. Der Kommentator Liu Hsiang (erstes Jahrhundert v. Chr.) bemerkt abwei-

⁵⁶ Ein solcher Fall wird z. B. im *Tso Chuan* unter dem 9. Jahr des Herzogs Hsiang berichtet (siehe LEGGE: *The Chinese Classics*, Bd. V, S. 437; 439 f.).

⁵⁷ *Tso Chuan*, *Chuang Kung* 22 (LEGGE, *The Chinese Classics*, Bd. V, S. 102f.) Die Erwähnungen des *Chou I* im *Tso Chuan* werden natürlich von denjenigen, die die Entstehungszeit des *I Ching* nicht vor dem 4. Jhd. ansetzen, als spätere Interpolation angesehen.

⁵⁸ *Tuan Shih Shuo Wen Chieh Tzu Chu*, Taipei o. J. (Verlag Pai Ling), S. 35.

chend dazu, daß die Schafgarbe in hundert Jahren aus einer Wurzel hundert Stengel treibe⁵⁹. Ungeachtet der Abweichungen im einzelnen wird aus diesen Stellen deutlich, daß der Schafgarbe irgendwelche außergewöhnlichen Qualitäten beigemessen wurden. Ähnlich wie bei der Schildkrötendivination wurde also offenbar zumindest seit der Han-Zeit dem zum Orakelnehmen benutzten Gegenstand, der Schafgarbe, eine besondere „magische“ Eigenschaft zugeschrieben, wobei das vorgeblich hohe Alter — wie bei der Schildkröte — eine besondere Rolle zu spielen scheint. Wie weit eine solche Interpretation auch schon früher, etwa während der Westlichen Chou-Zeit, vorgenommen wurde, läßt sich nicht sagen. Es lassen sich allerdings auch keine Anhaltspunkte dafür finden, daß irgendwelche anderen Vorstellungen hinsichtlich der Orakelautorität bestanden.

2. Verhältnis von Schafgarben- und Schildkrötenorakeln in der Westlichen Chou-Zeit

Die chinesische Tradition bringt, wie wir gesehen haben, die Entstehung des *I Ching* mit den ersten Königen der Chou-Dynastie in Verbindung. Allerdings wird nirgends explizit gesagt, daß hier auch der Ursprung der Schafgarbendivination, die gemeinhin als eng mit dem *I Ching* verknüpft gilt, zu suchen sei. Vielmehr wird, wie oben schon erwähnt wurde, nach dem *Lü Shih Ch'un Ch'iu* ein Priester der Shang-Dynastie, Wu Hsien, als Erfinder der Divination mittels Schafgarbentengeln angesehen. Nach dem *Shih Chi* wurde diese Orakelmethode sogar schon während der der Shang-Dynastie vorausgehenden Hsia-Dynastie praktiziert⁶⁰. Daraus wird ersichtlich, daß man in der Han-Zeit offenbar nicht der Ansicht war, die Chou hätten auf diesem Gebiet grundsätzliche Neuerungen hervorgebracht.

Diese Auffassung wird bestätigt, wenn wir die Orakelberichte in den Zeugnissen der Westlichen Chou-Dynastie (12. Jhd. bis 771 v. Chr.) untersuchen. Als authentische Quellen, die zumindest teilweise aus jener Zeit stammen, verfügen wir über das *Shu Ching* („Buch der historischen Aufzeichnungen“) und das *Shih Ching* („Buch der Lieder“). Vor allem hinsichtlich des *Shu Ching* bestehen allerdings nicht unbeträchtliche Probleme quellenkritischer Art, auf die hier nicht detailliert eingegangen werden kann. Erwähnt sei lediglich, daß von den beiden in der Han-Zeit bekannten Texten nur der kürzere, der sog. *Chin-wen*-Text („Text in neuer Schrift“) als authentisch angesehen wird, während die Abschnitte, die darüber hinaus im *Ku-wen*-Text („Text in alter Schrift“) enthalten sind, allgemein als spätere Fälschungen gelten⁶¹. Unter den

⁵⁹ *Shih Chi*, Kap. 128, S. 3225.

⁶⁰ *Shih Chi*, Kap. 128, S. 3223.

⁶¹ Siehe: PAUL PELLIOU: *Le Chou King en caractères anciens et le Chang Chou Che Wen*. In: *Mémoires concernant l'Asie orientale*, Bd. 2 (1916), S. 123—177; BERNHARD KARLGRÉN: *On the authenticity and nature of the Tso chuan*. Göteborg 1926, S. 59—63.

für echt gehaltenen *Chin-wen*-Abschnitten nimmt ferner das Kapitel *Hung Fan* eine gewisse Sonderstellung ein, da viele Indizien dafür sprechen, daß seine Entstehungszeit relativ spät anzusetzen ist, wahrscheinlich nicht vor dem achten Jahrhundert v. Chr., möglicherweise sogar wesentlich später⁶². Das *Hung Fan* kann deshalb nicht als authentisches Zeugnis der frühen Chou-Zeit herangezogen werden.

Die Untersuchung der genannten Quellen unter dem Gesichtspunkt des Orakelwesens führt zu dem — angesichts der oben zitierten Feststellung BAUERS — überraschenden Ergebnis, daß die Berichte über Schafgarbendivination ganz signifikant weniger sind als die über Orakel, bei denen Schildkrötenpanzer benutzt wurden. So findet sich etwa in den *Chin-wen*-Abschnitten des *Shu Ching* (abgesehen vom *Hung Fan*) nur eine einzige Erwähnung eines Schafgarbenorakels, wobei es sich bemerkenswerterweise um eine Passage handelt, in der auf die Praxis während der Shang-Dynastie Bezug genommen wird⁶³. Auch in den *Ku-wen*-Kapiteln wird Schafgarbendivination nur ein einziges Mal erwähnt⁶⁴, und hier bezieht der Bericht sich ebenfalls nicht auf die Chou-Dynastie, sondern auf die Zeit des mythischen „Kaisers“ Shun.

Der Eindruck, daß das Schafgarbenorakel während der Westlichen Chou-Zeit keine hervorgehobene Bedeutung besessen habe, ändert sich auch nicht, wenn wir die Lieder des *Shih Ching* überprüfen. Gegenüber sechsmaliger Erwähnung von Schildkrötenorakeln finden sich nur zwei Hinweise auf Schafgarbenorakel⁶⁵. Davon wird ein Lied traditionell der Zeit des Königs Huan (719 bis 697) zugerechnet, stammt also nicht mehr aus der Westlichen Chou-Zeit, sondern aus der *Ch'un-ch'iu*-Periode. In beiden Liedern wird außerdem neben der Schafgarbe auch die Schildkröte um Rat gefragt.

Nach den Berichten des *Shu Ching* und des *Shih Ching* kann somit in keiner Weise davon gesprochen werden, daß das Schafgarbenorakel mit Beginn der Chou-Dynastie zur vorherrschenden Orakelmethode wurde. Vielmehr spricht alles dafür, daß auch unter den Westlichen Chou die Divination mittels Schildkrötenschalen die vorherrschende Orakelmethode blieb. Nach dem Zeugnis des *Shih Ching* kann nicht einmal unterstellt werden, daß das Chou-Volk erst nach dem Sieg über die Shang von diesen die Schildkrötendivination übernommen habe, in vordynastischer Zeit aber vorzugsweise die Scharfgabe als Orakelmedium benutzte. Ode 237 berichtet nämlich, daß Tan Fu, der Großvater des Wen Wang, im Zusammenhang mit der Gründung einer Siedlung eine Schildkröte anbohrte, wobei als sicher angenommen werden kann, daß er dies zu Orakelzwecken tat.

⁶² Für Einzelheiten siehe SEIWERT, *Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum*, S. 72—75.

⁶³ *Shu Ching, Chün Shih* (LEGGE: *The Chinese Classics*, Bd. IV, S. 479).

⁶⁴ *Shu Ching, Ta Yü Mo* (LEGGE, S. 63).

⁶⁵ Schildkrötendivination wird erwähnt in den Liedern Nr. 50, 58, 169, 196, 237, 244. — Schafgarbendivination in den Liedern Nr. 58 und 169.

Natürlich ist nicht auszuschließen, daß Schafgarbendivination stärker in Kreisen der bäuerlichen Bevölkerung, über deren Sitten und Gebräuche die verfügbaren Quellen wenig Rückschlüsse zulassen, verbreitet war. Die beiden *Shih Ching*-Stellen scheinen schon Hinweise für eine später feststellbare Tendenz zu geben, daß nämlich die Divination mittels Schafgarbe vorzugsweise in privatem Kontext benutzt wurde, d. h. bei Anliegen, die nicht rituelle oder staatliche Belange betreffen. Die geringe Anzahl der Berichte erlaubt hier jedoch keine sicheren Schlußfolgerungen.

3. Orakelanlässe und „Orakelautorität“

Im Vergleich zur Shang-Dynastie, wo wir durch die archäologischen Funde über hunderte von Orakelfragen informiert sind, sind die diesbezüglichen Kenntnisse über die frühe Chou-Zeit nur sehr unzureichend. Die Berichte über Schafgarbenorakel lassen sich an einer Hand abzählen; doch auch die Schildkrötendivination ist nicht annähernd so gut dokumentiert wie für die Shang-Zeit. Der Grund dafür liegt primär darin, daß bisher keine beschrifteten Orakelknochen aus der Westlichen Chou-Zeit gefunden wurden, so daß allein die literarischen Quellen zur Verfügung stehen. Die Analyse dieser verhältnismäßig spärlichen Orakelzeugnisse besitzt natürlich bei weitem nicht den wünschenswerten repräsentativen Charakter.

Zunächst ist bemerkenswert, daß der größte Teil der in den Zeugnissen der Westlichen Chou berichteten Orakel in Zusammenhang mit einem Anlaß steht, der in den Shang-Orakelknochen nicht auftaucht: Orakel, die anlässlich der Gründung einer Stadt bzw. einer Siedlung gestellt werden. Es ist nicht verwunderlich, daß sich unter den Orakelknochen der Shang keine Beispiele für diesen Kontext finden, denn die gefundenen Schildkrötenpanzer stammen alle aus der Periode, die auf die Gründung der letzten Hauptstadt folgte. Danach bestand offenbar keine Veranlassung mehr, derartige Orakel einzunehmen. Dagegen ist im *Shu Ching* eine Episode überliefert, die sich auf diese letzte Verlegung der Hauptstadt unter dem Shang-König *P'an Keng* bezieht. Dabei rechtfertigt der König seinen Entschluß unter anderem damit, daß er in der Angelegenheit das (Schildkröten-) Orakel befragt habe und es nicht wage, sich dessen Entscheidungen zu widersetzen⁶⁶. Es besteht keine Veranlassung, an der Zuverlässigkeit dieses Berichts — jedenfalls soweit die Orakel betroffen sind — zu zweifeln, so daß ungeachtet fehlender Orakelknochenfunde unterstellt werden kann, daß auch während der Shang-Dynastie anlässlich der Gründung bzw. der Aufgabe von Siedlungen ein Orakel eingeholt wurde.

Die Sitte, vor der Gründung von Niederlassungen das Schildkrötenorakel zu befragen, war keineswegs auf die Shang beschränkt, sondern auch beim Volk der Chou gebräuchlich, und zwar schon bevor diese

⁶⁶ *Shu Ching*, *P'an Keng* (LEGGE, S. 222—246).

die Nachfolge der Shang-Könige angetreten hatten. Im *Shih Ching* finden wir neben dem Hinweis, daß Tan Fu anläßlich einer Siedlungsgründung mit der Schildkröte divinierte, auch einen Bericht, der das gleiche von Wen Wang aussagt, sich also ebenfalls noch auf die Zeit vor dem Sturz der Shang-Dynastie bezieht⁶⁷. Nach der Gründung der Chou-Dynastie wurde, wie wir aus den Angaben des *Shu Ching* wissen, gleichfalls aus dem selben Grund mehrmals das Orakel befragt, nämlich im Zusammenhang mit der Gründung der östlichen Hauptstadt unter der Ägide des Chou Kung⁶⁸.

Die Ziele, die bei diesen Orakeln verfolgt wurden, waren zweierlei Art. Zum einen ging es um die Frage, ob überhaupt eine Stadt verlegt bzw. eine neue Stadt gegründet werden solle. Andererseits wurde aber auch das Orakel befragt, um einen günstigen Ort für die neu zu gründende Siedlung zu finden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß hierbei Vorstellungen im Spiele waren, die mit denen der späteren Geomantik (*feng shui*) verwandt sind.

Während Orakel anläßlich von Stadtgründungen in den Orakelknocheninschriften zwar nicht erwähnt, für die Shang-Zeit aber dennoch als sehr wahrscheinlich anzusetzen sind, muß bei einem anderen Orakelanlaß davon ausgegangen werden, daß er tatsächlich ein Novum der Chou-Dynastie oder zumindest der Chou-Kultur ist. Es handelt sich um Orakel, die eingenommen werden, um Sicherheit über den Herrschaftsauftrag des Himmels zu erhalten. In einer im Kapitel *Ta Kao* des *Shu Ching* überlieferten Rede weist König Ch'eng mehrmals darauf hin, daß er das Mandat seiner Vorfahren weiterführen müsse und daß der positive Ausgang der Orakel ihn darin bestätige, ja ihn geradezu verpflichte⁶⁹. Eine ähnliche Stelle ist im Kapitel *T'ai Shih* enthalten, wo berichtet wird, daß Wu Wang durch einen Traum (oder durch Träume) und durch Schildkrötendivination Gewißheit darüber erlangte, daß *T'ien* ihn zum Herrscher ausgewählt habe und sein Angriff auf die Shang erfolgreich sein werde⁷⁰.

Andere Orakelanlässe sind aus der Shang-Zeit wohlbekannt: Im Kapitel *Chin T'eng* wird im Zusammenhang mit einer schweren Krankheit des Königs Wu diviniert, wobei die Frage sich allerdings nicht explizit auf den Verursacher der Krankheit bezieht. In den Zeugnissen der Westlichen Chou finden sich außerdem Hinweise darauf, daß der Brauch, den Ahnen rituelle Mitteilungen zu machen, weiter praktiziert wurde. Neben dem Kapitel *Chin T'eng* ist hier vor allem *Ta Kao* anzuführen. Es heißt dort in einer Rede des Ch'eng Wang bzw. des stellvertretend für ihn sprechenden Regenten Chou Kung:

⁶⁷ *Shih Ching*, Lied Nr. 244.

⁶⁸ *Shu Ching*, *Shao Kao* (LEGGE, S. 421f.); *Lo Kao* (LEGGE, S. 436—438).

⁶⁹ *Shu Ching*, *Ta Kao* (LEGGE, S. 362—375).

⁷⁰ *Shu Ching*, *T'ai Shih* (LEGGE, S. 291). Es ist allerdings zu berücksichtigen, daß dieser Abschnitt nicht im *Chin-wen*-Text enthalten ist, so daß es sich hier um keinen zuverlässigen Bericht handelt.

„Ich habe Gebrauch gemacht von der großen, wertvollen Schildkröte, die mir die in Frieden [ruhenden] Könige hinterlassen haben, um in Kontakt zu sein mit der Erlauchtheit des Himmels, und habe so die Mitteilung gemacht: Es gibt große Schwierigkeiten in den westlichen Ländereien, und die Menschen auf den westlichen Ländereien verhalten sich ebenfalls nicht ruhig⁷¹.“

Es ist bemerkenswert, daß an dieser Stelle von der Schildkröte ausgesagt wird, daß durch sie der Kontakt zwischen dem Himmel und dem König erfolge. Über die Art des Kontaktes wird zwar explizit nichts gesagt, aber aus der gesamten Passage wird deutlich, daß damit zumindest in diesem Fall rituelle Mitteilungen des Königs an den Himmel gemeint sind. Andererseits wissen wir, daß Schildkröten natürlich auch zu Orakelzwecken benutzt wurden, d. h. um Entscheidungen bzw. Informationen von den Ahnen oder dem Himmel oder wer sonst als Orakelautorität angesehen wurde, an den König zu übermitteln. Die Schildkröte diente also gewissermaßen als Kommunikationsmedium zwischen Menschen — in diesem Falle dem König — und Ahnen, bzw. in diesem Falle dem Himmel.

Damit sind wir beim Problem der „Orakelautorität“. Wer oder was ist diejenige Instanz, mit der man mittels der Schildkröte in Kontakt tritt? Die Aussagen der Quellen zu diesem Punkt sind auf den ersten Blick widersprüchlich. Mehrere Stellen, wozu auch die oben zitierte gehört, verweisen auf *t'ien*, also den „Himmel“, als Orakelautorität⁷². Andere wiederum lassen die Ahnen, insbesondere die königlichen Ahnen, als diejenigen erscheinen, an die man sich wendet und die sich durch das Orakel mitteilen⁷³.

Dieser Widerspruch löst sich auf, wenn man der Theorie CREELS folgt, wonach *t'ien* als Sammelbezeichnung für die königlichen Ahnen diente⁷⁴. Diese Hypothese, für die CREEL zahlreiche, wenn auch letztlich nicht zwingende Argumente ins Feld führt, läßt sich unter anderem durch eine philologische Analyse des Kapitels *Chin T'eng* weiter untermauern. Da sie außerdem, wie gesagt, den Vorteil hat, den scheinbaren Widerspruch in den Aussagen über die Orakelautorität zwanglos zu beseitigen, wird man CREELS Theorie als gut bestätigt ansehen dürfen⁷⁵.

⁷¹ *Shu Ching, Ta Kao* (LEGGÉ, S. 365). Zu philologischen Fragen dieser Übersetzung siehe SEIWERT: *Orakelwesen und Zukunftsdeutung*, S. 282f., Anm. 178.

⁷² *Shu Ching, Ta Kao* § 3, § 15 (LEGGÉ, S. 265); *Lo Kao* § 4 (LEGGÉ, S. 437f.).

⁷³ *Shu Ching, Chin T'eng* (LEGGÉ, S. 350—356). Zur Übersetzung dieses Abschnitts, die von LEGGÉ u. KARLGREN m. E. nicht immer richtig getroffen ist, siehe: SEIWERT: *Orakelwesen und Zukunftsdeutung*, S. 64—69. Ferner: *Ta Kao* § 15 (LEGGÉ, S. 374); *Shih Ching*, Oden Nr. 166, 209 u. 244.

⁷⁴ H. G. CREEL: *The origins of statecraft in China*, Bd. I: The Western Chou empire. Chicago/London 1970, S. 502—506.

⁷⁵ Für eine ausführlichere Diskussion des Problems der Orakelautorität siehe SEIWERT: *Orakelwesen und Zukunftsdeutung*, S. 69—71. Einen Hinweis darauf, daß *t'ien* gleichzeitig als Ort verstanden wurde, an dem die verstorbenen Ahnen weilen, und deshalb als Sammelbezeichnung benutzt werden konnte, gibt *Shu*

4. Orakelfunktionäre und Orakelzeremonie

Über den technischen Ablauf der Orakelzeremonie und die möglicherweise daran beteiligten Orakelpriester erfahren wir aus den authentischen Quellen der Westlichen Chou-Zeit nur sehr wenig. Das Bild, das sich bietet, steht somit in einem deutlichen Gegensatz zu den detaillierten Angaben, die beispielsweise im *Chou Li* über die angeblichen Verhältnisse in der frühen Chou-Zeit gemacht werden. Dies trifft insbesondere für die Frage zu, inwieweit das Orakelwesen in der Hand von professionellen Orakelpriestern lag. Während man nach den Angaben des *Chou Li* (Kap. 17 und 24) mit ganzen Mannschaften von Orakelpriestern rechnen müßte, finden sich im *Shu Ching* und *Shih Ching* diesbezüglich fast keine Angaben. Die gelegentlichen Hinweise, die auftauchen, lassen keine Rückschlüsse auf die Stellung und die Bedeutung der Orakelpriester in der Chou-Gesellschaft zu. Nichts deutet indessen darauf hin, daß diese besonders groß gewesen wären. Offenbar hatten Orakelfunktionäre, wenn überhaupt, dann nur als unwesentlich erachtete Handlungen durchzuführen, die nicht der expliziten Erwähnung für wert gehalten wurden.

Der Ablauf der Orakelzeremonie läßt sich allein aufgrund der Zeugnisse der Westlichen Chou-Zeit ebenfalls nicht rekonstruieren. Ausführlicher des Orakels ist zumindest nominell nie ein Priester oder Funktionär, sondern der Herrscher oder andere politisch bedeutende Personen. Das bedeutet natürlich nicht, daß sämtliche Handgriffe von diesen Personen selbst ausgeführt wurden. Nach dem *Shu Ching*-Kapitel *Chin T'eng* zu urteilen wurden jedoch die Interpretationen der Orakel offenbar von den Initiatoren, in diesem Fall dem Chou Kung, selbst vorgenommen.

Es ist zu vermuten, daß die Orakelbefragung in der Regel mit einem Opfer an die befragten Ahnen verbunden war⁷⁶. Entsprechend wäre auch anzunehmen, daß die Zeremonie im Ahnentempel stattfand, wofür sich jedoch keinerlei Belege finden lassen. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn man feststellt, daß wir über die praktische Seite des Orakelwesens der Westlichen Chou-Dynastie nur sehr fragmentarische Kenntnisse besitzen.

In den Zeugnissen der Westlichen Chou-Zeit finden sich neben der Erwähnung von Schildkröten- und Schafgarbenorakeln, wobei die Berichte über letztere wie erwähnt sehr spärlich sind, auch einige Hinweise auf andere Formen der Divination. Im *Shih Ching* werden in drei Liedern Fälle von Traumdeutung erwähnt⁷⁷. Außerdem finden sich gelegentlich Belege dafür, daß das Auftauchen und Verhalten bestimmter Tiere in irgendeiner Weise als bedeutungsvoll angesehen wurde. Wie in vielen anderen Kulturen scheinen auch in China dabei Vögel eine besondere Rolle gespielt zu haben.

Ching, Shao Kao (LEGGÉ, 426): „Viele der früheren weisen Könige von Yin sind im Himmel (*tsai t'ien*).“

⁷⁶ Dafür scheinen die Lieder Nr. 166 u. 209 des *Shih Ching* zu sprechen.

⁷⁷ Lied Nr. 189, 190, 192.

5. Das Hung Fan

Der Vollständigkeit halber soll abschließend noch auf das Kapitel *Hung Fan* des *Shu Ching* eingegangen werden, obgleich die traditionelle Auffassung, es handle sich dabei um eines der ältesten Dokumente der chinesischen Geistesgeschichte, heute allgemein bezweifelt wird. Es ist sogar fraglich, ob diese Schrift in ihrer heute bekannten Form überhaupt als ein Dokument der Westlichen Chou-Zeit anzusehen ist.

Auffallend in der Passage, die sich auf Orakel bezieht⁷⁸, ist zunächst der relativ systematische Charakter der Darstellung, wie er auch für die meisten anderen Teile des *Hung Fan* charakteristisch ist. Man muß dabei den Tenor des gesamten Kapitels berücksichtigen, das als an einen Herrscher gerichtete Belehrung über die für die richtige Ausübung der Herrschaft wichtigen Sachverhalte konzipiert ist. In diesem Zusammenhang werden die Orakel unter der Überschrift *Chi I* behandelt, was wörtlich „die Zweifel erforschen“ bedeutet und sinngemäß vielleicht mit „Klärung zweifelhafter Fälle“ übersetzt werden kann. Schon aus dieser Überschrift ist ersichtlich, daß Orakel im Zusammenhang mit der Herrschaftsausübung vor allem als ein Mittel der Entscheidungsfindung angesehen werden, was auch aus dem weiteren Verlauf der Passage deutlich wird. Zunächst werden allerdings Anweisungen dafür gegeben, wie beim Einnehmen eines Orakels vorzugehen ist:

„Man (d. h. der Herrscher, der einen zweifelhaften Fall hat) wählt Personen aus und setzt sie ein als Divinatoren für Schildkröten- und Schafgarbenorakel. Dann wendet man sich an das Schildkröten- und das Schafgarbenorakel, und zwar bezüglich Regen, bezüglich klarem Himmel, bezüglich bedecktem Himmel, bezüglich Unglück, bezüglich Sieg, bezüglich des unteren Trigramms und bezüglich des oberen Trigramms⁷⁹.“

Nach einer weiteren kurzen Erläuterung über den Aufbau von Schildkröten- und Schafgarbenorakel wird die Unterweisung fortgesetzt:

„Wenn man diese Männer eingesetzt hat, damit sie das Schildkröten- und Schafgarbenorakel durchführen, läßt man drei Männer das Orakel stellen und folgt dann der Interpretation der beiden Männer [deren Interpretation übereinstimmt]. Wenn du (gemeint ist derjenige, der hier unterwiesen wird) einen zweifelhaften Fall hast, der von großer Bedeutung ist, dann [verfahre folgendermaßen:] berate dich mit deinem Herzen, berate dich mit den Würdenträgern und Adligen, berate dich mit dem gemeinen Volk, berate dich mit dem Schildkröten- und Schafgarbenorakel.“

Im letzten Abschnitt der Passage werden dann Anweisungen gegeben, wie zu verfahren ist, wenn die Meinungen der genannten „Berater“ voneinander abweichen.

Wenn wir die Aussagen dieses Textes mit dem Befund vergleichen, zu dem wir aufgrund der Untersuchung der anderen Zeugnisse der Westlichen Chou-Zeit gekommen sind, so lassen sich bemerkenswerte

⁷⁸ Es handelt sich um §§ 20—25 (LEGGE, S. 234—238).

⁷⁹ Zur philologischen Begründung dieser Übersetzung siehe SEIWERT: *Orakelwesen und Zukunftsdeutung*, S. 292f., Anm. 239.

Unterschiede feststellen: Während sonst im Zusammenhang mit Orakeln nirgends auf irgendwelche Beamte oder Funktionäre verwiesen wird, die dabei eine Rolle spielen, ist nach Auskunft des *Hung Fan* offenbar die elementarste Voraussetzung für das Orakelnehmen die Auswahl und Bestellung entsprechender Funktionäre. Diese Funktionäre sind dabei nicht etwa nur für irgendwelche unbedeutende Handreichungen zuständig, sondern — wie der Text ausdrücklich feststellt — sie interpretieren auch das Orakel. Diese Angabe wird in keiner der übrigen Quellen bestätigt, noch viel weniger natürlich die, daß die Interpretationen von gleich drei Orakelpriestern eingeholt werden.

Ebenso in deutlichem Gegensatz zu den übrigen Quellen steht die völlig gleichrangige Behandlung von Schildkröten- und Schafgarbenorakel. In den authentischen Schriften der Westlichen Chou-Zeit findet sich kein einziger Bericht darüber, daß die Schafgarbendivination im Zusammenhang mit einer staatlichen Angelegenheit durchgeführt wurde. Vielmehr war das Schafgarbenorakel nach dem sonstigen Zeugnis des *Shu Ching* am Hof der Chou-Herrscher ohne jede Relevanz.

Schließlich wird im *Hung Fan* ausgeführt, wie zu verfahren sei, wenn das Ergebnis von Schildkröten- und Schafgarbenorakel sowie die Meinungen von König, Beamten und Volk nicht miteinander übereinstimmen. In Zeugnissen der Westlichen Chou-Zeit wird nirgends ein Fall berichtet, in dem ein derartiges Problem aufgetreten wäre. Es wird aber auch nirgendwo erwähnt, daß ein Herrscher überhaupt in der beschriebenen Art verfahren wäre und bei der Entscheidungsfindung die Meinungen all dieser Instanzen eingeholt hätte. Der Gesamtbefund macht also deutlich, daß das *Hung Fan* hinsichtlich des Orakelwesens in hohem Maße von den Berichten der authentischen Schriften der Westlichen Chou-Zeit abweicht, ja sogar teilweise im Widerspruch dazu steht. Diese Tatsache bestätigt zweifellos die Auffassung, daß es sich bei dieser Schrift um ein Produkt aus späterer Zeit handelt. Da die Bedeutung von Orakelpriestern in auffallender Weise betont wird, liegt es nahe, die Verfasser im Umkreis dieser Gruppe zu vermuten, wobei nach meiner Einschätzung die Entstehungszeit nicht vor dem fünften oder vierten Jahrhundert anzusetzen sein dürfte. Zur Rekonstruktion der Verhältnisse in der Anfangszeit der Chou-Dynastie eignet sich das *Hung Fan* deshalb nicht.

III. Zusammenfassung

Die Analyse der literarischen Zeugnisse der Westlichen Chou-Dynastie hat somit gezeigt, daß das Orakelwesen dieser Epoche deutliche Ähnlichkeiten mit dem der Shang-Dynastie aufweist. Es konnten keine Hinweise dafür gefunden werden, daß der Übergang von den Shang zu den Chou in diesem Bereich irgendwelche einschneidenden Veränderungen mit sich gebracht hätte.

Aufgrund der authentischen Zeugnisse muß man feststellen, daß die bei weitem wichtigste Orakelmethode diejenige war, bei der Schild-

krötenpanzer benutzt wurden. Der historische Ursprung dieser Divinationsmethode läßt sich nicht feststellen, es ist jedoch sicher, daß sie sowohl vom Shang- als auch vom Chou-Volk benutzt wurde. Möglicherweise war diese Orakeltechnik schon damals in weiten Teilen Zentral- und Ostasiens verbreitet.

Neben den Berichten über Schildkrötendivination finden sich auch einige Hinweise auf Orakel mit Hilfe von Schafgarben- oder möglicherweise auch anderen Pflanzenstengeln. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß diese Orakeltechnik eine Neuerung der Chou-Zeit gewesen wäre, vielmehr spricht eine *Shu-Ching*-Stelle eindeutig davon, daß sie schon von den Shang-Königen praktiziert wurde. Damit würden die Angaben in Schriften späterer Zeit bestätigt.

Sowohl bei den Shang als auch bei den Chou war die Schildkrötendivination eng mit dem Ahnenglauben verknüpft. Man nahm an, daß es die Ahnen seien, die durch das Orakel ihren Willen bekundeten oder eine gewünschte Auskunft lieferten. Damit in Zusammenhang dürfte die Tatsache stehen, daß Schildkrötenpanzer auch eine wichtige Rolle bei rituellen Mitteilungen an die Ahnen spielten. Die Schildkröte erfüllte somit die Funktion eines Mediums bei der Kommunikation zwischen Menschen und Ahnen, wobei während der frühen Chou-Zeit die königlichen Ahnen anscheinend als mit *t'ien* („Himmel“), der obersten göttlichen Instanz, identisch angesehen wurden. Der Kontakt zwischen Menschen und Gottheiten wurde daneben auch durch regelmäßige und gelegentliche Opfer einerseits sowie wahrscheinlich durch Omina und bedeutungsvolle Träume andererseits gewährleistet. Allerdings muß eingeschränkt werden, daß die sehr spärlichen Zeugnisse keinen expliziten Beleg dafür liefern, daß Omina — etwa das Auftreten oder Verhalten bestimmter Vögel — als gottgesandt angesehen wurden.

Als wichtigste *Funktion* des Orakelnehmens muß die Hilfe bei der Entscheidungsfindung angesehen werden. Dies wurde erreicht, indem man entweder vom Orakel eine direkte Handlungsanweisung, also Abnahme der Entscheidung, erwartete, oder aber Auskünfte über Sachverhalte, die für die Entscheidungsfindung als wichtig erachtet wurden. In engem Zusammenhang damit ist die in der Westlichen Chou-Zeit gelegentlich erwähnte Orakelfunktion zu sehen, eine Bestätigung der eigenen Überzeugung, etwa vom Besitz des himmlischen Mandats, zu erhalten. Abgeleitet davon lassen sich in der Westlichen Chou-Zeit auch erste Anzeichen dafür erkennen, daß der Kontext der Entscheidungsfindung ganz verloren geht und das Orakel nur zur Bestätigung einer Erwartung oder Hoffnung auf zukünftiges Geschehen benutzt wird. Hier scheint sich eine Entwicklung in Richtung auf reine Prognostik abzuzeichnen.

Die Beteiligung von Orakelpriestern, die für die Shang-Dynastie nachweisbar ist, läßt sich für die Westliche Chou-Zeit nicht sicher belegen. Das bedeutet nicht unbedingt, daß es keine Orakelfunktionäre gab, spricht jedoch dafür, daß ihre Bedeutung für den Erfolg der Divi-

nation nicht sehr hoch eingeschätzt wurde. Falls die von vielen Autoren vertretene, aber keineswegs unbestrittene These zuträfe, daß die Orakel-priester der Shang-Dynastie über beträchtlichen Einfluß verfügten, wäre an diesem Punkt der einzige signifikante Unterschied zwischen dem Orakelwesen der Shang- und der Westlichen Chou-Zeit festzustellen.

Summary

Oracles have always played an important role in Chinese religious life. Various forms of divination were known since antiquity up to the present day. This article describes and analyses the practice and the ideological background of oracles during the earliest epochs of documented Chinese history: Shang (about 18th — 12th century B. C.) and Western Chou dynasty (about 12th century to 771 B. C.).

One general question which occurs in this context is whether the conquest of the Shang kingdom by the Chou implied major changes in religious life. It is found that in the field of divination no significant break seems to have happened. During the Shang dynasty divination, especially tortoise-shell oracles, seems to have been one of the most important religious practices. These oracles can be interpreted as a form of communication with the ancestors: On the one hand the ancestors are expected to give advice and information through the oracles; on the other hand tortoise shells are used to make announcements to the spirits. There is no evidence that these tortoise-shell oracles were superseded by yarrow-stalk oracles after the founding of the Chou dynasty. On the contrary, in Western Chou sources the latter method is mentioned significantly less than the former. It seems improbable that divination by yarrow stalks which is closely related to the *Chou I* or *I Ching* (Book of Changes) was the method introduced and practiced only by the Chou people while bone oracles were used by the Shang. For some evidence can be found that yarrow-stalk oracles were already practiced by the Shang people; on the other hand bone oracles were used by the Chou even before their conquest of the Shang kingdom.

The ideas connected with oracles seem to have not changed much, neither. While during the Shang dynasty tortoise bones probably served as a medium between men and ancestors in Western Chou sources apart from the royal ancestors *t'ien* (Heaven), too, is said to be contacted by the tortoise oracles. It seems reasonable to suppose that the royal ancestors and *t'ien* are one and the same as has been suggested by CREEL. It is not possible to know for sure which ideas were connected with yarrow oracles in early Chou times since it is anything but evident that these ideas were the same as in later periods. Western Chou sources say nothing about this question.

To summarize, as far as we can learn from the early sources there is no evidence that Chou divination practice and theory differed much from that of their Shang predecessors. There are some changes, to be sure, but these probably did not appear as a sudden break of tradition but were part of a development which is not necessarily caused by the shift from Shang to Chou cultural domination.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Dapper, Heinz: *Mission — Glaubensinterpretation — Glaubensrealisation.* Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie (= Regensburger Studien zur Theologie 16). Peter Lang/Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1979.

„Mission ist Interpretation des Evangeliums in jeweils gegebenen lokalen Situationen“ (14). Von dieser Definition ausgehend entwickelt Vf. das Programm seiner Arbeit. Das „Weltverhältnis der christlichen Mission“ wird als die zentrale Thematik der missionstheologisch relevanten Dokumente des Weltkirchenrates und des Vaticanum II herausgearbeitet (I. Teil). Die in diesem Thema angesprochene hermeneutische Problematik greift Vf. im II. Teil auf in Form einer Darlegung methodologischer Verfahren der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in der ihm das Verhältnis von universaler Geltung und situationeller Realisation der christlichen Botschaft im Ansatz bereits gelöst scheint. Als leitenden Gedanken findet er hier die dialogische Überbietung des dialektischen Denkens in die anthropologische (praxisbezogene) Dimension der „Analektik“ (vgl. 109, 119, 122 f., 131/3 in Anlehnung an E. DUSSEL und J. C. SCANNONE). Dieser Ansatz wird im III. Teil auf seine Berechtigung hin untersucht. Gegen die im kritischen Positivismus rational „geklärte“ (und damit „verklärte“) Wirklichkeit wird mit D. SÖLLE der „utopische Überschuß“ des Denkens hervorgehoben, die weiterführende Hermeneutik einer „negativen Dialektik“ darstellt und diese selbst noch einmal mit der „Methode der Korrelation“ (TILLICH, SCHILLEBEECKX) konfrontiert (dieser Gedankengang in Anlehnung an eine Vorlesung von N. SCHIFFERS). Der IV. Teil „Elemente einer dialogisch-analektischen Missionstheorie“ (im Inhaltsverzeichnis [9] abweichend: „Elemente einer missionarisch-befreienden Spiritualität“) ist der Versuch einer Anwendung der Ergebnisse auf die Missionstheorie. Daß eine „dialogische Missionstheorie“ gefunden werden müsse (87), bleibt als Postulat Hintergrund einiger Aspekte einer missionarischen Spiritualität, die als „Methode“ der Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft gelten soll (192). Endgültig werden hier die das Opus zusammenhaltenden Termini „Mission“ und „missionarisch“ zu Chiffren für „Glaubenspraxis“ und „christlich“, was Vf. in seinen abschließenden „Perspektiven“ zugesteht (225) und nun seine Imperative für eine missionarische Spiritualität (zu deren Begründung die breite erkenntnistheoretische Diskussion nicht mehr benötigt wird) konsequent verallgemeinert.

Die Arbeit ist als ganze nicht in den Blick zu bekommen. Die Verschiedenartigkeit der Themata, die Unklarheit der Methode und das Fehlen einer Arbeitshypothese oder eines Argumentationszieles machen dem Rezensenten die Aufgabe einer Zusammenfassung unmöglich. Die angesichts der Fülle der Publikationen zu diesem Thema überraschend breit ausgelegte Untersuchung zu den Weltmissionskonferenzen führt zunächst zu dem Ergebnis, daß die hier anklingende „neue, ‚geschichtliche‘ Theorie von Gottes Erfahrbarkeit barthianisch oder gar katholisch genannt werden könnte“ (62). Wer die Steigerung des „oder gar“ nicht versteht, erhofft Aufschluß durch den angekündigten „Ver-

gleich“ mit „der römisch-katholischen Missionstheologie“ (ebd.). Dieser Vergleich bleibt jedoch aus — das gebotene Material könnte hierzu auch nicht ausreichen. (Katholische Missionstheologen wie AMSTUTZ, CAMPS, EVERS u. a. hat Vf. gänzlich unberücksichtigt gelassen.)

Die so erzeugte Ratlosigkeit erweist sich im weiteren als überflüssig, da ein völliger Szenenwechsel den Leser nun im II. Teil mit dem Anliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie konfrontiert. Verbindendes Element ist allein die Feststellung, daß sich „Mission doch nie aus der konkreten Verflochtenheit des Menschen in seiner Welt herauslösen“ (87) könne. Die Theologie der Befreiung wird darum vorgestellt als eine Antwort auf die Erkenntnis dieser „Abhängigkeit der Theologie“ (109), und Vf. ist bestrebt, die methodologischen Konsequenzen aus dieser neuen Situation darzulegen. Hier begegnet der Leser zum erstenmal den Ausdrücken „Analektik“ und „ana-lektische Methode“ (109, 123, 132), die als kritisches Korrektiv und Maßstab an die „nordatlantisch-europäische“ Theologie herangetragen werden soll, damit schließlich nach einer „dialogisch-analektischen Missionspraxis“ gefragt werden könne (132).

In Begegnung mit D. SÖLLE, P. TILlich, E. SCHILLEBEECKX und J. B. METZ zeigt Vf. das neue erkenntnistheoretische Problembewußtsein der Theologie auf, zu deren Verständnis die weitausholende Auseinandersetzung mit Negativer Dialektik und Kritischer Theorie sicher recht nützlich sein mag, jedoch: Was soll die Überschrift „Mission zwischen Glaubensinterpretation und -realisation: Der ‚Kreuzweg‘ der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der ‚kritischen Theologie‘ D. Sölle’s und E. Schillebeeckx“? Nirgendwo ist von Mission die Rede (lediglich zweimal unvermittelt vom „missionarischen Sprachspiel“ [136, 137]), aber nirgends auch von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. So läßt sich das Wort vom ‚Kreuzweg‘ in diesem Zusammenhang nicht einmal mehr als Bonmot entschuldigen.

Nun bietet der IV. Teil „Elemente einer dialogisch-analektischen Missions-theorie“ (oder doch -praxis? [132]; oder Spiritualität? [9]). Wenngleich nie ganz geklärt wurde, was mit der analektischen Methode der Vermittlung gemeint sei („nicht transzendental“ und „nicht positionell“ sind die abgrenzenden Bestimmungen [179]), so wird hier nun deren Kenntnis vorausgesetzt — der Terminus selbst kommt dann aber kaum noch vor (zweimal in der Wortverbindung „analektisch-eschatologisch“ [179, 192], einmal als „analektisch-dialogisch“ [225]). Das Kapitel beginnt — wieder ein methodisch unerwartet neuer Ansatz — mit einigen biblischen Betrachtungen über die Basilea-Aussagen Jesu, über die Singularität Jesu, den „Missionsbefehl“ und das Offenbarungsverständnis des Johannes (dies alles auf vier Seiten) und schließt dieser Darstellung „Elemente einer missionarisch-befreienden Spiritualität“ an: Gewaltlosigkeit, Leidensbereitschaft, Liebesfähigkeit, um nur einige zu nennen. Nichts Überraschendes, überraschend allein, daß dieses „Ergebnis“ lesbar ist, ohne daß die Beziehungslosigkeit zum (rein formal gesehen) „Ganzen“ der Arbeit nachteilig ins Gewicht fiele.

Dieser Arbeit fehlt jede Systematik und Methode — selbst der sprichwörtliche „rote Faden“. Die Zitation einer unveröffentlichten (!) Vorlesung von N. SCHIFFERS durchzieht wohl diese Arbeit, doch hält ein solches Verfahren allein die Gedanken nicht zusammen. Dem Rez. ist nicht entgangen, daß noch ein weiteres Vorlesungsmanuskript — ohne Anmerkungen — zitiert wurde (N. SCHIFFERS, Information und Thesen zur Vorlesung: „Kirche in Welt und Ökumene“, Vorlesung Regensburg 1971/2 u. ö.), doch was wiegt dies ange-

sichts der Tatsache, daß die Arbeit ohne Gegenstand ist. Ein „Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie“ ist dieser Titel nicht.

Bonn

Thomas Kramm

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Laube, Johannes: *Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung der Tenrikyō* (= Studien zur Japanologie, hrsg. v. H. Hammitzsch, Bd. 14). O. Harrasowitz/Wiesbaden 1979; 322 S.

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis einer langjährigen Forschungstätigkeit, zunächst in Marburg, sodann in Tenri selbst, jener japanischen Stadt, die das Zentrum der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts als eine der frühen japanischen religiösen Neubildungen entstandenen Neureligion *Tenrikyō* bildet. Die Entwicklung dieser Religion, zumal auch die Entstehung einer eigenständigen Theologie machen *Tenrikyō* zu einem Modellfall für moderne religiöse Entwicklungen überhaupt. Vf. behandelt in seinem Buch die Gotteslehre, allerdings vordringlich unter dem Gesichtspunkt heutiger Vermittlung. Seinen eigenen Standpunkt beschreibt er als den eines Religionswissenschaftlers, „der sich um die Enthaltung von wertenden Stellungnahmen, die sich von seiner eigenen Religion herleiten, während der Darstellung der Lehre einer ihm fremden Religion bemüht“ (XII).

Die Arbeit besteht aus drei Teilen, einer ausführlichen Einführung in die Fragestellung, die vorhandene Literatur über *Tenrikyō* sowie einer kurzen Einführung in die *Tenrikyō* selbst, dem Hauptteil, den Vf. als „Versuch einer systematisch-religionswissenschaftlichen Darstellung der heutigen Lehre der *Tenrikyō* von Gott unter dem Stichwort *Oyagami* auf der Grundlage der Texte des *Shōwa-kyōten*“ anspricht, schließlich einen dritten Teil, der eine Übersetzung mit ausführlichem Kommentar von zwei grundlegenden Lehrtexten, dem *Meiji-kyōten* und dem *Shōwa-kyōten*, das erste in der Übersetzung des Vf., enthält. Wenn Vf. stets auf dem heute gültigen Verständnis der Gotteslehre besteht, so bedeutet das: Er will von den beiden 1908 bzw. 1949 entstandenen authentischen Interpretationen der heiligen Schriften *Tenrikyōs* ausgehen und das in ihnen vorliegende gültige Selbstverständnis der Religion erläutern. — Bei der Frage nach dem Gottesverständnis der Neureligion fällt auf, daß das nach dem Pazifischen Krieg geschaffene *Shōwa-kyōten* keine Aussagen über das Wesen Gottes an sich macht, sondern Gott stets in seinem Verhältnis zur Welt, zumal zur Menschheit beschreibt (vgl. 72). Hier aber fällt das Wort „*Oyagami*“ = „Elterngott“. Wenn die Gründerin MIKI NAKAYAMA (1798—1887) als „*Oyasama*“ — beachte: „*oya*“ = „Eltern“! — angesprochen wird, dann ist das seinerseits Ausdruck der Überzeugung, daß sie als Offenbarung des „Elterngottes im Himmel“ der „Elterngott auf Erden“ ist. Insofern als aber auch die Gestirne Mond und Sonne ihrerseits sichtbare Gestalten des himmlischen Elterngottes sind, ist zu unterscheiden zwischen dem „Elterngott auf Erden“ = MIKI NAKAYAMA, „Elterngott am Himmel“ = Mond und Sonne, „Elterngott im Himmel“ = *Oyagami*.

Der den unsichtbaren Elterngott offenbarenden Stifterin werden dabei folgende vier Funktionen zugesprochen: 1) Sie spielt als „*moto no oya*“ = ursprüngliche Eltern“ eine grundlegende Rolle bei der Erschaffung der Menschheit;

2) sie erweist sich als „Schrein von Mond-Sonne“; 3) sie verkörpert die „vorbildlichen Eltern“ und 4) lebt als „ewig hier lebende Eltern“ verborgen, aber doch der Menschheit Erlösung vermittelnd, unter uns fort.

An dem Doppelverständnis „Vater und Mutter“ ist in diesen vier Funktionspunkten festzuhalten, auch wenn MIKI NAKAYAMA in ihrer geschichtlichen Erscheinung leiblich und emotional für viele zunächst nur „Mutter“ war (87 f.). Für die gläubigen Anhänger verbindet sich mit dem Titel „Oyasama“ das Bewußtsein, daß der Gott in ihr den Menschen begegnet. Hier stellt sich die Frage — analog zur christologischen Fragestellung: „Ist Oyasama Miki Nakayama Mensch? Gott-Mensch? Gott?“ (89). Vf. ist der Ansicht, daß die Lehraussagen keine ontologischen Wesensformeln, sondern Funktionsformeln darstellen, die Eingangsfrage beim augenblicklichen Stand der Lehrentwicklung dreimal mit „nein“ zu beantworten sei (vgl. 92); er möchte aus der Funktionsbeschreibung heraus die Formel „Mittler“ versuchen, muß aber auch diese Formel insofern zurückweisen, als in diesem Fall die Stifterin nur als Mittlerin von Gott zu den Menschen hin zu bezeichnen ist, besser als „Ort der Gegenwart Gottes“ (vgl. 100).

Aufsteigend von der Gründergestalt stellt sich dann die Frage: „Ort welchen Gottes?“. Folglich behandelt Vf. im nun folgenden Teil das eigentliche Gottesverständnis, in dem sich das Gott-Welt-Verhältnis nach der *Tenrikyō* wiederfinden läßt: Gott schafft den Menschen, beschützt ihn, rettet ihn, ist als „*Ten*“ = „Himmel“ zugleich sein universales, absolutes Gesetz, eine Nuance, die ihre konfuzianische Herkunft nicht völlig verleugnet, wie andererseits die shintoistische Terminologie nicht fehlt. In gewissem Sinne ist der Name der Religion eine Zusammenfassung der Gotteslehre: „*Tenri*“ = Wahrheit, Prinzip, Gesetz des Himmels, göttliche Wirksamkeit. Verbindet man diese eher unpersönliche Sprache mit dem Gedanken der komplementären und im Zusammenwirken letztlich einen Elterntätigkeit, die sich in die Menschen hinein liebend teilt, dann bahnt sich eine Rede von einem Gott-Mensch-Verhältnis an, das monotheistisch-personale Züge erhält. Ein Vergleich zwischen Jesu und MIKI NAKAYAMAS Gottesverhältnis zeigt aber, daß Jesus Gott seinen Vater ruft, während MIKI NAKAYAMA „Eltern“ im Sinne von „Ich, eure Eltern“ zu den Menschen sagt, somit nicht auf Seiten der Menschen, sondern auf Seiten Gottes steht.

Vf. schließt den Hauptteil mit der Besprechung einiger *Tenrikyō*-Theologen. Schließlich folgt — wie schon gesagt — der Übersetzungs- und Kommentarteil (155—287). Glossar und Register beschließen die äußerst sorgfältig gearbeitete Studie, die bei der Beschäftigung mit *Tenrikyō* in Zukunft nicht übergangen werden kann.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. FREI LEONARDO BOFF O.F.M., Editora Vozes, Caixa Postal 23, BR 25 600 Petrópolis, Estado do Rio de Janeiro, Brasilien · Dr. KARL MÜLLER SVD, Via Dei Verbiti 1, 00154, Roma, Italien · Dr. HUBERT SEIWERT, Mozartstr. 13B, 3000 Hannover 1

ZUR VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON
RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE
AUS PROTESTANTISCHER SICHT*

von Theo Sundermeier

I

Die Faktoren sind bekannt, die im deutschsprachigen evgl.-theologischen Bereich das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie getrübt haben, ja, den Verkehr zwischen beiden Wissenschaften in vieler Hinsicht zum Stillstand haben kommen lassen. Da ist einerseits die religionsgeschichtliche Schule, die auf dem Höhepunkt ihres Einflusses durch HARNACKS Rektoratsrede von 1901 „*Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*“, zwar dafür gesorgt hat, daß die Theologie als Wissenschaft nicht in die Religionswissenschaft überführt wurde, andererseits es aber auch verhinderte, daß in Berlin — in der Folge jedoch nicht nur dort — ein religionsgeschichtlicher Lehrstuhl der theologischen Fakultät eingegliedert wurde. HARNACK wollte nicht, daß Theologen auf religionswissenschaftlichem Gebiet zu Dilettanten würden. Das Ergebnis war, daß die Vertreter der Religionsgeschichte in die philosophischen Fakultäten abwanderten, oder, wo das nicht geschah, das Fach von anderen Lehrstuhlinhabern, vornehmlich von Alttestamentlern, wahrgenommen wurde¹.

Der tieferliegende Grund, daß ausgerechnet die religionsgeschichtliche Schule zur Entfremdung von Theologie und Religionswissenschaft beigetragen hat, liegt in ihrem systematischen Ansatz begründet, wie er in HARNACKS Rede, dann aber auch in dem zwei Monate später gehaltenen Vortrag von E. TRÖLTSCH „*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*“ erkennbar wird, der HARNACKS Thesen rezipierte. Trotz aller Distanz zu HEGEL kommt man letztlich nicht aus dessen Geschichtskonstruktion heraus.

Zwar wird nicht mehr mit HEGEL'scher Gewisheit vorgetragen, daß das Christentum Konvergenzpunkt aller Religionen im absoluten und geschichtlich endgültigen Sinn sei — die historische Methode läßt solche Aussagen nicht zu — doch in einen relativ endgültigen Sinn kann man diese Behauptung aufgrund des gegenwärtigen (damaligen) Wissens und

* Vortrag, gehalten auf der Tagung der „Fachgruppe Missions- und Religionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ in St. Augustin, am 1. April 1980.

¹ v. HARNACK, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, 1901. Vgl. dazu das Vorwort von E. TRÖLTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1902, III.; Vgl. zum Ganzen C. COLPE, Bemerkungen zu Adolf v. Harnacks Einschätzung der Disziplin „Allgemeine Religionsgeschichte“, *Neue Zeitschrift f. System. Theol.* 1964, 51ff.; G. ROSENKRANZ, *Religionsgeschichte und Theologie*, 1964, 11ff.

der religionsgeschichtlich-kulturellen Forschungsergebnisse weiterhin aufrechterhalten.

Der erste Weltkrieg und in seinem Gefolge die *Dialektische Theologie* haben diese im ganzen doch imposanten Überzeugungen des geistigen Großbürgertums der wilhelminischen Ära zerschlagen. Die *Dialektische Theologie* riß in ihre prophetische Kritik die abendländische Kultur und das Christentum mit hinein, zerschlug das Selbstwertgefühl und nahm der Theologie jede Möglichkeit, sich im Rahmen und im Konzert der anderen Religionen neu zu besinnen. Wenn, nach dem frühen K. BARTH, jede Religion „der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens d. h. die dem Glauben gerade entgegengesetzte Haltung und Handlung“ (KD I,2,330) ist, dann muß das Gespräch zwischen der Theologie und der Religionswissenschaft abbrechen. Diese Konsequenz ist unvermeidbar, auch wenn KARL BARTH, was oft übersehen wird, in seiner Kritik an erster Stelle das Christentum gemeint hat und als Religion hinterfragte. Sobald die Sonne, Christus, scheint, verdunkeln alle Sterne, verliert der Mond sein Licht. Religionen leben auf der der Sonne abgewandten Seite der Erde. Sie sind nicht Gegenstand dogmatischer Reflexion. Die Religionen kommen in KD I-III nicht wirklich in den Blick². Wendet man sich dennoch als Theologe der Religionswissenschaft zu, dann wird sie als „*Evangelische Religionskunde*“ betrieben werden müssen. Sie arbeitet zwar auch mit den gleichen Mitteln wie die profane Religionswissenschaft — das nicht getan zu haben, darf man ihren Vertretern nicht vorwerfen — das Ziel bleibt aber die „Religionsmessung“ (MENSCHING) in solch hohem Maße, daß ihre Ergebnisse von ihrem Ende her von der schwesterlichen Fachwissenschaft angezweifelt werden müssen.

Trotz des prophetischen Kahlschlages seitens der *Dialektischen Theologie* ist das Verhältnis der Theologie zur Religionswissenschaft nicht in allen Wissenszweigen abgebrochen. In den exegetischen Fächern gab es durchaus mehr als nur einen „kleinen Grenzverkehr“ (ROSENKRANZ), vielmehr hat die Religionswissenschaft das Terrain, das sie auf systematischem Gebiet verloren hat, auf exegetischem durch die religionsgeschichtliche Methode in vollem Maße wiedergewonnen, so daß man zeitweilig geradezu von einer Beherrschung sprechen kann³. Auch wenn bis heute — fraglos aufgrund systematischer Defizite — nicht geklärt ist, welchen Stellenwert letztlich dem religionsgeschichtlichen Vergleich in der Exegese zukommt, das Gesamtkonzept des „*Theologischen Wörter-*

² Das hat zu Recht K. NÜRNBERGER herausgearbeitet: *Glaube und Religion bei K. Barth: Analyse und Kritik der Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen* in § 17 der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ Karl Barths. Diss. theol. Marburg 1967.

³ Vgl. dazu den von U. MANN besorgten Sammelband: *Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis*, 1973.

buches“ (begr. von KITTEL) zeigt z. B., daß zwischen der Religionswissenschaft als historischer Methode und der Exegese als historisch-kritischer Methode eine enge, nicht mehr hinterfragte Kooperation besteht, die sich nach beiden Seiten hin fruchtbar ausgewirkt hat.

II

Im folgenden geht es uns um die Verhältnisbestimmung der Religionswissenschaft zur Systematischen Theologie als jener Wissenschaft, die sich über das Ganze der Theologie Rechenschaft gibt und sie im Zusammenhang der gesamten Weltwirklichkeit bedenkt.

Die geistesgeschichtliche Lage nach dem Zweiten Weltkrieg, der Neuaufbruch der Ökumene, das Ende des Kolonialismus und die Frontenverschiebung innerhalb der Welt der Religionen konnten die Systematische Theologie nicht unberührt lassen. Ob sich daraus ein neues Verhältnis zur Religionswissenschaft ergeben hat, gilt es zu prüfen. Dabei sei zunächst vorausgeschickt, daß sich Theologie und Religionswissenschaft als selbständige, voneinander unabhängig existierende Wissenschaften so etabliert haben, daß niemand ihre jeweilige Eigenständigkeit infrage stellen wird. Daß darin auf irgendeine Weise auch eine Fernwirkung der *Dialektischen Theologie* zu erkennen ist, wird man zunächst feststellen und positiv verbuchen können⁴. Man kann füglich, um den kleinsten gemeinsamen Nenner zu nehmen, von „Partnern“ sprechen, wobei das eigentliche Problem jedoch darin besteht, wie bei aller Konvergenz der „formal identischen Sinnsysteme“ die Partnerschaft zu bestimmen ist⁵. Das Problem wird dadurch komplizierter, daß das Verhältnis aus der Sicht der Systematischen Theologie nach den unterschiedlichen dogmatischen Ansätzen jeweils anders zu gestalten ist, denn das Verhältnis zur Religionswissenschaft wird bestimmt von Definition, Ort und Relevanz dessen, was mit „Religion“ bezeichnet wird. Das ist unmittelbar einleuchtend. Es bleibt nur zu untersuchen, ob wir uns damit in ein nicht mehr zu entwirrendes Gestrüpp von Religionsdefinitionen und dogmatischen Gesamtentwürfen begeben, bei denen man vor lauter Neubestimmungen das untergeordnete Problem der Verhältnisbestimmung zur Religionswissenschaft nicht mehr erkennen kann, oder ob es einige Grundmodelle gibt, deren Variationsmöglichkeiten doch nicht so breit sind, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

Bewahrheitet sich diese Vermutung, dann ist in einem weiteren Gang zu fragen, ob sich im Gespräch mit der Religionswissenschaft korrelativ neue Erkenntnisse gewinnen lassen, die von grundsätzlicher Bedeutung für die Systematische Theologie sind, welcher Provenienz sie auch sei.

⁴ Vgl. dazu W. HOLSTEN, *Zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Theologie*. In: Festschrift für Walter Baetke, 1966, 191ff.

⁵ Vgl. U. TWORUSCHKA, *Partner auf getrennten Wegen*, *Luth. Monatshefte* 1975, 191ff.

Wir wenden uns noch einmal KARL BARTH zu. Gemäß seiner dialektischen Methode, das Negative in einem späteren Argumentationsgang erneut positiv aufzunehmen und modifiziert, erweitert, zum Eigentlichen gebracht, in sein System einzubauen, muß er sich in der Christologie noch einmal dem Problem der Religion stellen. Im ersten Durchgang, so sahen wir, sind die Religionen nach BARTH der Versuch des Menschen, sich gegenüber Gott zu behaupten. Sie fallen alle, einschließlich des Christentums, unter das Gericht Gottes. Nur wo das Licht Christi akzeptiert wird, wie es in der christlichen Religion geschieht, kann sie gerechtfertigt und geheiligt werden. Sie lebt von nun an „von Gnade durch Gnade“. Die Frage muß gestellt werden, ob das prinzipiell auch in einer anderen Religion geschehen und sie in gleicher Weise wie das Christentum gerechtfertigt werden kann. In *KD IV,3* greift BARTH das Sonnengleichnis noch einmal auf: Jesus, das Licht des Lebens.

Hieß es zuerst (im Rahmen pneumatologischer Ausführung!), daß alle Lichter verdunkeln, wenn das Licht des neuen Tages scheint, so gelangt BARTH nun aufgrund des Osterereignisses, das objektiv ein neues, universal gültiges Licht in die Welt gebracht hat, zu der Aussage: Überall, wo es Licht gibt, sind sie Reflex dieses einen Lichtes. Innerhalb der Kirche, die von diesem Licht direkt lebt, ist das selbstverständlich. Aber da die Universalität des Lichtes Christi ontologisch nicht eingegrenzt werden kann, muß es heißen: „Sollte es etwa — was gewiß nicht zum vornherein zu bestreiten ist — auch da draußen wirklich leuchtende Lichter des Lebens, wahres Wort Gottes geben, so ist es *a l l e i n* auch da draußen dieses Wort, so leuchten jene Lichter auch da draußen, weil und indem auch *d a s e i n* — kein anderes Licht als *s e i n* Licht leuchtet“ (*KD IV,3,1,107*).

Es gibt außerhalb der Kirche also auch wahres Wort Gottes, ja, „in ihrer Weise auch reale Offenbarungen“ (ebd.), nur können sie niemals das eine Wort, die eine Offenbarung ersetzen, sondern werden ontisch ermöglicht durch das ontologisch vorgegebene Wort und Licht, Jesus Christus, in dem immer und unmittelbar Gott selbst spricht⁶.

Wiederum im Rahmen pneumatologischer Bestimmungen (diesmal geht es um die Kirche) werden die Konsequenzen im Blick auf die Anhänger anderer Religionen gezogen: Sie sind „virtuelle“, „potentielle“ Christen, wenn auch zur Zeit noch durch Unwissenheit und den status extra muros gekennzeichnet. Dieser status ist jedoch das Uneigentliche, Unreale, da-

⁶ Schon in *KD IV, 2, 305* heißt es: „Jesus ist auch ihr (d. h. der Nichtchristen) Herr und Haupt und also sind... objektiv sie auch die Seinigen, Sein Eigentum und eben darauf *d e j u r e a n z u s p r e c h e n*... Es ist dieser ontologische Zusammenhang zwischen dem Menschen Jesus einerseits und allen anderen andererseits... der Rechtsgrund des Kerygmas.“ „Die Kirche... hat es in jedem Menschen, gewiß noch nicht aktuell, wohl aber doch virtuell, potentiell mit einem Christen, mit einem christianus designatus... zu tun“ (*KD IV,3,927*).

gegen das Eigentliche und Reale, das Dynamische und sie Bestimmende ist die tatsächliche Veränderung ihres Seins durch den universalen Bund Gottes und das Recht seiner Liebe, mit der er sie liebt⁷.

Die Konsequenzen, die sich aus der dialektischen Aufhebung der Negativbestimmung von „Religion“ ergeben, hat BARTH selbst nicht mehr gezogen. Den Maßstab, nach dem er nun Wahrheit und das Gute, Gottes Wort und Offenbarung im Lichte Christi bei den anderen Religionen findet, gibt er in seiner *Dogmatik* nicht mehr. Nur mündlich hat er gelegentlich den Wunsch geäußert, von der Religionsgeschichte aus die Dogmatik neu zu konzipieren. Wie immer es sich damit verhalten mag, aus seiner doppelten Bestimmung von Religion lassen sich verschiedene Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung zur Religionswissenschaft ziehen, wie man bei seinen Schülern und Freunden sehen kann. Die einen nehmen die Religionen nicht zur Kenntnis (O. WEBER) und sehen in ihnen weiterhin den Versuch des Menschen, Gott zu manipulieren (H. J. KRAUS)⁸, oder man geht pragmatisch und nicht mehr prinzipiell vor und verhandelt das Problem der Fremdreligionen nur als Problem der Begegnung von Religionen und sucht nach einem neuen Dialog-Modell. Genau an der Stelle, wo BARTH in *KD* IV,3 das Problem der Religion neu aufnimmt,

⁷ Anmerungsweise sei darauf hingewiesen, daß sich K. BARTH in diesen Ausführungen in hohem Maße Vorstellungen nähert, die innerhalb der römisch-katholischen Theologie vertreten werden. BARTH hat das — mit dem nötigen und ihm eigenen Humor — natürlich selbst festgestellt und auf TERTULLIANUS Vorstellungen von der *anima naturaliter christiana* verwiesen (IV,3,564). Doch auch mit Überzeugungen K. RAHNERS und seiner Schüler konvergieren sie, wenn diese davon sprechen, daß das Christuseignis die Welt real verändert und ein „übernatürliches Existential“ geschaffen hat, das jeden Menschen so verändert, daß er in die Dimension des Heils positiv aufgenommen ist und in ihr lebt, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. — Vgl. dazu auch E. JÜNGEL, *Extra Christum nulla salus* — als Grundsatz natürlicher Theologie? In: E. KLINGER (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, 1976, 122ff. Wie stark das Lichtergleichnis K. BARTH mit anderen, ihm in anderer Hinsicht recht fern stehenden Theologen verbindet, dafür das folgende Beispiel: „Christus ist . . . die Quelle des Heils für alle Welt. Um Christus, den einen Heilsbringer, gibt es einen näheren, sichtbar umgrenzten Lichtkreis und einen ferneren; eine Zone, da Christus . . . gekannt . . . verehrt und geliebt wird — und eine Zone, wo die Wasser der Erkenntnis und Gnade in Fülle fließen und wo, kraft solcher Segnungen, die Gerechten blühen wie Bäume an den Wasserbächen — und eine fernere Zone, wo sie nur spärlich Nahrung finden in wasserarmem Lande, aber nicht selten eine herbe Schönheit haben mit kostbaren Früchten der Gottes- und Nächstenliebe.“ O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und im Christentum*, 1934, 245, zit. nach W. BÜHLMANN, *Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem*. In: J. L. LEUBA und H. STIRNIMANN (Hg.), *Freiheit in der Begegnung*, 1969, 453ff. ebd. 455.

⁸ O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, I/II, 1959². H. J. KRAUS, *Reich Gottes der Freiheit*. Grundriß System. Theologie, 1975.

nämlich in der anthropologischen Bestimmung des Adressaten, dem das christliche Zeugnis gilt, verhandelt J. MOLTSMANN in der Ekklesiologie das Thema und nennt das Christentum den „kritischen Katalysator unter den Weltreligionen“⁹. MOLTSMANN bleibt in der BARTH'schen Linie, wenn er die Möglichkeit andeutet, daß alle Religionen Wahrheit haben. In welcher Weise sie Wahrheit haben, wird nicht ausgeführt, weil das prinzipiell nur im Dialog erschlossen werden kann.

Der einzige, der konsequent den Ansatz K. BARTH'S in der Missionswissenschaft weiterverfolgt, ist W. KOHLER, und, wenn ich es recht sehe, in der Religionsgeschichte C. COLPE. KOHLER schreibt 1967: „Gute Theologie unterscheidet sich darin von schlechter, daß sie bei aller Ausgerichtetheit auf ihren Herrn die Freiheit hat, ihn nicht nur in den verschiedensten Gestalten und Mißgestalten der Kirche zu erkennen, sondern auch mitten in der Welt der Religionen“¹⁰. Bei BARTH gibt es im Verhältnis zur Offenbarung keine Präferenz der Religionen gegenüber anderen Erscheinungen menschlicher Kultur. In den anderen Religionen wird man nicht mehr und nicht weniger die Stimme des guten Hirten hören können als in den Erscheinungen des politischen und sozialen Zusammenlebens. Auf die säkularen, politischen Propheten ist in gleicher Weise zu hören wie auf die außerchristlichen, religiösen Propheten, wenn man sich auf BARTH'S Argumentationsweise einläßt. KOHLER scheint das zu spüren, wenn er den oben zitierten Satz zu Ende führt: „... den Atheismus einbeschlossen“!

Die Konsequenzen, die sich darauf für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft ergeben, sind immens. C. COLPE hat das mit sicherem Gespür schon in seiner Göttinger Antrittsvorlesung (1964) erkannt, wenn auch nur mehr beiläufig erwähnt. In seinem Aufsatz „*Drängt die Religionsgeschichte nach einer Summe?*“¹¹ hat er sich jetzt ganz darauf eingelassen.

Die BARTH'sche Dogmatik gewährt nach seiner Ansicht wie keine andere Theologie der Religionsgeschichte den größten Freiraum, gerade weil sie die völlige Trennung der aus der Offenbarung herkommenden theologischen von der religionsgeschichtlichen Fragestellung vollzieht. Diese ist frei, je nach Problem und Problemlage ihre Methode zu wechseln, weil

⁹ J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975, 180f. Den Begriff und damit die Sache nimmt er von H. KÜNG auf, der ihn gerade in Kritik an dem MOLTSMANN'SCHEN Entwurf prägt! H. KÜNG, *Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes*, *Evgl. Theol.* 1973, 401ff. Leicht und an einigen Stellen in aufschlußreicher Weise verändert noch einmal aufgenommen in: *Christsein heute*, 1974², 102ff.

¹⁰ W. KOHLER, *Theologie und Religion*. In: G. MÜLLER und W. ZELLER (Hg.), *Glaube, Geist, Geschichte*. Festschrift für E. Benz, 1967, 459ff. ebd. 466. Vgl. DERS. *Toward a Theology of Religions, Japanese Religions* 1966, Heft 3, 12ff.

¹¹ *Evgl. Theol.* 1979, 211ff.

sie unter keinerlei Legitimierungs- und (theologischem) Leistungszwang steht. Sie wird in die Freiheit der säkularen Forschung entlassen. Soweit die positive Seite. Man muß jedoch über COLPE hinaus auch auf die andere hinweisen. Die Religionswissenschaft wird nun ganz in das Orchester der Humanwissenschaften eingereiht. Eine besondere Affinität zwischen Theologie und Religionswissenschaft gibt es dann nicht mehr. Diese ist keineswegs in besonderer Weise Gesprächspartner der Theologie, dafür liefert die *Kirchliche Dogmatik* den besten Beweis. (Der BARTH von § 17 und der von IV,3 bleiben sich also treu!)

Bei BARTH und den in seinem Umkreis bezogenen Positionen hält sich bei aller eigenständigen Weiterentwicklung letztendlich die Position CALVINS durch. Für ihn war Religion nicht Offenbarungsträgerin, vielmehr treten die Religionen in ihrem Bemühen, sich Gott zu nähern, immer zu kurz. Niemals und nirgends kommt es zur vollen und reifen Gotteserkenntnis. Religion ist bei CALVIN eine indifferente Größe, die nur dann herausgehoben wird, wenn sich die Offenbarung ihrer annimmt. Religion bekommt bei CALVIN ihre Würde dadurch, „daß sie von der Offenbarung in sich aufgenommen und zu ihrer Gestalt gemacht wird“. Indem K. BARTH CALVINS Position so umschreibt, (*KD* I,2,310), faßt er seine eigene Überzeugung in nuce zusammen.

Das Bild der Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie verändert sich vollständig, wenn wir uns der lutherischen Tradition zuwenden. Es ist überraschend, feststellen zu müssen, daß sich an dieser Stelle die konfessionellen Unterschiede konstant durchhalten. LUTHER hatte die Religionen in den Bereich des Gesetzes eingeordnet und sie ausschließlich an der Rechtfertigungslehre gemessen. In den Religionen zeigt sich der Mensch als *homo justificator*, als einer, der sich die vor Gott geltende Gerechtigkeit selbst schaffen will. Hier ist kein Unterschied zwischen dem römischen Katholizismus, dem Islam und den Schwärmern (Mohammed wird nach den Schmalkaldischen Artikeln zu den Enthusiasten gerechnet, *S. A.* VIII, 25ff.). Sie alle verwerfen das Wort Gottes als *verbum externum* und richten die Eigengerechtigkeit auf.

Im Gefolge SCHLEIERMACHERS und als Schüler von P. ALTHAUS spricht C. H. RATSCHOW nicht von einer allgemeinen Offenbarung, die der speziellen vorangeht, sondern von tatsächlich geschehenden Offenbarungen in den verschiedenen Religionen. Es gibt dort Gottesbegegnungen, wie es Begegnung mit Gott immer und überall im Leben geben kann. Gott zeigt sich dem Menschen. Religion ist nicht das prometheische Tun des Menschen, sondern alle Religionen leben davon, daß das Göttliche hervortritt. Doch welcher Gott begegnet dem Menschen in seiner Existenz? Darauf gibt jede Religion von ihrem eigenen Zentrum her eine Antwort. Der Christ kann es nur deuten als das Hervortreten des sich verbergenden Gottes, der darin sein Herr- und Richtersein bekundet. In strenger Entgegensetzung zu BARTH, der nicht anerkennen kann, daß es neben dem einen Wort Gottes noch das „Wort eines mit dem Deus

revelatus . . . nur in unauflösllichem Widerspruch identischen Deus absconditus“ (KD IV,3,111) gibt, behauptet RATSCHOW eben dies. Der *deus in vita* ist Gott der Schöpfer, dessen Absconditität sein Herrsein erweist. Gott geht in die Geschehens-Eigentümlichkeiten ein, er ist im Tun-Ergehen-Zusammenhang präsent, er ist als Grund des Seins auch seine Grenze und damit sein Ziel. Wo sich der Mensch diesem Hervortreten der Gottheit stellt, lebt Religion. Der Kultus ist die Institutionalisierung des Hervortretens der Gottheit. Er wiederholt das kontingente Ereignis. Dieses Ereignis ist dem Menschen Gericht, doch wo der Mensch sich ihm stellt, es akzeptiert, wird Gott im Gericht zum Gott, der zum Heil präsent ist. Die Verheißungszusage Jesu überholt die verborgene Präsenz, macht sie erkennbar als Zusage, als Evangelium, als Offenbarung¹².

RATSCHOW treibt die Parallelisierung zwischen Christentum und den anderen Religionen sehr weit voran. Doch trotz aller Strukturgleichheit stellt er einen fundamentalen Unterschied fest. Das Werk des Menschen folgt in der christlichen Religion dem Heil, während es in den nicht-christlichen Religionen dem Heil vorangeht. Nur im Christentum dringt der Mensch aufgrund der Verheißungszusage durch die ambivalente und nicht eindeutig zu fixierende Gotteserfahrung im Leben zu dem Gott hindurch, der sich in Liebe ihm zusagt. Die Frage, ob dieser Unterschied aufgrund phänomenologischer Erhebung festgestellt werden kann, oder ob sich hier nicht in hohem Maße dogmatische Gebundenheit ausspricht, wird man wahrscheinlich im zweiten Sinne beantworten müssen. Doch soll man sich dessen nicht zu gewiß sein. RATSCHOW selbst argumentiert jedenfalls nicht allein von seinen dogmatischen Voraussetzungen her, sondern läßt sich wie kein anderer der bisher genannten Dogmatiker auf das Gespräch und die Herausforderung der Religionen ein. Weil die Gottheit im Weltbezug des Menschen hervortritt und der Mensch im Leben antwortet, darum muß der Dogmatiker sich in der Existenzanalyse des Menschen auf die Forschung des Religionswissenschaftlers einlassen. Im Gespräch mit ihm erschließt sich die ganze Breite der Existenzmöglichkeiten unter dem Anspruch der Gottheit, und das heißt für den Dogmatiker unter dem Anspruch des Gesetzes.

RATSCHOW weiß, daß jede Religion ein geschlossenes Bezugssystem ist und aus dem eigenen Metazentrum heraus verstanden werden muß. Darum ist das Gespräch mit der Religionswissenschaft nicht so sehr ein phänomenologischer Vergleich von Einzelercheinungen, sondern der Versuch, bis dahin vorzustoßen, wo die Begegnung des Menschen mit der

¹² C. H. RATSCHOW, Gott, der verborgene Richter. In: *Gasteiner Gespräche der Luth. Bischofskonferenz*, 1971, 100ff. DERS. *Der christl. Glaube und die Religionen*, 1967, 88ff. Vgl. K. NÜRNBERGER, Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen, in: *Neue Zeitschrift für System. Theol.* 1970, 13ff.

Vgl. noch zu ALTHAUS: P. ALTHAUS, Mission und Religionsgeschichte, in: *Zeitschrift für System. Theol.* 1928, 550ff. und 722ff. Dazu J. WACH, Und die Religionsgeschichte? ebd. 1929, 484ff.

Gottheit stattfindet. Das Gespräch mit der Religionswissenschaft ist also kein Gespräch zwischen voraussetzungslos arbeitenden Wissenschaftlern, vielmehr werden die Voraussetzungen intensiv in das Gespräch eingebracht. Nur so erfährt man die Tiefe der Eigenständigkeit der Religion. Religionsgespräche werden geführt. Indem sie Gespräche über den Existenzvollzug des *homo religiosus* sind, sind sie zugleich Gespräch über den *deus revelandus*.

Während C. H. RATSCHOW keine geschlossene Dogmatik geschrieben hat, in der die Beziehungen zwischen christlichem Glauben und den Religionen, zwischen Systematischer Theologie und der Religionswissenschaft Gegenstand ausführlicher Erörterungen sind, liegt eine solche jetzt in G. EBELINGS „*Dogmatik des christlichen Glaubens*“ (1979) vor. Gemeinsamkeiten, aber auch Divergenzen sind deutlich erkennbar. Gemeinsam ist beiden die Anschauung, daß Religion letztlich im Bereich des Gesetzes anzusiedeln ist, und daß sich das Christentum als die vom Evangelium geprägte Religion von den anderen unterscheidet. Ebenso wie sich das Evangelium nur in Bezogenheit auf und in Spannung zum Gesetz durchsetzt und als wahr erweist, so kann das Evangelium nicht anders laut werden als in Spannung zur Religion (I,139). Religion ist der Um-schluß des Evangeliums.

Ebenso wie RATSCHOW hält EBELING Religion für ein Menschheitsphänomen, eine anthropologische Konstante. Religion hat es mit der Existenz des Menschen zu tun. Sie ist faktische Lebenswirklichkeit. Sie ist nicht einfach Transzendierung der Lebenssituationen und -strukturen des Menschen, sondern Widerfahrung und Erfahrung eines Gegenübers, von außen her. An dieser Stelle wird eine Akzentverschiebung zu RATSCHOW erkennbar. Während RATSCHOW deutlich davon spricht, daß es sich in der Begegnung mit dem anderen, dem Numinosen, der Gottheit um das Widerfahrnis des christlichen Gottes in seiner Verborgenheit handelt, bleibt EBELING vage und gebraucht hier den Begriff des Heiligen. Das Heilige ist bei ihm als Komplementärbegriff zu Profanität ein Strukturprinzip. Es teilt die Lebenswirklichkeit ein, so daß der Mensch sich mit ihr orientieren und an ihr partizipieren kann, Heillosigkeit überwindet und des Widerfahrnisses von Heil gewiß wird. Damit wird Religion noch stärker als bei RATSCHOW zur anthropologischen Größe, die Religionsgeschichte zum Bilderbuch anthropologischer Möglichkeiten. Das Erbe SCHLEIERMACHERS schlägt durch. Es wird kaum Koinzidenz sein, daß das Problem der Religion in beider Dogmatik auch numerisch in fast dem gleichen Paragraphen und beidemal in den Prolegomena abgehandelt wird (SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* § 7; EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* § 6). Bei beiden erscheint in gleicher Weise¹³, wenn auch in anderer Terminologie, das gleiche Strukturprinzip der Dogmatik: Das Heilige und der Mensch, Gott und sein Gegenüber werden in kor-

¹³ Vgl. dazu auch G. EBELING, *Evangelium und Religion*, in: *Zeitschrift für Theol. und Kirche* 1976, 241ff. bes. 252.

relativer Bezogenheit verhandelt. Die Fremdreligionen kommen somit außer in den Prolegomena nur noch in der Anthropologie zum Tragen. (Hätten sie dort nicht bei SCHLEIERMACHER auch ihren zweiten Platz gehabt, wenn er sie noch weiter behandelt hätte?)

Wegen der engen Beziehung der beiden letztgenannten Dogmatiker zu P. TILlich soll von diesem hier nur beiläufig gesprochen werden. Auch für TILlich gehört die Religion als anthropologische Größe zum Konstituens des Humanum. Das Heilige und das Profane sind Orientierungswirklichkeiten des Menschen. Religion ist „als Struktur von Symbolen der Erkenntnis und des Handelns, d. h. als Mythos und Ritus innerhalb einer Gesellschaftsgruppe eine dauernde Notwendigkeit.“¹⁴

Für TILlich folgt daraus, daß der Systematiker sich den religiösen Symbolen zuwenden muß, denn sie sind „Sprache der Anthropologie“. Sie sagen etwas über das „Selbstverständnis des Menschen, das Verständnis seiner eigenen Natur“, aus. Doch indem sie den Menschen zugleich transzendieren, eröffnen sie auch die Dimension der Tiefe, zeigen sie seine Bezogenheit auf Gott an.

Was folgt aus diesem Ansatz für das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft? H.-W. GENSICHEN hat gelegentlich¹⁵ das Verhältnis der beiden Wissenschaften mit zwei Brennpunkten einer Ellipse verglichen. Das ist nicht prinzipiell, wohl aber für die hier besprochenen Theologen und ihren dogmatischen Ansatz zutreffend. Der Theologe und der Religionswissenschaftler haben es mit einem jeweils eigenen und eigenständigen Gegenstand zu tun, doch in der Forschung und im methodologischen Vorgehen sind sie aufeinander angewiesen. Sie bedürfen der Distanz, weil nur so gegenseitige Ergänzung in der Erschließung der Weltwirklichkeit geleistet wird, ohne die nicht ausgesagt werden kann, was Religion ist, wie sie der Anthropologie verhaftet bleibt und wie in ihr Transzendenzerfahrung möglich ist.

Auf W. PANNENBERGS Entwurf der Theologie einer Religionsgeschichte sei abschließend eingegangen, weil sich hier noch ein anderes Modell der Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie ergibt. Wir können das sehr kurz tun, weil PANNENBERGS systematisches Programm nicht nur vielfach verhandelt, sondern auch von Religionswissenschaftlern zur genüge kritisch gewürdigt wurde.¹⁶ Auch PANNENBERG sucht die Bestimmung des Menschen zur Religion im Wesen des Menschen selbst zu begründen. Hier ist Religion jedoch nicht Zeichen und Lebensraum des mit sich selbst nicht identischen, sich verfehlenden und verlierenden Menschen (ALTHAUS/RATSCHOW) oder der Bestim-

¹⁴ Aus TILlichs letzter Rede „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den Systematischen Theologen“. In: *Werk und Wirken Paul Tillichs*. Ein Werkbuch, 1967, 187ff. ebd. 188.

¹⁵ H.-W. GENSICHEN, Religionswissenschaft und Theologie. In: G. PICTH und E. RUDOLPH (Hg.), *Theologie — was ist das?* 1977, 107ff.

¹⁶ Vgl. z. B. U. TWORUSCHKA, D. ZILLESSEN (Hg.), *Thema Weltreligionen*, 1977, 5ff. bes. 19f (D. ZILLESSEN, G. MENSCHING).

mungsort und Orientierungsrahmen der umfassenden Weltwirklichkeit des Menschen (EBELING/TILICH), sondern jene Grundgegebenheit, da der Mensch sich selbst auf Zukunft hin transzendiert, um antizipatorisch das von jenseits seiner selbst auf ihn Zukommende zu verwirklichen. Da die Gotteswirklichkeit nicht nur angesagt, sondern in der Geschichte als Religionsgeschichte aufgewiesen werden kann, muß Religionsgeschichte als umfassende Dimension von Geschichte überhaupt interpretiert werden, in der nicht nur Offenbarung geschieht, sondern die selbst Offenbarung ist. Im Christusgeschehen ist diese Geschichte schon antizipatorisch zu ihrem Ende gekommen. Religionsgeschichte nach Christus, so kompliziert, vielschichtig und dialektisch sie verlaufen mag, ist letztlich nur Erfüllungsgeschichte, Offenbarwerden Gottes. Das aufzuweisen ist Aufgabe der religionsgeschichtlichen Wissenschaft (Religionssoziologie, -psychologie, -phänomenologie haben dabei nur den Rang von Hilfswissenschaften), die somit als theologische Wissenschaft definiert werden muß¹⁷. Da damit nicht die Identität von Religionswissenschaft und Theologie ausgesagt werden soll, bedeutet die Aufwertung der Religionswissenschaft zur theologischen Fundamentaldisziplin zugleich ihre tiefe Erniedrigung. Sie wird erneut zur *ancilla theologiae*¹⁸.

Bei PANNENBERG wird noch einmal das Problem TRÖLTSCHS und der religionsgeschichtlichen Schule mit aller Dringlichkeit gestellt und einer neuen Lösung entgegengeführt. Das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft stellt sich dann als das von zwei konzentrischen Kreisen dar, wobei der äußere, umfassendere Kreis die Religionswissenschaft, der engere die Theologie andeutet. Diese Kreise sind jedoch so aufeinander bezogen, daß ihre Horizonte verschmelzen können, so daß Religionsgeschichte und Theologie identisch werden, oder daß die Theologie zur umfassenderen Wissenschaft wird, die in sich die Religionswissenschaft als eine von ihr zu differenzierende Spezialwissenschaft begreift (v. HARNACK). Die Struktur bleibt dabei erhalten, die Verwandtschaft der Systeme bleibt sichtbar, auch wenn damit inhaltlich konträre Positionen vertreten werden können.

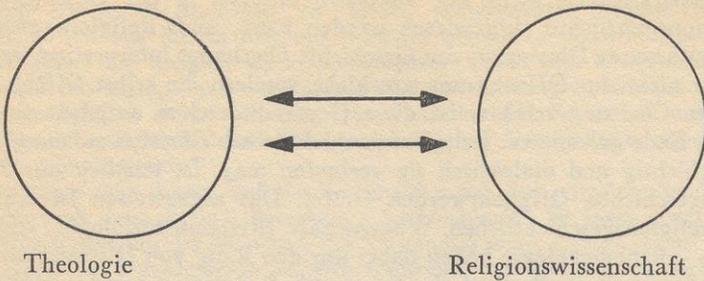
Fassen wir unseren Diskurs zusammen, so ergeben sich drei Modelle der Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft, die sich wie folgt graphisch darstellen lassen.

1. Religionswissenschaft und Theologie sind zwei völlig nebeneinander arbeitende Disziplinen. Die eine Wissenschaft lebt vom Wort Gottes, von der durch das Wort geschehenden Offenbarung. Die andere muß als eine Humanwissenschaft neben anderen angesehen werden. Ihre Beziehung

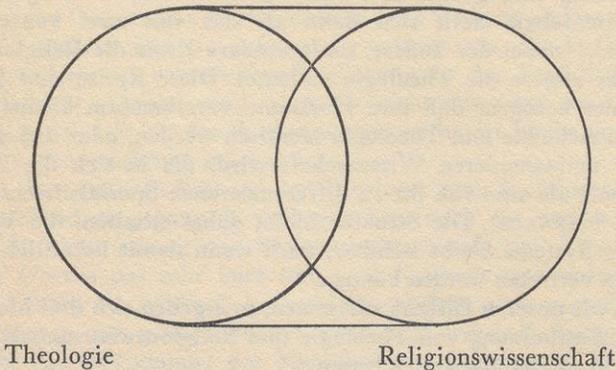
¹⁷ W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1977, 361ff.

¹⁸ Daß sie sich gegen diese Umarmung seitens der Theologie wehrt, ist nur zu verständlich. Vgl. dazu H. W. GENSICHEN, *Glaube für die Welt*, 1971, 226f. Vgl. auch die in Anm. 16 genannten Beiträge und U. TWORUSCHKA, *Luth. Monathefte* 1975, 191f.

zueinander kann je nach Gegenstand und Interessenlage intensiver sein oder loser. Die Variationen stellen keine Änderung der Grundbeziehung dar. KARL BARTH und die durch die reformierte Tradition beeinflusste Theologie sind hier einzuordnen.



2. Religionswissenschaft und Theologie sind als zwei Brennpunkte einer Ellipse zu bezeichnen; in unserem Modell: als zwei sich zu einer Ellipse überschneidende Kreise. Auch hier handelt die Religionswissenschaft vom „Tun des Menschen in seiner Beziehung zu Gott“, um v. d. LEEUWS bekannte Formulierung aufzugreifen¹⁹. Sie ist sich dabei bewußt, daß dieses Tun des Menschen Reaktion auf einen vorhergehenden Ein-

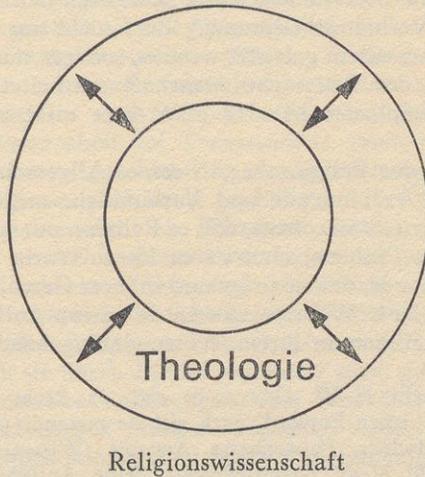


bruch der Transzendenz ist. Gemeinsames Bezugsfeld beider Wissenschaften ist der Mensch, wie er durch Religionserfahrung in seiner Existenz bestimmt wird. M. a. W. das Gesetz und sein Umfeld sind der gemeinsame Grund beider Wissenschaften. Die durch die lutherische Tradition bestimmten Theologen sind weitgehend hier anzusiedeln. Außer den genannten ALTHAUS, RATSCHOW und EBELING wären hier W. JOEST und W. TRILLHAAS zu nennen²⁰.

¹⁹ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 1956,3.

²⁰ W. TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*, 1972. DERS. *Dogmatik* 1972². W. JOEST, *Fundamentaltheologie*, 1974.

3. P. TILICH steht auf der Grenze zum letzten Modell, denn für ihn handelt die Religionswissenschaft nicht nur vom Menschen, sondern wendet sich auch der „Gegenwart des Geistes und der Antizipation des Neuen Seins in den Religionen“ zu²¹. Wo Religionswissenschaft vom „Tun Gottes“ handelt (v. d. LEEUW), wird sie zur Theologie; jedenfalls wird sie so eng in deren Aufgabenbereich hineingezogen, daß sich beide Wissenschaften wie zwei konzentrische Kreise zueinander verhalten. Bei allen Unterschieden ist hier ebenso die religionsgeschichtliche Schule einzuordnen wie der offenbarungsgeschichtliche Entwurf W. PANNENBERGS, wie auch, wenn ich es richtig sehe, verschiedene katholische Entwürfe. Aspekte des Dialog-Programmes des Ökumenischen Rates der Kirchen deuten in die gleiche Richtung.



III

Sind mit diesen drei Modellen alle Möglichkeiten der Zusammenordnung von Theologie und Religionswissenschaft erschöpft? Gibt es darüber hinaus ein Modell, das die Wahrheitsmomente dieser drei Modelle auf irgendeine Weise integriert und zugleich ihre Schwächen vermeidet? Gibt es z. B. die Möglichkeit, die von H. W. GENSICHEN bei Gelegenheit einmal so genannte „kleine Lösung“²² der positiven Koexistenz der beiden Wissenschaften so zu modifizieren, daß es nicht länger alternatives, sondern integratives Modell für die anderen wird? Das Unbefriedigende an den genannten Modellen besteht ja darin, daß sie aus der Sicht der Theologie entworfen sind und zu sehr die dogmatische Handschrift des

²¹ P. TILICH, *Systematische Theologie* III, 1966, 167.

²² H. W. GENSICHEN, Tendenzen der Religionswissenschaft. In: H. SIEMENS und H.-R. REUTER (Hg.), *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*, 1970, 28ff. ebd. 36.

jeweiligen theologischen Gesamtentwurfes widerspiegeln. Können sich Religionswissenschaftler in diesem Haus wohlfühlen? Und vor allem: Sind die nichtchristlichen Religionen in ihrem eigenen Bezugssystem genügend ernstgenommen?²³ Jede Religion ist von ihrem Zentrum her in sich eigenständig. Da Religionswissenschaft ihrerseits ein Kind abendländischer Wissenschaftsgeschichte ist, kann sie ihren Ursprung in der christlichen Theologie nie ganz verleugnen. Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft wird etwas von der Last dieser Geschichte immer mit sich schleppen.

Der zweite unbefriedigende Aspekt der bisherigen Entwürfe liegt darin, daß ein Allgemeinbegriff von Religion verwandt wird, der den Zugang zu den gelebten Religionen eher hindert als fördert. Diesen Allgemeinbegriff zu überwinden, dazu bedarf es der Religionswissenschaft selbst. Die Verhältnisbestimmung darf nicht aus einem dogmatischen Entwurf heraus allein geleistet werden, sondern muß korrelativ mit den Erkenntnissen der Religionswissenschaft erarbeitet werden, wobei selbstverständlich impliziert ist, daß auch diese nicht voraussetzungslos arbeitet²⁴.

Wie können wir den Religionsbegriff seiner Allgemeinheit entkleiden, ohne daß ihm das Verbindende und Verbindliche entzogen wird? Der richtige Hinweis SCHLEIERMACHERS, daß es Religion nur in den Religionen gibt, verschiebt das Problem, ohne es zu lösen. Worin besteht das alle Religionen Verbindende, das sie prägt und in ihrer Geschichte bestimmt?

Der Alttestamentler C. WESTERMANN hat in seinem Aufsatz *Die Zukunft der Religionen*²⁵ Religion in ihrem Wesen dahingehend unterteilt, daß

²³ Diese Anfrage stellt H.-W. GENSICHEN ebd. zu Recht an PANNENBERGS offenbarungsgeschichtlichen Entwurf, doch gilt sie mutandis auch den anderen Entwürfen dieses Modells. Pannenberg's Antwort (*Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1977, 369) bleibt unbefriedigend. Seine Ausführungen über eine Theologie der Religionsgeschichte sagen sehr viel aus über seine eigene Theologie und damit über ein bestimmtes Verständnis vom Christentum, aber wenig über die anderen Religionen, die sich kaum in ihnen wiederfinden können. Vgl. dazu auch den Hinweis von R. J. ZWI WERBLOWSKI, zit. bei H. J. MARGULL, *Zu einem Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen. Evgl. Theol.* 1979, 195ff. ebd. 198f.

²⁴ Ich bin geneigt, an dieser Stelle an ein Wort M. KÄHLERS zu erinnern und auf die Aufgabenbestimmung der Religionswissenschaft im Blick auf die Theologie anzuwenden: „Jetzt gewinnt der Gattungsbegriff seine allherrschende Bedeutung, deren sich zu entschlagen selbst Schleiermacher nicht vermochte. Unter diesem Bann steht die Religionsvergleiche bis heute und mit ihr die Theologie, soweit sie sich dem Zauber dieser modernen Losung nicht zu entziehen vermag. Diesen Bann zu brechen, das vermag die Religionswissenschaft“ (bei KÄHLER heißt es: „... die evgl. Mission“). In: *Schriften zur Christologie und Mission*, 1971, 196.

²⁵ C. WESTERMANN, *Die Zukunft der Religionen*. In: T. SUNDERMEIER u. a. (Hg.), *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute*. H. W. GENSICHEN zum 65. Geburtstag, 1980, 151ff.

er drei Kreise in der Religion unterscheidet, den inneren, der die persönliche Frömmigkeit bezeichnet, den mittleren der konkreten Religionsgestalt und den äußeren, der das allen Gemeinsame enthält. Diesen Bereich findet er z. B. im AT in der Urgeschichte reflektiert. Dieser Kreis von Religion bezieht sich auf die Welt der Arbeit, die soziale Welt, kurz den Menschen als Geschöpf und die Welt als gegliederte Schöpfung. Diese Gliederung der Welt und also auch der Welt der Religionen kommt von Gott und steht unter seinem Segen.

WESTERMANN'S Differenzierung des Religionsbegriffes berührt sich eng mit der von mir aufgrund von Beobachtungen an Stammesreligionen vorgenommenen Unterscheidung von „primärer“ und „sekundärer Religionserfahrung“²⁶. Die primäre Religionserfahrung entspricht in vielem dem äußeren Kreis der Religion bei WESTERMANN, die sekundäre dem mittleren. Das Gemeinsame in allen Religionen ist nicht durch eine phänomenologische Beschreibung bestimmter gleicher Erscheinungsformen in den Religionen zu gewinnen, auch nicht aufgrund eines aus der Abstraktion gewonnenen Begriffes von Religion oder einer wie auch immer zu definierenden Bezogenheit auf Transzendenz, sondern aufgrund des jeweiligen gemeinsamen, geschichtlich greifbaren religiösen Erbes, das in den Stammesreligionen noch heute am klarsten erkennbar und in den verschiedenen Religionen nicht als „Überrest“, sondern als Basiserfahrung und -gestaltung weiterhin präsent ist. Indem die primäre Religionserfahrung, die auf Lebenssteigerung und -bewahrung zielt und sich an dem Jahres- und Lebenszyklus des Menschen orientiert, die sekundäre Religionserfahrung (der Religionsstifter, Propheten und Reformer) durchdringt und durch sie überhöht und verändert wird, gibt sich die Religion als jeweilige besondere Volksreligion ihre Gestalt. Jede Religion ist in dem Sinne „synkretistisch“, daß sie Elemente beider Religionserfahrung in sich aufgenommen und zu einer neuen Religion geformt hat. Religionsgeschichtliche Forschung an diesem Sachverhalt ist dann immer beides, „innertheologische“ Erforschung der jeweiligen Religion und interreligiöse Forschung an der allen gemeinsamen Basis religiösen Erlebens und religiöser Formen. Dabei wird sich die primäre Religionserfahrung in vieler Hinsicht als die Konstante erweisen, die das Verbindende mit den anderen Religionen darstellt, während die sekundären Religionserfahrungen das Eigentümliche und Besondere und damit das Trennende ausmachen²⁷.

Religionsgeschichte und Theologie brechen bei diesem Ansatz nicht auseinander, können aber auch nicht zusammenfallen. Ihr gemeinsamer Weg ist breiter geworden, es läßt sich ein gemeinsamer Ausgangspunkt feststellen. Im Blick auf die verschiedenen Religionen kann eine ge-

²⁶ T. SUNDERMEIER, Die „Stammesreligionen“ als Thema der Religionsgeschichte. Thesen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. In: *Fides pro mundi vita*, aaO. 159ff.

²⁷ Vgl. WESTERMANN aaO. 157.

meinsame religionsgeschichtliche Basis festgestellt werden, einem konturlosen religiösen Einerlei ist zugleich gewehrt. Religionsgeschichte ist wirkliche Geschichte, sie verflüchtigt sich nicht in Phänomenologie, ohne daß zwischen den beiden Wissenschaftszweigen der Religionswissenschaft ein Graben aufgerissen wird.

Die gemeinsame Basis kann von jeder Religion aus dem eigenen Zentrum heraus angegangen und interpretiert werden. Im christlichen Glauben wird man, um sehr allgemein mit SCHLEIERMACHER zu sprechen, sagen, daß sie nicht ohne „göttliche Kausalität“ und eine „auf das Heil der Menschen abzweckende und es fördernde Wirksamkeit“ ist²⁸. Da ich im Sinne der heute gebräuchlichen Unterscheidung von „Heil“ und „Wohl“ SCHLEIERMACHER im zweiten Sinne interpretieren möchte, kann ich C. WESTERMANN zustimmen, der sagt, daß im Entstehen der Religionen „der Segen des Schöpfers“ mitgewirkt hat.

Im Bereich der christlichen Religion ist die Erforschung der gemeinsamen Basis und ihrer Aufnahme in die sekundäre Religionserfahrung beides zugleich, theologische und religionsgeschichtliche Forschung. Eine Aufteilung im Sinne der Erforschung des „Tuns des Menschen“ und ein Nachsinnen über das „Tun Gottes“ ist auf dieser Ebene unangemessen. Die Erkenntnis der Religionssoziologie, daß die Religion die gesellschaftliche Funktion hat, Menschen zu stabilisieren und in die Gemeinschaft zu integrieren, mag hier mit Recht aufgegriffen werden, denn im Rahmen der primären Religionserfahrung (die in Kleingesellschaften ihren „Sitz im Leben“ hat), stärkt Religion tatsächlich das Äquilibrium der gesamtgesellschaftlichen Kräfte, dient sie m. a. W. dem Wohl der jeweiligen Gruppe. Die Reaktion des Menschen auf Dysäquilibriumserfahrung zu erforschen, Dysfunktionalität auf den Begriff zu bringen, ist religionsgeschichtliche Arbeit, doch befindet man sich damit zugleich im Bereich der theologischen Anthropologie. Hier ist in der Tat „der aufgeschlagene Atlas, dem wir entnehmen, welches die Grundgegebenheiten und die entscheidenden Fragen menschlichen Zusammenlebens sind“²⁹. Wir befinden uns hier im Raum des ersten Glaubensartikels. Religionsgeschichtliche Arbeit darf in diesem Rahmen als fundamental-theologische Arbeit qualifiziert werden. Hier wird die Dimension der Schöpfung und des Menschseins zum Gegenstand der Forschung, aber damit zugleich auch die des „rational nicht Zugänglichen“, nämlich der als Macht sich darstellenden Natur³⁰ und die Dimension des Heiligen, das alle primäre Religionserfahrung durchdringt und die Stammesgesellschaften strukturiert. In und mit der Erforschung der Religionsgeschichte wird auch die Frage nach Gott dem Schöpfer neu angegangen. Die religionsgeschicht-

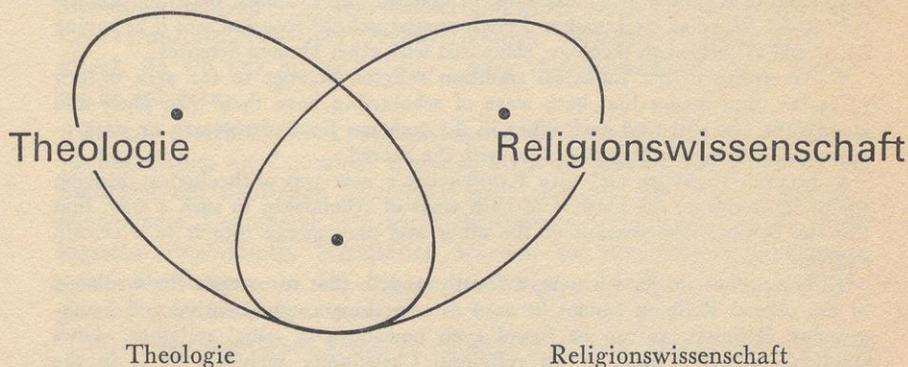
²⁸ F. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube*, § 10, 72.

²⁹ K. SCHWARZWÄLLER, *Die Wissenschaft von der Torheit*, 1976, 266.

³⁰ Vgl. dazu die Antwort von G. PICT auf H.-W. GENSICHENS Vortrag in: *Theologie — was ist das?* aaO. 127ff. und ebd. 133 den Hinweis auf SCHELLINGS These, daß Religionen Phänomene der Natur seien.

liche anthropologische Fragestellung gewinnt dann eine Dimension, die sich in viele Bereiche der Theologie hin auswirkt, wie die der Ethik und der Praktischen Theologie³¹.

Die Frage jedoch, ob und wie und in welchen Religionen Gottes endgültige Offenbarung geschieht, wo im Leben und in welcher Religion über ewiges Heil und das Gericht entschieden wird, wann und wo wir Offenbarungshandeln als Heilshandeln im Unterschied zum segensvollen, bewahrenden Tun Gottes im vitalen Bereich erkennen können, diese Frage zu beantworten gehört nicht mehr in den Bereich der Religionsgeschichte. Es ist Aufgabe der Dogmatik, darauf eine gewißmachende und Wahrheit benennende Antwort zu geben. Hier muß der Religionsvergleich, hier muß die Religionsphänomenologie zurüctreten. Täten sie es nicht, würde die Religionswissenschaft ihre Grenzen, ihre Kompetenz überschreiten.



Wagen wir abschließend eine graphische Darstellung dieses Ansatzes, so müssen wir zwei Ellipsen mit einem gemeinsamen Brennpunkt zeichnen. Im Modell gesprochen: Religionswissenschaft und Theologie können nicht wie zwei Wissenschaften völlig unabhängig nebeneinander arbeiten, haben aber ihren jeweils eigenen Freiraum der Forschung. Die eine Wissenschaft ist nicht Fundamentalwissenschaft der anderen, wohl aber haben sie eine gemeinsame Basis. Ihr gemeinsamer Forschungsraum ist groß, jedoch nicht deckungsgleich.

Die beiden Wissenschaften sind nicht zwei verschiedene Zweige mit je eigenem Zentrum, deren Zusammengehörigkeit nur darin besteht, daß

³¹ Vgl. die Erforschung der Traueritten, Symbole etc. Was in außerdeutschen theologischen Abhandlungen schon lange Praxis ist, Erkenntnisse der Sozialanthropologie aufzugreifen, setzt sich im deutschsprachigen evgl. Bereich nur langsam durch. Doch vgl. die rühmliche Ausnahme: W. JETTER, *Symbol und Ritual*. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, 1978. Die Sache wird sinnvoll vertreten von H. BÜRKLE, Das Christentum vor seiner universalen Aufgabe. Thesen zum interreligiösen Dialog. In: *Theologia Practica* 1980, 62ff.

sich die Forschungsgebiete überschneiden. Die Gemeinsamkeit ist größer. Sie haben den gleichen Ausgangspunkt, die gleiche Basis und dann ein weites Feld gemeinsamer Forschung. Die gemeinsame Basis: Die in allen Religionen zu findende primäre Religionserfahrung, und das heißt, der von der Natur und der Gesellschaft umschlossene Mensch in der Begegnung mit dem Heiligen, dem Göttlichen, das Heil als vitales (stets bedrohtes) Wohlsein erfahrbar macht.

Summary

The article shows the various possibilities in characterizing the relation between ‚Religionswissenschaft‘ and protestant Systematic Theologie.

1. The modell of Dialectic Theology, without any special relation between both ways of scholarship, founded on the opinion that theology, listening exclusively to the Word of God, makes ‚Religionswissenschaft‘ free and sees it as having no special affinity with theology, compared with other Human Sciences.

2. According to the Lutheran tradition religion belongs to the area of law (‚Gesetz‘), that means that both ways of scholarship have their own place and standpoint, but still find each other in the common field of research on anthropology, this being the meeting-place with the Sacred.

3. Liberal Theology and also PANNENBERG's new way of theological thinking try to transmigrate the borders of both ways of scholarship in such a way, that the one becomes the servant of the other and may merge into it to a certain degree.

4. The author projects a new, a fourth modell, that transcends the weakness of the others: Religion cannot be seen as something comprehensive and homogeneous. Religion, as can be found even nowadays in tribal religions, shows fundamentally the basis of all religions, Christianity included. It is in the research of this very basis, which can be traced up to the present day in all aspects of religious life, that theology and ‚Religionswissenschaft‘ find their common denominator. Their relation to each other can be seen as two ellipses with one common focus.

WIE UNTERSCHIEDEN SICH RELIGIONSWISSENSCHAFTLER VON THEOLOGEN?

von Hans-Jürgen Greschat

Bringt ein neuer Briefträger die Institutspost, dann meint er zunächst, „Kirchengeschichte“ sei dasselbe wie „Religionsgeschichte“. Auch bei der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* glaubte man jüngst, Theologie und Religionswissenschaft seien irgendwie identisch. An vielen neuen deutschen Universitäten gibt es neue Fachbereiche, die „Religionswissenschaft“ oder auch „Religionswissenschaften“ heißen. Ihr Lehrangebot zeigt, daß sie zukünftige Lehrer für den evangelischen und für den katholischen Religionsunterricht mit einem vielseitigen Programm aus Pädagogik, Soziologie, biblischer, systematischer und historischer Theologie ausbilden. Lehrveranstaltungen über „Weltreligionen“ gehören offenbar nicht zur Regel, da sie nur einige solcher „religionswissenschaftlicher“ Fachbereiche anbieten.

Hierin gleichen die „religionswissenschaftlichen“ den theologischen Fachbereichen an deutschen Universitäten. Es scheint, als bezweifle die Mehrheit der deutschen Theologen nach wie vor den Wert wenigstens elementarer Kenntnisse von nicht-christlichen Religionen für die theologische Ausbildung. Vermutlich würden sie die Religionsgeschichte, wenn überhaupt, nur theologisch bewältigt, als „Theologie der Religionen“ oder ähnlich, zulassen.

Wenn ein Fachbereich, der zu neunzig und mehr Prozent Themen der christlichen Religion anbietet, „Religionswissenschaft“ oder „Religionswissenschaften“ heißt, dann wird man schließen dürfen, daß hier mit „Religion“ allein die Religion der Deutschen gemeint sein kann, daß also christliche Theologie und „Religionswissenschaft“ zu neunzig und mehr Prozent identisch sein sollen. Diese Auffassung scheint übrigens auch eine schweizerische theologische Fakultät zu teilen, die einen theologischen Grad vergibt und daneben einen „religionswissenschaftlichen“, falls beim gleichen theologischen Examen die Praktische Theologie und die theologischen Praktika gegen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie ausgetauscht werden.

Solch vermeintlicher Identität von Theologie und Religionswissenschaft widerspricht indessen die viel ältere Existenz religionswissenschaftlicher Lehre an einigen nicht-theologischen Fachbereichen, die längst zur Tradition gewordene Existenz nicht-theologischer Religionswissenschaft an einigen theologischen Fachbereichen und nicht zuletzt natürlich auch die Abneigung vieler Theologen. Theologie und Religionswissenschaft können folglich nicht dasselbe, sie müssen verschieden sein! Wie und wo sind sie es?

Diese Frage wird in Deutschland immer wieder einmal gestellt¹. Notwendigerweise, denn frühere Antworten haben offensichtlich nichts bewirkt. Ich meine Stimmen, die in Deutschland noch immer fordern müssen, was in anderen Ländern längst kein Thema mehr ist: die äußere und die innere Unabhängigkeit der Religionswissenschaft, auch von der Theologie.

Fragen wir also wieder einmal, doch reden wir dieses Mal weniger von den Fächern, sondern mehr von den Fachleuten, vom Theologen und vom Religionswissenschaftler, und zwar als Hochschullehrern, denen man zu lehren und zu forschen vorschreibt. Wie unterscheidet sich der lehrende und forschende Religionswissenschaftler vom lehrenden und forschenden Theologen?

I.

Was ein Religionswissenschaftler lehrt, ist das Theologie? So gut wie jeder Religionswissenschaftler würde ohne zu überlegen „nein“ antworten. Dann lehrt wohl auch ein Theologe nicht Religionswissenschaft? So einfach ist es leider nicht, denn viele Theologen legen Wert auf die Feststellung, daß sie auch religionsgeschichtliche oder religionswissenschaftliche Stoffe lehren. Indem sie zwischen theologischen und religionswissenschaftlichen Inhalten unterscheiden, bestätigen sie wiederum die Nichtidentität beider Fächer. Der Fächer wohlgemerkt, doch nicht auch der Fachvertreter. Manche sagen nämlich von sich, sie seien Theologen und Religionswissenschaftler, beides in einem.

An jedem theologischen Fachbereich braucht man religionswissenschaftliche Erkenntnisse zur Klärung theologischer Probleme. Ein Exeget zum Beispiel, und das heißt doch wohl jeder Theologe, muß mancherlei erklären können, das mit kanaanischer oder hellenistischer oder jüdischer oder mit noch anderer Religiosität zu tun hat. Als Hilfswissenschaften dienen ihm auch Archäologie und Geschichte, Orientalistik und Linguistik, Psychologie, Botanik, Medizin und so fort. Folglich könnte sich jeder Theologe Religionswissenschaftler nennen, wie er sich auch Archäologe und Historiker, Orientalist und Linguist, Psychologe, Botaniker, Mediziner und so fort nennen könnte, das heißt eher scherzend als ernsthaft.

Exegeten lösen Probleme mit Hilfe der Religionswissenschaft, doch nur dann, wenn solche Probleme aus dem Bereich der vertrauten in den Bereich fremder Religiosität hinüberreichen. Dieser Bereich fremder Religiosität wird seinerseits manchem Systematiker und jedem Missionar zum Problem, für das er eine christliche Antwort sucht. Nehmen wir jetzt

¹ Zuletzt bei der Jahrestagung 1980 (1. April 1980) der „*Fachgruppe Missions- und Religionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*“. Leider reichte die Zeit zwischen den dort gehaltenen Referaten nur für den Beginn einer Aussprache. Diese meine Überlegungen stellen einen Versuch dar, jene Diskussion nicht absterben zu lassen.

der Vollständigkeit halber noch die evangelische und katholische „*Religionswissenschaft*“ hinzu, die auf christliche Fragen christliche Antworten gibt, dann läßt sich der Unterschied zur eigentlichen religionswissenschaftlichen Arbeit am Unterschied der religiösen Bereiche deutlich machen, aus denen Probleme und Lösungen kommen:

PROBLEME		LÖSUNGEN
1. christliche	:	christliche
2. christliche	:	nicht-christliche
3. nicht-christliche	:	christliche
4. nicht-christliche	:	nicht-christliche

Die erste Kombination beschreibt die Arbeit konfessioneller „*Religionswissenschaftler*“. Die zweite weist auf die Möglichkeit, Probleme der christlichen Religion mit Hilfe von Antworten aus nichtchristlichen Religionen zu lösen. Die dritte meint christliche Antworten auf das Problem der Existenz nicht-christlicher Religionen. Die vierte zeigt, was man international als wichtigste Aufgabe der *Religionswissenschaftler* betrachtet.

Der Wert eigentlicher religionswissenschaftlicher Arbeit für die Ausbildung auch von Theologen scheint mir in der Korrektur der Vorstellungen zu liegen, die sich Deutsche von fremden Religionen machen. Wer diese Notwendigkeit nicht sieht, gleicht jenem deutschen Indologen, der nicht nach Indien fuhr, weil er sich sein Indienbild um keinen Preis zerstören lassen wollte.

Wie korrigiert man falsche Vorstellungen von fremden Religionen? Meine Antwort ist die eines Religionsgeschichtlers. Religionsgeschichtler setzen an auf der untersten Stufe der religiösen Abstraktionsleiter. Das kann zum Beispiel ein buddhistisches Kloster in Sri Lanka sein. Ein Religionsgeschichtler begegnet dort Mönchen und Laien, die ihre Religiosität sichtbarlich ausdrücken, die auch darüber zu reden bereit sind, was der Buddha, die Deva, die Hindu-Nachbarn ihnen bedeuten, wie sie auf muslimische und christliche Missionare reagieren und so fort. Solch unmittelbare und konkrete, wenn auch räumlich und zeitlich eng begrenzte Forschungsbereiche bilden die Basis, das feste Fundament religionsgeschichtlicher Arbeit.

Eine Stufe höher beginnt die religionswissenschaftliche Abstraktion. Bleiben wir bei unserem Beispiel, dann könnte es sich dabei um einen Ausschnitt oder auch um einen Abriss der Geschichte der ceylonesischen Buddhisten handeln. Auf der nächsten Stufe wird die Luft dünner. Dort könnte es etwa um Unterschiede zwischen Theravada- und Mahayana-Buddhisten gehen, auch das wäre noch religionshistorische Arbeit. Doch auf der folgenden Stufe lösen andere Fachleute die Religionsgeschichtler ab. Es ist jene Stufe, wo man über „den Buddhismus“ redet, als wäre er ein Gedankensystem aus der Ideengeschichte der Menschheit und weiter nichts. Was einige Theoretiker von diesem -ismus zu sagen wußten, überwiegt die Gläubigen in Sri Lanka und anderswo. Das Ende der Abstrak-

tionsleiter bildet dann jener Gegenstand, über den jedermann zu reden versteht: die Religion an sich.

Zwischen die höheren Stufen schiebt sich eine weitere Abstraktion: die Orientalistik, die Lehre von Sprachen und Literaturen der Inder, Chinesen, Tibeter, Japaner. Es scheint so, als würden nicht viele deutsche Orientalisten in einem Buddhistenkloster, in dem es weder eine gute Bibliothek noch einen Schriftgelehrten unter den Mönchen gibt, Interessantes zu finden wissen.

Wer einer theologischen Disziplin zuarbeiten oder eine fremde Religion um ihrer selbst willen darstellen soll, wird nicht allein in den oberen Abstraktionsstufen bewandert sein dürfen. Theologen, wenn sie an einem theologischen Fachbereich die Stelle eines Hochschullehrers für Religionswissenschaft einnehmen, können in dem Maße, in dem sie sich von den oberen Abstraktionsstufen nach unten arbeiten, immer mehr zu Religionswissenschaftlern werden, denen die Kenntnis ihrer eigenen zur Erkennis aller anderen Religionen nicht länger ausreicht.

II.

Was ein Hochschullehrer lehrt, basiert auf fremden und auf eigenen Forschungen. Eigene Forschungen kosten uns viel mehr Zeit und Mühe und Geld als fremde. Das könnte am Ende manchem Theologen, der mutig für einen Religionswissenschaftler eingesprungen ist, Verlegenheit bereiten. Denn entweder forscht er weiter in der ihm bisher vertrauten Disziplin und bedient sich für die Religionswissenschaft der Forschungsergebnisse anderer, vielleicht deklariert er sogar seine Forschungen als „Religionswissenschaft“, weil sein Lehrstuhl schließlich auch so heißt, oder er beginnt mit eigenen religionswissenschaftlichen Forschungen, was ihn wiederum in eine mißliche Lage bringen kann. Denn für manche seiner theologischen Kollegen wird ihn fortan heidnischer Geruch umgeben. Will er solche Anrühigkeit loswerden, dann reinigt er sich in den theologischen Vor- und Nachworten, womit er jedoch die Brücken zu den fremden Gläubigen wieder einreißt, die sich ihm als Quelle erschlossen hatten, weil sie ihn für einen Religionswissenschaftler hielten.

Was aber heißt das nun präzise: dieser forscht als Theologe, jener forscht als Religionswissenschaftler? Wir wollen die Frage aufteilen und sehen, w a s beide erforschen, w a r u m sie es tun, w i e sie es tun und wie sie ihre Funde b e w e r t e n.

1. *Forschungsgegenstände.* Der Religionsforscher erforscht eine bestimmte Religion oder Religiosität. Nach JOACHIM WACH sollte er zu ergründen suchen, was jene Religion sein will, was sie tatsächlich ist und wie sie zu dem wurde, was sie ist. Man kann mit WACH auch so sagen: der Forscher studiert religiöse Organisationsformen, religiöse Handlungs- und Glaubenssysteme und schließt von diesen offenbaren Formen auf nicht offenbare Erfahrungen. Der Forschungsgegenstand läßt sich mit WILFRED CANTWELL SMITH auch als Religiosität beschreiben, als eine be-

stimmte religiöse Überlieferung, die in einer gegebenen Situation, zum Beispiel in den USA der fünfziger Jahre, in spezifischem Glauben zum Ausdruck kommt.

Ein Theologe bleibt sowohl seiner Universität als auch seiner Kirche verpflichtet. Er dürfte der doppelten Verpflichtung entsprechen, wenn er die eigene religiöse Überlieferung erforscht und den eigenen Glauben, welcher die eigene Tradition in der eigenen Situation lebendig hält. Das entspräche seinem Amt, welches sowohl dem theologischen Nachwuchs als auch den Gläubigen zu dienen hat.

„Eigen“ meint hier den Gegensatz zu „fremd“, und dieser Gegensatz erfaßt die Forschungsgegenstände noch genauer als der vorhin genannte Gegensatz von „christlich“ und „nicht-christlich“. Den meisten deutschen protestantischen Systematikern zum Beispiel dürfte die Religiosität irischer oder mexikanischer oder philippinischer Katholiken fremd sein, obschon sie christlich ist. An dieser Stelle berühren sich die Interessen mancher Kirchenhistoriker mit denen von Religionshistorikern, insofern auch vergangene oder ferne christliche Religiosität fremde Religiosität und somit am Rande des klassischen wie des aktuellen theologischen Interesses bleibt.

Anders als Theologen befassen sich Religionswissenschaftler in der Regel mit fremden Religionen und zwar grundsätzlich mit jeder fremden Religiosität, gleich wann und wo, auch mit fremder christlicher. So gesehen ähnelt ihre Religionsforschung der modernen Sprachforschung.

Manche Gelehrte denken über Sprache an sich nach. Zumeist sind es Philosophen. Wie die Religionsphilosophen gehören sie nicht in unseren Vergleich, weil sie eine andere Spezialisierung bilden. Sprachforscher erforschen konkrete Sprachen, das heißt Weltsprachen so gut wie auch Stammessprachen, selbst wenn diese von nur ein paar hundert Menschen gesprochen werden. Aber auch in den Weltsprachen gibt es Dialekte, und mancherorts haben sich Weltsprachen mit Stammessprachen vermischt zu neuen Sprachen.

2. *Forschungsmotive.* Wenn Theologen in erster Linie die eigene und Religionswissenschaftler vor allem fremde Religiosität zum Forschungsgegenstand haben, dann dürfen wir fürderhin den großen Bereich theologischer Erforschung christlicher Lehren und christlicher Religiosität als eine rein theologische Domäne außer Acht lassen. Fragen wir also nun, warum Theologen sowohl als auch Religionswissenschaftler fremde Religiosität erforschen.

Daß Theologen gelegentlich Probleme der eigenen Überlieferung mit Antworten aus fremden Religionen zu lösen suchen, ist schon gesagt worden. Man kann sich leicht ausmalen, wie ein Alt- oder ein Neutestamentler den Islam wegen dessen Mahdi- oder Prophetie-Vorstellung befragt, wie ein Systematiker sich für den muslimischen Gottesbegriff interessiert, wie einem Kirchenhistoriker beim Studium der Kreuzzüge Fragen über den Islam kommen, wie ein Missionswissenschaftler künftig

Missionare für Indonesien ausbildet, wie einen Praktischen Theologen das Problem der vielen muslimischen Gastarbeiter beschäftigt. Der Theologe wird sich mit fremder Religiosität befassen, wenn er muß, das heißt, wann und wo eine fremde mit der eigenen Religion in Berührung kommt. Der Religionswissenschaftler braucht solch praktische Anstöße nicht, er befaßt sich mit einer fremder Religion um ihrer selbst willen.

Dies läßt sich zwanglos auch an Titeln und Untertiteln von Publikationen, die fremde Religiosität behandeln, ablesen. Theologen schreiben über „den christlichen Glauben und die Religion XY“, über „die Religion XY in christlicher Sicht“, über „das Wort Gottes und die Religion XY“ oder ähnlich. Religionswissenschaftler schreiben über „die Religion des Hindukusch“ oder über „die Religionen der Südsee“ oder über „die Religionen Japans“ und nichts weiter. Der Theologe setzt sich schriftlich mit den fremden Lehren auseinander, er dialogisiert, sein Buch lebt von der Spannung zwischen „ihnen“ und „uns“. Der Religionswissenschaftler schreibt einzig und allein über „sie“.

Die Relevanz theologischer Einordnung und Bewältigung fremder Religiosität ist unmittelbar einsichtig. Die Bedeutung religionswissenschaftlicher Darstellung fremder, also zumeist ferner Religiosität erkennt man nicht auf den ersten Blick. Auch hierin ähnelt diese Art Religionsforschung der modernen Sprachforschung, die begann, als europäische Staaten Kolonien in Übersee besaßen. Doch die Sprachforschung hat nicht aufgehört, seit ihre einsichtige Brauchbarkeit mit den Kolonien verloren ging. Ihre Relevanz unterscheidet sich heute nicht von der Relevanz „unpraktischer“ Religionsforschung.

3. *Forschungsmethoden.* Methoden führen auf Ziele hin. Man muß wissen, was man wissen will, bevor man ausprobiert, auf welchen Wegen man es am sichersten erfahren kann. Worauf zielen Theologen ab, wenn sie sich mit fremder Religiosität befassen? Manche wollen Auseinandersetzung in der Form theologischer Bewältigung, andere in der Form des Dialogs, keiner kommt vorbei am Vergleich der eigenen mit der fremden Religiosität. Dagegen befaßt sich ein Religionswissenschaftler, so hatten wir gesagt, mit einer fremden Religion um ihrer selbst willen. Wenn Religionswissenschaftler vergleichen, dann diese Religion mit jener, aber nicht den eigenen und fremden Glauben. Zu solch unterschiedlichen Zielen geht man unterschiedliche Wege.

Wer Gottesbegriffe vergleichen will, muß erfahren, welchen Begriff andere sich von Gott machen. So kommt es, daß man Afrikaner wie Inder wie Eskimo wie Chinesen immer dasselbe fragt, nämlich, welchen Begriff sie sich von Sünde oder Offenbarung, von Willensfreiheit oder vom Gericht oder von der Verdammnis, von der Schöpfung oder von der Erhaltung der Welt machen und ähnliches mehr. Diese Methode gleicht einem Netz aus christlicher Dogmatik. Damit fängt man sicher nicht alle fremden Fische, für manche dürften die Maschen zu weit sein, andere kommen vermutlich erst gar nicht in die Nähe dieses Netzes. Doch man

fischt sich jene Informationen heraus, die man zum Vergleich mit Eigenem braucht.

Ich muß gestehen, die Methoden der Religionswissenschaftler sind sehr viel feinmaschiger auch nicht. Wir sollten uns da die Sprachforscher zum Vorbild nehmen. Auch sie wußten lange Zeit nichts Besseres, als mit den Kategorien der lateinischen Grammatik alle anderen Sprachen der Erde zu beschreiben. Dieser Schuh hatte eben jedem zu passen, auch wenn man manchmal zwingen mußte, daß die Nähte barsten, während es anderswo Lücken auszustopfen galt. Schließlich gestand man sich aber ein, daß die lateinische Grammatik wohl doch nicht das ideale Forschungswerkzeug sein konnte, für das man sie bislang gehalten hatte. Darum begann man, nach den eigenen Grammatiken zu suchen, die den fremden Sprachen innewohnen. Als man sie entdeckte, paßte auf einmal alles wie angegossen.

Es scheint mir eine vordringliche Aufgabe der Religionsforschung zu sein, nach solchen innewohnenden fremden „religiösen Grammatiken“ zu fahnden. Wer weiß, vielleicht wird der Gottesbegriff oder der Sündenbegriff anderswo längst nicht so wichtig genommen wie von christlichen Theologen?! Die Eltern der Religionswissenschaft waren Theologie und Orientalistik, zwei akademische Traditionen, deren Werkstoff Begriffe und Texte sind. Lebendige Religiosität ist aber mehr als Begriffe und Texte. Wir müßten folglich unsere ererbte Kurzsichtigkeit korrigieren, damit uns nicht länger alles mögliche entgeht.

4. *Forschungsergebnisse.* In der Regel ist Ziel eines Theologen, der sich mit fremder Religiosität befaßt, die Auseinandersetzung mit ihr. Die Art und Weise solcher Auseinandersetzung variiert. Es gab und gibt Theologen, die in fremdem Glauben vor allem den Irrtum sehen, den manchen mit der Finsternis der Lüge, mit den Werken Satans in Verbindung setzen. Es gibt andere, die ihren eigenen von fremdem Glauben in Frage stellen lassen wollen. Beide Positionen mitsamt den Möglichkeiten, die dazwischen liegen, finden sich bei Priestern aller Religionen wieder, denn die Pflicht zur Bewahrung, zur Verteidigung, zur Abgrenzung ihrer jeweiligen Lehrnormen gilt als prominentes Merkmal des Priester-Typus, dessen eine Spezialisierung der religiöse Lehrer, der Theologe ist.

Ziel des Religionswissenschaftlers sollte eine möglichst wahre Darstellung der fremden Religion sein, so wie sich der Sprachforscher eine möglichst zutreffende Beschreibung der fremden Sprache zum Ziel setzt. Der eine „nimmt auf“, wie die fremden Menschen reden, der andere, wie sie ihre Religiosität ausdrücken, wie sie sich als religiöse Menschen verhalten. Was sie glauben, ist natürlich wichtig, aber ihre Lehrnormen sind nicht das einzige, womit es ein Religionsforscher zu tun bekommt.

Wie überprüfen die Forscher am Ende, ob sie ihr Ziel erreicht haben? Die Kriterien für wahr und falsch liefern dem Sprachforscher die Spre-

cher. Seine phonetischen Notierungen müssen die Töne exakt wiedergeben, seine grammatischen Analysen müssen dem tatsächlichen Sprachgebrauch entsprechen. Ob ein Religionsforscher richtig beobachtet und ob er seine Beobachtungen richtig gedeutet hat, das können ihm allein die Gläubigen der betreffenden Religion bestätigen. Tun sie es, dann ist seine Darstellung wahr.

Ein Religionswissenschaftler ermittelt also Tatbestände ganz so wie ein Sprachforscher, ein Historiker, ein Biologe oder ein Kriminalist es tut. „Wahr“ heißt für ihn, daß sein Ergebnis, so weit es geht, mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Die Wirklichkeit für ihn, das ist die fremde Religiosität fremder Gläubiger, und sie bewerten auch das Ergebnis seiner Forschungen. Würde er die fremden Gläubigen von einer anderen religiösen Wahrheit als der ihren her befragen, er hätte im günstigsten Falle einen religiösen Dialog begonnen, was jedoch nicht seine, sondern eines Theologen Aufgabe wäre, der als Theologe die religiöse Wahrheitsfrage stellen und damit seinen eigenen Glauben bekennen muß.

III.

„Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?“ Über diese Frage müßte man sich in Deutschland wieder klar werden! Kein Religionswissenschaftler sagt nämlich von sich, er sei auch Theologe. Dies ist die Regel. Dagegen erheben viele Theologen den Anspruch, auch Religionswissenschaftler zu sein. Sie tun dies,

- weil sie „Religion“ mit ihrem eigenen Glauben gleichsetzen,
- weil sie gelegentlich theologische Fragen durch Antworten aus fremden Religionen lösen,
- weil sie die unausweichlich gewordene Begegnung mit fremden Religionen theologisch zu bewältigen haben.

Man sollte sich bewußt machen, daß die Bezeichnungen „Theologie“ und „Religionswissenschaft“ in Deutschland erst seit den letzten Jahrzehnten synonym verwendet werden. Wem mag solche Verwirrung nützen? Der eigentlichen Religionswissenschaft, das weiß ich, hat sie nichts eingebracht, ganz im Gegenteil. Darum liegt mir so viel daran, das verfilzte Durcheinander entwirren zu helfen.

Religionswissenschaftler und Theologen, so hatten wir gesehen, unterscheiden sich zumindest als Forscher in vierfacher Hinsicht:

1. Religionswissenschaftler befassen sich grundsätzlich mit jeder fremden Religiosität. Theologen wenden sich fremden Religionen zu, wenn sie auf die eigene treffen.
2. Religionswissenschaftler befassen sich mit einer fremden Religion um ihrer selbst willen. Theologen tun es, um sich mit ihr auseinanderzusetzen.

3. Religionswissenschaftler sollten die jedesmal neue „religiöse Grammatik“ zu entdecken suchen. Theologen suchen nach Vergleichbarem und gehen folglich vom eigenen religiösen System aus.

4. Religionswissenschaftler erkennen die fremde religiöse Norm als für die fremde Religion maßgebend an und richten sich deshalb nach dem Urteil der fremden Gläubigen. Theologen bekennen den eigenen Glauben. Ihr Maßstab für fremde Religiosität bleibt die eigene religiöse Norm: Evangelium oder Koran oder Thora oder Dharma oder ein Weg der Ahnen und so weiter.

Diese Unterschiede entsprechen weder dem Gegensatz von Bekennermut und Wankelmut noch dem von Weltoffenheit und Verbohrtheit. Vielmehr gründen sie in diesem fundamentalen Gegensatz: *Religionswissenschaftler wirken als Spezialisten für Religiöses, Theologen wirken als religiöse Spezialisten.*

Religiöse Spezialisten dienen ihrer eigenen Religion. Weil sie Experten für ihre Religion und zugleich deren Gläubige sind, kommt kein Spezialist für Religiöses bei seinen Forschungen ohne religiöse Spezialisten aus. Als Quelle für deren eigene Religion versteht sich, denn zur Erforschung fremder Religiosität dürften sie kaum beisteuern können. Profitieren würden, wenn sie nur wollten, auch die Theologen von den Religionswissenschaftlern. Zum Beispiel von Religionshistorikern wo immer es um die fremden religiösen Fakten geht, welche ein Theologe sich anschickt, theologisch zu erklären. Denn, so hatten wir gesagt, die Korrektur landläufiger Vorstellungen von fremder Religiosität ist Aufgabe der Religionswissenschaftler. Kein Spezialist anderer Disziplinen eignet sich für diese Aufgabe besser.

Summary

In Germany, many theologians claim to be „Religionswissenschaftler“ whereas no „Religionswissenschaftler“ would pretend to teach theology. Theologians are concerned with their own faith, „Religionswissenschaftler“ study the faiths of others. They make a point to exclude no one religion from their studies whereas theologians turn their attention to a foreign religion only when it clashes with their own. From this follow marked differences in aims, methods, and valuations. Those differences are based on the fact that „Religionswissenschaftler“ function as specialists for things religious whereas theologians function as religious specialists. Religious specialists can turn into invaluable sources for a student of their religion. „Religionswissenschaftler“ offer an equally invaluable service: they could correct misapprehensions of other faiths current amongst students of theology in Germany.

RELIGION ODER SEKTE

Schwierigkeiten der religionssoziologischen und -systematischen Kategoriebildung am Beispiel des Sikhismus

von Alphons van Dijk

Einleitung

Auf der Suche nach geeignetem Einführungsmaterial für ein Seminar „Wie studiert man eine (lebende) Religion“ — wobei ich aus didaktischen Überlegungen besonders achtete auf zahlenmäßig kleine, den Studenten nicht oder kaum bekannte Religionen — fiel mir auf, daß von den Religionen auf indischem Boden der Jainismus und Parsismus wohl, der Sikhismus in der einschlägigen, allgemein einführenden religionswissenschaftlichen (-geschichtlichen) Literatur oder in den Handbüchern oft nicht, wenn aber, dann meistens nur kurz unter dem Hinduismus behandelt wurde. Immerhin sind die Sikhs zahlenmäßig den Jains und Parsis mehrfach überlegen (was selbstverständlich an sich noch kein ausreichendes Argument ist, sie zu behandeln). Wie sehr auch Überlegungen zur Platzersparnis mit dazu beigetragen haben mögen, die folgende Untersuchung möchte belegen, daß darin nicht der einzige Grund für das Fehlen zu sehen ist, daß vielmehr das Einordnungsproblem mit eine Rolle spielt.

Dieser Aufsatz will kein eigener Beitrag zur Kategoriebildung sein, sondern nur systematisch die Schwierigkeiten der Einordnung religionsgeschichtlicher und -soziologischer Phänomene anhand eines konkreten, allerdings besonderen, Falles beschreiben.

I. Situationsbeschreibung

Der Sikhismus liegt am Rande der großen religions- und kulturgeschichtlichen Forschungsgebiete. Als Phänomen mit sowohl islamischen als auch hinduistischen Einflüssen fällt er in den Arbeitsbereich der Islamologen/Orientalisten, aber ebenso in den der Indologen. Diese Doppelseitigkeit ist die Ursache dafür, daß er in der Praxis in beiden Bereichen häufig unerwähnt bleibt¹. Ebenso gilt, daß der Sikhismus, etwa viereinhalb Jahrhunderte alt, einerseits zu jung ist, um auf den Forscher den Reiz einer alten kulturell-religiösen Tradition auszuüben, andererseits doch zu alt ist, um unter dem Aspekt der Renaissance der Religionen untersucht zu werden, wie es z. B. beim Neuhinduismus oder

¹ Nicht als Beweis, wohl aber als Hinweis: Mindestens seit 1950 führt die *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft* keinen einzigen Aufsatz zum Sikhismus.

der Erneuerung des Buddhismus der Fall ist. Ebenso kann der Sikhismus nicht als eine der sog. neuen Religionen (vgl. Soka Gakkai, Cargo Kulte etc.) behandelt werden.

Überschaut man die gängige Literatur zum Sikhismus, so stellt man fest, daß dieses religiöse Phänomen von religionswissenschaftlicher Seite wenig untersucht worden ist². Der Großteil der Literatur stammt aus der allgemeinen Geschichtswissenschaft (verständlicherweise besonders der englischen)³. Das geringe religionswissenschaftliche Interesse für den Sikhismus findet sicherlich einen wichtigen Grund darin, daß dieser nicht leicht unter den traditionellen religionsphänomenologischen oder -typologischen Kategorien einzuordnen ist: Aufgrund des absolut monotheistischen Gottesbegriffes wäre er eindeutig eine Universalreligion und will dies auch sein⁴, die allerdings im Laufe der Geschichte durch eine beinahe ausschließliche Verbindung mit einer bestimmten Volksgruppe im Nordwesten des indischen Subkontinents weitgehend die Züge einer Volksreligion angenommen hat, wobei — noch komplizierter — sogar eine gewisse Bindung an ein Land (Panjab) zu vermuten ist⁵. Ebenso macht die Entwicklung des Sikhismus von einem sanften Mystizismus (Guru Nānak) zu einem soldatesken Selbstbewußtsein (Guru Govind Singh) die religionstypologische Einordnung nicht leicht. Zudem gilt auch hier das bereits im Falle der Orientalistik und Indologie gesagte, und zwar entsprechend für die Religionshistoriker des Islams und des Hinduismus.

II. Die bisherige Einordnung des Sikhismus als religionshistorisches und -soziologisches Phänomen

Sehen wir, was die Handbücher und andere Übersichtsliteratur bieten. Die drei üblichen Möglichkeiten zur Einordnung des Sikhismus werden in etwa in einem Zitat von WACH erwähnt: „Das Sikh-tum, geschichtlich gesehen eine Hindusekte, soziologisch ein unabhängiger Körper, erbt

² Eine Ausnahme bilden J. C. ARCHER, *The Sikhs in relation to Hindus, Moslems, Christians and Ahmadiyyas. A Study in Comparative Religion*, Princeton 1946, und die religionswissenschaftlich konzipierte Auto-Interpretation von HARBANS SINGH, *Guru Nanak and the origins of Sikh Faith*, N. Delhi/N. York 1969. Ebenso McLeod, s. Anm. 3.

³ Siehe z. B. die ausführliche Bibliographie in W. H. McLEOD, *Guru Nānak and the Sikh Religion*, Oxford 1968, 233—237.

⁴ Vgl. RUP SINGH, *Sikhism, a Universal Religion*, Amritsar 1911.

⁵ Obwohl eine mögliche Land-Bindung nicht in den Schriften belegt ist und der Sikhismus somit nicht mit dem Judentum verglichen werden kann, sagen m. E. die Bestrebungen nach einem eigenen Sikh-Bundesstaat in Indien (seit 1947) doch einiges. Die Verbindung Religion-Politik wird klar aus dem Glaubensartikel, rezitiert am Ende eines jeden Gottesdienstes: „Rai karey Gā Khālsā = the Klālsā shall rule“ (khālsā = die Auserwählten, die Reinen). Einen kräftigen Sikh-Nationalismus finden wir in unserem Jahrhundert bei den Akālis (den Dienern des Ewigen).

seine militante Natur wahrscheinlich vom Islam, dem es viel verdankt⁶. Wie aus anderen, folgenden Zitaten klar werden wird, liegt der Schwerpunkt entweder auf einer Einordnung des Sikhismus in den Hinduismus oder auf einer gewissen Selbständigkeit. Der Islam wird als Zuordnungsobjekt erheblich weniger genannt, allerdings ohne das diese Möglichkeit m. E. genügend reflektiert wird.

A. Die Einordnung des Sikhismus als Sekte des Hinduismus

Schon hierbei ist eine gewisse Unklarheit festzustellen. Die neue Einführung in die Indologie behandelt den Sikhismus unter dem Hinduismus⁷. C. REGAMAY bespricht ihn als eine der „durch Berührung mit fremden Religionen [hier, Islam] entstandene(n) Sekten“⁸. An anderer Stelle nennt er den Sikhismus eine von den „islamisch-hinduistischen Sekten, die übrigens immer stärker sich dem Hinduismus nähern“⁹. Die beiden Formulierungen decken sich nicht ganz. Die *Encyclopaedia Britannica* betrachtet den Sikhismus als „a historical development of Hindu Vaiṣṇava Bhakti Movement“¹⁰. RINGGREN und STRÖM behandeln ihn unter dem Hinduismus¹¹, bemerken allerdings, daß es nur wenig Gemeinsamkeit mit Muslims oder Hindus gibt¹². Auf ähnliche Weise ordnet HEILER „die Religion der Sikh“ unter dem Kapitel ein ‚Der Hinduismus unter islamischen Einfluß‘¹³, spricht jedoch später von „eine(r) förmliche(n) Mischgemeinschaft von Hindus und Muslimen“¹⁴. Auch hier also eine gewisse Akzentverlagerung innerhalb einer und derselben Behandlung. GONDA behandelt die Sikhs unter dem ‚nachepischen Hinduismus‘, im Unterkapitel mit dem Titel ‚Der Einbruch des Islam in Indien und sein Einfluß auf den Hinduismus‘¹⁵. In der konkreten Behandlung nennt er die Sikhs etwas allgemein eine „religiöse Gemeinschaft“¹⁶. VON GLASENAPP macht die Sikhs eindeutig zu einer Sekte des Hinduismus¹⁷, spricht weiter jedoch erheblich neutraler von der „Religionsgemeinde der Sikhs“¹⁸. B. WALKER bezeichnet sie als „a sect of reformist

⁶ J. WACH, *Religionssoziologie*, 1951, 227.

⁷ H. BECHERT u. G. VON SIMSON, *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 1979, 110.

⁸ „Die Religionen Indiens“, in: *Christus und die Religionen der Erde* (FR. KÖNIG, Hg.), Bd. III, Freiburg/Wien 1961, Inhaltsverzeichnis, 76.

⁹ Ebd. 200.

¹⁰ *Macropaedia* Bd. 16, 1974, Artikel „Sikhism“, 743—747.

¹¹ H. RINGGREN u. A. V. STRÖM, *Religions of Mankind*, London 1967, 358.

¹² Ebd. 358.

¹³ FR. HEILER, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, 402.

¹⁴ Ebd. 403.

¹⁵ J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. II (Reihe Die Religionen der Menschheit), Stuttgart 1963, 108—144.

¹⁶ Ebd. 108.

¹⁷ H. VON GLASENAPP, *Der Hinduismus*, München 1922, 403ff.

¹⁸ Ebd. 403. Ebenso im Artikel ‚Sikhismus‘ in R.G.G.³.

Hindus“¹⁹, und MAX WEBER spricht ebenso von „the sect of the Sikhs“²⁰.

Es ist übrigens auffällig, daß dort, wo von dem Sikhismus als von einer Sekte des Hinduismus gesprochen wird, nirgendwo auch nur andeutungsweise auf den Begriff Sekte als solchen eingegangen wird²¹. Er wird offensichtlich als eine mehr oder weniger klar umrissene Größe angenommen²².

In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß der Hinduismus im Rahmen einer genauen religionswissenschaftlichen Kategoriebildung immer wieder Probleme verursacht. Der religionssoziologische und -systematische Religionsbegriff verzeichnet im Bereich der ‚indian/Hindu way of life‘ eine Elastizität, die notwendigerweise ihren Rückschlag haben muß auf die Anwendung des Begriffspaars Kirche/Religion — Sekte in diesem Religionsbereich²³.

Wichtig ist auch, daß Vertreter des Hinduismus im Zuge der religiösen, kulturellen und nationalen Selbstbehauptung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts geneigt waren (und zum Teil noch sind, z.B. in der R. S. S.) jeden als Hindu zu bezeichnen, der auch nur einen der möglichen Tests der kolonialen Instanz zur Volkszählung bestand, die zur Feststellung der hinduistischen Glaubenszugehörigkeit dienten. Auf diese Weise wurden Jains oder Sikhs oft einfach zum Hinduismus gerechnet²⁴. Dem wiederum kam die Tendenz solcher Gruppen entgegen, sich allmählich hinduisieren zu lassen. Die ständige Pendelbewegung zwischen Hinduisierung und der Besinnung auf die Eigenständigkeit ist mehr oder weniger ein Merk-

¹⁹ B. WALKER, *Hindu World*, 2 Bde. London 1968, 2, 396.

²⁰ M. WEBER, *The Religion of India*, London/N. York 1958, 20. Durch den Gebrauch des Wortes Sekte stellt er die Sikhs in eine Reihe mit den von ihm als hinduistische Sekten betrachteten Lingāyats (20), den Bhāgavat Sekten (21) und der shivaitischen Sekten (23).

²¹ M. WEBER hat allerdings selber, wenn auch nicht im oben erwähnten Buch, am Thema Kirche-Sekte gearbeitet.

²² Nicht einmal eine, wenn auch noch so kurze, Behandlung des Sikhismus findet sich im *Handbuch der Religionsgeschichte*, J. P. ASMUSSEN u. J. LAESSOE, in Verb. m. C. COLPE, 3 Bde., Göttingen 1975. Auch *Historia Religionum, Handbook for the history of religions*, C. J. BLEEKER u. G. WIDENGREN (eds.), Leiden 1971, behandelt den Sikhismus als solchen nicht.

²³ Für die Schwierigkeit der Anwendung des gängigen Religionsbegriffes auf die indischen Religionen, siehe R. D. BAIRD, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague 1971 (Reihe Religion and Reason 1), 134—138. In der in meinem Aufsatz bisher genannten Literatur zum Hinduismus ist die Bezeichnung Hinduismus nicht eindeutig gebraucht, was angesichts dieses Phänomens sicherlich auch äußerst schwer ist. Zu der Komplexität des Ganzen trägt sicherlich auch bei, daß die bisherige Religionssoziologie zum Thema Sekte noch sehr der Datenerhebung aus dem christlichen Religionsbereich verhaftet ist. Es stößt also ein ‚christlicher‘ Begriff auf einen ungenau umrissenen Hinduismus.

²⁴ Siehe M. WEBER, *Rel. of India*, o. c. 14.

mal aller religiösen und sozialen Bewegungen in Indien und gilt auch für das indische Christentum.

Die Undurchsichtigkeit dieses Ganzen wird nochmals belegt durch den *Hindu Marriage Act* (1955), der gilt für „any person who is a Hindu by religion . . .“ und ebenso für „any person who is a Buddhist, Jaina or Sikh by religion“. Das Gesetz ist gültig für jeden, „who is not a Muslim, Parsi or Jew by religion“²⁵.

B. Der Sikhismus als selbständige Religion

Am deutlichsten ist hier der E. R. E., wo der Sikhismus als Religion betrachtet wird und der Terminus Sekte für Untergruppen dieser Religion gebraucht wird²⁶. Dasselbe tut auch W. DRAGUHN; er spricht von der „jüngste(n) auf indischem Boden entstandene(n) Religion“²⁷. W. M. McLEOD gebraucht im Titel seines wichtigen Sikh-Buches die Bezeichnung „religion“²⁸, viele ältere Autoren ebenso²⁹.

Besonders wichtig ist auch die Selbstbezeichnung durch Sikh-Autoren, wie z. B. RUP SINGH, *Sikhism. A Universal Religion*³⁰. HARBANS SINGH stellt Guru Nānak (Stifter) in eine Reihe mit Jesus und Gautama Buddha.

²⁵ J. D. M. DERRET, *Religion, Law and the State in India*, London 1968, 52. ‚Hinduistisch‘ wird hier aufgrund einer uralten Tradition gleichgesetzt mit ‚einheimisch‘ oder ‚zur indischen Kultur gehörend‘. Buddhismus und Jainismus sind nach altindischer (besonders brahmanischer) Auffassung keine selbständigen Religionen, sondern unorthodoxe, von der brahmanischen Linie abweichende Lehren. In der Gesetzesbezeichnung ist ‚Hindu‘ also eigentlich mehr ein juridischer als ein religiöser Ausdruck. Somit sollte auch die Beziehung zwischen Hinduismus (immerhin als Bezeichnung eine Fremdbestimmung) und ‚Hindu Law‘ nicht verglichen werden mit der zwischen dem Islam und ‚Muslim Civil Law‘. Vgl. auch R. N. DANDEKAR, „Hinduism“, in: *Historia Religionum*, o. c. II, 239—240.

²⁶ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. HASTINGS (ed.), Bd. XI, 1962 (1920), Artikel „Sikhs“, 507—511.

²⁷ *Entwicklungsbewußtsein und wirtschaftliche Entwicklung in Indien*, Wiesbaden 1970, 86. Bei der Khālsā spricht er demgegenüber konsequent von Sekte (87).

²⁸ O. c. Anm. 3. Auch auf S. 3.

²⁹ Vgl. M. BLOOMFIELD, *The Sikh Religion*, N. York 1914, D. FIELD, *The Religion of the Sikh*, London 1914, M. A. MACAULIFFE, *The Sikh Religion*, 6 Bde., Oxford 1909, E. TRUMP, *Die Religion der Sikhs*, 1881, G. B. SCOTT, *Religion and Short History of the Sikhs*, London 1930. In diesen Titel kann der Begriff Religion allerdings sehr allgemein im Sinne einer Lebensanschauung gebraucht sein und vielleicht weniger im Sinne eines religionssoziologischen Gebildes.

³⁰ O. c. Anm. 4. Auch KHAZAN SINGH, *History and Philosophy of the Sikh Religion*, 2 Bde., Lahore 1914. In seinem Vorwort zu GOPAL SINGH, *The Religion of the Sikhs*, London 1971, bezeichnet SISIRKUMAR GHOSE (ein aufgeklärter Hindu aus Santiniketan) den Sikhismus als „the youngest of religions“ (vii).

So wie die Stifter aller großen Weltreligionen ihre Vorläufer hätten, so auch Nānak, dessen Lehre somit zur Äquivalenz einer Weltreligion gemacht wird³¹. S. PRAKASH SINGH nennt seine Religion sogar „perhaps, the youngest of world's religions“³². Zur Selbsteinschätzung der Sikhs sagt GONDA: „Unter Amar Dās [4. Guru] wurde es noch deutlicher, daß der Sikhismus etwas anderes sein wollte als nur eine Hindu-Sekte“³³. Es darf als sicher angenommen werden, daß die Sikhs sich heutzutage keineswegs als Angehörige einer Hindu-Sekte betrachtet sehen möchten.

C. Der islamische Einfluß, oder der Sikhismus als Muslim-Sekte?

Die dritte, im oben gegebenen Zitat von WACH angedeutete, Einordnungsmöglichkeit ist als solche in der Literatur kaum erwähnt. Wohl wird allgemein anerkannt, daß der Sikhismus starke islamische Einflüsse verzeichnet³⁴. Der Einfluß des Sūfismus wird genannt³⁵. Es fällt allerdings auf, daß die islamische Komponente von religionshistorischer Seite kaum näher untersucht wird, jedenfalls erheblich weniger als die hinduistische. Ein wichtiger Punkt zur Untersuchung wäre z. B. das Phänomen der Reihe der zehn Gurus, das ohne weiteres dem Hinduismus angerechnet wird, ohne daß dabei auf die persisch-schi'itische Imām-Tradition, auf die Rolle des Scheichs, des mystischen Lehrers, und auf die im indischen Islam stark verbreitete Heiligenverehrung eingegangen wird (die übrigens im gesamten völkischen Islam verbreitet ist). McLEOD bespricht islamische Einflüsse auf Guru Nānak, gewichtet sie allerdings bescheidener als die der vishnuitischen Bhaktas (der Sant/Sādhu-Tradition)³⁶. Ebenso wird die besondere Karma-Lehre der Sikhs³⁷ als hin-

³¹ O. c. Anm. 2, 222.

³² „Contemporary Sikhism“, in: *Religion and Society* 1964, 83. Der Autor war zu dieser Zeit Informationsoffizier des Goldenen Tempels in Amritsar. Auch er gebraucht den Ausdruck Sekte für Gruppen innerhalb des Sikhismus (91). D. G. MANDELBAUM sagt: „Sikhs are now inclined to stress the autonomy of their religion and the independence of the sect.“ Die Inkonsequenz der beiden Bezeichnungen („religion“ und „sect“) zeigt sich einige Sätze später, wo er die Kukas, eine Untergruppe der Sikhs, als Sekte bezeichnet. *Society in India*, Bd. II, Berkeley 1970, 542.

³³ GONDA II, o. c. 111, und steht damit in einem gewissen Gegensatz zu seiner oben (Anm. 15) gegebenen Meinung. Die Verworrenheit der Lage im Sikhismus selber wird allerdings belegt von G. S. DHILLON, „The Sikh Sabha Movement“, in: *The Illustrated Weekly of India*, von 11. 11. 73, 15, der berichtet, daß die Sikhs in der Mitte des 19. Jhrhs. vornehmlich in zwei Gruppen geteilt waren: die eine betrachtete den Sikhismus als „a distinct faith“, die andere als „a branch of Hinduism“.

³⁴ Siehe die bereits in II. A genannten Autoren REGAMEY, HEILER, GONDA.

³⁵ *Encycl. Britannica*, o. c.

³⁶ O. c. 158—163. Dabei betont er, daß seine Arbeit die Theologie Nānaks analysiert hat, die nicht ohne weiteres mit der Theologie des späteren Sikhismus gleichzusetzen ist (163). Andere Gurus haben dem Guru Granth Sahib Texte hinzugefügt. Besonders soll die — religionssoziologisch wichtige — Khalsā-

duistischer Einfluß betrachtet, ohne daß m. E. genügend eingegangen wird auf die Möglichkeit einer Beeinflussung durch die bereits im süfistischen Islam bestehende Reinkarnationslehre, in der der Reinkarnationsgedanke — der religionsgeschichtlich sicherlich aus dem Indischen kommt — in Verbindung gebracht wird mit Gottes Souveränität³⁸.

Als Muslim-Sekte wird der Sikhismus in der bisher erwähnten Literatur nirgendwo *expressis verbis* bezeichnet. Nur GONDA vermerkt dazu, daß die Sikhs muslimischerseits als „eine Art Orden und ein Staat innerhalb des Staates“³⁹ bezeichnet wird. Immerhin behandelt das *Lexikon der Islamischen Welt* den Sikhismus in einem gesonderten Artikel⁴⁰. Und der *Dictionary of Islam* beschreibt ihn als einen von Nānak beabsichtigten „compromise between Hinduism and Muhammadanism, if it may not even be spoken of as the religion a Muhammadan sect“⁴¹.

III. Einige religionssoziologische Bemerkungen zum Sekten-Begriff

Im Allgemeinen hat die bisherige Religionssoziologie sich vorwiegend mit den religiösen Bewegungen in den industriellen Gesellschaften beschäftigt und ist somit in der Praxis meistens noch eine Soziologie der christlichen Kirchen und Gruppen⁴². Auch der Artikel ‚Sekte‘ in *R.G.G.*³ orientiert sich noch stark an TROELTSCHS klassisches Werk zu diesem Thema⁴³, wonach, sehr allgemein gesagt, von Sekte die Rede ist, wenn eine Gruppe von Menschen versucht, die Entfremdung, entstanden durch eine all zu große Anpassung im Leben einer Kirche an die gesellschaftliche Situation, aufzuheben durch eine starke Gruppenbildung, die wiederum zu Isolation führt. Dies ist die wissenschaftsgeschichtliche Ursprung des Begriffspaares Kirche-Sekte. J. WACH, der sich stark an TROELTSCH und MAX WEBER orientiert, ist der Meinung, daß TROELTSCHS Sektenlehre, obwohl eine „aus einem Studium des christlichen Sekten-Reform des 10. Guru Govind Singh in Betracht gezogen werden, die wiederum auf hinduistischen (Rājput), wie auf islamischen (jihād und Ordenswesen) Einfluß zurückgehen kann.

³⁷ Vgl. GOPAL SINGH, o. c. Kap. V., „Karma, Free-Will and Grace“.

³⁸ Vgl. E. L. DIETRICH, „Die Lehre von der Reinkarnation im Islam“, in: *Z.R.G.G.* 1957, 129—149.

³⁹ Bd. II, o. c., 113.

⁴⁰ HL. KREISER, W. DIEM, H. G. MAJER (Hg.), Stuttgart 1974, 3 Bde., Bd. 3.

⁴¹ TH. P. HUGHES, 1895, in dem ausführlichen Artikel „Sikhism“ (683). Trotz der von ihm bestätigten Neigung des Sikhismus, sich auf den Hinduismus zuzubewegen, schreibt Hughes doch: „Sikhism, in its inception, was intimately associated with Muhammadanism“ (594).

⁴² Siehe z. B. W. STARK, *Grundriß der Religionssoziologie*, Freiburg 1974, das ganz eine Kirchensoziologie ist. Das gilt auch für das Thema Sekte, vgl. *Internat. Encyclopedia of the Social Sciences* (17 Bde.), Bd. 14, N. York 1968, Artikel „Sects and Cults“, 130—136.

⁴³ E. TROELTSCH, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

wesens abgeleitete Erkenntnis . . . allgemein auf sämtliche Bekenntnisse angewandt werden“ kann⁴⁴, Sekten können sich allerdings zu einem „kirchlichen Körper“⁴⁵ entwickeln. Die Sikhs, „geschichtlich gesehen eine Hindusekte“, sind nach WACH „soziologisch ein unabhängiger Körper“⁴⁶.

Ohne auf die Frage einzugehen, ob und inwieweit der Sikhismus in der Anfangszeit überhaupt als eine Sekte des Hinduismus betrachtet werden kann — WACH geht auf diese Frage nicht ein, er nimmt einfach an — muß gesagt werden, daß schon der Gebrauch des in einer christlichen Umwelt geprägten Terminus Sekte im Falle des Sikhismus eine gewisse religionssoziologische Analogie zwischen dem christlichen Kirchenbegriff und der hinduistischen Religionsstruktur herbeiführt und stillschweigend voraussetzt. Auf die Schwierigkeit dieses Vergleiches ist bereits hingewiesen⁴⁷. In methodischer Hinsicht muß allerdings aus diesem problematischen Vergleich geschlußfolgert werden, daß nicht, wie bei WACH und anderen angenommen, von der allseitigen Verwendbarkeit des Sekten-Begriffes ausgegangen werden kann und daß evtl. die Nicht-Verwendbarkeit besonders begründet werden muß, sondern daß das Umgekehrte der Fall sein sollte. Obendrein hat die oben zitierte Literatur schon gezeigt, daß die Handhabung des Kirchen-/Religions- und Sekten-Begriffes im Falle des Sikhismus durchaus unterschiedlich ist.

Geht man allerdings doch einmal grob vom Sekten-Modell von TROELTSCH-WEBER-WACH aus, dann ist bereits bei einer einigermaßen hinreichenden Kenntnis des Sikhismus klar, daß dieses religiöse Phänomen im Laufe seiner Entwicklung in mehreren und unterschiedlichen

⁴⁴ *Religionssoziologie*, Tübingen 1951, 227. Da ist die neuere Forschung, auch wo sie sich nur auf die christlich geprägte Religionswelt beschränkt, schon bescheidener. Seit J. M. YINGER, *Religion, Society and the Individual*, London/N. York 1957, ist durch Ausarbeitung und Differenzierung der Typologie von Sekten und Kirchen die TROELTSCHESCHE Dichotomie von Sekte-Kirche mehr oder weniger gesprengt. Und in bezug auf die nichtchristliche Religionswelt wächst das Bewußtsein hinsichtlich der am Christentum gewonnenen Begriffe, „that we should try to enlarge their application, and, if needs be, modify their meaning, so that we shall have a series of analytical instruments which will no longer be centred on a particular civilization and religion (in this case, Christian)“. B. R. WILSON, „a Typology of Sects“, in: *Sociology of religion*, R. ROBERTSON (ed.), Penguin 1969, 361. Der Autor beschränkt sich allerdings trotzdem auf christliche Beispiele.

⁴⁵ *Religionssoziologie*, 222.

⁴⁶ Ebd. 227.

⁴⁷ Siehe Anm. 23. B. WILSON weist kurz auf dieses Problem hin, indem er feststellt, daß es im Hinduismus ein Sektenwesen „nur in einem wesentlich beschränkteren Sinn als im Christentum“ gibt. Er gibt dann die Lingāyat-Bewegung als Beispiel, die sicherlich nicht mit dem Sikhismus vergleichbar ist. Er warnt demnach vor einer undifferenzierten Anwendung des Begriffes Sekte außerhalb des christlichen Traditionsbereiches. *Religiöse Sekten*, München 1970, 14—15.

Sektentypen einzuordnen ist und daß auch der Typus ‚Kirche‘ in Erscheinung tritt⁴⁸. Obendrein hat die Entwicklung des Sikhismus dazu geführt, daß die zentralen Instanzen der Sikhs ihre Bewegung als eine selbständige Religion betrachten, wie wir in II.B gesehen haben⁴⁹. Sicherlich in Hinblick hierauf sieht WACH den Sikhismus soziologisch als einen unabhängigen Körper. Meint er damit, daß die Bewegung sich von einer Sekte zu „einem kirchlichen Körper“⁵⁰ entwickelt hat? Diese Schlußfolgerung liegt nahe. Dann wäre der Terminus Sekte wenigstens für die ausgeprägte Form des Sikhismus nicht mehr zutreffend, und es wäre besser, von Religion zu reden, in abändernder Anlehnung an den allzu christlich geprägten Begriff Kirche. Der Sikhismus stünde demzufolge in einer Reihe mit dem Buddhismus und dem Jainismus, auf welche kein Religionswissenschaftler den Terminus Sekte anwenden würde.

Schluß

Bei der Klärung des bisher beschriebenen Durcheinanders in der Behandlung und Bezeichnung des Sikhismus sollten die zwei großen Strömungen in der indischen Kultur in Betracht gezogen werden: Die Strömung, die auf der Grundlage des Vedischen, durch ständiges Aufnehmen und Umformulieren sich dem Lauf der Zeit anpaßt, wobei zwar nicht immer materiell, wohl aber formell die Bindung an die Veden erhalten bleibt. Kurz, die Strömung der Kontinuität-in-Veränderung. Die andere Strömung ist die der Differenzierung, in der sich neue Traditionen bilden, wo Veränderung stattfindet durch Risse in der Kontinuität⁵¹. Die erste Strömung bildet den Hinduismus in seiner ganzen Flexibilität⁵²;

⁴⁸ Die Entwicklung ändert sich jeweils mehr oder weniger stark bei Kabīr, Nānak, Guru Arjun, Guru Govind Singh (Khālsā), Mahārāja Ranijit Singh (Sikh Staat), drohende Hinduisierung (Mitte 19. Jahrh.), Sikh Nationalismus in der späteren Kolonialzeit, The Sikh Sabha Movement.

⁴⁹ Instanzen: z. B. die frühere Singh Sabha Movement und das heutige Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (S.G.P.C.). Beide sind ein Teil der Akāli-Bewegung, eine reformistische Strömung seit dem Ende des 19. Jhrhs., die auf dem orthodoxen Glauben von Guru Govind Singh besteht.

⁵⁰ WACH, o. c. 222. Er geht aus von der strukturellen Möglichkeit der Entwicklung von Sekte zu Kirche. An anderer Stelle setzt er allerdings „Sekte“ und „unabhängige(n) Körper“ gleich (210). Demnach bliebe der Sikhismus für ihn auch jetzt eine Sekte, ungeachtet alle Entwicklungen.

⁵¹ Vgl. YOGENDRA SINGH, *Modernization of Indian Tradition, A Systematic Study of Social Change*, N. Delhi 1973, 37.

⁵² Hinduismus nach der Beschreibung von L. DUMONT, „als die gegenwärtige Religion der Inder, die weder Moslem, noch Christen, noch Parsen, noch Jainas, noch Sikhs sind...“ *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastensystems*, Wien 1976 (Paris 1966), 329, Anm. 6.

Buddhismus und Jainismus sind Kristallisationspunkte der zweiten Strömung. Die beiden letzteren Religionen sind orthogenetisch (indischen Ursprungs), der Sikhismus ebenso; er hat jedoch zudem noch heterogenetische Wurzeln. In Verbindung mit der Selbsteinschätzung der Sikhs gibt dies die Berechtigung, für den Sikhismus den religionssoziologischen Begriff Religion zu verwenden, auch wenn dies angesichts einer notwendigen genaueren Klärung der religionsgeschichtlichen und -soziologischen Lage dieses religiösen Phänomens noch eine gewisse Vorläufigkeit behält.

Auch wird es angebracht sein, den Begriff Sekte entweder weiter von seinem Herkunftsbereich zu abstrahieren und somit einen breiteren typologischen Anwendbarkeitsbereich zu finden (eine Aufgabe, die die Forschung noch vor sich hat), oder ihn bei seiner konkreten, historisch bedingten Füllung zu belassen und nur beschränkt zu gebrauchen. Eine dritte Möglichkeit ist, den Terminus Sekte als solchen in weitem Sinne zu gebrauchen, ihn dann allerdings bei jeder Behandlung eines konkreten Religionsbereiches der Situation anzupassen, entsprechend besonders zu beschreiben (oder auf eine bereits für diesen Bereich geleistete Beschreibung zu verweisen) und zu verwenden. Im Falle des Sikhismus wäre dann erst zu klären, welche Stellung und Bedeutung der jeweilige Begriff Sekte (oder Entsprechendes) jeweils im Hinduismus und Islam haben⁵⁸. Danach käme die Frage, ob der Sikhismus im Anfangsstadium einer dieser beiden Beschreibungen entspricht und ob sich diese Entsprechung im Laufe der Entwicklung durchhält. Die Selbsteinschätzung der Sikhs wäre in keinem der vielen Entwicklungsstadien zu vernachlässigen.

SUMMARY

In survey literature and handbooks on history of religions Sikhism is often not dealt with or even mentioned. Even when among the Indian religions Jainism and Parsism are mentioned, Sikhism may fail or is mostly treated as a sect of Hinduism, a fact, which Sikhs themselves do not like at all. Surveying several handbooks and other introductory literature, mentioning Sikhism, the author found 3 possibilities of categorizing this religious phenomenon: as a sect of Hinduism, as a religion in itself, or as influenced by Islam (a sect of Islam?). But what does 'sect' mean, and especially, what does it mean in Hinduism (being a religio-sociological problem of its own) and/or in Islam? Hardly any

⁵⁸ Im Hinduismus z. B. käme hier der Begriff ‚Sampradāya‘ in Frage. Die buchstäbliche Bedeutung dieses Wortes („Schule“ oder „Tradition“) zeigt zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit dem lateinischen ‚secta‘ (von ‚sequi‘ = nachfolgen), im Laufe der Zeit hat der lateinische Ausdruck jedoch eine pejorative Ausprägung von Sezession (Abspaltung) bekommen und tendiert in die Richtung von Heräsie. Siehe WACH, o. c. 144 und WALKER, o. c. Bd. 1, 447.

author, typologizing Sikhism as 'a sect of ...' clarifies dimmingly the problems of the sociological concept of sect as such, being originally a concept of christian church-sect sociology, and clarifies secondly the meaning of the sect-concept in a concrete (non-christian) religion. So, literature as mentioned in this article shows an inconsistency concerning Sikhism, which is only partly due to Sikhism itself, for another part surely to the unqualified use of the category of 'sect'. Also the islamic influence on Sikhism, although often mentioned, may not be investigated enough. All this may be one reason for surpassing Sikhism as a phenomenon, worthwhile to mention or even work on it. Sikhs themselves see their religion sometimes even as a worldreligion.

DER ISLAM IN SÜDAFRIKA

von Ernst Dammann

Wenn man von dem Islam in Afrika spricht, spielt in der Regel Südafrika im Unterschied zu vielen anderen afrikanischen Ländern eine sehr geringe Rolle. Die geographische Lage Südafrikas hat eine Verbindung dieses Landes mit den arabischen Gebieten bis zum Beginn der Dampfschiffsfahrt nicht gestattet. Die arabischen Geographen des Mittelalters nennen als südlichsten Punkt, bis wohin arabische Segelschiffe gelangten, Sofala, einen Handelsplatz im südlichen Mozambique. Zu Lande war es den Arabern nicht möglich, von ihren Wohnsitzen aus den Tropengürtel Afrikas nach Süden zu durchqueren. Vereinzelt mögen Araber, die auf dem Seewege nach Mozambique gekommen waren, von dort landeinwärts vorgedrungen sein¹. Auf diese Weise ist wahrscheinlich das Vorhandensein der Lemba in Nordtransvaal und in Zimbabwe zu erklären. Diese unterscheiden sich von den sie umgebenden afrikanischen Stämmen in Aussehen, Tracht und Sitte². Ihre Sprache, die eine Form des Schona ist, enthält Wörter, die arabischen Ursprungs sind und die in den die Lemba umgebenden Bantusprachen nicht vorkommen³. Der frühere Inspektor der Berliner Mission MARTIN WILDE, der vor dem 1. Weltkrieg eine Visitationsreise nach Südafrika machte, schrieb in einem Artikel „Die Valemba“⁴: „Dürften wir die Valemba als verneigte Araber ansehen, deren Väter in vormohammedanischer Zeit ins Land eingewandert wären, so wären damit viele Fragen gelöst.“ Auch N. J. VAN WARMELO meint, daß die Lemba arabischer Herkunft sind. Warum WILDE für deren Einwanderung „vormohammedanische Zeit“ annimmt, ist mir nicht klar. Wenn sich unter ihnen Namen wie Hadzi (ar. *hağğī* „Mekkapilger“) oder Salifo (ar. *šarif* „Nachkomme Muhammeds“) finden, scheint dies mir ein Indiz für die Ankunft der Lemba auf südafrikanischem Boden in mulimischer Zeit zu sein⁵. Es ist unwahrscheinlich, daß sie in diesem Falle nicht muslimischen Glaubens waren. Da sie wahrscheinlich ohne oder nur mit wenigen Frauen ins Land gekommen waren, haben sie sich

¹ Das Problem, ob auf diese Weise die Herkunft der Bevölkerung, auf welche die Ruinen Zimbabwes zurückgehen, erklärt werden kann, soll hier nicht erörtert werden.

² Näheres bei N. J. VAN WARMELO, Zur Sprache und Herkunft der Lemba, *Neue Afrikanistische Studien*, ed. J. Lukas, Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde, Band 5 (Festschrift Klingenberg), Hamburg 1966, S. 273—83.

³ Im *Official Yearbook of the Republic of South Africa* 1978 werden die Lemba nicht erwähnt.

⁴ *Mission und Pfarramt* 5, 1912, S. 119.

⁵ VAN WARMELO, a.a.O., S. 278. Die Buren nennen die Lemba bezeichnenderweise „slamsche Kaffers“. Der Erforscher des Sotho K. ENDEMANN berichtet von einem alten Lepa (Sothoform für Lemba), der als Namen seines Gottes *Mamete* angab. Endemann meint, daß dieser Name aus Muhammed entstanden ist, vgl. WILDE, *Mission und Pfarramt* 5, 1912, S. 119.

dort Frauen genommen, die ihre Kinder in ihrer afrikanischen Muttersprache erzogen⁶. Wegen der weiten Entfernung zur Küste dürfte der Kontakt der Lemba zur arabischen Welt schon frühzeitig abgerissen sein. So bestand keine Möglichkeit, Araberinnen zu heiraten, wodurch der Prozeß der Afrikanisierung zum mindesten stark verlangsamt worden wäre⁷. Die Unterbrechung der Verbindung mit Arabien verhinderte auch den Kontakt mit der religiösen Welt des Islam. Dadurch könnte die für Schwarzafrika seltene Erscheinung erklärt werden, daß eine ursprünglich muslimische Gemeinschaft ihren einstigen Glauben bestenfalls in wenigen Eigennamen oder in einigen religiösen und kulturellen Verhaltensweisen noch durchschimmern läßt. Somit scheiden die Lemba aus, wenn man den Islam in Südafrika behandeln will.

Im jetzigen Südafrika gibt es im wesentlichen folgende Gruppen muslimischen Glaubens:

1. Die sog. *Kapmalaien*⁸

Im Jahre 1652 gründete JAN VAN RIEBEECK im Auftrage der Holländisch-Ostindischen Kompanie Kapstadt als Zwischenstation für die Fahrten von Holland nach ihren Besitzungen in Indonesien. Stationen dieser Art waren in den Zeiten der Segelschiffahrt nötig, um die Vorräte an frischem Wasser, Fleisch und Gemüse zu ergänzen. Dadurch ergaben sich zwangsläufig Verbindungen zwischen Südafrika und Indonesien. Bereits

⁶ Hier hat derselbe Vorgang stattgefunden wie an der ostafrikanischen Küste, wo viele von Arabern gegründete Familien sprachlich und z. T. auch kulturell in das Suahelimum hineinwuchsen. In Ostafrika ging dieser Vorgang wahrscheinlich langsamer vor sich, weil die Hauptfrau vielfach eine Araberin war.

⁷ Es wird zwar von VAN WARMELO berichtet, daß die Lemba die Endogamie durchzuführen trachteten und daher nur ungern Bantumädchen heirateten. Aber was blieb ihnen in der ersten Zeit ihres Aufenthaltes in Afrika übrig, als afrikanische Mädchen zu Frauen zu nehmen?

⁸ Die Ausführungen über die Kampmalaien beruhen auf folgender Literatur: J. D. DU PLESSIS, *The Cape Malays*, 2. Aufl., Kapstadt 1947; H. KÄHLER, Die Kap-Malaien in der Südafrikanischen Union, *Afrika und Übersee* XLIII, 1959, S. 1—36; DERS., Ein rezentes Werk der arabisch-afrikaansen Literatur der Kap-Malaien, *Afrika und Übersee* XLIV, 1960, S. 110—31; DERS., *Studien über die Kultur, die Sprache und die arabisch-afrikaanse Literatur der Kap-Malaien*, Berlin 1971; DERS., Der Islam bei den Kap-Malaien, *Handbuch der Orientalistik*, 2. Band, Religionen, Leiden/Köln 1975, S. 127—34; DERS., Die Literatur der Kap-Malaien, *Handbuch der Orientalistik*, III. Abt., III. Band, Leiden/Köln 1978, S. 316—21; C. GREYLING, *Die invloed van strominge in die Islam op die Jesusbeskouing van Suid-Afrikaanse Moslems*, Th. D. Dissertation, University of Stellenbosch 1976. Ich danke Herrn Professor Dr. Dr. G. C. OOSTHUIZEN von der Inder-Universität in Durban, daß er mir freundlicherweise diese Arbeit und anderes Material zugänglich gemacht hat. Vgl. neuestens auch C. GREYLING, *Schech Yusuf, the founder of Islam in South Africa, Religion in Southern Africa* 1, 1980, S. 9—22.

1653 gelang es einem Sklaven namens ABRAHAM, von Batavia (heute Djakarta) zu fliehen und nach Kapstadt zu entkommen⁹. Über seine Religionszugehörigkeit wird anscheinend nichts berichtet. Da man wirtschaftlich ohne Sklaven nicht glauben existieren zu können, bemühte man sich am Kap um Sklaven und holte eine erste Gruppe aus den malaiischen Gebieten 1667 nach Südafrika¹⁰. Gegenüber den afrikanischen Sklaven bildeten die aus Indonesien gekommenen immer eine Minderheit. Außerdem wurden Strafgefangene und Verbannte aus Indonesien ans Kap gebracht. Die ersten Verbannten trafen 1680 ein, darunter ein „Moorse Paap ofte priester“¹¹, also wahrscheinlich ein muslimischer „Pfaffe oder Priester“. Vielleicht handelte es sich um einen Imam. Eine weitere Gruppe wurde 1681 an das Kap deportiert, darunter einige „Prinzen“ von Makassar sowie drei Geiseln. Die exilierten Fürsten hatten es am Kap nicht schlecht, sie lebten dort mit Frau und Kind und hatten Diener und Sklaven zu ihrer Verfügung. Auf diese Weise besaß die indonesische Bevölkerung eine Führerschicht. Sofern sie muslimisch waren, hielten sie sich an ihren Glauben, dem sich auch nichtislamische Sklaven anschlossen.

Von besonderer Bedeutung für die Befestigung des Islam am Kap wurde Scheich JUSUF VON MAKASSAR, der wahrscheinlich 1626 geboren wurde. Er war von fürstlicher Herkunft und Muslim von Geburt und hatte 1644 eine Pilgerfahrt nach Mekka gemacht. Nach seiner Rückkehr ließ er sich in Bantam auf Java nieder und heiratete die Tochter des Sultans AGENG. Später kam es zu Auseinandersetzungen um die Herrschaft. JUSUFS Gegner riefen die Holländer zu Hilfe; gegen sie kämpfte JUSUF eine Zeitlang zusammen mit seinen Anhängern, mußte sich aber schließlich 1683 ergeben. Er wurde nach Batavia gebracht, wo er von der muslimischen Bevölkerung wie ein Heiliger verehrt wurde. Seine Beliebtheit bei dem Volk veranlaßte die Holländer, ihn nach Ceylon (Sri Lanka) zu verbannen und schließlich 1694 nach Kapstadt zu bringen. Er wurde mit seiner Familie und seinen Anhängern, darunter auch muslimischen Theologen (godsdiensteraars), die mit ihm gekommen waren, ehrenvoll behandelt. Seine Kenntnis und sein Ansehen gaben dem Islam einen großen Auftrieb. Nunmehr war diese Religion in Südafrika endgültig etabliert. Scheich JUSUF starb am 23. Mai 1699. Seine Familie erhielt darauf die Erlaubnis, nach Indonesien zurückzukehren und ließ sich 1704 in Makassar nieder. Die Überlieferungen sind nicht eindeutig, ob der Leichnam JUSUFS exhumiert und nach Makassar überführt und nur ein Finger in Südafrika zurückgelassen wurde. Es besteht auch die entgegengesetzte Meinung, daß er in Faure in Südafrika begraben wurde, wo vier aus seinem Gefolge ihre letzte Ruhestätte gefunden haben, und daß nur eine Handvoll Erde von seinem Grab und ein Finger nach Lakiyoeng in Indonesien gebracht wurde. Auf jeden Fall wird er an beiden Stätten

⁹ GREYLING, *Die invloed*, S. 6.

¹⁰ DU PLESSIS, S. 3 (zitiert nach GREYLING).

¹¹ GREYLING, *Die invloed*, S. 8.

verehrt. Ob er selbst Schriften verfaßt und hinterlassen hat, ist noch nicht geklärt¹².

Die Bezeichnung Kapmalaien ist ein Sammelbegriff geworden. Die nach Südafrika gebrachten Indonesier waren nicht nur Malaien. Unter ihnen befanden sich auch Bewohner von Bali, Flores, Borneo, Celebes, ja sogar aus Cochin, Bengalen und Madagaskar. Die Ankömmlinge waren nicht alle Muslime, schlossen sich aber in der Regel dem Islam an. Trotz dieser volklichen Verschiedenheit blieb es bis in unsere Zeit bei der übergreifenden Bezeichnung Malaien. Das Malaiische bildete die Verständigungssprache, wird aber heute nicht mehr benutzt. An seine Stelle sind Afrikaans und Englisch getreten. Eine gewisse Isolierung dieser Bevölkerungsgruppe erfolgte dadurch, daß seit 1808 keine Sklaven mehr an das Kap gebracht wurden und daß durch den Übergang von der holländischen zur britischen Herrschaft im Kapland die unmittelbare Verbindung mit Indonesien aufhörte.

Das muslimische Leben am Kap unterschied sich nicht wesentlich von dem in anderen Gebieten. Die Scheiche studierten z. T. in Ägypten und Arabien. Manche von ihnen erfreuten sich einer besonderen Heiligkeit, die in der Verehrung ihrer Gräber, *kramat* oder *astana* genannt¹³, ihren Ausdruck findet. In und um Kapstadt befinden sich etwa 40 Gräber solcher Heiliger. Bereits 1780 wurde von TUAN¹⁴ GURU, dem ersten Hafis¹⁵ in Südafrika, eine muslimische Schule errichtet. Er wurde auch Imam der ersten in Kapstadt gebauten Moschee¹⁶. Vor einigen Jahren gab es in Kapstadt 10, in den Vororten 13 Moscheen¹⁷. Im neunzehnten Jahrhundert sandte der damalige türkische Sultan in ABU BAKR EFFENDI einen befähigten Muslim nach Kapstadt, um dort den religiösen Unterricht zu organisieren. Dieser übersetzte den Koran in das Afrikaans¹⁸, der, wie auch anderes religiöses afrikaanses Schrifttum, mit arabischen Buchstaben gedruckt wurde.

¹² Die Titel der Manuskripte, die sich in Leiden befinden und deren Verfasser möglicherweise Scheich YUSUF ist, sind bei Greyling, *Die invloed*, S. 283 aufgezählt.

¹³ *kramat*, von Arabisch *karāmat* „Edelmut, Freigebigkeit, Ehrung, Wundertat (eines Heiligen)“, wird auf die Stätte übertragen, wo der über wundertätige Macht verfügende Heilige ruht; *astana* bedeutet im Malaiischen eigentlich „Palast“, vgl. KÄHLER, *Handbuch*, S. 130.

¹⁴ *Tuan*, malaiisch „Herr“, wird auch als Bezeichnung für einen Heiligen gebraucht.

¹⁵ Titel eines Menschen, der den Koran auswendig weiß.

¹⁶ Vgl. einen kurzen, bebilderten Artikel ohne Verfasserangabe „Die Tradition der Muslims“, *Südafrikanisches Panorama* Nr. 95, Juli/August 1979.

¹⁷ KÄHLER, *Handbuch*, S. 128.

¹⁸ Diese Übersetzung wird wahrscheinlich als *Tafsir* bezeichnet, was als „Kommentierung“ aufgefaßt wird. Dadurch wird, wie z. B. auch im Suaheli, mindestens terminologisch, das orthodoxe Verbot einer Übersetzung des Korans nicht übertreten.

Das religiöse Leben am Kap ist mannigfaltig. In muslimischen Schulen wird Religionsunterricht erteilt. Wenn das nötige Wissen erlangt ist, findet eine Prüfung der Jungen in ihrer Korankenntnis statt, die *Tamat* genannt wird¹⁹. Diese Veranstaltung wird neben der Pilgerfahrt nach Mekka als das wichtigste Ereignis betrachtet²⁰. Scheiche aus anderen Ländern besuchen ihre muslimischen Glaubensgenossen und fördern dadurch das geistliche Leben²¹. Von den Rechtsschulen ist die schafiitische am meisten, die hanafitische nur vereinzelt vertreten. Es gibt eine Anzahl von Orden (*tariqa*), die von Scheichen oder ihren Vertretern (*chalifa*) geleitet werden und eine mystische Frömmigkeit verbreiten. Die Initiation in einen Orden erfolgt an dem Grabe eines Heiligen nach etwa sechsjähriger Zugehörigkeit. Eine besondere Feier der Kapmalaien ist das *ramphi-sny*, „das Rampischneiden“, am Nachmittag des Maulud-Festes, also des Geburtstages Muhammeds. Dabei werden Blätter von Orangensträuchern zerschnitten und daraus ein Trockenparfum für die Wäsche hergestellt. Einige Scheiche lehnen diesen Volksbrauch ab. Die Volksfrömmigkeit spielt eine große Rolle. Amulette werden getragen. Die schon erwähnte Heiligenverehrung dürfte auch eine magische Komponente enthalten.

Seit der Mitte der fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts macht sich eine starke Belebung des Islam unter den Kapmalaien bemerkbar. Diese Bewegung mag mit der allgemeinen Stärkung des muslimischen Bewußtseins in der Welt sowie mit den besonderen politischen und rassischen Gegebenheiten in Südafrika zusammenhängen. Mehr und mehr gewinnen die einzelnen Völker Südafrikas ihre Identität. Dabei gehen die Kapmalaien nicht in der großen Gruppe der Kleurlinge, in die sie eingestuft sind, auf, sondern bewahren ihre Besonderheit und gelangen zu einer nur für sie geltenden Identität, die in erster Linie im dem sie alle einenden Bekenntnis zum Islam besteht²². Von daher mag sich die Stärke ihrer muslimischen Aktivitäten erklären. So gibt es lokale Vereinigungen zur Beförderung des religiösen Lebens. In Athlone existiert ein *Islamic Publications Bureau*. Bestrebungen zu einer Modernisierung muslimischer Sitten machen sich bemerkbar. So folgt man bei Begräbnissen häufig nicht mehr dem Sarg zu Fuß, sondern benutzt ein Auto, was durch die Lage der Friedhöfe außerhalb der großen Städte bedingt und verständlich ist.

¹⁹ Man könnte *Tamat* mit „Abschlußprüfung“ übersetzen, vgl. ar. *tamma* „vollständig sein oder werden, zu Ende kommen“.

²⁰ DU PLESSIS, a.a.O., S. 11ff.

²¹ So wurde berichtet, daß Scheich ABDULLA YUSUF, der 32 Jahre lang offizieller Koranrezitator am Felsendom in Jerusalem war, 1979 in Kapstadt in mehreren Moscheen Vorlesungen und Koranrezitationen veranstaltete, vgl. *South African Digest* vom 5. 4. 1979.

²² Religionsgeschichtlich bemerkenswert ist dabei, daß das Bekenntnis zum Islam, das anderswo die rassischen Grenzen sprengt, in diesem Falle das für eine völkische Gruppe charakteristische Merkmal ist.

Der Islam muß sich auch Auseinandersetzungen stellen. Bisweilen erstrecken sich diese auf das Christentum, vor allem aber auf die *Ahmadiyya*, die in Südafrika eine Rolle spielt und die in Dr. YUSUF SULAIMAN einen Führer hatte. Im Jahre 1964 sollen etwa 50 Prozent der kapmalaiischen Jugend mit der *Ahmadiyya* sympathisiert haben²³.

Entsprechend der Grundstruktur des Islam, in dem Geistliches und Weltliches eine Einheit bilden, ist die gesamte Kultur der Kapmalaien muslimisch bestimmt²⁴.

Schließlich sei die Frage gestellt, ob die Kapmalaien ihren Glauben verbreitet haben. Es wurde schon gesagt, daß die nichtmuslimischen Indonesier anscheinend bald nach ihrer Ankunft in Südafrika den Islam annahmen. Muslimische Gefangene waren nach ihrer Entlassung eifrig bemüht, für ihren Glauben zu werben. Da zahlreiche Kapmalaien ein Handwerk ergriffen, kamen sie beruflich mit vielen Menschen zusammen²⁵. Besonders unter Sklaven und freien Schwarzen scheint der Islam Anhänger gefunden zu haben²⁶. Anfang des neunzehnten Jahrhunderts befürchtete man eine weitere Verbreitung des Islam. Daher forderte 1808 Lord SOMERSET, der Gouverneur des 1806 wieder von den Briten besetzten Kaplandes, die bereits im Lande arbeitende deutsche Brüdergemeinde, die auf ihrer Station Gnadenthal eine umfangreiche geistliche und wirtschaftliche Tätigkeit entfaltet hatte, auf, eine weitere Station zu errichten. Dies geschah noch im Jahre 1808 in Groenkloof, das 1854 in Mamre umbenannt wurde²⁷. Aus späterer Zeit wird berichtet, daß sich in dem Msinga Reservat in Nordnatal 881 Zulu, größtenteils Christen, dem Islam zugewandt hätten²⁸. Danach müßten die wenigen in Natal wohnenden Kapmalaien (1970 waren es 3300) eine rege Missionstätigkeit entfaltet haben.

Von christlicher Seite ist m. W. sehr wenig getan, um die Kapmalaien mit dem Christentum vertraut zu machen. Solange die Sklaverei bestand, wurde ein Sklave, der sich taufen ließ, freigelassen. Deswegen legte mancher Sklavenhalter keinen Wert darauf, daß den Sklaven das Evangelium verkündigt wurde. Später scheinen sich die am Kap arbeitenden Missionare mehr den anderen Kleurlingen und den Hottentotten zugewandt zu haben. Wahrscheinlich fehlten ihnen auch Kenntnisse über den Islam. Die Angelikanische Kirche im Kapland versucht, Mission unter den Malaien zu treiben, hat aber bisher wenig Erfolg gehabt²⁹.

²³ Die gegebenen Angaben für das religiöse Leben der Kapmalaien sind der in Anm. 8 angegebenen Literatur entnommen worden.

²⁴ Das Bokaap-Museum in Kapstadt liefert dafür manchen Beweis.

²⁵ Dieselbe Erfahrung, daß Handwerker und Händler schon durch ihr Dasein die Ausbreitung des Islam fördern, wurde und wird auch in anderen Teilen Afrikas gemacht.

²⁶ GREYLING, *Die invloed*, S. 15.

²⁷ MÜLLER, K., *200 Jahre Brüdermission*. 1. Band, Herrnhut 1931, S. 188.

²⁸ KÄHLER, *Studien*, S. 22.

²⁹ MIRZA MUBARAK AHMAD, *Our Foreign Missions*, 4. Aufl., Rabwah (West-Pakistan), 1965, S. 29.

Die Zahl der Kapmalaien, die in der rassischen Einteilung zu den Coloureds (Kleurlinge, Farbige) gehören, umfassen nur 7 Prozent dieser Gruppe. Nach dem Zensus von 1970 betrug ihre Gesamtzahl 130 050³⁰ und liegt auch jetzt noch unter 150 000³¹. Davon wohnen weitaus die meisten im Kapland, die wenigsten im Oranje-Freistaat und den Autonomen Staaten (Homelands).

2. Die Inder

Die Einwanderung der Inder erfolgte im 19. Jahrhundert, nachdem sich in Natal herausgestellt hatte, daß die dortige afrikanische Bevölkerung keine ausreichenden Arbeitskräfte für die Zuckerrohrplantagen stellte. Daher bat der Stadtrat von Durban den britischen Gouverneur G. GREY, die Einführung von Asiaten als Arbeitskräfte zu gestatten. Im Jahre 1860 kamen die ersten beiden Schiffe mit Kontraktarbeitern aus Kalkutta, unter denen sich auch einzelne Muslime befanden³². Eine umfangreichere islamische Einwanderung erfolgte ab 1869 durch die sog. Passaat-Inder. Diese Bezeichnung wird von einigen dahingehend verstanden, daß diese Inder ihre „Passage“ (Afrikaans: *passasie*) selbst bezahlten³³. Demnach waren sie nicht mittellos. Sie stammten aus dem Nordwesten Indiens, unter ihnen waren vor allem Gujerati, aber auch Urdu und Marathi sprechende Muslime aus Bombay. Sie kamen meistens als Händler nach Natal und befanden sich bald in einer guten wirtschaftlichen und finanziellen Lage. Sie waren größtenteils Hanafiten und schufen ein reges religiöses Leben. Im Laufe der Zeit breitete sich der von den Indern nach Südafrika gebrachte Islam auch über Natal hinaus aus. In Durban wurde der erste Bauplatz für eine Moschee 1880 von einem der zuerst dorthin gekommenen Kaufleute ABUBAKR JHAVARY gekauft³⁴. Weitere Moscheen wurden errichtet, wobei man in Durban als Gebetsrufer (*muezzin*) Afrikaner aus den Reihen der später zu erwähnenden Zanzibari nahm. Dies geschah in Erinnerung daran, daß der erste Gebetsrufer zu Muhammeds Zeit Bilal ein Schwarzer war.

Die muslimischen Inder entfalteten ein reges Gemeinschaftsleben, das von der Religion her geprägt ist. Ihre Fürsorge richtete sich zunächst vornehmlich auf die indische Heimat, verlagerte sich dann aber mehr und

³⁰ GREYLING, *Die invloed*, S. 2.

³¹ *South Africa* 1978. Official Yearbook of the Republik of South Africa, 5. Aufl., S. 93. Im Gegensatz zu dieser Angabe bringt das Yearbook auf S. 766 eine Bemerkung, wonach die Zahl der Kapmalaien etwa 80 000 betrage. Ich halte es für möglich, daß diese Zahl auf einem Irrtum beruht.

³² Vgl. hierzu und zum folgenden GREYLING, *Die invloed*, S. 18ff.

³³ Man könnte bezweifeln, ob diese Etymologie zwingend ist. Ich gebe zur Erwägung, bei dem Wort *passaat* an den *passaatwind* zu denken. Die erwähnten Inder könnten auf Segelschiffen mit dem Nordpassat von Indien nach Südafrika gekommen sein. Die alte Route führte von Indien an die Küste des heutigen Kenya oder Tanzania, von wo aus man dann weiter südwärts segeln konnte.

³⁴ Vgl. F. MEER, *Portrait of Indian South Africans*, Durban 1969, S. 187ff.

mehr nach Südafrika. Beträchtliche Summen wurden und werden aufgebracht, nicht nur für Moscheen, sondern auch für Schulen, Waisenhäuser, Gastunterkünfte und Stipendien. In vielfacher Weise werden Arme unterstützt, nicht zuletzt auch bei den meistens teuren Bestattungen. Jedes Kind lernt den Koran auf Arabisch zu lesen, erhält selbstverständlich Unterricht in islamischer Glaubenslehre und kann außerdem Urdu und Gujerati lernen. Urdu als Unterrichtssprache ist allerdings durchweg durch Englisch ersetzt worden. In Durban bestehen acht größere *dual medium educational centres*, in denen religiöse und säkulare Kenntnisse vermittelt werden. Auch in anderen Gebieten Natal's sowie in Transvaal und im Kapland gibt es ähnliche Institutionen. Jugendklubs führen, erhalten und fördern das muslimische Leben.

Neben diesen von orthodoxer Seite durchgeführten Aktivitäten gibt es Zeichen sufischer Frömmigkeit. Als erster ist zu nennen BADSHA PIR, ein Malayalam, der als Vertragsarbeiter nach Natal kam³⁵. Er wurde Arbeiter auf einer Zuckerplantage. Es wird berichtet, daß sein Messer für ihn das Zuckerrohr schnitt, ohne daß er selbst arbeiten mußte. Nach einigen Monaten wurde er, nachdem seine Arbeitgeber seine Heiligkeit erkannt hatten, in Ehren entlassen. Seine Anhänger meinen, daß die Gesetz von Raum und Zeit für ihn nicht galten. Er zog sich völlig aus der Welt zurück und verbrachte sein Leben in beständiger Ekstase (*wajd*), die als Vereinigung mit Gott verstanden wurde. Sein als Heiligtum ausgebautes Grab bindet sich auf einem kleinen Friedhof im Zentrum von Durban und wird von vielen Muslimen als Wallfahrtsstätte besucht.

Ein anderer Vertreter mystischer Frömmigkeit ist ŠŪFĪ ŠĀHĪB (1850 bis 1910)³⁶. Er wurde in Kalyān, östlich von Bombay, geboren, zeichnete sich früh durch Kenntnisse im Islam aus, wurde 1872 Nachfolger seines Vaters als Imam und lehrte dort zwanzig Jahre lang den Islam. Durch eine Vision wurde er zur Pilgerfahrt nach Mekka veranlaßt. Diese regte ihn zu verstärktem religiösen Leben an, das ihn zu mystischen Gedanken führte. Er suchte sich einen geistlichen Führer (*pir*) und fand ihn in Bagdad bei einem Besuch des Grabes von 'ABD AL-QĀDIR AL-JĪLĀNĪ in SHĀH GHULĀM MUŠTAFĀ EFFENDI, einem bekannten Glied des Ordens der *Qādiriya*. Er wurde von ihm nach Haidarabad in Indien gesandt, wo er in Ḥabīb 'Alī Shāh, einem Heiligen (*wali*) des Chishti-Ordens, seinen religiösen Meister fand³⁷. Dieser machte ihn zu seinem Jünger (*murid*) und veranlaßte ihn, bewogen durch eine Vision, nach Südafrika zu gehen. So kam ŠŪFĪ ŠĀHĪB 1896 nach Durban. Enttäuscht über das Leben der dortigen Muslime kehrte er nach Heidarabad zurück. Sein Meister mißbilligte diesen Schritt

³⁵ MEER, S. 201ff.

³⁶ Vgl. außer MEER über ihn G. R. SMITH, A Muslim Saint in South Africa, *African Studies* 28, 1969, S. 267—78.

³⁷ Dieser Orden hat seinen Namen nach dem Ort Chisht in der Nähe von Herat in Afghanistan, wo der Ordensgründer KHWĀJA ABŪ IŠĤĀQ wohnte, vgl. Smith, S. 269.

und gebot ŞUFİ ŞAHİB, aufs neue nach Südafrika zu reisen. Dort ließ er sich mit Glaubensgenossen am Fluß Umgeni nieder, baute eine Moschee und schuf ein geistliches Zentrum (*khānqāh*) der Chishti-Bewegung. Für den gedeihlichen Fortgang seiner Arbeit war es wichtig, daß er den höchsten Rang (*khilāfat*) in seinem Orden erhielt. Nachdem er diesen bei einem Besuch in Haidarabad von seinem Meister erlangt hatte, dehnte er seine Arbeit über Natal hinaus aus. Nach einem weiteren Besuch in Bagdad und Indien setzte er sein Werk in Südafrika fort, ernannte mehrere *khalifa* und starb 1910. ŞŪfī ŞāHİB gestaltete sein Leben streng nach den Geboten des muslimischen Gesetzes. Gebet und Fasten waren ihm von höchster Bedeutung. Darüber hinaus sammelte er in kleinerem Kreise Menschen, die er in das sufische Leben einführte, wie es sich aus Lehre und Frömmigkeit der Chishti-Gemeinschaft ergibt. Daß ihm Wunder zugeschrieben werden, bedarf keiner besonderen Darlegung.

Aufs Ganze gesehen herrscht unter den indischen Muslimen ein reiches geistliches Leben, das sich bei besonderen Anlässen auch in der Öffentlichkeit bemerkbar macht, z. B. bei Prozessionen zu Heiligengräbern oder zur Erinnerung an den Tod Huseins bei Kerbela 680 am 10. Muharram. Sicherlich trägt auch die *Indische Universität* in Durban-Westville mit ihrem 1974 errichteten *Department of Islamic Studies* zur Förderung muslimischer Bestrebungen bei³⁸. Zu den Zielen dieser Abteilung gehört u. a.: to develop the mastery of Islamic sciences calls for meaningful participation on the part of the South African Muslims in the world-wide inter-religious dialogue already in progress.

Die indischen Muslime haben sich nicht darauf beschränkt, ihr Glaubensleben nur in ihrer Gruppe auszuüben, was innerhalb einer indischen Volksgemeinschaft denkbar wäre. Sie versuchen auch missionarisch zu wirken. Schon der oben erwähnte Berliner Missionsinspektor M. WILDE schrieb, daß „einige Schwarze infolge der Berührung mit den mohammedanischen Indern zum Islam übergetreten“³⁹ sind. Seit jener Zeit haben sich die muslimischen Missionsbestrebungen ausgeweitet. Diesem Ziel dienen zahlreiche Organisationen, u. a. die *Muslim Youth Movement*, die *Muslims Student Association*, der *Arabic Study Circle* in Durban, die *Islamic Missionary Society* in Johannesburg, die *Muslim Propagation Society* in Pretoria, das *Islamic Propagation Centre* in Durban und Kapstadt⁴⁰. Die am meisten aktive Institution ist das *Washbank Islamic Institute*, das unter allen vier Rassen arbeitet und zeitweilig fünf hauptamtlich angestellte Afrikaner als „Evangelisten“ für den Islam beschäf-

³⁸ Vgl. die Zeitschrift der Universität *fiat lux* 13, 1978, S. 29. In dieser Zeitschrift finden sich auch Berichte über muslimische Aktivitäten im Rahmen der Universität. Der Lehrstuhl für Islamic Studies ist durch Professor S. SALMAN NADVI besetzt.

³⁹ WILDE, M., *Schwarz und Weiß*. Bilder von einer Reise durch das Arbeitsgebiet der Berliner Mission in Südafrika, Berlin 1913, S. 49.

⁴⁰ MEER, S. 194; GREYLING, *Die invloed*, S. 54/55.

tigte. Schon vor Jahren konstatierte dieses Istitut 1000 zum Islam bekehrte Afrikaner. Die für die Verbreitung dieser Religion geschaffene Literatur in englischer Sprache ist fast unübersehbar.

Nach dem Zensus von 1970 gab es in Südafrika eine asiatische Bevölkerung von 618 140, die sich zum allergrößten Teil aus Indern zusammengesetzt haben dürfte⁴¹. Von diesen bekannten sich 124 730 zum Islam. Für 1977 wird die Zahl der Asiaten auf 746 000⁴², für 1979 auf 792 000⁴³ geschätzt. Das Verhältnis 1:5 der muslimischen zu den nichtislamischen Indern ist ziemlich konstant geblieben.

Über christliche Mission unter islamischen Indern ist wenig bekannt. Die missionarische Arbeit scheint sich im wesentlichen auf die Hindu zu erstrecken. Die christlichen Indermissionare dürften, wenn überhaupt, eher Vorkenntnisse über den Hinduismus als über den Islam besitzen. Auch die Bemühungen der sog. Pfingstler, die prozentual gesehen von den Christen am erfolgreichsten arbeiten, richten sich auch vornehmlich dem Anschein nach auf Hindu. Dies geht aus der eingehenden Arbeit von G. C. OOSTHUIZEN hervor, der in zwei Abschnitten ausdrücklich von *Reasons for Leaving the Hindu Religion* und von dem *Hindu Background* spricht⁴⁴. Nach einer Angabe von ihm bekehrten sich zu den Pfingstlern nur acht muslimische Inder⁴⁵. In diesem Zusammenhang spielt das Problem, daß der Islam eine nachchristliche Religion ist und sich daher dem Christentum schwer öffnet, wahrscheinlich eine nicht geringe Rolle.

3. Die Zanzibari

Am 24. April 1874 brachte ein britisches Kriegsschiff 81 befreite Sklaven nach Durban⁴⁶. Sie bildeten den Rest von 225 Sklaven, die auf einer arabischen Dhau von Zanzibar nach Madagaskar verschifft werden sollten. Statt zwei Tage, für die der Proviant berechnet war, kreuzten sie acht Tage auf See, bevor die britische Fregatte sie entdeckte. Diese segelte mit ihnen nach Zanzibar zurück und verlor in einem Zyklon zahlreiche der befreiten Sklaven. Die Überlebenden wurden nach Natal gebracht, da dieses Land damals die nächstgelegene britische Besetzung am Indischen Ozean war. Wahrscheinlich hat man die Leute, weil das Schiff

⁴¹ GREYLING, *Die invloed*, S. 3. Im Yearbook S. 27 werden für dasselbe Jahr 630 000 Asiaten angegeben.

⁴² Yearbook, S. 27.

⁴³ *Südafrikanisches Panorama* Nr. 102, April 1980, S. 14.

⁴⁴ OOSTHUIZEN, G. C., *Pentecostal Penetration into the Indian Community in Metropolitan Durban*, South Africa, Durban 1975, S. 182ff.; 309.

⁴⁵ Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Professor OOSTHUIZEN.

⁴⁶ Vgl. hierzu und zum folgenden Z. K. SEEDAT, *The Zanzibaris in Durban: A social anthropological study of the Muslim descendants of African freed slaves living in the Indian area of Chatsworth*, M. A. Thesis, University of Natal, S. 301ff.

aus Zanzibar kam, Zanzibari genannt⁴⁷. Später folgten weitere befreite Sklaven, so daß 1877 ihre Gesamtzahl einschließlich der Kinder 503 betrug. Es handelt sich nicht um ursprüngliche Einwohner Zanzibars, sondern um Makua, die im Norden von Mozambique wohnten und daher z. T. Portugiesisch sprachen⁴⁸. Sie waren aus ihrer Heimat nach Zanzibar verschleppt worden, wo sich damals immer noch ein Umschlagplatz für Sklaven befand. Sie wurden größtenteils in und um Durban, vereinzelt auch in Pietermaritzburg angesiedelt. Sie genossen von Anfang an eine andere Behandlung als die übrige schwarze Bevölkerung, indem sie den Status von sog. *protected people* erhielten. Soweit Katholiken unter den Zanzibari waren, fanden sie Anschluß an die 1880 gegründete St.-Xavier-Mission und wurden ermuntert, sich in sie auch durch Heiraten zu integrieren.

Für die islamischen Zanzibari waren die indischen Muslime die nächsten Glaubensgenossen. Von ihnen wurde ein Platz in Kings Rest gekauft, auf dem die Zanzibari angesiedelt wurden. Hier entstand für sie ein religiöser und ein sozialer Mittelpunkt. Wenige Inder, einige Zulu und einige Afrikaner aus Mozambique und dem heutigen Malawi schlossen sich dieser „Gemeinde“ an. Ein Muslim von den Komoren, MUSTAPHA OSMAN, wurde ihr Imam. Er diente auch den Kindern als Koranlehrer und wurde darüber hinaus als Heiler bekannt. Der *Juma Musjid Trust*, bestehend aus muslimischen Kaufleuten in Durban, übernahm die mit der Ansiedlung entstandenen Unkosten.

Ein besonderes Problem bot die Zuweisung der Zanzibari in eine der südafrikanischen Bevölkerungsgruppen. Soweit sie katholisch waren oder wurden, verloren sie ihre Eigenständigkeit und wurden in die Gruppe der schwarzen Bevölkerung, speziell der Zulu, eingestuft. Für die muslimischen Zanzibari setzten sich die Inder ein. Der Versuch, sie in die Gruppe der Kleurlinge hineinzubringen, scheiterte am Widerspruch der Kleurlinge. Schließlich wurde für sie eine besondere Gruppe, die „*Other Asiatic Group*“, gebildet, die als Unterkategorie der Kleurlinge betrachtet wird. Dadurch wurde es möglich, daß die räumliche Verbindung mit den Indern bestehen blieb. Als Kings Rest weißes Siedlungsgebiet wurde, fanden die Zanzibari unter den Indern in Chatsworth eine neue Siedlungsmöglichkeit. Hier betrug im Jahre 1972 ihre Zahl 742, im Jahre 1979 waren es etwa 900⁴⁹. Sie bilden also nur eine winzige Gruppe in der Bevölkerung Südafrikas⁴⁹, die aber ihre Identität gefunden hat, wozu der Islam das meiste beigetragen haben dürfte. Es haben sich unter ihnen Eigenheiten erhalten oder herausgebildet. Dazu gehört z. B., daß es eso-

⁴⁷ Wahrscheinlich fand die Fahrt nach Madagaskar ebenfalls von Zanzibar aus statt. Einige Inder bezeichnen die Zanzibari als Siddhi, ein Name für Suaheli in Indien, vornehmlich in Bombay.

⁴⁸ Es wird nicht berichtet, ob sich unter ihnen Makua befanden, die nördlich des Rovuma wohnten.

⁴⁹ Sie werden im Yearbook 1978 nicht erwähnt.

teric possession groups gibt, wobei das aus dem Suaheli bekannte Wort *pepo*, „Besessenheitsgeist“, verwandt wird.

4. Weitere muslimische Aktivitäten

Abgesehen von den drei erwähnten Gruppen ist der Islam, aufs Ganze gesehen, nicht stark vertreten. Unter der weißen Bevölkerung gibt es in den großen Städten Anhänger des Islam. In Johannesburg sollen es etwa 300 sein⁴⁵. In letzter Zeit ist auch eine größere Regsamkeit unter den nicht zu den Zanzibari gehörigen schwarzen Muslimen zu verzeichnen. Finanzielle Unterstützung kommt dafür aus Saudiarabien und aus Pakistan. Personell scheint die durch die Inder den Schwarzen gewährte Möglichkeit missionarischer Ausbildung Frucht zu tragen. Eine islamische Literatur in afrikanischen Sprachen ist, abgesehen von einigen kurzen Publikationen im Zulu, nicht vorhanden.

In diesem Zusammenhang mag noch einiges über die *Ahmadiyya* gesagt werden. Obwohl diese Bewegung vom offiziellen Islam als häretisch angesehen wird, betrachtet sie sich selbst als gut muslimisch. Zweifellos verbreiten ihre Anhänger eine islamische Atmosphäre. M. W. ist ein Missionar von ihnen in Johannesburg tätig. Die beiden Richtungen der *Ahmadiyya*, die Qadian-Gruppe und die Lahore-Gruppe haben Anhänger, wobei letztere an Zahl abnehmen⁵⁰.

Die *Ahmadiyya* ist in Südafrika von dem schon erwähnten Dr. JUSUF SULAIMAN eingeführt worden⁵¹. Er war im Kapland als Muslim geboren, begegnete dort Anhängern der *Ahmadiyya* und schloß sich ihnen 1918 an. Er wirkte fast dreißig Jahre als Arzt und betätigte sich als *Foreign Secretary to the Ahmadiyya Muslim Mission of London*. Nachdem er die Pilgerfahrt nach Mekka gemacht hatte und nach Qadian gegangen war, ernannte ihn der 2. Kalif der *Ahmadiyya* zum Missionar in Südafrika. Gegen die Widerstände der orthodoxen Muslime und der Christen sammelte er Anhänger fast ausschließlich unter den Kapmalaien. Er starb während eines Besuchs in London, wurde aber in Kapstadt begraben. Seine Arbeit wurde von H. EBRAHIM fortgeführt, der mit SULAIMAN in Kapstadt eng zusammen gearbeitet hatte. Zwei Zeitschriften, *Al-Asr* und *Al-Bushra* unterstützten die Arbeit und wurden auch über Südafrika hinaus verbreitet.

5. Abschluß

Es ist schwer, eine Prognose über die Entwicklung des Islam in Südafrika zu stellen. Bisher beschränkte sich diese Religion im wesentlichen auf die drei behandelten Gruppen. Ein nennenswerter Einbruch in die schwarze Bevölkerung ist noch nicht erfolgt. Da die Kleurlinge mit Ausnahme der Kapmalaien ihre Identität in hohem Maße durch das Christentum erhalten haben, ist es unwahrscheinlich, daß der Islam unter

⁵⁰ GREYLING, *Die invloed*, S. 48.

⁵¹ Vgl. zum folgenden MIRZA MUBARAK a.a.O. S. 25—29.

ihnen größere Erfolge haben wird. Im Hinblick auf die schwarze Bevölkerung ist zweierlei zu bedenken. Im Rahmen der Republik Südafrika sind im Laufe der letzten Jahre drei autonome Staaten, früher Homelands genannt, nämlich Transkei, Bophutatswana und Venda, entstanden. In ihnen spielt das Christentum eine nicht geringe Rolle. Sollte dort eine Propaganda einsetzen, so liegt es an der dortigen Bevölkerung und an ihrer Regierung, wie weit man sich diesem Einfluß öffnen will. Nicht viel anders ist die Lage in den jetzt noch halbautonomen Gebieten, wie z. B. Lebowa, Kwa Zulu oder Ciskei. Ein etwaiger hemmender Einfluß der Regierung in Pretoria dürfte kaum möglich sein. Das andere, was bedacht werden sollte, ist die Frage, wie weit sich der Islam die Rassen Spannungen in Südafrika zu Nutze macht. Er könnte darauf hinweisen, daß sein Ursprung außerhalb der Welt der Weißen liegt und daß er infolgedessen besser als Religion für die Schwarzen paßt als das von Europäern nach Südafrika gebrachte und mit ihnen verbundene Christentum. Daß der Ursprung des Christentums in Palästina liegt, es also nicht in der weißen Welt entstanden ist, dürfte vielen Schwarzen nicht bewußt sein⁵².

Als Christ wünscht man, daß das Christentum auch in Zukunft die prägende Religion in Südafrika bleibt und seine Botschaft auch den Muslimen verkündet. Wenn diese aber ihren eigenen religiösen Weg wie bisher gehen wollen, gilt es, ihnen in Toleranz und Liebe zu begegnen, wobei es möglich sein sollte, mit ihnen in den Externis zusammenzuarbeiten, während sich eine Gemeinsamkeit in Sacris verbietet⁵³.

Summary

The Islam in South Africa is not very strong. The reason for it is that this religion had no direct contact with this country. Therefore the Islamic population is of foreign origin. The first Muslims were Indonesians who came as slaves or

⁵² Über den Islam in den außerhalb der Republik liegenden Gebieten des südlichen Afrika ist zu sagen, daß in Lesotho und in Swasiland wenige Muslime wohnen. Von Šūrī ŠAHĪB wird berichtet, daß er auch in Lesotho wirkte (MEER, S. 203). Über Botswana besitze ich keine Angaben. In Zimbabwe sollen etwa 60 000 Muslime leben. Über diese Länder vgl. MAHMUD BRELVI, *Islam in Africa*, Lahore 1964 s. v. In Südwestafrika gibt es keine Muslime. Dies kann sich naturgemäß nach erlangter Unabhängigkeit ändern.

⁵³ Nach Abschluß des Manuskriptes erschien in Nr. 103 der Zeitschrift „Südafrikanisches Panorama“ vom Mai 1980 ein bebildeter Artikel „Der Islam in Südafrika“ (S. 26–29). Er enthält zusätzliche Angaben über muslimische Aktivitäten sowie Titel von islamischen Zeitschriften, die in Südafrika erscheinen. Erstaunlicherweise wird dort auch von einer muslimischen Jugendbewegung berichtet (WYM), die 1970 in Durban gegründet wurde, daß sie nicht nur mit Organisationen in Mauritius, Swasiland und Botswana, sondern auch mit einer Organisation in Südwestafrika/Namibia zusammenarbeitet.

banished people to the then Dutch settlement on the Cape of Good Hope. They are known as Cape Malays. The second group are Indians who came as farm labourers, artisans or merchants to Natal in the second half of the 19. century. The third very small group are the so called Zanzibaris, liberated slaves, mostly Makuas from Moçambique. They were taken to Durban where they were favoured by Indian Muslims. The future will show whether the Islam will succeed in getting adherents among the black population.

DER AFRIKANISCHE AHNENKULT UND DIE CHRISTLICHE VERKÜNDIGUNG

von Bénézet Bujo

In der Missionsgeschichte ist der Streit um den Ahnenkult so bekannt, daß er nicht eigens in Erinnerung gerufen zu werden braucht. Indes ist das Problem des Ahnenkultes keineswegs nur eine Sache der Vergangenheit; er lebt auch in jener Theologie, die sich mit Mission und um eine bessere Verkündigung der christlichen Botschaft bemüht, unentwegt fort¹.

Dieser Beitrag will die seit Jahren anhaltende Diskussion weiterführen und versuchen, einige Mißverständnisse zu klären. Besonders will er der Frage nachgehen, ob man die afrikanischen „Ahnenopfer“ in das christliche Leben integrieren kann, ohne den Grundsätzen der Frohbotschaft Jesu Christi zu widersprechen.

Dieses sicherlich nicht leicht zu lösende Problem möchten wir in zwei Schritten erörtern. Wir fragen zunächst nach der Bedeutung des Totenkultes und seiner Stellung innerhalb der afrikanischen Tradition; dann möchten wir einige Überlegungen hinzufügen, die für eine gesunde Theologie des Ahnenkultes plädieren.

I. Bedeutung und Stellung der Toten in Afrika

Man kann ohne weiteres sagen, daß der Ahnenkult, so wie die Afrikaner ihn sehen, sich auf ein Konzept des Gemeinschaftslebens zurückführen läßt, das grundsätzlich als „anthropozentrisch“ zu bezeichnen ist. Das haben neuere Forschungen deutlich gezeigt und bewußtgemacht. Doch wäre es falsch zu meinen, daß dieses Konzept die vertikale Gottesdimension dabei gänzlich vergäße². Das ist nicht der Fall, nur bringt der Afrikaner das Verhältnis zu Gott selten zum Ausdruck³. In der Tat, der

¹ Vgl. hierzu vor allem F. KOLLBRUNNER, „Auf dem Weg zu einer christlichen Ahnenverehrung?“, in: NZM 31, 19—29; 110—123. H. HÄSELBARTH, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mambolo in Nordtransvaal (Gütersloh 1972); auch P. KANYAMACHUMBI, „Réflexion théologique sur la religion des ancêtres“, in: *Revue du Clergé Africain* 24 (Mayidi 1969) 412—455; „Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu“, *Rapports et compte-rendu de la Troisième Semaine d'Études Ethno-Pastorales de Bandundu 1967* (Bandundu 1969).

² E. MVENG, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jus-qu' à Strabon* (Paris 1972); DERS., „Négritude et civilisation gréco-romaine“ in: *Colloque sur la Négritude, tenue à Dakar, Sénégal, du 12 au 18 avril 1971 sous les auspices de l'Union progressiste sénégalaise* (Paris 1972) 43—52.

³ Dazu E. MUJYNYA, „Le mal et le fondement dernier de la morale chez les bantu interlacustres“, in: *Cahiers des Religions Africaines (CRA)* 3 (Kinshasa 1969) 68—69; P. KANYAMACHUMBI, l. c. 440. Auch A. BIGIRUMWAMI, *Imihango y' Imigenzo niy' Imilirizo mu Rwanda*, I (Nyundo 1964) VIII und 175.

Afrikaner betrachtet die Gemeinschaft deshalb als grundlegend, weil sie vom Höchsten Wesen zum Wohl der Menschen gestiftet ist. Trotzdem erwähnt er den Namen Gottes wenig, und dafür hat er seine Gründe. Denn einmal weiß er, daß der Mensch als Geschöpf weder zur Vollkommenheit Gottes etwas hinzufügen noch etwas von ihr wegnehmen kann, so daß ethisches Verhalten und seine Konsequenzen nur den Menschen betreffen. Andererseits ist ihm bewußt, daß der Schöpfergott, wenn er Fehlleistungen bestraft, das zugunsten des Menschen tut, der sonst durch die Zerstörung der etablierten Ordnung zugrunde zu gehen droht⁴.

Im jüdisch-christlichen Kontext gesprochen kann man sagen: Der Afrikaner legt das Schwergewicht seiner Ethik nicht auf die ersten drei Gebote des Dekaloges, sondern richtet sein Augenmerk mehr auf die sogenannte zweite Tafel, da diese gemeinschaftsbezogen ist.

Nur wer das religiöse Denken der Afrikaner in diesem Kontext sieht, wird auch den Ahnenkult der Afrikaner richtig verstehen. Denn für ihn leben jenseitige und diesseitige Gemeinschaft in enger Wechselbeziehung und in ununterbrochener Kontinuität zusammen. Dabei zielt diese Wechselbeziehung auf das Glück beider Gemeinschaften, der Lebenden und der Toten. Der Mensch, der *per definitionem et creationem* (Gott wird ja implizit mit einbezogen) nach Glück zu trachten beauftragt ist, kann dieses Ziel nur in Solidarität mit anderen erreichen. Diese aber ist mit dem Tod nicht zu Ende. Demnach sind die Toten auf die irdische Gemeinschaft angewiesen und die Lebenden auf die Toten. Durch den Tod aber sind die Verstorbenen so mächtig geworden, daß sie die irdische Gemeinschaft in entscheidender Weise beeinflussen können. Die irdische Gemeinschaft hat nur dann eine Chance des Überlebens, wenn sie ihren Toten die gebührende Ehre erweist. Umgekehrt können die Toten nur dann glücklich sein, wenn sie im Gedächtnis und in der Verehrung der Hinterbliebenen fortleben.

Bedenkt man diesen Sachverhalt, dann muß man entschieden jene These zurückweisen, die das Motiv des Ahnenkultes in einer geschuldeten Gerechtigkeit sehen will, wo es nach dem Prinzip „do ut des“ geht. Nach dieser These soll der Afrikaner den Ahnen nur deswegen „Opfer“ darbringen, weil er seinen Besitz als ein Erbe seiner Ahnen ansieht⁵. Davon kann aber nach dem Gesagten keine Rede sein, denn das Ziel ist das Glück beider Gemeinschaften.

Dieses Glück darf jedoch nicht rein profan „eudämonistisch“ verstanden werden. Vielmehr kommt auch eine religiöse und heilsversprechende

⁴ A. BIGIRUMWAMI, *l. c.*; E. MUJYNYA, *ibd.* Vgl. in der herkömmlichen Theologie die interessante Studie von O. H. PESCH, „Schwere Sünde“ und „leichte Sünde“, in: A. K. RUF (Hgb): *Sünde-Buße-Beichte, Werkbuch für die Verkündigung* (Regensburg 1976) 91—106. Besonders eindrucksvoll für unsere Problematik ist der Verweis (S. 99—100) auf die These von HERMAN SCHELL, wonach Gott als höchstes Wesen im klassischen Sinn nicht durch einen Menschen beleidigt werden kann.

⁵ H. HÄSELBARTH, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*, bes. 117—127. Des Verfassers Kritik an einer solchen soziologischen Deutung kann man nur zustimmen.

Dimension in Betracht. Gerade weil das Heil, nicht bloß das irdische Wohl, das Entscheidende ist, werden die Besten unter den Ahnen derart hoch geachtet, daß ihr Verhalten und ihre Vorschriften zu Normen werden, die in verschiedenen Lebenssituationen wiederholt und immer wieder weitererzählt werden müssen, eben weil das Heil an sie gebunden ist⁶. Das Wiederholen dieser Gesten, Riten und Worte sowie die mündliche Weitergabe derselben kann man zyklisches Denken nennen. Die heilsgeschichtliche Bedeutung des zyklischen Denkens ist bislang vielen Theologen entgangen, weil man sich das Fortschreiten der Geschichte — auch und insbesondere der Heilsgeschichte — nur linear dachte⁷. Doch wird dabei übersehen, daß auch die biblische Denkweise sich nur schwer mit der cartesianischen Philosophie in Einklang bringen läßt⁸.

Was sich in der religiösen Welt Afrikas abspielt, läßt sich gut im Sinne der heute weitverbreiteten „Narrativen Theologie“ deuten⁹.

Zwar wird nicht immer explizit erzählt, aber durch das Repetieren der Gesten, Riten und Worte, die den Ahnen eigentümlich waren, wird eine

⁶ Daß es dabei nicht um *Latria*, sondern um *Doulia* geht, dürfte aus der Tatsache klar geworden sein, daß man es hier mit der Gemeinschaft qua Gemeinschaft zu tun hat, in der die bestehende Ordnung zum Wohl des Menschen gottgewollt ist. Außerdem machen die Afrikaner einen deutlichen Unterschied zwischen Kult Gottes und Ahnendienst. Dazu J. MAWINZA, „Specific difference between the attitude toward the ancestral spirits and worship of God“, in *CRA* 3 (1969) 37—47; auch V. MULAGO, *Un visage africain du Christianisme* (Paris 1962) 102; DERS., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Kinshasa 1973) 60.

⁷ Es ist das unbestreibare Verdienst von MAX SECKLER, die Heilsbedeutung eines solchen Denkens hervorgehoben zu haben. In seinem Werk *Das Heil in der Geschichte — Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München 1964) 29, betont er, daß „es heute weithin als ausgemacht gilt, daß die Figur des Kreises dem innersten Wesen der Geschichte nicht gerecht werden kann. Man geht noch weiter und sieht es gerade als Leistung des christlichen Geschichtsdenkens an, an die Stelle des Kreises die einmalig-unumkehrbare Erstreckung der Zeit, die ‚Zeitlinie‘, gesetzt zu haben.“ Weiter S. 30: „Immerhin wird in der Theologie der Gegenwart in wachsendem Ausmaße Kritik an der herkömmlichen linearen Geschichtsdeutung laut, ohne daß indessen dabei die Figur des Kreises oder das Problem des Zyklischen in die Erörterung eingetreten wäre.“

⁸ D. MOLLAT, „Jugement“, in *DBS* IV, 1385: „De l'éternité à l'éternité par le déroulement de l'histoire, tel est le sens de la théologie du Logos.“ Zit. bei M. SECKLER, *l. c.* 30, Anm. 56.

⁹ H. WEINRICH, „Narrative Theologie“, in: *Concilium* 9 (Zürich-Mainz 1973) 329—334; J. B. METZ, „Kleine Apologie des Erzählens“, *ebd.* 334—341; DERS., „Erinnerung“, in: *HPhG* I, 386—484; DERS., „Erlösung und Emanzipation“ in: *QD* 61 (Freiburg/Br. 1973) 120—140; DERS., „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens“, in: *Consilium* 8 (1972) 399—407; D. MIETH, *Dichtung, Glaube und Moral* (Mainz 1976); DERS., „Narrative Ethik“, in: *FZPhTh* 22 (1975) 297—326; auch in *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik* (Freiburg/Schw. — Freiburg/Br. — Wien 1977) 60—90.

lebendige Erinnerung an diese und an ihre Gesten, Riten und Worte wacherufen und zum Ausdruck gebracht, daß diese ihrem Volk oder Stamm Sieg und Glück brachten und zur Befreiung von Unheil führten. Die Gesten, Riten und Worte sollen die Erinnerung aktualisieren und durch Weitererzählen soll die wohltuende Wirkung der kommenden Generation erhalten bleiben. So ist die Erinnerung an die Vorfahren, an ihre Kämpfe und Erfolge eine Art „*memorative-narrative Soteriologie*“¹⁰.

So werden die Ahnen zu Modellen, die die Zukunft garantieren¹¹. Aber für die Gestaltung der Zukunft sollen die Modelle nicht einfach nachgeahmt werden. Die Gesten, Riten und Worte der Ahnen sollen dem Lebenden vielmehr Kraft verleihen, daß er besser „in die Zukunft hineinspringen“ kann¹². Anders ausgedrückt: Das Heil, das Glück, der Sinn des Lebens, all das wird an die Vergangenheit (Ahnen) zurückgebunden, um die Gegenwart und die Zukunft lebensfähig zu machen¹³. Damit ist klar, daß die Abhängigkeit des Jetzt von der Vergangenheit (Vätertradition) das Fortschreiten der Geschichte nicht ausschließt. Vielmehr geht es darum, „daß Ende (*Finis*) und Vollendung (*perfectio*) in eins fallen, und daß andererseits das *τέλος* in der *ἀρχή* liegt“¹⁴. Das soll nicht heißen, daß die Überlieferung ein *fatum* sei, dem der Afrikaner einfach ausgeliefert ist. Es ist vielmehr eine *Möglichkeit*, sein Heil und Glück zu erlangen oder es zu verspielen.

Gelingen und Mißlingen des Lebens, Heil und Unheil hängen demnach von der freien Annahme oder Ablehnung der Aktualisierung der Erinnerung an die Gesten, Riten und Worte der Vorfahren ab¹⁵. Nur so ist der Mensch Gestalter seiner Geschichte. Er allein ist es, der die Geschichte evolutionär und revolutionär macht.

¹⁰ J. B. METZ, „Erlösung und Emanzipation“, *l. c.* 137.

¹¹ Hierzu D. MIETH, „Narrative Ethik. Der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle“, in: *Moral und Erfahrung* 78—90; IRENE MIETH/DIETMAR MIETH, „Vorbild oder Modell? Geschichte und Überlegungen zur narrativen Ethik“, in G. STACHEL und D. MIETH, *Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung* (Zürich 1978) 106—116.

¹² Zur Unterscheidung Vorbild — Modell siehe I. MIETH/D. MIETH, „Vorbild oder Modell“, *l. c.* 110—112.

¹³ Damit wird deutlich, daß man den Afrikanern nicht voreilig die Endzeitvorstellung absprechen kann, um dadurch zu beweisen, daß die afrikanische Eschatologie ohne Teleologie sei. JOHN MBITI ist m. E. dieser Fehlinterpretation erlegen. Vgl. seine beiden Studien „*L'eschatologie*“, in: KWESI A. DICKSON — PAUL ELLI (Hrsg.), *Pour une théologie africaine, Rencontre des théologiens africains en Ibadan* (Yaoundé 1969) 219—253; und *New Testament Eschatology in an African Background. A Study of the Encounter between New Testament and African Traditional Concepts* (Oxford 1971).

¹⁴ M. SECKLER, *Das Heil*, 31.

¹⁵ Eine ähnliche Beobachtung macht M. SECKLER in seiner Studie „Heilsgeschichtliches und geschichtstheologisches Denken bei Vergil“, in *MThZ* 16 (1965) 111—123.

So gilt auch für den Afrikaner das Wort MAX SECKLERS, „daß Zeit und Geschichte wirklich sind, unumkehrbar in ihrem Verlauf und unwiederholbar, und daß an sie die Sinnfrage gestellt werden kann... Dazu kommen die eigentlichen Kategorien der geschichtlichen Wirklichkeit: Herausforderung und Antwort; Anlaß, Ursache, Motivation; Auftrag und Erfüllung; Verantwortung und Schuld. Schließlich wird der Sinn des Geschehens in einem zu realisierenden Ziel gesehen. Die einzelnen Ereignisse sind Stationen zum verheißenen und erwünschten Ziel.“¹⁶

So steht der Afrikaner, wenn er seinen Ahnen Verehrung zollt, immer in der Geschichte. Das Ziel ist das noch zu erlangende Heil sowohl in Diesseits wie im Jenseits.

Weil also die Ahnen Menschen großer Erfahrung und Lebensweisheit sind und uns durch ihr Leben ein konkretes Beispiel für die Bewältigung der Lebensprobleme und des erfolgreichen Strebens nach Glück hinterlassen haben, verdienen sie Respekt und Verehrung.

II. Zukunftsperspektiven christlicher Ahnenverehrung

Wenn wir hier einige Überlegungen anschließen, wie afrikanischer Ahnendienst in die christliche Glaubenspraxis integriert werden könnte, so sind wir uns der Schwierigkeit dieses Problems bewußt. In vielen Einzelfragen tappen wir theologisch noch im Dunkeln. Doch soll hier ein Versuch gemacht werden, das Problem neu anzupacken. Wir wollen zunächst die Möglichkeit einer christlichen Ahnenverehrung im afrikanischen Kontext überdenken und dann auf ein Beispiel in der Geschichte der Theologie hinweisen, das unsere These weiter abstützen soll.

1. Christliche Ahnentheologie im afrikanischen Kontext

Wenn man darangeht, afrikanische Ahnenverehrung mit christlichem Denken in Verbindung zu bringen, wird man bald entdecken, daß diese Ahnenverehrung eine sehr komplexe Erscheinung ist. Neben guten Zügen gibt es auch solche, die sich nicht mit christlichem Denken und Leben vereinbaren lassen. Hier wird man an einer Art Kulturbereinigung nicht vorbeikommen. Nicht alles in der afrikanischen Welt ist von vornherein gut, wie manche zu glauben scheinen, und nicht allem, was die afrikanische Tradition uns darbietet, darf man eine bleibende Bedeutung zuschreiben. Wer sich mit afrikanischer Theologie beschäftigt, muß ständig auch die negativen Seiten der vorchristlichen Religion — Anschauungen, Sitten und Gebräuche —, die mit der christlichen Botschaft unvereinbar sind, mitbedenken. Das gilt auch für die Verehrung der Ahnen. Es ist also zu fragen, ob die Ahnen alle von gleich hohem Rang sind und ob alle in gleicher Weise als Vorbilder und Modelle gelten könnten. Sorgfältige Untersuchungen haben uns gezeigt, daß das nicht der Fall ist. Die Toten in Afrika haben nicht alle gleichen Rang und genießen nicht alle gleichen

¹⁶ SECKLER, *l. c.*, 121.

Respekt. Nicht alle haben ein vorbildliches Leben geführt. Darum verdienen nicht alle gleiche Verehrung¹⁷.

Darüber hinaus ist offenbar, daß es unter den Vorfahren nicht nur (ethisch) schlechte, sondern auch böse (schädliche) Menschen gibt, die durch besondere Maßnahmen unschädlich gemacht, d. h. vertrieben werden müssen¹⁸.

Hier muß der afrikanische Theologe aufmerken und die negativen Elemente rechtzeitig erkennen, um sie als minderwertig und böse entlarven und ausmerzen zu können. Dabei können die modernen Humanwissenschaften wie Ethnologie, Kulturanthropologie, Soziologie, Tiefenpsychologie und dergleichen gute Dienste leisten, und er sollte sie sorgfältig zu Rate ziehen¹⁹.

Man darf jedoch bei den Humanwissenschaften nicht hängenbleiben, sondern muß das Hauptgewicht auf die Theologie legen. Das bedeutet für den Ahnendienst, daß man mehr sehen muß als nur die soziale, ethnologische, psychologische . . . Dimension. Denn hier geht es schließlich um eine letzte existenzielle Betroffenheit, die mit dem Heil zu tun hat²⁰. Wenn man aber das Heil vom Standpunkt christlicher Theologie aus betrachtet, darf man den Blickpunkt keineswegs auf die Ahnen beschränken, sondern muß sie mit dem Gott Jesu Christi und seiner Offenbarung in Verbindung bringen.

Grundsätzlich ist das auch leicht möglich, da der Afrikaner, wie bereits oben gesagt wurde, zwar den Hauptakzent auf den Kult der Ahnen legt, aber Gott als das höchste Wesen durchaus anerkennt und dazu die Ahnen nicht vergöttlicht. So haben wir hier bereits Ansatzpunkte, wenn auch unvollkommene. Man kann deshalb mit KAMAINDA sagen, daß die Neuheit des Christentums keineswegs in der Verkündigung des Monotheismus besteht, da schon unsere Vorfahren in Afrika das höchste Wesen

¹⁷ Man unterscheidet bei den Bakongo die *bakulu*, *matebo*, *bankita* und *basimbi*. Die *bakulu* sind jene Sippenangehörigen, die tugendhaft gelebt haben. Zu den *matebo* werden u. a. die „Taugenichtse“ und die Zauberer gezählt. *Bankita* werden solche Vorfahren genannt, die durch Krieg, Hinrichtung oder Selbstmord ums Leben gekommen sind. Über die *basimbi* gibt es keine genaue Auskunft. Was den Ahnenkult anbetrifft, nehmen selbstverständlich die *bakulu* eine besonders hohe Stellung ein. Bei den Banyarwanda, Barundi und Bashi (Zaire) wird ebenso der Nationalheld *Lyangombe* pompöser gefeiert als die anderen Vorfahren. Zum ganzen vgl. MULAGO GWA CIKALA MUSHARHAMINA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Kinshasa 1973) 34, 41–72. Über die Ibos vgl. G. GUARIGLIA, „L'Être suprême, le culte des esprits et des ancêtres et le sacrifice expiatoire chez les Igbo du sud-est Nigeria“, in *CRA* 4 (1970) 244–246.

¹⁸ Dazu MULAGO, *l. c.* — Selbst die guten Ahnen können existenzbedrohend werden, wenn die Hinterbliebenen ihnen nicht mehr die gebührende Ehre erweisen.

¹⁹ Interessant ist hier die Studie von P. LUFULUABO MIZEKA, *L'antisorcier face à la science* (Mbujimayi 1977). Doch bleibt der Verfasser oberflächlich und täte gut daran, die Humanwissenschaftler für diese Phänomene zu interessieren.

²⁰ HÄSELBARTH, 116.

voll akzeptierten. Das Proprium des Christentums ist vielmehr darin zu sehen, daß es dem Afrikaner diesen Gott ohne Irrtum, in vollendeter und endgültiger Weise verkündigt und zeigt, wie er erkannt, geliebt und gedient werden will. Es geht KAMAINDA um die Anerkennung dieses einen Gottes, des Schöpfers und Herrschers des Alls, der zu Israel gesprochen und sich dann allen Völkern durch den Sohn geoffenbart hat. Diese Offenbarung haben die Apostel nach dem Willen Gottes in alle Welt getragen²¹. So ist sie schließlich auch nach Afrika getragen worden.

Was KAMAINDA hier durchaus richtig sagt, muß unserer Ansicht nach jedoch ergänzt, wenigstens deutlicher expliziert werden. Denn der Gott der christlichen Offenbarung ist dem Menschen viel näher, zugänglicher und erfahrbarer als das höchste Wesen der afrikanischen Tradition. In der Menschwerdung Jesu Christi hat Gott sich mit uns Menschen so sehr identifiziert, daß er ein Stück Materie unserer Welt geworden ist²². „Nach dem wahren Christentum ergreift Gott die Materie in der Fleischwerdung des Logos — genau in jenem Einheitspunkt, in dem Materie zu sich kommt und Geist sein eigenes Wesen in der Objektivation des Materiellen hat, eben in der Einheit einer geist-menschlichen Natur.“²³

Damit soll nicht behauptet werden, daß es früher keine unmittelbare Beziehung zu Gott gegeben habe. Jedoch ist diese Beziehung, die durch Gebet und Opfer zustande kam, nur von wenigen erreicht worden und war durchweg so spärlich und selten anzutreffen, daß man sie meistens unter die Ahnenverehrung subsumiert hat. Gerade hier wird der Beitrag des Christentums unerlässlich, der dem Afrikaner, allerdings in verständnisvollem Dialog, eine tiefere Gotteserkenntnis vermitteln müßte²⁴.

Um den Ahnenkult christlich zu verstehen, müßte ein solcher Dialog im Rahmen einer Christologie stattfinden, die gebührenden Bezug auf afrikanische Anthropozentrik und afrikanisches Gemeinschaftsleben nimmt. Wenn es nämlich stimmt, daß Jesus „wahrhaft ein Stück der Erde, wahrhaft ein Moment an dem biologischen Werden dieser Welt, ein Moment an der menschlichen Naturgeschichte“²⁵ ist, dann muß leicht zu zeigen sein, daß Jesus sich mit den Ahnen guten Willens solidarisiert hat und

²¹ TH. KAMAINDA, „Deux conceptions monothéistes dans l'Uele“, in *Approche du non-chrétien*. Rapports et compte-rendu de la XXXIVe Semaine de Missiologie, 45 (Löwen 1964) 53.

²² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg/Br. 1976) 196—198.

²³ RAHNER, *ebd.* 197.

²⁴ Siehe dazu ALEXANDRE GANOCZY: „Wie es ihm (dem Christentum) gelungen ist, die römisch-germanischen Kulturen des Westens einzuverleiben, so soll es in die gegenwärtigen afrikanischen, asiatischen und südamerikanischen Kulturen den richtigen Eingang finden, einen Eingang, dessen Modell nie mehr mit dem des Eroberers, vielmehr aber mit dem eines liebenden Partners gegeben sein kann.“ „Der Weg zu einem Konzil der Religionen“, in *MThZ* 27 (1976) 46.

²⁵ K. RAHNER, *Grundkurs* 196.

zwar so, daß sie ihren Lebensgrund und ihre Vitalität nur in ihm finden. Das bedeutet aber, daß sie, obwohl sie nie von ihm gehört haben, in Christus entschlafen sind und daß sie die Gemeinschaft mit ihm teilen.

Wer in dieser Weise die „Fleischwerdung des Logos“ (RAHNER) ernst nimmt, muß methodisch vorgehen und „Christologie von unten“ betonen, die der afrikanischen Anthropozentrik besser Rechnung trägt. Aber es wäre falsch, wenn man dabei stehen bliebe, und den Gottmenschen aus dem Auge verlore. Denn der Glaube an Jesus Christus darf sich nicht nur auf den irdischen Jesus beziehen, „sondern auf den irdischen Jesus, der als der auferweckte Christus im Geist bleibend in der Kirche präsent ist“²⁶.

Will aber eine solche Christologie für Afrika wirklich relevant werden und der afrikanischen Mentalität entsprechen, so muß sie das Schwergewicht auf die Narrativität legen. Wenn der Ahnenkult, wie wir sagten, eine Art „*memorativ-narrative Soteriologie*“ ist, dann muß diese Dimension in der Christologie deutlich zum Ausdruck gebracht werden.

Hat bisher der Afrikaner in der Erinnerung an das Leiden und in der Überwindung des Leidens durch die Ahnen das befreiende Moment in seinem eigenen Leben und den Weg der Überwindung seines eigenen Leidens gesehen, und hat er die Heilswelt im Wiederholen und Erzählen von Gesten, Riten und Worten der Ahnen gesucht, so hat das Christentum nun die Aufgabe aufzuzeigen, daß Jesus, das Stück unserer Erde und der mit den Vorfahren Identifizierte, aber auch zugleich Transzendierende, das umfassende Heil auch für den Afrikaner ist. Nur dann können die Gesten, Riten und Worte der in Christus Entschlafenen eine memorativ-narrative Befreiung sein, wenn, weil und sofern sie im Einklang stehen mit der „erzählenden Erinnerung der Passion, des Todes und Auferweckung Jesu“²⁷. In ihr finden sie ihre letzte Konsistenz und Vollendung. Weil Christus der einzige wahrhaftige Heilsgrund ist, müssen die Ahnen von ihm als dem Erstling der Entschlafenen gesehen und verstanden werden. Wenn das geschieht, kann mit Recht gesagt werden, daß alle rechtschaffenen Ahnen in Christus geborgen sind und nur von ihm ihre Ausstrahlungs- und Anziehungskraft für die Nachkommen haben. Der

²⁶ W. KASPER, „Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng“, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute*, QD 72 (Freiburg/Br. 1975), 1980; DERS., *Jesus der Christus* (Mainz 1974) bes. 293. Zur Frage der Unaufgebbarkeit des historischen Jesus einerseits und der nachösterlichen Interpretation dieses Jesus andererseits vgl. das bedeutende Werk von E. SCHILLEBEECKX: *Jesus, die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg/Br. 1975) und die Besprechung von A. WEISER, „Neue Wege der Christologie. Zu einer bedeutenden Erscheinung“, in: *Lebendiges Zeugnis* 31 (1976) 73–85. Zum Problem einer anthropologischen Christologie vgl. H. FRIES, „Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen“, in SCHEFFCZYK's *Grundfragen*, 36–76.

²⁷ J. B. METZ, „Erlösung und Emanzipation“, 138.

christliche Afrikaner kann demnach nur über Christus zu seinen Vorfahren beten und sie als Fürbitter anflehen.

Was aber geschieht mit solchen Ahnen, die schlecht gelebt haben und böse gewesen sind? Sie sind durch den Logos des Kreuzes und der Auferweckung besiegt und in Ketten gelegt. Denn das Gedächtnis und die Vergegenwärtigung des Leidens Jesu befreit die Gläubigen von allem Bösen²⁸. So muß man klar unterscheiden: entweder waren die Ahnen tugendhafte Menschen, dann sind sie in Christus, verdienen unsere Ehrfurcht und können unsere Fürbitter bei Gott sein — oder sie waren es nicht, dann verdienen sie weder Ehrfurcht noch Verehrung. Angst vor ihnen ist grundlos, da sie in Christus besiegt und unschädlich gemacht worden sind.

Diese Deutung der Ahnenehrung²⁹ ist jedoch nicht so neu, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Man kann, wie ich meine, schon Beispiele in der Geschichte der Theologie finden, die zu gleichen Folgerungen führen. Auf eines möchte ich etwas näher eingehen.

2. Ein Beispiel aus der Geschichte der Theologie

Noch heute bekennt die Christenheit im Apostolischen Glaubensbekenntnis, daß Christus nicht nur gestorben und begraben wurde, sondern auch „in das Reich des Todes hinabgestiegen“ ist. Warum steht dieser „Descensus ad inferos“ eigentlich in einem Glaubensbekenntnis und was wollen wir damit bekennen?

Die heutige abendländische Theologie tut sich mit dem „Hinabsteigen“ Christi in das Reich des Todes sichtlich schwer. Die bisherige Lehre wird als „schwieriges Theologumenon“ (R. SCHNACKENBURG) bezeichnet, die „unserem Bewußtsein fernsteht“ (J. RATZINGER) und „für die moderne Predigt und Katechese nicht interessant“ (VORGRIMLER) ist³⁰. Darum weiß man nicht recht, ob man die Lehre unproblematisch weitertradieren oder sie mit R. BULTMANN als Mythos und unbequeme Tradition einfach eliminieren soll. Und wo man einen neuen Weg des Verstehens sucht, der diese Lehre für den aufgeklärten abendländischen Christen relevant macht, sucht man sie mit dem heutigen Christentumsverständnis und der Einheit von Kreuz und Auferstehung zu interpretieren³¹.

Wenn die Frage gestellt wird, was die alte Christenheit eigentlich bewogen hat, den *Descensus ad inferos* in das Glaubensbekenntnis aufzunehmen, so ist der Verweis auf das Neue Testament allein wenig

²⁸ Vgl. J. S. MBITI, „Afrikanisches Verständnis der Geister im Lichte des Neuen Testaments“, in H. W. GENSICHEN u. a. (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, und Lateinamerika* II (München 1967) 145.

²⁹ Das dürfte der eigentlich richtige Ausdruck sein, weil die Ahnen weder angebetet noch verehrt werden. Wenn wir dennoch von „Ahnenkult“ und „Ahnenehrung“ sprechen, tun wir es in Angleichung an die übliche Redeweise.

³⁰ W. FRIEDRICH, *Der Descensus ad inferos in der neueren Theologie* (unveröffentl. Diplomarbeit der Univ. Würzburg, 1975) S. 4.

³¹ Ebd. 4—5.

befriedigend. Im Neuen Testament ist *1 Petr 3,19* (und *4,6*) als sicherer Hinweis auf das Heilswerk Christi in der Unterwelt anzusehen. Dort wird gesagt, daß Christus nach seinem Tod den Geistern im Kerker gepredigt habe. Was im einzelnen damit gemeint ist, wird von den Exegeten in verschiedener Weise angegeben³². Klar scheint jedoch zu sein, daß es dem biblischen Autor um die Verdeutlichung der dem Sohn durch den Vater verliehenen Herrschaft und Herrlichkeit geht. „Engel und Mächte und Gewalten sind ihm unterworfen“³³. So proklamiert der Auferstandene bei seiner Auffahrt in den Himmel den „Geistern im Kerker“ seinen Sieg³⁴.

Wenn sich der exegetische Befund für unser Anliegen, die Befreiung der Toten durch Christus, auch sehr zurückhaltend zeigt, so können die Kirchenväter uns etwas weiter führen. Es hat in der alten Kirche, sobald sie mit der Missionierung ganzer heidnischer Völker begann, nicht an Stimmen gefehlt, die den erwähnten Bibeltext im Sinne der Befreiung der Gerechten, die vor Christus gelebt haben, verstanden. Dabei ist verständlich, daß judenchristliche Schriftsteller an die Gerechten des Alten Bundes, die im „*Limbus Patrum*“ weilten, gedacht haben. Doch waren ihre Ausführungen noch wenig durchdacht. Die Lehre, daß Jesus in die Vorhölle, den Warteort des alttestamentlichen Gerechten, abgestiegen sei, wurde erst in der mittelalterlichen Scholastik ausführlich entwickelt. Jedenfalls gibt es gerade in der Zeit, als das Apostolische Glaubensbekenntnis Allgemeingut wurde, eine ganze Reihe von christlichen Autoren, die nicht nur an die Befreiung der Gerechten des Alten Bundes gedacht haben, sondern auch an die Heiligung aller Gerechten im Sinne des allgemeinen Heilswillens Gottes³⁵.

KLEMENS VON ALEXANDRIEN (um 200 n. Chr.) ist der Meinung, daß das Heilsangebot an alle Menschen ergangen sei, da die Juden durch das Gesetz und die Propheten, die Griechen aber durch die Philosophie vorbereitet worden seien. Die Rechtfertigung sei so vor sich gegangen, daß die Hebräer durch Christus selbst belehrt, daß aber den Heiden, welche entsprechend dem Gesetz und der Philosophie gelebt hätten, die

³² W. D. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Rom 1965).

³³ R. SCHNACKENBURG, „Christologie des Neuen Testaments“, in *Mysterium Salutis* III (Einsiedeln-Zürich-Köln 1970) 267.

³⁴ Ebd., Anm. 92.

³⁵ Auch nach IRENAEUS, *Adversus haereses* IV, 22, 2, vollzieht Christus den Descensus „propter omnes omnino homines, qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum, et iuste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem eius“. Dazu W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos (Zürich 1949) 184—186. Wenn BIEDER den Text des IRENAEUS auf die Gerechten des Alten Bundes beschränkt, scheint er mir die irenäische Lehre zu eng zu interpretieren und zu mißdeuten.

Heilsbotschaft durch Jesu Jünger gebracht worden sei³⁶. „Denn“, so fährt KLEMENS fort, „dies geziemte sich für den göttlichen Heilsplan, daß diejenigen, die sich durch Gerechtigkeit auszeichneten, vorzüglich gelebt und ihre Verfehlungen bereut hätten, auch wenn sie sich erst an einem anderen Ort, aber immer noch im Bereich des Allmächtigen, zum Herrn bekannten, entsprechend der ihnen eigenen Erkenntnis gerettet würden³⁷“. Für KLEMENS steht demnach fest: Soll es vor Gott wirklich kein Ansehen der Person geben, dann ist das Heil nicht nur den Juden vorbehalten³⁸. Universaler kann man nicht denken!

KLEMENS steht jedoch nicht allein. Auch ORIGENES sieht im *Descensus ad inferos* die Befreiung der gottesfürchtigen Heiden. Die Voraussetzung zum Heil ist nach ORIGENES keineswegs die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk, sondern, was bei ihm zählt, die Gemeinschaft mit dem Logos. Demnach kann nur ein Gottloser vom Heil ausgeschlossen sein³⁹.

³⁶ „Wenn somit der Herr aus keinem anderen Grunde in den Hades hinabstieg, als um dorthin die frohe Botschaft zu bringen, wie er tatsächlich deswegen hinabstieg, so brachte er das Evangelium entweder allen oder nur den Hebräern. Wenn er es nun allen brachte, so werden alle gerettet werden, die zum Glauben kamen, auch wenn sie aus den Heiden stammten, indem sie sich endlich dort zum Herrn bekannten. Denn heilsam und erzieherisch sind die Strafen Gottes, indem sie zur Bekehrung bewegen und lieber die Sinnesänderung des Sünders als seinen Tod sehen wollen. Dazu kommt noch, daß die Seelen, befreit von den Körpern, eine reinere Sehkraft haben, selbst wenn ihr Blick durch Leidenschaften verdunkelt wird, deswegen weil ihnen das Fleisch nicht mehr hindernd im Wege steht. Wenn aber der Herr die frohe Botschaft nur den Juden brachte, denen die durch den Heiland vermittelte Erkenntnis und der Glaube fehlte, so ist doch wohl klar, daß — weil Gott kein Ansehen der Person kennt — auch die Apostel wie hier, so auch dort den zur Bekehrung geeigneten Heiden die frohe Botschaft verkündigten, und daß von den „Hirten“ mit Recht gesagt wird: Sie stiegen also mit ihnen in das Wasser hinab, aber sie stiegen lebend hinab und stiegen lebend wieder herauf, jene aber, die früher Entschlafenen, stiegen tot hinab und stiegen lebend wieder herauf.“ *Strom.* VI,1. Übers. von O. STÄHLIN *Des Clemens von Alexandria Teppiche*. Wissenschaftliche Darlegung entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), Buch IV-VI (*Bibl. der Kircheväter*, II. Reihe Vol. XIX, München 1973) 268.

³⁷ *Strom.* VI, 46.

³⁸ Ebd.

³⁹ ORIGENES, Matthäuseklärung zu Mt 27,50 f. „τοῦτο δὲ καὶ ὁ Λουκᾶς φησὶν διδάσκων, ὅτι αἱ τῶν ἁγίων ψυχαὶ οὐκ εἰς ἄδου κατακλείονται ἀλλὰ παρὰ τῷ θεῷ εἰσι, τούτου γεγονότος ὡς ἐν ἀπαρχῇ τῷ Χριστῷ. δι' ὃ δὲ λέγει ὅτι «παρατίθημι» τὸ ἐκούσιον διδάσκει τοῦ πάθους. ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα ὄχον, ἵνα οἱ ἐξ ἐθνῶν ἴδωσι τὰ ἅγια ἅπερ οὐχ ἑώρων τῆ τοῦ γραμματος παχύτητι ἐμποδιζόμενοι...“, *GCS* Bd. 12, III, 1, S. 230. Vgl. H. CROUZEL, „L'Hades et la Géhenne selon Origène“, in *Gregorianum* 59 (1978) 291—331, bes. 297—300. Wenn CROUZEL allerdings den Akzent auf die Gerechten des Alten Testaments legt, so muß dies die gottesfürchtigen Heiden nicht unbedingt ausschließen.

An diesen zwei Beispielen, die sicherlich noch vermehrt werden könnten, wird deutlich, daß schon die Geschichte der Theologie wichtige Hinweise für die Ausarbeitung einer christlichen Ahnentheologie liefern kann. Es ist hier nicht so wichtig, ob die genannten Väter die Hl. Schrift, besonders *1 Petr 3,19* (und *4,6*) richtig ausgelegt haben. Wichtig ist, daß sie eine heilsuniversale Perspektive vertraten und auch außerhalb der sichtbaren Kirche stehende Menschen in den Heilsplan Gottes einbezogen haben. Entscheidend aber ist die Tatsache, daß die Kirche diese Descensuslehre bis auf den heutigen Tag offiziell im Apostolischen Glaubensbekenntnis anerkennt.

Wo und wann dies zum ersten Male geschah, ist schwer festzulegen. Jedenfalls haben wir die ältesten Zeugnisse aus Kleinasien, Syrien und Rom⁴⁰. Es scheint, daß diese Glaubensüberzeugung zuerst im Osten unter die *Credenda* aufgenommen wurde⁴¹. So sieht schon CYRILL von Jerusalem den Descensus als Bestandteil des Glaubensbekenntnisses an (*Katech.* IV, 11,14, 17,20). Aber von ihm haben schon die semiarianischen Synoden von Sirmium (358), von Nika (359) und die Synode von Konstantinopel (360) die Descensuslehre formuliert⁴². Im Apostolicum kommt die Formel „*descendit ad inferos*“ zum ersten Mal im Symbol von Aquileja (ebenfalls im 4. Jahrhundert) auf. Doch der Ursprungsort ist wohl Syrien⁴³.

Im Rahmen dieser Studie ist es nicht unsere Aufgabe, die Dogmengeschichte im einzelnen zu verfolgen. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß dieser Descensusglaube bis in unsere Zeit im *Credo* weitertradiert wird. Uns stellt sich heute jedoch die Frage, was die alte Kirche dazu bewegen hat, diese Lehre in das Glaubensbekenntnis aufzunehmen. Hat sie vielleicht auch ein Problem des Ahnenkultes gekannt und es mit dem „*descendit ad inferos*“ zu lösen versucht? Wenn man bedenkt, daß auch die Christen der frühen Zeit um ihre zwar gottesfürchtigen, aber nicht getauften Familienangehörigen oder Freunde bangten und sich um ihr ewiges Heil Sorge machten, kann diese Hypothese nicht a priori ausgeschlossen werden. Hier liegt noch ein weites Feld der Forschung. Bedeutungsvoll ist jedenfalls für uns die Lehre des ORIGENES, vor allem aber die des KLEMENS VON ALEXANDRIEN, daß das durch den gekreuzigten und auferweckten Herrn herbeigeführte Heil allen Menschen, auch den gottesfürchtigen Heiden, zugedacht ist.

Schlußwort

Die Ergebnisse unserer mannigfachen Überlegungen können wie folgt zusammengefaßt werden. Bei der Problematik des Ahnenkultes muß

⁴⁰ W. BIEDER, 198—199.

⁴¹ BIEDER, 193. Vgl. auch J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (Göttingen 1972) 372—73.

⁴² BIEDER, 192.

⁴³ BIEDER, 192—93.

ständig mitbedacht werden, daß der Afrikaner in friedlicher Gemeinschaft mit seinen Toten zu leben wünscht. Was er damit letztlich sucht, ist das Glück, der Sinn des Lebens, also das Heil im religiösen Kontext. Will man diesem religiösen Sehnen und Streben eine christliche Gestalt geben, muß man — zumindest versuchsweise — afrikanische Religiosität und christlichen Glauben zu einer neuen und echten Synthese bringen, indem man das afrikanische Denken ernst nimmt und es christologisch zu deuten versucht⁴⁴. Diese Deutung müßte von der heute in Gang gekommenen *Narrativen Theologie* ausgehen. Sie ist allen anderen Denkweisen vorzuziehen, weil sie der afrikanischen Mentalität besser Rechnung trägt. Sie müßte hervorheben, daß der Afrikaner in der Gemeinschaft jener Menschen zu leben bestrebt ist, deren Erinnerung eine wichtige und wertvolle Vergangenheit darstellt. Diese Vergangenheit soll von Generation zu Generation weitergetragen werden, weil sie eine Erfahrung darstellt, die zur Belehrung und zum Bestand der heutigen Generation lebensnotwendig ist. Da aber die Erinnerung an die Ahnen so wichtig ist, dürfen diese nicht vergessen werden. Ihnen gebührt sogar ein tiefer Respekt, weil sie durch ihre Lebenserfahrung und durch ihre persönliche Intervention, die über eine bloß geschichtliche Erinnerung hinausgeht, dem afrikanischen Menschen wirksam helfen. Jene, die die Ahnen und ihre Erfahrung mißachten, gehen dieser Hilfe verlustig.

Nur in solchem Kontext, so meine ich, ist eine theologische Deutung des afrikanischen Ahnenkultes möglich. Wichtig ist dabei der Berührungspunkt mit einer narrativen Christologie, wie bereits betont wurde. Wenn nämlich die befreiende Erinnerung an die Ahnen seit der Menschwerdung Gottes in die Erinnerung der befreienden Leidensgeschichte Jesu eingegangen ist, der wirklich ein Stück Materie unserer Erde wurde und sich damit mit unseren gottesfürchtigen Vorfahren identifiziert hat, dann ist die ehrerbietige Haltung gegenüber den Ahnen nichts anderes

⁴⁴ Auch wenn CH. NYAMITI nicht konkret zeigt, wie eine „Ahnentheologie“ zu entwerfen wäre (wie dies öfters bei ihm geschieht), so stimme ich mit ihm überein, wenn er in „New theological approach and new vision of the Church in Africa“, in *Revue Africaine de Théologie* 2 (1978) 41 sagt: „Perhaps the most difficult and central problem in creating African theology consists in the effective adoption of African elements into the sacred science... Among the reasons responsible for this deficiency two deserve particular mention here, i.e. . . . lack of intrinsic employment of cultural themes and . . . narrowness in approach of the factors involved . . . By lack of intrinsic employment of cultural elements is meant that the African items are used as mere propaedeutic providing exterior illustrations or subjective preparations, but do not enter internally into the theological elaboration of Revelation so as to form an organic part of it . . . An example of such intrinsic use would be the application of the African category of ‚ancestor‘ to Christ (THE Ancestor) or to grace (e.g. grace is ‚ancestral‘) — and that not merely in a figuration or metaphorical sense, but according to the analogy of proportion so as to identify it formally with Christ and grace.“

als ein Ausdruck der Solidarität im *Corpus Mysticum* jenes Christus, der allein unsere Zukunft ausmacht. In diesem Sinne hat schon die frühe Kirche — wir erinnern noch einmal an KLEMENS und ORIGENES — versucht, die Toten, die außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft starben, durch die Descensuslehre in die Gemeinschaft der Christen zu integrieren. Es steht außer Frage, daß dies auch im afrikanischen Bereich möglich ist. So wäre es nicht undenkbar, daß in Afrika einmal die gottesfürchtigen Ahnen in den Kanon der Meßliturgie zusätzlich aufgenommen und das Allerheiligenfest im Rahmen des Nationalfeiertages zum Andenken an die verdienten und tugendhaften Vorfahren begangen würde. Nur auf diese Weise kann der Konflikt zwischen christlicher Verkündigung und traditioneller Ahnenverehrung in Afrika gelöst werden. Es ist die Aufgabe der afrikanischen Theologie, sich weiter darüber Gedanken zu machen.

Summary

The past theological missionary appears not to have well grasped the problematic of the „cult“ of the ancestors in Africa. We can only understand the life of a Negro-African if we know the relations that reign between this one and the dead ancestors. It is here a question of reviving the prescriptions, the gestures and the rites bequeathed by the ancestors, without which there is no life possible. In other words, without the revival of the fathers' tradition, there is no clear future. In this sense, therefore, the African approaches himself, in his conception, to the narrative theology which seems to suit to his tradition. In like manner, as the biblical tradition is commemorative-narrative, so also, the African, by his gestures inherited from his forefathers, hands over from generations to generations the way to be followed in order to have life and to guarantee the future. It is, as a matter of fact, because the ancestors have showed this way which has to be respected by the living. In this way, therefore, the African ancestors deserve to be requested publicly also by the negro-african Christians to the point, that they are really integrated in Christ, from whom they obtain the true life to hand down to their later generations.

We know, from history, that, while basing themselves on 1 Pi 3,19 (and 4,6), the Fathers of the Church were striving to rehabilitate their dead „ancestors“ without even having heard of Christ, while all living honestly.

The African has no more reasons for hesitating to associate himself with his ancestors in prayers in the light of Christ the Saviour.

THE IMPACT OF THE INDEPENDENT CHURCHES ON THE NIGERIAN SOCIETY

by *Kenneth Enang*

The appearance on the religious scene of a vast number of independent churches of over 4,600 in the last count¹ in the continent of Africa in the last one hundred years is most vividly described by Prof. Dr. ALAN TIPPET as a new fact of global significance when he pointed out that with the advent of the new religious movements in the world millions of people are experiencing something religiously and culturally new which may be the determining factor in the world history in the not distant future².

In Nigeria, the last sixty-four years, after the eruption of the first church of this category, have witnessed this phenomenon which is fully unprecedented in the history of its religion and its tremendous religious impact is overwhelming.

Since the first major movement of this kind took roots among the Ijaw people in the Niger Delta in 1915, its incredibly prolific spread has captured almost all parts of the country with a marked concentration in the Southern reaches of the nation. They emerge with bizarre and curious names like the church of the Lord, the Prophet Healing church, the Sacred Order of Cherubim and Seraphim, the Brotherhood of the Cross and Star, the Fellowship Church and the Apostolic Faith, to mention but a few.

Most of these movements have a breeding ground in areas that have been subjected to western Christian Missionary activities and endeavour breaking away from them. Some possess extraordinary fissility severing away from the new churches themselves in furtherance of their specific aims while a great number of them cluster around the leadership of a charismatic figure not formerly an adherent of any church. In general, they stand in different aspects half way between the Western Christianity in Nigeria and the traditional religion of their particular area.

General Characteristics: The new churches share features which are common on any range of the spectrum to all of them.

1. The acceptance and recognition of the one God of the Bible and the historic fact of Jesus as the God sent Messiah.

2. The presence and power of the Holy Spirit are made evident in ecstatic signs like trances, spirit possessions and speaking in tongues. Prophecy, interpretation of dreams, visions and predictions are other manifestations of the fruits of the spirit.

¹ D. B. BARRETT, *The African Independent Churches in: World Christian Handbook* 1968, 24.

² Quoted after H. W. TURNER, *A further Dimension for Mission in: International Review of Mission* 62 (1973) 321.

3. Healing exercise is a pivot of all church activities.
4. There is a powerful resurgence of African beliefs, traditional African religion and world-view.
5. Central spiritual disciplines include fasting, long prayers and confession of sins.
6. "A strong affirmation of their right to be both fully christian and fully African independent of foreign pressures"³, though not all are devoid of foreign influence, for example, overseas support and literature.
7. An uncritical use of the Bible as the only and exclusive compendium of Christian belief and exercise. Women are given a prominent share in spiritual leadership and administration.

Their impact on our Nigerian Society:

In the context of this general outline, we shall now survey how these new churches exert some impact upon our society.

1. *Politics*: The post-mission new religious movements have in part the christian religion as their matrix. This religion has been a champion of religious and political freedom in many parts of the world. Its Bible has propagated God's liberation of Israel from the Egyptian oppression. Although the Xhosa of South Africa had between 1815 and 1857 sought freedom from the foreigners in a holy war under a divinely inspired leader who was influenced by christian ideals, although abundant evidence prevails about religio-political disturbances not unconnected with religious leaders like John Chilembwe in the then Nyasaland of 1915; the revolts in Belgian Congo from the Epikilipikili movement of 1904 to the Kitawala troubles of 1925, although SIMON KIMBANGU was suppressed in 1921, this general pattern is not traceable with full force in Nigeria.

Our political nationalism has developed more or less with limited anti colonial feelings. Yet the National Church of Nigeria, one of the early and new churches in Nigeria, wasn't completely empty of political motives. It provided an indirect support for the early Zikist movement in the political sphere. Though it remained orthodox and Anglican in policy, the Niger Delta Native protectorate Church manifested independent identity and became about 1920 an issue on the African spiritual and political independence⁴.

The new churches in Nigeria are basically religious in their original concern and activities, for many of their adherents as well as christians from the western churches, have been formed by the liberating message of the Bible and therefore are alive to bear the torch against any political enslavement should it raise its head in Nigeria.

³ H. W. TURNER, *African Independent Church*, Oxford 1967, 4.

⁴ H. W. TURNER, Religious movements in the modernization of Africa in: *The Journal of Religion in Africa* 11 (1969) 47.

Agents of Unification:

The tribal affiliations in Nigeria before and after our national independence has been incredible. Even in the present administration the divisive influence of tribalism is still treating our national existence and digging our own graves. On any platform of life and even in unexpected quarters, the impact of tribal components has been strongly felt. The army has not been a great success here despite the programmatic proclamations of the Federal Government to suppress tribalism.

One striking feature of the new churches is their ability to transcend ethnic groups, language barriers and peoples. The Nigerian Aladura group of churches has mounted up a huge ecclesiastical arch spanning many peoples from Nigeria to Ghana and Liberia to Sierra Leone, thus bridging many tribal groups into a single people which honours God in accordance with the rites and rubrics of one single church. Unity of races and tribes is an obvious aim of the christian religion. The presence of some of them in the Christian Council of Nigeria is not only a move to popular recognition of their status but a factor which links them with christians of older denominations.

The early West African Nationalists in the era of E. W. BLYDEN and the origin of the early independent churches in Nigeria at the end of the 19th century were moved by the idea of a single all-African Christian church for West Africa.

In Nigerian towns where military quarters exist, like Abak and Ikot Ekpene, one can observe soldiers of Yoruba origin sitting happily with those from Hausa tribes in an Annang independent church praying fervently to God and looking together, in songs and hymns, for a spiritual satisfaction. There is also evidence of tribal interaction among tribes in other town-based congregations. Thus non-Ibo may be warmly received by the Cherubim and Seraphim in Enugu or Onitsha, inter-marriage encouraged and the spirit of brotherhood elevated.

One can say that where these movements occur in a tribe, the character of such movement alters from tribal to multi-tribal; tribal differentia decline in importance and membership is extended to include people from other ethnic groups. Without this extensive scope, it would be difficult to comprehend why many proud Annang in the Brotherhood of the Cross and Star could willingly move to Calabar to work for several days for their charismatic leader, OLUMBA LUMBA OBU, as it is often alleged, although the divine status and the heavenly reverence given to him could move his members to direct their steps to him just at the word, "go".

Religious impact:

The new religious movements represent in a wider context, an interaction between the immigrant christian religion of Western import and the traditional religion of the African people. Traditionally, Nigerians

believe in a Supreme Being commanding no province and in a College of divinities acting as his intermediaries with specific social and religious roles. In the midst of this belief comes the Biblical monotheism with Jesus Christ as the only mediator between man and God. Jesus Christ is a powerful exorcist and the Holy Spirit a great force in the direction of the church.

The independent churches have accepted this fundamental christian ethos. Their powerful emergence has pushed the belief in the christian God of the Bible and the father of our Lord Jesus Christ to the fore. With a belief in the exorcizing activities of Jesus Christ, the traditional gods are beginning to retire into obscurity. The torrential tropical rain washes away day after day the different shrines of the gods into the rivers to give a place to the setting up of an independent church no matter how small it is where the father of our Lord is held in devotion and praise. In the former religions of the particular tribes, very frequently no formal or specific worship was paid to the so-called *deus absconditus*, to borrow from the language of the Philosophy of Religion. Though there was an informal recognition of a *deus otiosus*, supreme and universal, he was approached through a system of lesser divinities or ancestors. But in the new churches the hidden God is no more hidden, the phenomenological concept of an otiose high God operating in remoteness is replaced by a belief characteristic of the Judeo-Christian monotheistic tradition: God is proximate to man.

Christians coming from tribal traditions of diversified divinities are undergoing a strong religious mutation that it is not the different, single and local gods as is featured in the history of ancient religion where for example, the Magna Mater incorporated many local goddesses of maternity and fidelity or Isis the popular Egyptian deity in the Hellenistic period, which allied with the goddesses Demeter, Aphrodite and Pelagia or the Near East young verile God which combined the attributes of a weather god, bestower of fecundity, vegetation etc, which are responsible for the life favours but the one God of the christians. This strong monotheism stands out in the new churches and influences the people against the polytheistic monolatrics of our different tribal religions. A positive impact on the society exerted by this changed consciousness is the ritual performances. In local religious ceremonies partly the clan and partly the affected individual or his family circled around the altar of sacrifice. Today the observable trend in ritual aspirations of the new churches embraces larger numbers of ritual participants, chained together in a spiritual brotherhood.

The affluence of many new churches in every village and town corner has influenced many Nigerians to feel the need of belonging at least to one church. The Old God and the numerous spirits of the Nigerian world have been demoted to give place to arch-angles, angles and prophets. The belief in withcraft has been weakened in many of the new churches as the church leaders combat with prayer from within witch doctors.

Orbiting on the same plane of decline are the traditional magic and medicine. Our native doctors in many parts of Nigeria are no more enjoying the boom of some twenty years ago in their trades. Rather they are now gnashing their teeth with sacred nostalgia at their glory of the past and wail woefully over the lost paradise. Instead of consulting fortune tellers, many Nigerians have resorted to the pastors and evangelists to decipher, through the Holy Spirit, the dark perplexities of human life and to offer directions and alternatives.

Individuals who might want contact with some gods of their former religion have the opportunity of gaining an experience of mystical nature with revelations from God, Jesus or angels. Specifically, the activities of the Holy Spirit have made a great reconciliation between the spirit invaded world-view of the African and the presence of God's Holy Spirit in the World of Nigeria.

United in ceremonies with the old churches when needs be, an ecumenical spirit enunciates their approaches and in this fashion contributes to the reduction of interdenominational animosity and rather promotes inter-church activities.

A missionary spirit characterizes the new churches. They are restless in hunting for new members and for making converts even from the old established churches. Thus the Brotherhood of the Cross and Star with its headquarters in Calabar hasn't only members from the Calabar municipality alone but has many of them scattered on the mainland of the State. The Christ Apostolic is striking great efforts to penetrate with the Christian message areas densely populated by muslims. The Cherubim and Seraphim has branches covering several places and towns in Anambra and Imo States while the Aladura churches springing from Western Nigeria have been missionary in extending its zeal to cover Ghana, Liberia and the Sierra Leone. The Aladura has even established centres in London and Munich — an African missionary endeavour overseas.

Striking in their religious influence is the flooding to townships with praying bands and religious groups. The Sunday appearance of pseudo — Rev. Sisters in their white gowns reaching to the ground and veils, sewn with extra fancy, accompanied by their brothers in Romanlike and theatrical toga of various sizes, convert the usual quiet atmosphere of streets on the day of the Lord into a march-route for soldiers set at battle array.

Not to be underestimated is the booming out of hymns of African origin to fill the air in the evenings and at mid-night. The use of sound boxes now at different social functions can be traced back to those independent churches which gather at city corners in the evening to shout out the name of the Lord at the top of their voices with the help of megaphones and religious records.

Specific religious creativity is highly conspicuous in their new rituals. As mentioned already, the independent churches stand in between the christian religion and the African world-view. In belief, they have

incorporated admirably much from the Bible but in practice there has been a revival of traditional African religious methods — a certain cultural renaissance. Their creativity lies in the equidistance and balance they try to strike between the two religions. Much of the African symbols like water, salt and light have been modelled in their rituals in line with the Biblical drift of thought.

Bible lessons taken literally in many churches are much coveted. In this way the Bible has become the only literature and compendium for the formulation of church policy. Thus a bit of biblical literacy is propagated which illuminates the minds and life of many Nigerians giving them biblical and christian ethics to be a basis of life. We need Christian words to give us some direction in life in a country like ours where moral decadence and wickedness are the reigning tunes of individual and public life.

Social impact

The term social shall be used in a loose sense to welcome a variety of issues.

a) Move toward modern forms of society:

The traditional Nigerian society is built upon a religious cosmology which expresses and offers it support. Influence in politics, decisions and sanctions are made only by chiefs and rulers of tribal institutions who are sort of sacred persons. This is ontocracy.

Coupled with it is gerontocracy. Only the view of the old men have to prevail. Young men and children have to stand in deep awe and reverential respect of them. Religious functions are the exclusive prerogatives of chiefs or older men. Administrative and governmental machineries of the societies are wielded solely by them and people of younger generations are denied a share even in the lowest rungs of the power ladder.

But the new religious movements sweep the ground with the rise of young men to be church leaders and prophets in their own right, thus giving a powerful thrust to the advent of the age of younger people with new ideas and fresh impetus for their church administration which isn't without impact upon the secular sphere.

The foundations upon which chiefs alone stood in traditional societies are shaken when young men raise their voices in matters of religion and politics.

There is therefore a defined desacralization of the Nigerian society and a departure from a specific form of African culture.

When we open the pages of age long European history to read about the struggle to do away with the Sacred Kinship, for example in the French Revolution, and Sacred Monarchs, the transformation from chiefship in Nigeria to a plural religious society in a peaceful way by

the new churches in such a limited space of time, one must commend the churches for their efforts. They are moving ahead of their time.

b) *The Role of Women:*

Our traditional society has no respect for women. Their voices are neither heard nor their advice taken, let alone being given a share in the religious practices of the society. We have a very oppressive religion considered in the setting of this context. When women now see visions, heal, fall into trances and prophesy in the new churches, they are indirectly being liberated from a world-view that oppresses them. They are given their rights. They are changed in their status from passive onlookers to active actors on the religious stage of the nation in parts of the country.

c) *The Change in History Consciousness:*

Behind the cultural transformation of the society lurks the idea of a society set within a different historical perspective. Our traditional society believes in the myth of the eternal repetition of events. We are essentially cyclic in outlook. Thus many Nigerians look behind history to find common origins and mystical past which give orders for the present society. As in other archaic societies, religious concerns lie in the regular and continued renewal of vitalities of man and nature.

Into this repetitive view of history drops the semitic outlook with progress into the future. No phase of time is absolute. People have come to the recognition that history is moving ahead towards a fulfilment. This allows for changes and proper planning. Thus the Ayetoro community of Nigeria could embark upon an extensive economic plan for its dwellers. Elements of flexibility can be introduced into religion and politics and the vitalities of a new African existence given their due place.

Apart from the influence it has in forms of religion and politics, the progressive, historical world view has altered the traditional polygamous state. Although many who establish the new churches do so because they had been denied a polygamous status in their old churches and many in the new churches still retain polygamy, there is a shift of emphasis in the minds of the younger folk. Monogamous ideal is being recognized and upheld.

d) *Assistance in Social Ills:*

The belief in spiritual, evil powers is strong in the minds of many Nigerians. Many who troop into towns in search of jobs abandon their secure environments and are exposed to unemployment and the hazards of town life where employment does not knock on their door.

The consciousness that the Holy Spirit operates in these new churches to reveal the dark obscurities of life drives many into such churches for consultations. The new churches welcome the challenge and move into this area to help. Counsels are given to the spiritually threatened. Those

persecuted by the charms of their neighbours and enemies are given spiritual attention. The unemployed find welcoming hands and other social evils like prostitution, increasing delinquency among the youth and alcoholism are effectively combated.

In this fashion the new churches offer a place to many to feel at home and a sound spiritual basis for their social and religious security.

They pray and after prayers many, twisted by different problems of life, expose in confidence the burdens of their hearts to their fellow church members, especially the elders and pastors, who treat them with an admirable degree of patience and devotion. The words of communication they enter into have at the tail end nothing short of a tremendous relief to burdened souls. John Henry Newman has creditably pointed out that by "means of words the secrets of the heart are brought to light, pain of soul is relieved, hidden grief is carried off, sympathy conveyed (and) counsel imparted"⁵.

e) *Shaping of Conscience:*

A marked distinguishing feature in the new churches is the beneficial influence they exert upon the shaping of their adherents' consciences. Our society has a shame culture instead of a guilt one. And with that it is pretty difficult to get our people to arrive at the knowledge of what are wrongful acts in the society. A man can damage his wife and family through his marriage infidelity. No pricks of conscience are felt here as far as his deeds are not exposed. Abortions because of the fear not to bear the shame of an illegal child-birth are now winning a joyous approval of the majority of our Nigerians. Here shame overpowers the conscience. The bribery given to cover up disgraceful deeds perpetrated by highly placed individuals is a direct offspring of a culture of shame.

It is into this culture that the new churches drop their message. The conscience of the people are called back from their exiles and moral slumber. People are preached to to distinguish between right and wrong, to listen to the voices of God in their consciences. Where they went wrong, fasting, prayer and the confession of sins wheel things right again. Added to this it is pleasantly noticeable that the members of these churches resist wrong deeds, not because they are afraid of public exposition but rather because of damaging their relationship with God and of poisoning their consciences. In an amoral and unjust society like our own, the efforts to show the people the supremacy of conscience and guilt over mere shame is a praiseworthy pursuit, a necessary reality for the basis of the moral survival of the people.

f) *The Ministry of Healing:*

Another area of pastoral activity in the new churches is to be found in the medical realm. Our hospitals are woefully equipped, the conditions

⁵ Quoted after HAROLD STAHLER, *Speak that I may see Thee*, New York 1968, (268) 27.

in the few we have are beyond human capacity to endure. Patients are exposed to long hours of waiting for days before they are treated. The attitude of some medical personnel make many detest hospitals. Some of our impatient native doctors grabbing with financial dissatisfaction abandon the hospitals in favour of exorbitant private clinics.

It is not the health of the people which is uppermost in the minds of some but their economic advantages. Where the quality of hospitals could be improved by the presence of willing and trained medical doctors, perhaps of foreign origin, uncalculated measures check their coming into the country. Hospital bills run astronomically high to scare patients away. In a society like ours, you only meet frustrated people in the sphere of health. Here do the new churches open up new grounds for medical services. They heal.

As the spirit directs, many curative steps are taken to relieve the pains of those who have no faith in hospitals because of the existing conditions. Psychosomatic troubles found in a developing nation like Nigeria are offered no avenues of growth. Women anxious about childlessness receive successful assistance. To offer all these treatments recourse is not taken to the practices of traditional medicine but prayers, fasting and confession of sins and faith in God are the usual means. This is an impressive impact upon our society. The help given to the poor who cannot meet the swallowing hospital bills is a commendable exercise.

Ambiguities

While the new churches are positive in different directions, some of their practices are negative to the society. It is of no proper influence when churches like the Apostolic Faith, the Christ Apostolic and others, consolidate hopes and faith in prayers, holy water and fasting, ignoring medical treatment that could bring a faster relief or surgical attention that alone may save life. A woman from the Apostolic Faith died in Okon last April in her first pregnancy for exercising refusal to accept hospital and maternity care.

The unrealistic attitude of many church leaders who raise themselves to celestial figures and status can hardly be described as meritorious. Of greater danger is the fast tendency of some churches generating into pseudo-religions or mutating into commercialized healing homes where the use of prayer alone turns to be a new form of the old traditional magic. In such healing centres, it is not the health of the patients which claims importance but the economic fortunes of the charlatans, quacks and commercial pirates.

The strong this-wordly-concern with present and fast blessings is not a complete mark of a true church. Where the cross is expelled from Christian experience the authenticity of such a church carries a large question mark. Despite these ambivalences, the rise and spread of these churches are interesting and fascinating and should arrest our attention more than it has hitherto been the case.

MITTEILUNGEN

Ein neues Institut stellt sich vor.

Am 5. Juli 1980 stellte sich in München das neugegründete „*Katholische Institut für Missionstheologische Grundlagenforschung e. V.*“ (IMG) der Öffentlichkeit vor. Das IMG, eine Gründung des Zentralrats von MISSIO München und getragen vom bayerischen Episkopat, legte in einer Feier vor zahlreichen Gästen aus der Hierarchie (u. a. Bischof v. SODEN-FRAUNHOFEN, Bischof SIXTUS PARZINGER, Exarch PLATON KORNYLJAK), aus den Hochschulen, Ordensgemeinschaften und Diözesen im Kolpinghaus in München seine Zielvorstellungen und konkreten Aufgaben dar. Es will der „Erforschung fundamental-theologischer, anthropologischer und soziokultureller Grundlagen einer Theologie der Mission und der Religionen“ dienen und so allen in Theologie, Verkündigung, Schule und Gemeinde mit der Sache befaßten Multiplikatoren ein wissenschaftliches Angebot für ein vertieftes Verständnis der Welt der Religionen und für ein darin fundiertes sachgerechtes Verständnis von Mission als Wesensvollzug des Glaubens und Struktur von Kirche unter den Bedingungen der Welt von heute bieten.

Kontaktstudien (ein erstes im Herbst 1980 zum Thema „*Jesus in den Weltreligionen*“), Seminare, eine Bibliothek und intensive Kooperation mit anderen missiologischen Instituten sollen die Schwerpunkte der Arbeit des IMG bilden, das im Raum München nach dem Wegfall des entsprechenden Lehrstuhls an der Kath.-Theol. Fakultät die Sache der Missionswissenschaft aufrecht erhalten will.

Ein wissenschaftlicher Beirat (Prof. BÜRKLE, Prof. FEIFEL, Prof. WILLEKE; neben den Vorständen Prof. FRIES und Dr. KÖSTER) unterstützt und berät den Leiter, Dr. habil. FRANZ WOLFINGER.

Franz Wolfinger

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

de Druille, Mayeul, O.S.B. (ed.): *Christian Spirituality for India. A Symposium on Patristic and Indian Spirituality* (= Supplement to Indian Theological Studies, 1). Asirvanam Monastery/Kengeri, Bangalore 1978; 130 S.

Der vorliegende Band faßt die Vorträge zusammen, die im Rahmen eines Seminars über patristische Spiritualität in der Benediktinerabtei Asirvanam bei Bangalore im November 1976 gehalten wurden. Sie machen auf eine Ausfallerscheinung aufmerksam, die es in der theologischen Arbeit in Indien zu überwinden gilt: die Beschäftigung mit der patristischen Theologie und ihrer Relevanz für die indische Religionsgeschichte und die heutige indische Religiosität. Im Lande einer so stark mit meditativen Zügen durchsetzten Spiritualität, wie sie sich als Erbe Indiens vorstellt, sind Strukturvergleiche ebenso wie inhaltliche Vergleiche überfällig. Die Tagung begann mit einer Einführung in Leben und Werk der Väter in der Wüste Ägyptens und einem Vergleich mit indischem Guruleben (M. DE DRUILLE). Ihr folgte eine ausführliche Darlegung der geistlichen Jüngerschaft, wie sie in der *Bhāgavata-purāna* erläutert wird (SUBHASH ANAND). Die geistliche Theologie des Origenes (J. DUPUIS) bildete für B. GRIFFITHS eine Brücke zu seiner eigenen Besinnung auf die Advaita-Erfahrung und den persönlichen Gott in den *Upanishaden* und der *Bhagavadgīta*. Die Diskussion wurde weitergeführt im Blick auf die Spiritualität des Gregor von Nyssa, nachdem sie von M. DE DRUILLE eingeleitet war. Die Tagung klang aus, indem sie einerseits den Blick erneut auf die Unterweisung indischer Asketen richtete, konkret besprochen im Blick auf die Shaiva-Asketen des frühen Mittelalters (J. VAN TROY), andererseits auf das geistliche Erbe der syrischen Kirche aufmerksam machte (M. MOOLAVEETIL). Die Tagung setzte einen Anfangspunkt und läßt auf entsprechende Vertiefung und Erweiterung hoffen.

Bonn

Hans Waldenfels

Enang, Kenneth: *Salvation in a Nigerian Background. Its Concept and Articulation in the Annang Independent Churches* (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie A: Afrika, Bd. 19), Verlag Dietrich Reimer/Berlin 1979.

Vorliegende Arbeit untersucht die Einflüsse afrikanischen Denkens auf das christliche Selbstverständnis am Beispiel der Unabhängigen Kirchen von Annang/Nigeria. Über die mit den Missionskirchen verbundene Christenheit hinaus gehören zur christlichen Gemeinschaft Afrikas zwischen 5 und 10 Millionen Menschen als Mitglieder der ca. 5000 Unabhängigen Kirchen, die innerhalb der letzten 100 Jahre aus dem Wunsch nach religiöser und kultureller Unabhängigkeit vom Westen entstanden sind. Die Gründe der Ablösung von den nationalen Großkirchen sind vielfältig, insgesamt aber zu bewerten als ein Indiz für die geringe integrative Kraft des westlichen Christentums.

Die vorliegende Untersuchung belegt exemplarisch die theologische Bedeutung dieser Entwicklung und den spirituellen Einfluß, den die unabhängigen

Kirchen Afrikas ausüben. Im Untersuchungsbereich (das Stammesgebiet der Annang im Süden Nigerias umfaßt ca. 850 sq.miles und 1,2 Millionen Einwohner) werden 32 kirchliche Gemeinschaften angetroffen und deren Selbstverständnis, religiöse Praxis und insbesondere deren Heilsverständnis dargelegt. Der Autor stützt sich dabei im wesentlichen auf Interviews, liturgische Texte und eigene Erlebnisse am religiösen Leben der Gemeinden. Dieser methodische Ansatz steht in keiner Beziehung zur einleitenden theologischen Erörterung des christlichen Heilsverständnisses, die nach klassischem Vorbild rein deskriptiv die Literatur (vornehmlich deutschsprachiger Provenience) aufbereitet. Die Bedeutung von „Heil“ in den Annang-Kirchen wird dann erarbeitet in Analyse der sakramentalen Handlungen der Gemeinde (Taufe und Eucharistie), der Manifestationen des Geistes innerhalb der Gemeinde (Glossolalie, Prophetie, Träume und Visionen) und der Bedeutung der Heilung als einem integralen Teil der afrikanischen Heilserfahrung.

Im Kontext dieser Erfahrungen zeigt sich „Heil“ als Befreiung von irdischen und überirdischen Mächten, als ganzheitliche Heilung des Menschen, als Schutz des einzelnen und der Gemeinschaft vor Gefahren an Leib und Leben. Zu dieser pragmatischen Gesamtschau von „Heil“ stehen die wenigen Aussagen über ein Heil als Leben nach dem Tode, wie sie aus einigen liturgischen Liedtexten erhoben werden, in einer seltsamen Spannung.

Die sehr kenntnisreiche Darstellung, die das grundsätzliche Problem der Diskontinuität von christlicher Botschaft und afrikanischer religiöser Tradition beleuchtet und damit auch Ursachen und Ziele der Abspaltung dieser Teilkirchen besser verstehen läßt, vermittelt in ihrem Resümee vielleicht doch ein allzu optimistisches Bild von der theologischen Bedeutung der Unabhängigen Kirchen. Vf. zielt ab auf die Feststellung, daß das „Westliche Christentum“ vom ganzheitlichen Heilsverständnis afrikanischer Prägung zu lernen habe. Nicht angesprochen werden hingegen die „häretischen“ Tendenzen innerhalb der Unabhängigen Kirchen (eine Feststellung, die in keiner Weise überheblich ist, da sie auf unsere Glaubenspraxis nicht minder zutrifft). Ohne damit den exemplarischen Fall vorschnell zu verallgemeinern ist zu erkennen, daß mancher Traum- oder Trancezustand schlicht als neue Offenbarung erachtet, manche Symbolhandlung zum magischen Ritual stilisiert und damit an entscheidenden Punkten der christliche Glaube verfälscht wird. Der Grad der missionarischen Wirksamkeit der Unabhängigen Kirchen kann nicht allein das Maß der Fruchtbarkeit des Evangeliums sein.

Eindringlich macht diese Arbeit deutlich, daß Afrika in lebendiger Auseinandersetzung mit der Botschaft Christi steht, diese — wie wir — zu verstehen und zu leben versucht und in diesem Prozeß dem christlichen Glauben eine neue Lebensnähe zu vermitteln vermag.

Bonn

Thomas Kramm

Greinacher, Norbert: *Die Kirche der Armen. Zur Theorie der Befreiung* (Serie Piper 196). R. Piper & Co. Verlag/München 1980; 177 Seiten, 12,00 DM.

In einer nichttheologischen Reihe, zu einem erschwinglichen Preis und zudem in leicht verständlicher Sprache veröffentlicht der Tübinger Professor für Praktische Theologie NORBERT GREINACHER eine Art Hinführung zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Die drei genannten Umstände der Veröffent-

lichung sind Chancen einer guten, über ein bloß wissenschaftlich-fachlich orientiertes Publikum hinausgehenden Verbreitung.

Wer aus diesen Kreisen — mit einer gewissen Offenheit in Vorverständnis und Vorentscheidung — das Buch liest, wird in der Tat nachvollziehen können, was Theologie der Befreiung besagt. Die Frage, was Theologie der Befreiung bedeute, beantwortet Greinacher mit Überlegungen zu folgenden Stichworten: Das Wirken Gottes in der Geschichte, Unterdrückung als Sünde, Befreiung und Erlösung, Kirche und Politik, prophetische Aufgabe der Kirche, Klassenkampf und Parteilichkeit der Kirche, Kirche der Armen, Basisgemeinden, Spiritualität der Befreiung, Orthopraxie und Orthodoxie, Kirche und Sozialismus und Gewaltanwendung. Damit der Leser die in Lateinamerika entstandene Theologie der Befreiung einzuordnen vermag, weist der Autor Bezüge zur Theologie in der Dritten Welt insgesamt wie auch zur Schwarzen Theologie in Nordamerika auf, konfrontiert sie mit der Stellungnahme der *Internationalen Theologenkommission* (1976/77) und referiert die Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung in der Bundesrepublik Deutschland. Im folgenden stellt der Verfasser drei von der Bewegung der Theologie der Befreiung geprägte offizielle Dokumente vor: die Beschlüsse der zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (24. 8.—6. 9. 1968), ein Dokument der peruanischen Bischöfe für die Bischofssynode mit dem Titel „Gerechtigkeit in der Welt“ (August 1971) und die Beschlüsse der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (27. 1.—13. 2. 1979).

Greinacher legt größten Wert darauf, zu verdeutlichen, daß Theologie der Befreiung keine lateinamerikanische Exotik ist, sondern daß Kirche und Gesellschaft hierzulande voll impliziert sind. Deshalb ist das abschließende Kapitel „Die Theologie der Befreiung als Herausforderung für die Kirche in der ersten Welt“ auch der Höhepunkt und in gewisser Hinsicht der wichtigste Teil des lesenswerten Buches. Hier benennt der Verfasser folgende Schwerpunkte: lebendige Gemeinden, eine die Praxis des Lebens umgreifende Spiritualität und Liturgie, eine prophetisch inspirierte Reform der Kirche, ein neues Realisieren der ökumenischen Dimension, eine aus dem akademischen Getto ausbrechende Theologie, die politische Dimension von Glaube und Kirche, eine neue Stellung der Kirche in der Gesellschaft, Äquidistanz zu den bestehenden politischen Parteien, Parteilichkeit für die Armen, Trauerarbeit der Kirche über ihre Mitschuld an der Unterdrückung, Absage an einen drohenden kirchlichen Neo-Kolonialismus, Kirche als Interessenvertreterin der dritten Welt und Befreiung der Unterdrückten.

Der Rezensent möchte das Buch als Mittel einer ersten Annäherung an die Befreiungstheologie wärmstens empfehlen. Dabei weiß er sich — auch ohne Absprache — mit dem Verfasser in Übereinstimmung darin, daß der Band, wie im übrigen jedes Buch, keine Theologie der Befreiung ist. Allenfalls stellt es einen Verweis dar, weil Theologie der Befreiung zunächst und vor allem das mutige, ja blutige Engagement lateinamerikanischer Christen ist, und Aufforderung, weil Gesellschaft und Kirche bei uns mitverantwortlich sind und über Deklamationen auf Konferenzen und Kongressen bzw. feierliche Requiem (scil. anläßlich der Ermordung des Erzbischofs OSCAR ARNULFO ROMERO von San Salvador) hinaus endlich auch in ihren Strukturen das Samenkorn der Befreiung legen müssen.

Lilienthal

Horst Goldstein

Lange, Martin/Iblacker, Reinhold (Hrsg.): *Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung.* Mit einem Geleitwort von Bischof Georg Moser und einem Nachwort von Karl Rahner (Herderbücherei 770), Herder/Freiburg—Basel—Wien 1980; 192 Seiten.

Das lesenswerte Taschenbuch handelt von Landarbeitern und Kleinbauern in Bolivien und Ekuador, von Indianern in Brasilien und Paraguay, von Bewohnern von Elendsvierteln argentinischer, peruanischer und kolumbianischer Großstädte, von starken Frauen in Honduras und in der Dominikanischen Republik, von Ordensleuten in Mexiko und Argentinien, von Intellektuellen in Chile und Uruguay, von Priestern in Guatemala und El Salvador und von Bischöfen in Argentinien und Brasilien. Gemeinsam ist all diesen sehr unterschiedlichen Menschen, daß sie das Evangelium von der Menschenfreundlichkeit Gottes in einer Situation struktureller Ungerechtigkeit (vgl. Puebla) konkret werden lassen wollen und daß sie deshalb benachteiligt, verfolgt, entführt, gefoltert und ermordet wurden. Das Skandalöse daran ist, daß diese ganze Barbarei — angeblich — im Namen des Christentums zur Abwehr des Kommunismus und zur Verteidigung der westlichen und christlichen Zivilisation geschieht. Die Ermordung des Erzbischofs von San Salvador, OSCAR ARNULFO ROMERO, am 24. März 1980 ist nur die Spitze eines Eisberges, dessen Existenz hierzulande bisher kaum wahrgenommen wurde. Wenn bei uns von Christenverfolgung die Rede ist, denken wir in der Regel zunächst an die verfolgte Kirche des Ostens. Das mit großer Sorgfalt recherchierte Buch verschweigt auch nicht die Motivationshintergründe auf beiden Seiten: die „Ideologie der Nationalen Sicherheit“ bei den Verfolgern und die „Theologie der Befreiung“ bei den Verfolgten. Mit den von ihnen berichteten Situationen und Schicksalen dokumentieren die Herausgeber etwas von dem, das man in Lateinamerika inzwischen „*Eclesiogenese*“ nennt, ein Neuentstehen von Kirche. Wer mit dem, was sich in Lateinamerika an Engagement, Pastoral und Theologie tut, nichts anzufangen weiß, vielleicht gar seine Zweifel hat, sollte sich von diesem beachtlichen Buch betroffen machen lassen.

Lilienthal

Horst Goldstein

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. THEO SUNDERMEIER, Triendorfstr. 94, 5804 Wetter-Wengern · Prof. Dr. HANS-JÜRGEN GRESCHAT, Sybelstr. 12, 3550 Marburg/Lahn 1 · Dr. ALPHONS VAN DIJK, Wuppertaler Str. 57, 4322 Sprockhövel 1 · Prof. D. Dr. ERNST DAMMANN, Am Hafen 56, 2080 Pinneberg · Dr. BÉNÉZET BUJO, Faculté de Théologie Catholique, B.P. 1534, Kinshasa/Limete, Rép. du Zaïre · Dr. KENNETH ENANG, Queen of Apostles Seminary, P.M.B. 11, Abak, Cross River State, Nigeria - Africa

31. JAN. 1983

