



N12<522890097 021



UBTÜBINGEN



626 F

K 22 190 F

F

ZEITSCHRIFT
 FÜR
 MISSIONSWISSENSCHAFT
 UND
 RELIGIONSWISSENSCHAFT

TR

65. JAHRGANG
 JANUAR 1981 · HEFT 1

Inhalt

ANTONIO B. LAMBINO: Zur theologischen Methode in der Kontextualisierung: Kritik an einigen asiatischen Ansätzen 1 · THOMAS MOOREN: Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus 14 · HANS SCHÖPFER: Gibt es für Lateinamerika einen „Dritten Weg“? Bemerkungen zur gesellschaftspolitischen Grundsatzdiskussion in der latein-amerikanischen Theologie 40 · JOHN MAY: 'Making Sense of Death' in Christianity and Buddhism 51

Mitteilungen: Missionarisches Pfingsttreffen 1981 70

Besprechungen: Missionswissenschaft 72 · Religionswissenschaft 73

025
M45



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

GK I 85
 27. FEB. 1981

2

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 Jahresgesamtvolumen 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, Tauschemplare 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

© Ashendorf, Münster Westfalen, 1981 · 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 Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

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

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

ISSN 0044-3123

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

65. Jahrgang

1981



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, 1981 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Georg Schückler, Aachen

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. November 1949. — Urheberrecht: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. (Münster) und Missionswissenschaftliches Institut MISSIO (Aachen). — Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

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

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen

ISSN 0044-3123

GK I 85



Inhalt des 65. Jahrgangs 1981

Abhandlungen

<i>Hofmann, Inge</i> — <i>Vorbichler, Anton</i> : „Gottes Bund mit Abraham“ in religionswissenschaftlicher Sicht	139
<i>Janssen, Hermann</i> : Impulse aus Afrika für die Familien- und Gemeindepastoral	241
<i>Kim, Andreas Jeong-Soo</i> : Die Evangelisierung Koreas und die Errichtung der katholischen Kirche im 16.—18. Jahrhundert	173
<i>Kywalyanga, Francis-Xavier S.</i> : Ehebräuche in Ostafrika	203, 249
<i>Lambino, Antonio B.</i> : Zur theologischen Methode in der Kontextualisierung	1
<i>Laube, Johannes</i> : Zur religionsphilosophischen Bedeutung der „Metanoetik“ des japanischen Philosophen Hajime Tanabe	121
<i>Laube, Johannes</i> : Die Interpretation des Kyōgyōshinsō Shirans durch Hajime Tanabe	277
<i>May, John</i> : ‚Making Sense of Death‘ in Christianity and Buddhism	51
<i>Mooren, Thomas</i> : Abstammung und Heiliges Buch	14
<i>Müller, Karl</i> : Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980	81
<i>Schöpfer, Hans</i> : Gibt es für Lateinamerika einen „Dritten Weg?“	40
<i>Sempebwa, Joshua W.</i> : Menschsein möglich machen	188
<i>Waldenfels, Hans</i> : Zur Entwicklung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland	103
<i>Welte, Paul</i> : Schwerpunkte des theologischen Denkens im Kontext der chinesischen Kultur	161

Kleine Beiträge

Inkulturation der Liturgie	216
<i>Waldenfels, Hans</i> : „Ethik der Religionen“	294

Berichte

<i>Antes, Peter</i> : IAHR-Kongreß in Winnipeg	149
<i>Antes, Peter</i> : Studienseminar in Bangalore	152
<i>Eikemeier, Dieter</i> : XV. Jahrestagung der DVRG	148
<i>May, John</i> : Europäische Theologen vor dem Dialog mit der Dritten Welt	150

Mitteilungen

Missionarisches Pfingsttreffen 1981	70
In memoriam P. <i>Josef Albert Otto SJ</i>	302

Besprechungen

Missionswissenschaft	72, 155, 223,	303
Religionswissenschaft	72, 229,	307
Verschiedenes	234,	315

Besprechungen

<i>Abdullah, M. S.:</i> Geschichte des Islam in Deutschland (Evers)		316
<i>Abel, E./Jesse, P.:</i> „...in die Welt hinausgetreten“ (Schückler)		223
<i>Abeyasingha, N.:</i> A Theological Evaluation of Non-Christian Rites (Waldenfels)		303
Actes du IIe Colloque International de Sinologie: Les Rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumières (v. Collani)		223
<i>Adriányi, G.:</i> Apostolat der Priester- und Ordensberufe (Glazik)		234
<i>Angerhausen, J.:</i> Auf unsern Schultern liegt die Welt (Waldenfels)		155
<i>Antes, P.:</i> Der Islam als politischer Faktor (Waldenfels)		229
Die Benediktsregel (Schückler)		315
Die Bibel (Antes)		73
<i>Bismarck, K. von/Maier, H.:</i> Entwicklung — Gerechtigkeit — Frieden (Waldenfels)		238
<i>Bosch, D. J.:</i> Witness to the World (Kramm)		224
<i>Bouman, J.:</i> Das Wort vom Kreuz und des Bekenntnis zu Allah (Antes)		307
<i>Bussmann, C.:</i> Befreiung durch Jesus? (Goldstein)		155
<i>Colegrave, S.:</i> Yin und Yang (Waldenfels)		317
<i>Dammann, E.:</i> Eine Suahelidichtung des Sheiks Muhammed bin Abubekr bin Omar Kidjumwa Masikii über Jesus (Antes)		308
<i>Dehergne, J./Leslie, D. D.:</i> Juifs de Chine (Schmidt)		229
<i>Eilers, F.-J.:</i> Christian Communication Directory Africa (Janssen)		234
<i>Erlinghagen, H.:</i> Japan (Evers)		234
<i>Fischer-Barnicol, H. A.:</i> Die islamische Revolution (Antes)		309
<i>Ganoczy, A.:</i> Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Kramm)		315
<i>Gottschalk, H.:</i> Weltbewegende Macht Islam (Antes)		309
<i>Greschat, H. J.:</i> Die Religion der Buddhisten (Antes)		309
<i>Greschat, H. J.:</i> Mana und Tapu (Antes)		310
<i>Hartmann, G.:</i> Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis (Goldstein)		225
Homo Religiosus: L'expression du sacré dans les grandes religions (Antes)		74
Humanitas Religiosa (Waldenfels)		318
<i>I Ging</i> (Waldenfels)		75
<i>Kedourie, E.:</i> Die Jüdische Welt (Uhde)		230
<i>Keilbach, W.:</i> Religion und Religionen (Waldenfels)		75
<i>Klaes, N.:</i> Conscience und Consciousness (Waldenfels)		231

<i>Krishnamurti, J.</i> : Gespräche über das Sein (Waldenfels)	76
<i>Lanczkowski, G.</i> : Einführung in die Religionsphänomenologie (Antes)	73
<i>Le Saux, H.</i> : Die Gegenwart Gottes erfahren (Waldenfels)	156
<i>Lokhande, A.</i> : Tukārāma, his person and his religion (Waldenfels)	76
<i>Mann, U.</i> : Die Religion in den Religionen (Waldenfels)	156
<i>Metzler, J.</i> : Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570—1931 (Willeke)	157
<i>Michaëlle</i> : Beten mit Körper, Seele und Geist (Waldenfels)	231
<i>Mörth, J.</i> : Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion (Waldenfels)	320
<i>Mulago, V.</i> : Simbolismo religioso africano (Kramm)	158
<i>Oberhammer, G.</i> : Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils (Waldenfels)	77
<i>Puthiadam, I./Kämpchen, M.</i> : Geist der Wahrheit (Waldenfels)	156
<i>Rath, J. Th.</i> : Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist (III. Teil) (Glazik)	304
<i>Ratschow, C. H.</i> : Ethik der Religionen (Waldenfels)	294
<i>Reimer, H.-D.</i> : Stichwort „Sekten“ (Antes)	319
<i>Reinaga, F.</i> : America, India und das Abendland (Antes)	312
<i>Riedel, I.</i> : Der unverbrauchte Gott (Waldenfels)	232
<i>Rivinius, K. J.</i> : Die katholische Mission in Süd-Shantung (Willeke)	72
<i>Rothermundt, G.</i> : Buddhismus für die moderne Welt (Waldenfels)	312
<i>Schaeffler, R.</i> : Was dürfen wir hoffen? (Kramm)	235
<i>Schillebeeckx, E.</i> : Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Waldenfels)	239
<i>Schreiner, L./Mildenberger, M.</i> : Christus und die Gurus (Waldenfels)	319
<i>Schwarz, G.</i> : Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartenstein (Kramm)	226
<i>Sölle, D.</i> : Religionsgespräche (Waldenfels)	79
<i>Spae, J. J.</i> : Church and China: Towards Reconciliation? (Waldenfels)	159
<i>Spae, J. J.</i> : Kirche unterm roten Stern (Waldenfels)	159
<i>Stehle, E. L.</i> : Zeugen des Glaubens (Goldstein)	227
<i>Staffner, H.</i> : The Open Door (Waldenfels)	72
<i>Studia Missionalia 28 (1979): Monasticisme in Christianity and other Religions (Waldenfels)</i>	227
<i>Studia Missionalia 29 (1980): Salvation in Christianity and other Religions (Waldenfels)</i>	227
<i>Takizawa, K.</i> : Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum (Waldenfels)	304
<i>Tucher, P. H. von</i> : Nationalisme: Case and Crisis in Missions. German Missions in British India, 1939—1946 (Willeke)	228
<i>Vajta, V.</i> : Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche (Waldenfels)	237
<i>Watt, W. M. / Welch, A. T.</i> : Der Islam (Antes)	233

<i>Weger, K. H.</i> , Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Schückler)	315
<i>Werbick, J.</i> : Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube (Waldenfels)	240
<i>Wessels, A.</i> : Van alkmaar begint de victorie (Antes)	314
<i>Zimmer, H.</i> : Abenteuer und Fahrten der Seele (Waldenfels)	80

ZUR THEOLOGISCHEN METHODE IN DER
KONTEXTUALISIERUNG:
KRITIK AN EINIGEN ASIATISCHEN ANSÄTZEN

von Antonio B. Lambino

I. DIE VERBREITUNG EINER THEOLOGISCHEN IDEE

In der Vorbereitung dieses Artikels habe ich eine Reihe Handbücher und viel Quellenmaterial von asiatischen Theologen durchgeblättert¹. Dabei entdeckte ich ein interessantes Schema, das bestimmend ist für die Art und Weise, wie eine theologische Idee von der theologischen Gemeinschaft angenommen wird. In der ersten Stufe erscheint die neue Idee etwas unsicher auf der Bühne und ruft sowohl gedämpfte Begeisterung als auch schlecht verhüllte Besorgnis auf seiten der Gelehrten hervor. Der zweite Abschnitt besteht wesentlich in der Zurückweisung der Einwände, die unweigerlich von der traditionellen Theologie dem Neuankömmling entgegengebracht werden. Dieses Stadium kann ziemlich lange dauern; während die Verteidiger der neuen Idee stärker werden, wiederholen die Verteidiger der Orthodoxie ihre Einwände und bringen neue vor. Die Auseinandersetzung scheint in eine Sackgasse zu führen, obschon die neue Idee weiterhin lautstark von sich hören macht. Dann wird auf einmal unerwarteterweise eine Übereinkunft erreicht (nicht selten geschieht dies während einer bedeutenden theologischen Konferenz), daß die neue Idee Gemeingut der gesamten theologischen Gemeinschaft ist — oder doch wenigstens weitgehend —, und der Neukömmling nimmt seinen Platz ein. Dies stellt die dritte Stufe dar, und sie zeigt die Wahrheit des alten Prinzips auf, in dem es heißt: „Wir überzeugen unsere Gegner niemals wirklich; wir verabschieden sie nur schweigend.“

Nehmen wir z. B. die Theologie der menschlichen Verantwortung in der Welt. Von ihren Pionieren wurde sie als „*praeparatio evangelica*“²

¹ Zu den Veröffentlichungen asiatischer Theologen gehören folgende Artikel: GERALD H. ANDERSON (Hrsg.), *Asian Voices in Christian Theology*, New York, Orbis Books (1976); DOUGLAS J. ELWOOD (Hrsg.), *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, Frankfurt, Verlag Lembeck (1979); GERALD H. ANDERSON u. THOMAS F. STRANSKY (Hrsg.), *Mission Trends No. 3: Third World Theologies*, New York, Paulist Press (1976); EMERITO P. NACPIL u. DOUGLAS J. ELWOOD (Hrsg.), *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City, New Day Publishers (1978); SERGIO TORRES u. VIRGINIA FABELLA (Hrsg.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, New York, Orbis Books (1978); *Philippiniana Sacra*, International Colloquium on Contextual Theology, Vol. XIV, No. 40, Jan.—April (1979); *Loyola Papers*, No. 6, Inculturation, Faith and Christian Life, Quezon City, Loyola School of Theology (1978); CHOAN SENG SONG (Hrsg.), *Doing Theology Today*, Madras, The Christian Literature Society (1976).

² M. M. THOMAS, Christliches Handeln im asiatischen Kampf, in: *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, Frankfurt, Verlag Lembeck (1979), 301—314.

vorgeschlagen, als eine Art anfänglichen Samens der Natur, der wachsen und schließlich authentische christliche Frucht tragen würde. Es ist überflüssig auszuführen, daß dieser damals neuen Idee viele Schwierigkeiten entgegenstanden, unter denen nicht zuletzt der Einwand war, daß sie in Verbindung mit gesellschaftlicher Revolution gebracht werden könnte. Aber ihre Verteidiger ließen es weder an Geduld noch Ausdauer fehlen und fuhren fort, diese Theorie zu vertiefen. (Die heutigen Theologien der Befreiung und der Entwicklung sind Erben dieser älteren Tradition.)

Es hat eine lange Zeit gedauert, und die theologische Reflexion über die menschliche Verantwortung in der Welt heute hat sich sehr weit von dem Modell der „*praeparatio evangelica*“ entfernt. Jetzt stellt sich die Frage: Kann es eine authentische Verkündigung des Evangeliums ohne gesellschaftliche Befreiung als integrales Element geben, und kann eine theologische Methode Anspruch auf Gültigkeit erheben, wenn sie nicht auf der Grundlage des sozialen Engagements des Theologen aufbaut?³

Ein anderes Beispiel wäre das Problem des Dialogs mit den Religionen Asiens. Ursprünglich wurden sie gewöhnlich die „nicht-christlichen Religionen“ genannt. Am Anfang gab es eine starke Strömung der Besorgnis, daß es zu Synkretismus führen müsse, wenn christliche Theologen tief in einen Dialog einträten.⁴ Es bedurfte sehr viel Mut, Geduld und Kenntnis von seiten der Männer der Heiligkeit, der Wissenschaft und der Erfahrung, um alle diese Befürchtungen zu zerstreuen und tiefer in die wahre Bedeutung des interreligiösen Dialogs einzudringen. Heute kann die Vereinigung der katholischen asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) bestätigen:

„... Wir nehmen (die großen religiösen Traditionen unserer Völker) an als bedeutende und positive Elemente in der Ökonomie von Gottes Heilswirken. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe geistliche und ethische Einsichten und Werte... Wie könnten wir sie daher nicht achten und ehren? Und wie könnten wir unterlassen anzuerkennen, daß durch sie Gott unsere Völker zu sich gezogen hat? Nur in einem Dialog mit diesen Religionen können wir die Samen des Wortes Gottes erkennen. Dieser Dialog wird es uns ermöglichen, den Ausdruck und die Wirklichkeit der tiefsten Identität unserer Völker zu erfassen und uns die Möglichkeit geben, authentische Wege des Lebens und des Ausdrucks unseres eigenen christlichen Glaubens zu finden.“⁵

³ C. G. AREVALO, „Some Prenotes on ‚Doing Theology‘: Man, Society and History in Asian Context“, in: *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City, New Day Publishers (1978), 202.

⁴ DOUGLAS J. ELWOOD, „Emerging Themes in Asian Theological Thinking“, in: *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City, New Day Publishers (1978), 238.

⁵ *Evangelization in Modern Day Asia*. The first Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences, Manila, Office of the Secretary General, FABC (1974), 21—22.

II. DIE NOTWENDIGKEIT DER KONTEXTUALISIERUNG

Wenn ich mich der Problematik der Kontextualisierung der Theologie zuwende, dann schein ich ein ähnliches Schema zu entdecken: Zunächst gibt es ein vorsichtiges Sich-Öffnen gegenüber dieser Idee; dann folgen auf der einen Seite begeisterte Argumentation für die Annahme und auf der anderen Seite lästige Einwände gegen die Idee; schließlich ergibt sich eine hinreichende Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Kontextualisierung bei anhaltendem verstecktem Widerstand von einheimischen oder ausländischen Theologen. In einem früheren Stadium der Entwicklung war diese theologische Idee als „Indigenisierung“ bekannt. Später wurde dieser Begriff als zu statisch angesehen, um die Wirklichkeit, die er beschreiben sollte, auszudrücken.⁶ Deshalb wurden die Ausdrücke „Inkulturation“ oder „Kontextualisierung“ vorgezogen, je nachdem, ob einer (wie ich vorschlagen möchte) die räumliche oder zeitliche Dimension der Kultur eines Volkes betonen wollte. Der Begriff Inkulturation scheint sich eher auf das Wertesystem einer menschlichen Gesellschaft zu beziehen, während Kontextualisierung mehr die geschichtliche Bewegung der Erfahrung einer Gemeinschaft beschreibt.

Viele haben die Kontextualisierung verstanden als die Anpassung des universal gültigen Ausdrucks des christlichen Glaubens an eine partikuläre Kultur. Ohne Zweifel bleibt diese falsche Vorstellung bis heute unausgerottet in den Köpfen nicht weniger Gelehrter. Trotzdem besteht unter asiatischen Theologen Übereinstimmung, daß die Kontextualisierung (die in ihrer wahren Bedeutung genau das Ziel der Evangelisierung darstellt) eine Notwendigkeit ist. So konnte MICHAEL AMALADOSS aus Indien in einem Papier für den Internationalen Missionskongreß in Manila 1979 schreiben:

„Es gibt eine doppelte Grundlage für die Inkulturation. Auf der einen Seite ist das Eingeborene Wort, das Fleisch annahm, nicht nur das Modell und die Rechtfertigung der Inkulturation, sondern fordert sie. Gott hat diese Weise, sein Leben mit den Menschen zu teilen, gewählt, indem er sie wie Sauerteig von innen verändert. Auf der anderen Seite führt uns die Vielfalt der Kulturen dazu, die Kirche nicht als monolithisch anzusehen, sondern als eine Gemeinschaft von Kirchen. Das Wort selbst bleibt das Prinzip der Einheit in einer bereichernden Vielfalt von Formen, in denen der schöpferische Geist sich Ausdruck verschafft.

Was ich hier angedeutet habe, ist heute in der Kirche weithin angenommen. Ich möchte mich daher einzelnen Problemen zuwenden, die entstehen, wenn die Aufgabe der Inkulturation ernst genommen wird.“⁷

Das Schlußdokument oder die Botschaft der Delegierten desselben Internationalen Missionskongresses beschreibt die Inkulturation mit weni-

⁶ SHOKI COE, „Contextualization Theology“, in: *Mission Trends*, No. 3, 19—21.

⁷ MICHAEL M. AMALADOSS, „Inkulturation and Tasks of Mission“, Arbeitspapier (Position Paper for Workshop II) für den Internationalen Missionskongreß in Manila, 2.—7. Dez. (1979).

ger technischen Ausdrücken. Es handelt sich um einen einfachen schönen Text:

„Wir glauben, daß der Geist des Herrn jedes Volk und jede Kultur zu einer ihr eigenen frischen und schöpferischen Antwort auf die Frohe Botschaft ruft. Jede Ortskirche hat ihre eigene Berufung in der einen Heilsgeschichte, in der einen Kirche Jesu Christi. In jeder Ortskirche werden die Geschichte jedes Volkes, die Kultur jedes Volkes, die Sinndeutungen und Werte, die Traditionen jedes Volkes aufgenommen, nicht verringert oder zerstört, sondern gefeiert und erneuert, gereinigt, falls dies notwendig sein sollte, und erfüllt . . . im Leben des Geistes.“⁸

Je mehr die theologische Reflexion über die Bedeutung der Kontextualisierung reift, umso deutlicher wird, daß die Natur des theologischen Nachdenkens das Eintauchen in den Kontext verlangt. Bei der Theologie handelt es sich zunächst nicht nur um eine Tätigkeit des Intellekts. Die mächtige vor-reflexive Welt der Symbole kommt ins Bild und beschäftigt die intuitiven Kräfte des Theologen. Die Symbole sind aber unausweichlich bestimmt vom partikulären kulturellen Kontext. Zum anderen ist die Auswahl der Fragestellung (ob dies nun bewußt oder unbewußt geschieht) ein wesentlicher Teil der theologischen Methode. Die Ausrichtung des gesamten Theologisierens wird bestimmt durch die Fragen und Probleme, auf die reflektiert wird. Es ist wiederum der Kontext, der die Fragestellung für die Gemeinschaft bestimmt, in der der Theologe eine bestimmte Rolle spielt. Zum dritten ist die Theologie, wie gelehrt und wissenschaftlich sie auch sein mag, niemals ein Ziel in sich selbst. Theologie hat die Aufgabe, dem Glauben zu dienen, oder genauer: den Gläubigen zu dienen, die notwendigerweise in einem bestimmten kulturellen Kontext leben müssen. Eine Theologie, die keinerlei Bezug zum Kontext hat, wird daher für eine Ortskirche nicht sehr hilfreich sein.

Ich glaube allerdings nicht, daß die gegenwärtige Aufgabe der asiatischen Theologen darin bestehen kann, sich oder andere von der Notwendigkeit der Kontextualisierung zu überzeugen. Das würde bedeuten, auf der Stufe der Motivierung stehen zu bleiben und niemals dazu zu kommen, die Aufgabe wirklich anzupacken. Dies hätte zur Folge, um mit BERNHARD LONERGAN zu reden, daß man ein Methodologe bliebe, ohne jemals ein Theologe zu werden. Es gibt genügend Hinweise darauf, daß in der asiatischen theologischen Gemeinschaft eine arbeitsfähige Übereinstimmung erreicht wurde, die die Notwendigkeit der Kontextualisierung anerkennt. Nach meiner Meinung sollten wir jetzt den Prozeß der Verwirklichung seinen Lauf nehmen lassen. Wir sollten mit unseren Versuchen und Experimenten in Hinblick auf die Kontextualisierung beginnen und „ruhig — aber auch in der Haltung der Liebe — unsere Gegner verabschieden“.

⁸ „Message of the Delegates of the International Congress on Mission“ (Internationaler Missionskongreß), ebd.

III. EINIGE ASIATISCHE VERSUCHE DER KONTEXTUALISIERUNG

Eine Schlußfolgerung ergibt sich sehr deutlich auch nach einer nur flüchtigen Übersicht über neueres (oder jedenfalls relativ neueres) theologisches Schrifttum in Asien: Es gibt eine tief empfundene Unzufriedenheit mit der Art des Theologisierens, „wie es im Westen geschieht“. Es hat den Anschein, als wenn es eine allgemeine Aufgabe gibt, die von asiatischen Theologen angepackt werden muß, und die heißt: K o n t e x t u a l i s i e r u n g. Wenn es aber darum geht, die Kontextualisierung in einer bestimmten Weise durchzuführen, dann gibt es viele unterschiedliche Ausrichtungen und Schwerpunkte. Jeder, der die asiatische Szene etwas kennt, wird sich darüber nicht wundern. Denn es gibt in Asien nicht einen einzigen Kontext (wie dies vielleicht für andere Kontinente gelten mag), sondern es gibt eine Vielfalt an Kontexten. Als Jesuit aus den Philippinen wird mir dies immer dann deutlich, wenn die „Ostasiatische Assistenz“ der „Gesellschaft Jesu“ ein Regional-Treffen anberaumt und ich zu den Teilnehmern gehöre. Die Probleme, die Herausforderung, die Sorgen der verschiedenen Länder in dieser Region sind einfach zu verschieden voneinander. Kontext in Japan bedeutet einfach nicht dasselbe wie Kontext in China, den Philippinen oder in Indonesien usw.

Auf der Grundlage meiner begrenzten Kenntnis von Büchern und Artikeln asiatischer Theologen⁹ würde ich sagen, daß die Aufgabe der Kontextualisierung von den Autoren auf drei verschiedenen Wegen angegangen wird. Ein Weg ist der Dialog zwischen dem Christentum und einer partikulären asiatischen Kultur, hier verstanden im engeren Sinne als die Sprache und Denkvorstellungen dieser menschlichen Gemeinschaft als auch in ihren ursprünglichen gesellschaftlichen Bedeutungen und Werten. So wird z. B. vorgeschlagen, daß eine asiatische Theologie sich des *Yin-Yang Denkens* bedienen solle,¹⁰ daß sie sich die ausgesprochene

⁹ Neben den unter (1) aufgeführten Artikeln bezieht sich der Autor auf die nachfolgenden Veröffentlichungen ostasiatischer Theologen: *The Southeast Asia Journal of Theology*, Manila; *The Northeast Asia Journal of Theology*, Manila; KOSUKE KOYAMA, *Waterbuffalo Theology*, New York, Orbis Books (1974); ders., *Theology in Contact*, Madras, The Christian Literature Society (1975); ders., *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (1978); ders., *Fifty Meditations*, New York, Orbis Books (1979); ders., *Three Miles an Hour God*, London, SCM Press (1979); CHOAN SENG SONG, *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*, New York, Orbis Books (1977); ders., *Third-Eye Theology*, New York, Orbis Books (1979); JUNG YOUNG LEE, *God Suffers for us*, Den Haag, M. Nijhoff (1974); ders., *The Theology of Change*, New York, Orbis Books (1979); WON SUL LEE, *Beyond Ideology*, Illinois, Cornerstone Books (1979); LEONARDO MERCADO, *Elements of Filipino Theology*, Tacloban City, Divine Word University Publications (1975).

¹⁰ JUNG YOUNG LEE, *Das Yin-Yang-Denken*, in: *Wie Christen in Asien denken*, Frankfurt, Verlag Lembeck (1979), 25—32.

Vorliebe für Harmonie, z. B. zwischen Mensch und Natur, zu eigen machen solle,¹¹ oder wiederum, daß sie die Kategorie des Wandels als Grundlage für die Gotteslehre nehmen solle, weil dieser Begriff besser geeignet sei als der der Unwandelbarkeit.¹² Dieser erste Weg des Theologisiereus wird gewöhnlich von Theologen genommen, die aus Ländern kommen, die über eine weniger entwickelte philosophische Tradition verfügen, d. h., die eher ein anthropologisches und kosmologisches System haben.

Ein zweiter Weg ist der des Dialogs mit den lebendigen Religionen oder religiösen Traditionen Asiens. Dies ist natürlich die große Herausforderung für die Theologen, die in Ländern leben, in denen die Christen eine kleine Minderheit bilden, umgeben von einem weiten Ozean von Gläubigen anderer Religionen. Hier geht es darum, die Heilsbedeutung des Buddhismus, des Hinduismus, des Islam usw. zu erforschen;¹³ so wird z. B. die Natur von Gottes erlösendem Leiden auf dem Hintergrund eines östlichen Ansatzes zur Leidenserfahrung erläutert;¹⁴ oder es werden die Elemente einer asiatischen Christologie ausgeführt.¹⁵

Drittens gibt es die asiatische Version der Befreiungstheologie, die schmerzhaft Begegnung mit den harten Wirklichkeiten der Armut und der Ungerechtigkeit überall in diesem Erdteil. Natürlich sind es die Theologen der armen Entwicklungsländer, die dieses menschliche und theologische Problem am intensivsten empfinden. Am Anfang (vielleicht hat es etwas mit der Faszination durch die Errungenschaften und Versprechungen der Modernisierung zu tun) war der Schlüsselbegriff in dieser besonderen Richtung der Kontextualisierung der der „Entwicklung“.¹⁶ Am Ende übernahm aber die „Befreiung“ die Hauptrolle.¹⁷ Dies

¹¹ D. PREMAN NILES, „Old Testament: Man and Nature“, in: *The Human and the Holy*, 71–82; CHUNG CHOON KIM, „Toward a Christian Theology of Man in Nature“, in: *The Human and the Holy*, 89–130; TONGSHIK RYU, „Man in Nature: An Organic View“, in: *The Human and the Holy*, 139–153.

¹² JUNG YOUNG LEE, *The Theology of Change*.

¹³ KOSUKE KOYAMA, *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen, 46–57; LYNN A. DE SILVA, „Theological Construction in a Buddhist Context“, in: *Asian Voices*, 37–52; RAIMUNDO PANIKKAR, Christen und sogenannte Nicht-Christen, in: *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, 223–258.

¹⁴ KAZOH KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, Richmond, Va., John Knox Press (1965), 12–28; 44–47; 130–138.

¹⁵ S. J. SAMARTHA, „The Unbound Christ: Toward a Christology in India Today“, in: *What Asian Christians are Thinking*, 221–239; CHOAN SENG SONG, „The Decisiveness of Christ“, in: *What Asian Christians are Thinking*, 240–264.

¹⁶ Asian Ecumenical Conference for Development, „Theological Perspectives on Development“, in: *What Asian Christians are Thinking*, 387–397; C. G. AREVALO, Anmerkungen zu einer Theologie der Entwicklung, in: *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, 267–288.

¹⁷ C. G. AREVALO, „Some Prenotes to ‚Doing Theology‘: Man, Society and History in Asian Context“, in: *The Human and the Holy*, 189–212; EMERITO NACPIL, „Modernization and the Search for a New Image of Man“, in: *The*

geht ohne jeden Zweifel auf den Einfluß der lateinamerikanischen Theologen zurück, die darauf bestanden, daß die Entwicklung nicht wirklich mit den bestehenden sündhaften Situationen der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung zurande kam. Einige asiatische Theologen sehen die Armut als das unterscheidende Kennzeichen der Kultur für die Mehrheit unseres Volkes, so daß die Kontextualisierung für sie vor allem die Wiedergeburt einer Theologie inmitten der Armen Asiens bedeutet.¹⁸

Die drei Wege der Kontextualisierung, die wir hier beschrieben haben, verhalten sich natürlich nicht zueinander wie parallele Linien, die sich niemals schneiden. Es fällt nicht schwer festzustellen, daß die grundlegenden gesellschaftlichen Charakteristiken, religiöser Glaube und die sozio-ökonomische Entbehrung verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit darstellen, die wir Kultur nennen. Man kann auf der anderen Seite bemerken, daß die asiatischen Theologen in ihren Bemühungen um Kontextualisierung verschiedene Richtungen der Betonung gewählt haben, je nach dem Kontext, den sie selbst erfahren haben.

IV. SYSTEMATISCHE THEOLOGIE UND ZEITGENÖSSISCHE THEOLOGISCHE REFLEXION

Der Generalobere der Gesellschaft Jesu, PEDRO ARRUPE, betont, daß die wichtigste apostolische Aufgabe der Jesuiten heute die theologische Reflexion sei.¹⁹ In einem Interview erklärt er, was er unter theologischer Reflexion versteht:

„Auf dem Feld der geistigen Auseinandersetzung halte ich die theologische Reflexion für äußerst wichtig. Ich bin der Ansicht, daß die großen Anliegen unserer Zeit — die menschlichen Probleme der heutigen Welt — dringend ein Umdenken in den Begriffen einer wirklich dem Evangelium entsprechenden Theologie erforderlich machen. Ich denke dabei an Anliegen wie Humanismus, Freiheit, Massenkultur, Entwicklung und Gewalt. In meiner Sicht bleibt die theologische Reflexion unvollständig ohne die Einsichten der Human- und Naturwissenschaften. Dies setzt die Arbeit eines Teams voraus, eines Teams, das aus Angehörigen verschiedener Disziplinen besteht. Der Dienst, den wir an der Menschheit zu leisten haben, stellt sich für mich so dar: nach göttlichen Lösungen für die drückenden Probleme von heute zu suchen. Wenn ich den Ausdruck ‚göttlich‘ verwende, meine ich damit nicht den Typus eines distanzierten Angelismus. Was mir vorschwebt, sind Lösungen, die sehr konkret sind, eine zeitgenössische Inkarnation einer Gottes-Sicht auf unsere gegenwärtige Welt, zu der man in einer Suche, die vom Glauben erleuchtet ist, gelangt.“²⁰

Human and the Holy, 291—312; ORLANDO P. CARJAVAL, „The Context of Theology“, in: *The Emergent Gospel*, 99—111; CARLOS H. ABESAMIS, „Doing Theological Reflection in a Philippine Context“, in: *The Emergent Gospel*, 112—123.
¹⁸ CARLOS H. ABESAMIS, *Salvation: Historical and Total*, Quezon City, JMC Press (1978), 36—39.

¹⁹ PEDRO ARRUPE, Letter to Major Superiors, 8. September 1972, *America* Vol. 125 (7. August 1971), 57.

²⁰ Ebd.

Unter theologischer Reflexion versteht P. ARRUPPE offensichtlich eine spezialisierte theologische Analyse auf einem wissenschaftlichen interdisziplinären Niveau. An dieser Stelle kommt die Theologie wirklich in Kontakt mit den „brennenden Angelegenheiten“ der Welt, z. B. der Armut, dem Marxismus, der Säkularisation, der Verstädterung, den Menschenrechten usw.

Die Frage, die wir hier stellen wollen, ist folgende: Wie verhält sich diese theologische Reflexion zur systematischen Theologie, die wir im Lehrbetrieb kennen, d. h. den „Traktaten“ oder der Unterteilung in Christologie, Erlösungslehre, Ekklesiologie, Eschatologie usw.? Ich verstehe die Schultheologie und traditionelle Theologie als die spätere allmähliche Verdünnung der theologischen Reflexion auf die vitalen Anliegen und bedeutenden Probleme der menschlichen Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Die Systematisierung folgt auf den Kontext. Das Nachdenken über die Bedeutung des Glaubens in der Auseinandersetzung mit den tiefen Fragen des Lebens muß das Verständnis der Kirche von Christi Leben und Tod beeinflussen, verändern und vertiefen. Es muß Auswirkungen haben auf das Verständnis der Erlösung, die er für die Menschheit bewirkt hat, auf die Gemeinschaft, die sowohl sündig als erlöst ist, auf die Teilhabe des Menschen am göttlichen Leben usw. Im Laufe der Zeit entwickelt man ein theologisches System, das als eine Art Horizont funktioniert, auf dem sich die menschlichen Probleme abzeichnen und analysiert werden. Aber dieses System darf nicht geschlossen sein. Es muß sich immer offen halten für eine Bereicherung und Korrektur, die durch kontextuelle Einsichten gewonnen werden.

Indem wir uns das Modell der theologischen Methode zu eigen machen, das BERNARD LONERGAN entwickelte, verstehen wir das Verhältnis von Theologie und Tradition zur zeitgenössischen theologischen Reflexion als das Verhältnis von „Systematik“ zur „Kommunikation“. Wenn ich LONERGAN richtig verstehe, hat die Systematik die Aufgabe, ein Verständnis der großen Lehren des Christentums voranzutreiben;²¹ sie ist die Selbst-Reflexion der Theologie als Wissenschaft.

Durch die Systematik wird eine genauere und vertiefte Erklärung der grundlegenden Wahrheiten des christlichen Glaubens erreicht. Die Kommunikation dagegen hat nach LONERGAN mit der Theologie in ihren Beziehungen zur Umwelt zu tun.²² An dieser Stelle macht sich die Theologie die „Tagesordnung der Welt“ zu eigen, die Lebensfragen des menschlichen Lebens. Diese Begegnung bringt Einsichten in die Bedeutung des Glaubenslebens inmitten der weltlichen Wirklichkeiten mit sich. LONERGAN hält die Kommunikation für die Frucht des gesamten Prozesses des Theologiesierens.²³

²¹ BERNARD LONERGAN, *Method in Theology*, London, Darton, Longman & Todd (1971), 335—340.

²² Ebd., 132—133.

²³ Ebd., 335.

Wie wir schon angedeutet haben, stehen Systematik und Kommunikation in einer dialektischen Beziehung zueinander. Die Systematik bereichert den Hintergrund für das Verstehen des Glaubens, einen Horizont, auf dem das Leben und seine Fragen angegangen werden können. Kommunikation bezieht sich auf die Dynamik dieser Interaktion zwischen dem Leben und dem Glauben, deren Frucht man Spiritualität nennen könnte (denn das ist es in Wirklichkeit). Diese Spiritualität übt ihrerseits wieder einen Einfluß auf die ihr voraufgehende Systematik aus.

V. ASIATISCHE SPIRITUALITÄT UND ASIATISCHE THEOLOGIE

In der Ausübung der Kommunikation, um in der Terminologie von LONERGAN zu bleiben, wird die Spiritualität geboren. Wenn die Theologie über ihre internen Anliegen hinausgeht und in einem Dialog mit dem Leben des Menschen in der Welt eintritt, dann entdeckt sie ihre eigene Identität und wird in einem volleren Sinn zu einer menschlichen Wissenschaft. Denn die Selbst-Übersteigerung ist immer das Vorspiel zu einer authentischen Selbstwerdung und apostolischen Fruchtbarkeit. Dies kann von jeder Sicht menschlichen Lebens und menschlicher Tätigkeit gesagt werden und schließt natürlich auch die theologische Anstrengung mit ein.

Bei der Spiritualität handelt es sich um einen Begriff, der nicht leicht zu definieren ist. Es scheint sich hierbei um eines jener Urworte zu handeln (wie „Herz“, „Liebe“, „Freiheit“, „Gewissen“ usw.), deren Kern man so schwer zu fassen bekommt und denen man nur nahe kommt, wenn man sie von verschiedenen Seiten und Blickwinkeln angeht. Das Wort selber deutet die Gegenwart des Geistes in einer Person an. Diese Gegenwart des Geistes wird wirksam in der Antwort auf die Herausforderung des Lebens. In diesem Verständnis ist Spiritualität gelebte Theologie; es handelt sich um eine intensive Verwirklichung einer umfassenden Systematisierung der Glaubenswahrheiten.

Wie so oft, wenn man die Bedeutung eines Urwortes erklären will, ist es besser, seiner Vorstellungskraft Raum zu lassen als sich auf die Vernunft zu verlassen. So wollen wir KOSUKE KOYAMAS Darstellung von Spiritualität übernehmen, der sie als „eine Art Duft“ bezeichnet, der aus der Tiefe der Persönlichkeit aufsteigt.²⁴ Es handelt sich nicht um den Duft, der daher kommt, daß man sich gegenüber dem Dreck, Staub und Schweiß der Welt der Männer und Frauen geschützt hat, sondern es ist vielmehr der Duft, der aus der Heiligkeit kommt, — daß man sich eingelassen hat auf ihre Freuden, Schmerzen, Hoffnungen und Ängste.

Ein geistlicher Mensch ist ein heiliger Mensch. Heilig sein, heißt ein Heiliger sein. Die Definition des Heiligen, die TEILHARD DE CHARDIN gegeben hat, ist des Nachdenkens wert: „Ein Heiliger ist jemand, der in sich alles Menschliche seiner eigenen Zeit verchristlicht.“²⁵

²⁴ KOSUKE KOYAMA, *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen, 40.

²⁵ CLAUDE CUENOT, *Teilhard de Chardin*, London, Burns and Oates (1965), 403.

Anfang 1973 sagte ich, daß der Aufbau einer asiatischen Theologie nicht schnell erreicht werden könne „durch die direkte Formulierung der theologischen Prinzipien auf asiatische Weise“, sondern nur allmählich, indem man immer wieder aufs neue der Notwendigkeit entspreche, „die Imperative in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen geschichtlichen Situation zu formulieren“.²⁶ Unter Prinzip verstand ich die stärker formalisierten, ausgearbeiteten und traditionell angenommenen Vorstellungen der systematischen Theologie (z. B. die verschiedenen anerkannten Modelle der Christologie, der Erlösungslehre und der Ekklesiologie), während ich unter „Imperativ“ eher die bedingten, am Einzelfall ausgerichteten und zeitgenössischen Ausdrücke verstand, die aus der Interaktion zwischen theologischen Prinzipien und der tatsächlichen menschlichen Situation (lies: Kontext) resultieren. Danach sollte die kontextuelle Reflexion einen ständigen und beharrlichen Druck auf die systematische Theologie ausüben, der sozusagen die Systematik zwingen sollte, sich selbst zu kritisieren, sich zu verbessern und zu erneuern.

Ich verstand den Prozeß des Aufbaus einer asiatischen Theologie weniger als einen unmittelbaren Angriff auf die Systematik, sondern vielmehr als ein Projekt, das durch die Unterscheidung in einer wirklichen christlichen Entscheidung und Handlung durch verschiedene asiatische Ortskirchen vermittelt würde. Heute ist die Bedeutung dieser Suche nach Imperativen, die ich früher vorgeschlagen hatte, weiter geklärt und deutlicher geworden. Ich verstehe jetzt, daß sie zusammenfällt mit der Suche nach einer asiatischen Spiritualität. Es ist die Suche nach einer lebendigen christlichen Antwort auf die Herausforderung des Lebens im heutigen Asien.

Im Schema von LONERGAN geschieht das Wachsen und Reifen der Systematik (der Theologie in ihrer inneren Identität) durch den Einfluß der Kommunikation (der Theologie in ihren äußeren Beziehungen). Wenn die Theologie in einen Dialog mit der wirklichen und komplexen Welt der Menschen eintritt, dann wird ihr Selbstbewußtsein gestärkt. Das Wachstum in der Theologie mag dann dem Wachstum der Kirche entsprechen. Wie auch die Kirche in unserem Jahrhundert in ihrem Selbstverständnis und im Verständnis ihrer Sendung gewachsen ist, indem sie den Schwerpunkt auf ihre Beziehungen zur Außenwelt (ad extra) verlagerte, so könnte die Theologie (die immerhin die Reflexionstätigkeit der Kirche darstellt) in ihrer Beziehung nach innen (ad intra) wachsen, indem sie sich mit der Tagesordnung auseinandersetzt, die ihr die Welt bietet.

Wenn man sich die theologische Reflexion etwa des vergangenen Jahrzehnts anschaut, dann bekommt man den Eindruck, daß dieser Prozeß, den wir gerade zu beschreiben versucht haben, tatsächlich vor sich gegangen ist, während sich asiatische Theologen mit den bedeutenden Fragen

²⁶ ANTONIO B. LAMBINO, „On Asian Theological Reflection“, in: *Loyola Papers*, No. 4, Quezon City, Loyola School of Theology (1976), 71—75.

und brennenden menschlichen Problemen unserer Tage auseinandersetzen und sich auf sie einließen. Indem die Theologen der asiatischen Nationen sich mit den Imperativen auseinandersetzen, die der Christenheit durch tief verankerte Bedeutungs- und Wertsysteme, durch die starke Gegenwart anderer lebendiger Glaubenssysteme, durch die tragische Situation der Armut und der Ungerechtigkeit abverlangt werden, entsteht asiatische Theologie. Dieser Prozeß wird lange dauern. Schließlich brauchte der Westen gut tausend Jahre, um sein theologisches Gebäude zu errichten. Für lange Zeit mag unser asiatisches Haus nach Misch-Architektur aussehen, weil asiatische Teile mit westlichen vermischt sind. Aber der Bau nimmt seinen Lauf; er kann nicht angehalten werden, und mit Gottes Gnade werden wir eines Tages erkennen, daß wir ein asiatisches Haus haben.

VI. THEOLOGEN DES ÜBERGANGS BEIM ANBRUCH EINES NEUEN ZEITALTERS

Wenn man sich die heute aktiven asiatischen Theologen und ihren Studienhintergrund ansieht, dann versteht man, warum die Architektur unseres theologischen Hauses so aussieht. Ich überlege mir gerade, wie viele der Teilnehmer an diesem Gespräch nicht einen guten Teil ihrer Ausbildung in einen westlichen Kontext bekommen haben. Ich würde mich nicht einmal wundern, wenn es unter uns keinen gäbe, der nicht im Westen ausgebildet wurde. Ich möchte auch gerne wissen, wie viele von uns in der Lage sind, genauso gut in ihrer asiatischen Muttersprache Theologie zu treiben, wie in Englisch. Und wenn die Sprache nicht nur ein Mittel der Kommunikation ist, sondern vielmehr ein Konglomerat einer ganzen Welt von Bildern, von Symbolen, von Bedeutungen und Werten, dann kann man verstehen, welche Widerstände es gibt, daß wir die Bauleute einer kontextuellen Theologie werden.

Bedeutet dies, daß wir an unserer Aufgabe verzweifeln müssen und uns selbst bedauern sollen? Ich bin nicht dieser Ansicht. In einem unveröffentlichten Vortrag, den ich vor der Fakultät und den Studenten der *Theologischen Hochschule Loyola* in Manila hielt, habe ich versucht, dieser Schwierigkeit nicht auszuweichen. Dabei kam ich zu der Schlußfolgerung, daß meine Fakultät und ich am besten als „Theologen im Übergang“ beschrieben werden könnten. Ich dachte, daß wir die Leute sind, deren Aufgabe es ist, die Fundamente für die Zukunft zu legen. Wir sind die Theologen, die heute die brennenden Fragen unseres asiatischen Kontextes stellen und die helfen müssen, daß wirklich christliche Entscheidungen und Handlungen für unsere asiatischen Gemeinschaften getroffen werden können. Wenn wir dies tun, bereiten wir den Weg für andere, die dann dank unserer bescheidenen Anstrengung in der Suche nach einer korrekten Fragestellung und Methodologie für unsere Zeit an ihrer Stelle die asiatische theologische Reflektion mit größerer Spontaneität in der Sprache ihres Volkes vorantreiben können. Wir sind

Männer des Übergangs in bezug auf die Theologen der Zukunft, die in ihrer asiatischen Sprache über die bedeutenden Glaubens- und Lebensfragen ihres Volkes nachdenken können. Ich halte diese Aufgabe des Übergangs für eine ehrenhafte, die die ganze Anstrengung eines Theologen wert ist.

In einem wichtigen Aufsatz schlägt KARL RAHNER²⁷ eine dreifache Aufteilung der Kirchengeschichte auf der Grundlage einer theologischen Sicht vor. Es gab zunächst die relativ kurze Zeit der jüdischen Christenheit, in der die apostolische Grundlage der Kirche gelegt wurde. Dann folgte die viel längere Periode der Inkulturation des christlichen Glaubens in der hellenistischen und europäischen Gesellschaft und Zivilisation. Schließlich hat die dritte große theologische Epoche der Christenheit begonnen, in der RAHNER die Christenheit zu einer wirklich globalen Religion wachsen sieht. In dieser dritten Epoche muß die Inkulturation der Christenheit erneut unter den vielen Nationen der Welt erfolgen, indem die Einzigartigkeit eines jeden Landes und Volkes voll beachtet wird.

Die Aufgabe dieser dritten großen Epoche der Kirchengeschichte liegt nach RAHNER darin, zu unterscheiden, „wie, mit welcher Begrifflichkeit, unter welchen neuen Aspekten die alte Botschaft des Christentums in Zukunft in Asien, in Afrika, in den Gebieten des Islam, vielleicht auch in Südamerika, verkündet werden muß, damit diese Botschaft wirklich überall in der Welt präsent ist“.²⁸ Er schlägt einen „Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft“ vor, „um von dort aus in unbefangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren“.²⁹ Diese Rückführung bzw. Rückkehr zu den Grundlagen als erster Schritt auf einen Neuausdruck der christlichen Botschaft werde nicht einfach sein, beiläufige sich RAHNER hinzuzufügen.

Ich finde die Auffassung RAHNERs über die Aufgabe der Zukunft sehr anregend. Ich möchte dieser Idee nur eine kleine Nuance hinzufügen: Die Rückkehr zum grundlegenden Kern der christlichen Botschaft wird meiner Meinung nach nicht in einem direkten Übergang von der Systematik zur Lehre, sondern vielmehr durch die Entdeckung einer relevanten Spiritualität erreicht. Denn ich glaube nicht, daß akademische Theologie oder rein wissenschaftliche Reflexion hinreichend erkennen können, was letztlich zum Kern der christlichen Botschaft gehört, und sie sind erst recht nicht in der Lage, dies in einer neuen Sprache wieder auszudrücken.

Die Einsicht, die aus einer gelebten Theologie kommt, ist hier gefragt. Es wird nicht die auf sich selbst reflektierende Theologie sein, die uns

²⁷ KARL RAHNER, Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Einsiedeln (1980), 287—302.

²⁸ KARL RAHNER, ebd., 299.

²⁹ KARL RAHNER, ebd., 300.

zum Kern des kirchlichen Glaubens führt, sondern vielmehr eine Theologie, die erleuchtet ist durch die Begegnung mit der pulsierenden und lebendigen Welt von Männern und Frauen. Es wird keine unbeteiligte und distanzierte Theologie sein, die die christliche Botschaft aufs neue verkündigt, sondern vielmehr eine Theologie, die inkarniert und kontextualisiert ist in einem Land und Volk, das sich müht, diese Botschaft zu leben.

Man möchte Asien für die Mitte dieser dritten großen Bewegung auf Kontextualisierung halten, weil kein anderer Erdteil wohl diesen Reichtum an kultureller und geschichtlicher Verschiedenheit und Andersheit besitzt, der Asien eigen ist. Wenn der christliche Glaube in die vielen verschiedenen Länder und Völker Asiens inkulturiert werden kann, dann kann er wirklich der lebendige Glaube für die gesamte Welt werden.

Hat es jemals eine begeisterndere Zeit gegeben, um lebendig zu sein? Oder hat die Bezeichnung „Theologie des Übergangs“ jemals einen ehrenhafteren Vorzug dargestellt?

(Übersetzung: Georg Evers)

Summary

The article "A Critique Of Some Asian Efforts At Contextualization With Reference To Theological Method" was originally a contribution at a theological conference in Pattaya (30. 3.—6. 4. 80) which had as its topic "The Significance For Doing Theology In Asia". First LAMBINO reflects upon the process of establishing a new theological idea in general and applies it then to the problem of contextualization. The need for doing theology respecting the cultural, religious and socio-economic context has been generally accepted by now. But by looking at some of the Asian attempts at contextualization it becomes obvious that this general consensus alone does not make for a theological acceptable realisation. Therefore, he sets out to reflect upon the relation of systematic theology towards contemporary theological reflection. At present LAMBINO sees the appearance of a distinct Asian spirituality which will hopefully develop into an Asian theology. He understands his own role and that of his fellow theologians as that of "transitional theologians" who at the "dawn of a new age" prepare the way for a future generation of theologians who will be able to bring about a truly Asian theology.

ABSTAMMUNG UND HEILIGES BUCH

*Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit
anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient
im Hinblick auf den koranischen Monotheismus*

von Thomas Mooren

Inhalt:

1. Verwandtschaft und Kommunikation
2. Familie, Klan und Stamm bei den arabischen Nomaden
3. Die anthropo-soziomorphe Gottheit
4. Vom morphologischen Diskurs zum Heiligen Buch: die monotheistische „Revolution“

1. VERWANDTSCHAFT UND KOMMUNIKATION

Der anthropologische Ansatz eines Ethnologen wie CL. LÉVI-STRAUSS nimmt auf die an sich nicht unbekanntere Idee Bezug, daß „das Universum der Primitiven (oder solcher, die man dafür ausgab) im wesentlichen aus ‚Botschaften‘ (messages) besteht...“¹ * Es geht darum, dem Universum „gleichzeitig physische als auch semantische Eigenschaften“² zuzuerkennen. Solch eine physisch-semantische Korrelation, vergleichbar der Art und Weise, in der die moderne Biologie den genetischen Code versteht, scheint sich besonders im Fall der sog. „naturalistischen“ Religionen aufzudrängen. So kann man die Folge der Jahreszeiten wie eine Art „Grammatik“ begreifen, die die Sprache der „Natur“ koordiniert oder genauer: deren vielfältige, oft im Widerspruch miteinander stehenden Kräfte — denn man sollte sich hüten, auf ugaritische Vorstellungen z. B. einen zu philosophischen Naturbegriff anzuwenden, der einem Denker wie SCHELLING näher stünde als der Mentalität des 2. Jahrtausends v. Chr.

Nichtsdestotrotz sind wir in Ugarit z. B. Zeugen unablässiger Kämpfe zwischen *Mot* und *Baal/Anat*, in Mesopotamien der zahlreichen Abenteuer des *Dummuzi*. Dabei steht letztlich die Ernte der Früchte und des Getreides, die tierische wie pflanzliche Fruchtbarkeit auf dem Spiel.³

Man versteht leicht, daß in diesen Fällen die physische Welt eine Art Sprache (im metaphorischen Sinn) darstellt, deren „Wörter“ durch die Naturkräfte, anders: die Gottheiten, gebildet werden. Man könnte auch sagen, daß wir es hier mit einer morphologischen Sprache zu tun haben: der geheimnisvolle „Diskurs“ des Lebens drückt sich in

* Die Übersetzungen fremdsprachiger Zitate in diesem Artikel stammen vom Autor selbst.

¹ CL. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, S. 354.

² *IBID.*, S. 355.

³ Cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'Ancien Proche-Orient*, SS. 145—148 u. S. 376; cf. auch TH. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness*, SS. 25—73.

konkreten Kräften aus, die wahrgenommen werden als Gestalt („morphä“), fähig, die „message“ zu übermitteln, die Fruchtbarkeit und Wachstum besagt. Auf diese Art verweist uns die Frage nach der „materia prima“, die den religiösen Diskurs der Polytheismen des Alten vorderen Orients, besonders unter dem Blickpunkt der Fruchtbarkeitsreligionen, speist, auf jene sichtbaren Kräfte, die die Erde des Orients hervorgebracht hat, auf jene „Herren“ (*baal*), mit deren Gestalt das Wachstum der Pflanzen und Tiere verwoben ist, und mit denen in Übereinstimmung zu leben im elementaren Interesse des Menschen liegt.

Im Vergleich zu den oben angesprochenen Kulturen scheint es nun ziemlich schwierig zu sein, auch in den alten semitischen Nomadenkulturen (Araber, Hebräer etc.), sei es in denen der Wüste oder der Steppe, im Herzen Arabiens oder seiner Randzonen, der physischen Welt eine ähnlich geartete semantische Funktion zuzuschreiben. Dies nicht nur deshalb, weil die Spezialisten bei den vorislamischen Arabern z. B. die Abwesenheit eines „Pantheons“ nach Art der großen vorderorientalischen Kulturen festgestellt haben,⁴ sondern vor allem auch auf Grund des fast gänzlichen Fehlens „naturistischer“ Gottheiten, deren Gestalt der Religion als semantischer Code hätte dienen können.

Sicherlich, es gibt den arabischen Donnergott *Quazh*⁵ und besonders die „*djinn*“, hinter denen sich die dem Menschen noch nicht unterworfenen Natur verbirgt.⁶ Wir finden ferner in Mekka den weiblichen Dämon *al-Uzzâ*, der sehr gut jenen chthonischen, mit der Fruchtbarkeit in Zusammenhang stehenden Wesen, die Quellen und Grotten bewohnen, zugerechnet werden könnte.⁷ Auch dürfen wir nicht die Frühlingsfeste, mit ihren Erstgeburtsopferten, die der Gottheit des Himmels dargebracht werden, vergessen.⁸ Diese Feste stellen eine Periodisation, also eine Art „codage“ des Mysteriums der Fruchtbarkeit und damit des Lebens dar.

Jedoch sind für uns die Nomadenkulturen besonders deswegen interessant, weil bei ihnen die mit semantischen Eigenschaften ausgestattete „Physis“, von der wir oben im Anschluß an CL. LÉVI-STRAUSS sprachen, vor allem im Menschen selbst, in seiner anthropologischen Realität ausgewiesen werden kann. Sie ist es, die die Rolle der „materia prima“ des Diskurses des Menschen angesichts des Mysterium des Lebens übernimmt, die die „Wörter“ für eine Gottheiten und Menschen umfassende Sprache liefert, bzw. mit deren Hilfe eine „Grammatik“, die die Entfaltung des

⁴ Cf. J. HENNINGER, *La Religion bédouine préislamique*, S. 140.

⁵ Cf. J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, S. 67.

⁶ Cf. TH. MOOREN, *Parenté et Religion Arabe préislamique* (Teilauszug aus *Paternité et Généalogie . . .*), SS. 49—52; J. HENNINGER, *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, S. 313; D. B. MACDONALD, *Djinn*, S. 560, 2. Sp.

⁷ Cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie . . .*, SS. 307/308; W. ATALLAH, *Al-Buss. Vestige de cultes chtoniens en Arabie*, SS. 29—32.

⁸ Cf. J. HENNINGER, *Les Fêtes de Printemps chez les Arabes et leurs Implications historiques*, SS. 422, 424, 425; TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 123—126; cf. Ex 5, 1—3; 12, 5.

Lebens nachzeichnet, aufgestellt werden kann. Natürlich handelt es sich auch hier um eine „morphologische“ Sprache, aber es ist nicht in erster Linie die äußere Natur, die die Wort-Gestalten stellt, sondern eben der Mensch selbst und besonders seine biologische Natur.

Ein solcher Gesichtspunkt ist natürlich der strukturalen Anthropologie nicht fremd.⁹ Man kann mit L. DE HEUSCH sogar soweit gehen zu sagen, Kultur entstände, sobald es dem Menschen gelänge, seine eigene biologische Realität zum Gegenstand der Reflexion zu machen.¹⁰ Anders und spezieller formuliert: die Idee einer morphologischen Sprache, bei der die anthropologische Realität die Rolle der „materia prima“ erfüllt, bezieht sich im wesentlichen auf das Phänomen der Verwandtschaftsbeziehungen. So spielt der Mensch als Verwandter, der notwendigerweise in Beziehung zum Andern steht, aber in einer ganz bestimmten, kodifizierten Weise, die Rolle eines lebensvermittelnden Wortes.

Natürlich sind Begriffe wie „Wort“, „Sprache“ etc. im übertragenen Sinn zu nehmen. Wir gehen nicht so weit wie LÉVI-STRAUSS es stellenweise tut, wenn er eine Konkordanz zwischen phonetischen Gesetzmäßigkeiten und denen der Verwandtschaftsbeziehungen vermutet.¹¹ In der anthropologischen Realität ein semantisches System zu sehen will vielmehr heißen, daß man in ihr ein Kommunikationssystem sehen kann, wenn auch nicht im wörtlichen Sinn: „... hier die Männer, die tauschen, dort die getauschte Frau. Diese, aber nicht jene (Männer) halten den Vergleich mit den Wörtern der artikulierten Sprache aus. Um dieser — und einigen anderen — Schwierigkeiten zu entgehen, sollte man vielleicht offen darauf verzichten, die Verwandtschaftsbeziehungen wie ein Kommunikationssystem zu behandeln, es sei denn im metaphorischen Sinn.“¹²

Aber selbst im metaphorischen Sinn scheint uns die Idee der Kommunikation durchaus geeignet, das jenem komplexen Netz verwandtschaftlicher Beziehungen eigene Wesen zu beschreiben. Denn es ist ja immer das Leben oder Überleben der Gruppe, das in Eheschließungen und Genealogien auf dem Spiel steht: sich kommuniziert. Auf diese

¹² L. DE HEUSCH, *op. cit.*, S. 95.

⁹ Cf. CL. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté; Anthropologie structurale*; cf. auch die sehr nützliche Zusammenfassung der Ideen und Probleme der strukturalen Anthropologie bei L. DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser?*, SS. 13—140; für die uns interessierende Frage bes. SS. 94—101; vgl. allg. zu dem Ansatz, Kultur etc. vom Begriff der Sprache / Kommunikation her anzugehen auch den Artikel von J. J. SPAE, *Kultur und Religion. Zur Erneuerung der Missiologie*, bes. SS. 36, 39/40. Unser Artikel teilt gewisse Ansichten des dort in Anschluß an R. SCHREITER entwickelten Modells der Kultur/Religionsbetrachtung, wobei wir allerdings der Begriffssprache von *pensée sauvage* folgen.

¹⁰ Cf. L. DE HEUSCH, *op. cit.*, S. 96.

¹¹ Cf. dazu auch die Diskussion, außer *IBID.*, SS. 32/33, bei A. C. KROEBER, Clyde Kluckhohn, *Culture*, SS. 329—332, bes. S. 330, Anmkg. 28; ferner M. HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory*, SS. 493—498.

Weise zeigt die „physische Welt“, verstanden als „Welt der Verwandtschaftsbeziehungen“ auch die ihr eigene Finalität an: sie gibt jedem ihrer Teile — je an seinem Platz — die Möglichkeit, an jenem Strom des Lebens, den man durch derartige Beziehungen kanalisieren will, zu partizipieren.

2. FAMILIE, KLAN UND STAMM BEI DEN ARABISCHEN NOMADEN

Wir wollen nun einen etwas eingehenderen und bewußt interpretierenden Blick auf jene „Physis“, die die Verwandtschaftsbeziehungen darstellen, werfen, wobei wir mit der Kleinfamilie, der Basis jeder verwandtschaftlichen Verästelung, beginnen. Die arabischen Nomaden stellen dabei ein für unsere Zwecke besonders durchsichtiges und hilfreiches Beispiel dar.

— Die Familie

Die Familie heißt: bêt (bait), ‘ayle / ‘èle / ‘iâl, pl. ‘iyâl oder ‘ailat, gemäß dem terminologischen Inventar, das J. HENNINGER aufgestellt hat.¹³ Nach JAUSSEN¹⁴ wird sie auch ahel/ahl genannt. Eine Analyse der Familie muß sich im wesentlichen mit der Vater-Sohn-Beziehung befassen. Nach JAUSSEN ist die Familie „nur auf die Vaterschaft gegründet; im allgemeinen existiert mütterliche Filiation nicht“.¹⁵ Da die Familie die direkte Nachkommenschaft des Vaters betrifft, ist dieser „naturgemäß Chef und Prinzip dieser ‘ahel, deren Wichtigkeit vor allem nach Zahl und Kapazität der Kinder männlichen Geschlechts bemessen wird“.¹⁶ Der Töchter kann der Vater sich nicht rühmen, „... die Frau ist in den Augen aller nur ein Werkzeug, das dem Willen ihres Mannes unterworfen ist ...“.¹⁷

Der Vater versteht sich so zu allererst als biologischer Gründer einer neuen sozialen Zelle. Selbst Empfänger des Lebens von seinem Vater her, will er nun vor allem dessen Vermittler sein. Seine ganze Sorge richtet sich darauf, Geschlecht und Name fortzupflanzen, „... sein

¹³ Cf. *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*, S. 133; im übrigen sei zu Beginn dieses Paragraphen darauf hingewiesen, daß im allgemeinen von den Ethnologen als Forschungsvoraussetzung akzeptiert wird, daß sich grosso modo und unter bestimmten Gesichtspunkten das Leben in der Wüste, m.a.W. die ökonomische Form des Nomadismus der Beduinen, nicht grundlegend im Laufe der Zeit geändert hat. Man geht also davon aus, daß es mit der gebotenen Vorsicht möglich ist, vom Leben der heutigen Beduinen — unter Abstraktion des in ihrer Lebensweise typisch Islamischen — auch auf das Leben von einst, in vorislamischer Zeit, Rückschlüsse zu ziehen. Zur ethnologischen Frage des Nomadismus s. auch TH. MOOREN, *Parenté et Religion* . . ., SS. 11—13.

¹⁴ Cf. *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, S. 11.

¹⁵ *Ibid.*, S. 15.

¹⁶ *Ibid.*, S. 11.

¹⁷ *Ibid.*, SS. 14/15.

Wunsch besteht darin, um sich herum soviel kräftige Sprößlinge wie möglich zu haben“.¹⁸

Darüber hinaus darf der Gründer einer Familie nicht mehr unter demselben Zeltdach wie sein Vater wohnen. Er muß unabhängig sein und sein eigenes Zuhause besitzen. So vervollständigt sich die Definition der Nomadenfamilie: „Das Wort 'ahel bedeutet daher die Familie im strikten Sinn: Vater, Mutter, Kinder . . . , die alle unter demselben Chef und demselben Dach leben. Es sieht so aus, als seien beide Bedingungen gleichermaßen von Nöten.“¹⁹

Aber der Vater ist nicht nur der biologische Gründer einer neuen Zelle des Gemeinschaftslebens, sondern auch ihr rechtlicher: „Der Vater ist der absolute Herr über alle Güter. Erst mit seinem Tode werden sie an seine Söhne vererbt; dann auch kommt es zur Verteilung.“²⁰

Jedoch gilt es noch auf Folgendes hinzuweisen: zunächst einmal ist der Besitz bei den Nomaden weniger konzentriert als bei den Sesshaften. Er ist labil — besonders im Hinblick auf Herdenbesitz — in der Folge von Razzien, die als legales Mittel der Besitzvermehrung gelten. Nicht nur der wirkliche Besitz, sondern auch das Besitzrecht geht verloren auf Grund einer Razzia, die nach geltenden Regeln durchgeführt wurde. So richtig es daher auf der einen Seite ist zu betonen, daß der Vater der Kleinfamilie der wahre Eigentümer ist, so muß doch andererseits auch die Möglichkeit erwähnt werden, daß der junge Beduine gerade auch durch Teilnahme an einer Razzia ebenfalls das Recht besitzt, einige Stück Vieh in Eigenbesitz zu nehmen. Ferner können im allgemeinen Kinder und selbst Frauen Eigentümer einiger Tiere sein.

Wenn das Zelt auch Familienbesitz ist, so kommt es doch vor, daß seine Innenausstattung Eigentum der Frau, als Teil ihrer Aussteuer, ist. Im Prinzip herrscht nämlich Gütertrennung, wenn auch die Frau in der Verwaltung ihrer Güter unter gewissen Gesichtspunkten immer vom Mann abhängt. Aber im Falle einer Scheidung muß der Frau alles, was sie in die Ehe mitgebracht hat, zurückerstattet werden. Kommt es zu einer ungerechten Verschmähung, so muß der Mann gar für eine Wiedergutmachung aufkommen.

Schließlich sei noch erwähnt, daß der Vater immer die Möglichkeit hat, schon zu seinen Lebzeiten seinen Söhnen einen Teil der Erbmasse zu vermachen oder ganz einfach Geschenke zu vergeben.²¹

Ist der Vater der eigentliche Eigentümer, so ist er es auch, der beerbt. Das Hinterlassen eines Erbes stellt sich so als die rechtliche Komponente seiner biologischen Aufgabe, Gründer einer neuen Lebenszelle zu sein, dar. Die Erbschaft regelt die materielle (die Güter betreffende) Vermittlung des Lebens. Ferner kann auf diese Weise der Sohn im wesentlichen als virtueller (Mit)-Besitzer definiert werden. Er ist nicht nur der rechte Arm des Vaters, immer zu seinen Diensten solange er mit ihm unter einem Zeltdach lebt, sondern ipso facto auch der rechtmäßige

¹⁸ *Ibid.*, S. 14.

¹⁹ *Ibid.*, S. 12.

²⁰ *Ibid.*, S. 20.

²¹ Cf. *ibid.*, S. 20; J. HENNINGER, *op. cit.*, SS. 125, 129; J. HENNINGER, *Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens*, SS. 8, 21, 32.

Nutznießer der väterlichen Güter: „Alle Söhne haben das Recht auf einen gleichgroßen Anteil aus den Gütern des verstorbenen Vaters . . . der älteste besitzt immer ein Vorzugsrecht.“²² Frauen und Töchter sind aus der Erbschaft ausgeschlossen.

Hier ist eine Bemerkung zum Erstgeburtsrecht nötig. Nach HENNINGER sollte man nämlich lieber von einer symbolischen oder Bevorzugung „honoris causa“ sprechen. Eine Institution, nach der der Erstgeborene automatisch die ganze Substanz des väterlichen Erbes erhalten würde, so daß für die übrigen Söhne nur noch ein kleiner Teil übrig bliebe, ist nämlich bei den arabischen Nomaden nicht bekannt. Nicht einmal das Zelt erbt der Erstgeborene notwendigerweise.²³ Die Zerstreung des Besitzes, natürliche Konsequenz eines solchen Zustands, kontrastiert sichtlich mit der Sorge der Ackerbauern, den Grundbesitz so integral wie möglich zu erhalten.²⁴

Wir haben also gesehen, daß die Rolle des Vaters im wesentlichen in der Weitergabe des einst empfangenen Lebens besteht (in biologischer und materieller Hinsicht). Der Sohn, virtueller (Mit)-Besitzer, wird sich ebenfalls bemühen, dem Vater in dieser Spur zu folgen und folglich sich *v e r h e i r a t e n*. Das geschieht mit Vorliebe mit der Tochter des Onkels väterlicherseits, der „bint al-‘amm“, d. h. der patrilinealen Parallelbase.²⁵ Aber damit verlassen wir schon die Kleinfamilie und kommen zur nächsten sozialen Einheit, dem Klan.

— *Der Klan*

a) *Der Klan als somatische Wirklichkeit*

„Über der Familiengemeinschaft . . . steht eine komplexere soziale Gruppe, die mehrere Familien umfaßt: die *ḥamuleh* . . . es ist schwierig, eine genaue Definition dieses Wortes zu geben . . .“²⁶ HENNINGER nennt folgende Ausdrücke als Klanbezeichnung: *āl*, *'ahl*, *finde*; die *ḥamuleh* hingegen bezeichnen schon einen Klanverbund.²⁷ Auch für CHELHOD besteht die *ḥamuleh* aus mehreren Klanverbänden. Der Klan heißt nach ihm *'ashîra*.²⁸ Aber in bezug auf diesen Terminus bemerkt JAUSSEN: „Die *'ashîreh* bleibt (für uns) ihrem Aufbau und ihrer Entwicklung nach im Halbdunkel, das sich zur Finsternis in der Frage der *qabîleh* . . ., dem eigentlichen Stamm verdichtet.“²⁹

²² A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 20.

²³ Cf. J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 30; *Die Familie bei den heutigen Beduinen* . . ., S. 123 und ebenfalls J. HENNINGER, *La primogéniture en ethnologie*, Sp. 473/474.

²⁴ Cf. J. HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen* . . ., SS. 129 u. 142.

²⁵ Cf. J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 131; A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 45; J. CHELHOD, *Le droit dans la société bédouine. Recherches sur le 'orouf ou droit coutumier des Bédouins*, SS. 59, 110—115.

²⁶ A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 111.

²⁷ Cf. *Die Familie bei den heutigen Beduinen* . . ., S. 133.

²⁸ Cf. *op. cit.*, SS. 47/48, 50; cf. auch J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 134.

²⁹ *Op. cit.*, S. 113.

Die Schwierigkeit, exakte Termini zu finden, beruht letztlich ganz einfach auf der großen Labilität und Beweglichkeit all dieser Einheiten so wie auf der Tatsache, daß diese Gruppen zahlenmäßig untereinander sehr variieren. So kann ein Stamm 20 000 Mann zählen, aber auch nur 20, so daß er mit dem Klan, was die Größenordnung angeht, zusammenfällt.³⁰

Für uns wichtig ist jedoch nur, daß die Klangruppe, wie immer sie heißen mag, als patrilinear und patrilokaler Verband, als Patriklan also,³¹ sich als vom selben Ahnen abstammend betrachtet. Auf der Ebene des Klans handelt es sich also, um die Terminologie BRÄUNLICHS zu gebrauchen, um eine somatische Wirklichkeit.³² Andererseits kommen auf Klanebene natürlicherweise die Genealogien ins Spiel. Sie weisen jedem Individuum nicht nur in bezug auf die Seinen, sondern auch in Hinblick auf die, welche seiner Gruppe fremd sind, einen Platz an. Sie sind unerlässlich für die Durchführung der Exogamievorschrift.

Von einer segmentierten Genealogie spricht man, sobald man es mit mindestens zwei Individuen (Söhnen) zu tun hat, die sich auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführen. Solche Genealogien funktionieren besonders in einer mehr oder weniger dezentralisierten Gesellschaft, wie wir sie z. B. bei den arabischen Nomaden vorfinden. WILSON wendet auf sie den Terminus „acephalous societies“, „kopflöse“ Gesellschaften, an. Mehr als sonst ist es hier die somatische, d. h. genealogische Wirklichkeit, die eine relative Kohärenz der Gruppe garantiert und die rechtliche wie politische Dimension des Gemeinschaftslebens regelt.³³

b) *Connubium und forum*

Gerade die Rolle, die die Genealogien spielen, zeigt deutlich, wie in den Augen der Gruppe Blutsbande und Solidarität zusammengehören.³⁴ Die Genealogien sind das vitale „ideologische“ Gerüst der Klanverbände. Sie stehen schließlich im Dienste dessen, was *connubium* und was *forum* für die Gesellschaft ist; *connubium*: die blutmäßige (Verwandtschaft, Heirat etc.), *forum*: die rechtliche Komponente der Klanwirklichkeit.³⁵

Zum „forum-Aspekt“ sei nur kurz ein Beispiel gegeben. Hier definiert die Genealogie u. a., auf welche Individuen sich die Verpflichtung zur vendetta/Blutrache erstreckt, wer unter das „jus talionis“ fällt. Hierhin gehört die Er-

³⁰ Cf. J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 135; J. CHELHOD, *op. cit.*, S. 51.

³¹ Cf. J. CHELHOD, *op. cit.*, S. 50; vgl. dazu auch J. HENNINGER, *La société bedouine ancienne*, SS. 86—93.

³² Cf. *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, SS. 79, 198, 227; A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 113; J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 134.

³³ Cf. R. R. WILSON, *Genealogy and History in the Biblical World*, SS. 19, 20, 42, 43; über die Rolle linearer und segmentierter Genealogien s. auch *ibid.*, SS. 19, 20, 40, 46, 158, 194.

³⁴ Vgl. auch Anm. 83.

³⁵ Wir folgen hier der Terminologie von C. H. J. DE GEUS, *The Tribes of Israel*, SS. 147, 148, 163; cf. auch J. CHELHOD, *op. cit.*, S. 381.

wählung der sog. „*khamša*“ bei den Arabern, eine Institution, die in besonders guter Weise die Verflechtung von Recht und Blut illustriert.

Die *khamša* (von arabisch „5“) umschließt die Verwandtschaft eines Mannes bis zum 5. Grad, aber vom Großvater aus gerechnet. Im Falle einer Blutschuld sind die Verwandten des Mörders bis hin ins 4. Glied, unter Ausschluß des fünften also, von der *vendetta* bedroht. Die Pflicht der Rache obliegt umgekehrt allen Verwandten des Ermordeten bis hin zum 5. Grad einschließlich, wiederum vom Großvater des Betroffenen aus gerechnet. JAUSSEN bemerkt ferner, daß die direkte Nachkommenschaft eines schuldig Gewordenen immer unter das Gesetz der Blutschuld fällt.³⁶ Der Verwandte 5. Grades seitens des Mörders spielt im übrigen oft die Rolle eines Vermittlers zwischen den betroffenen Gruppen. Die Verwandtschaft 4. Grades derselben Seite kann sich ferner durch die Abgabe eines Kamels loskaufen. Aber die des 3. Grades, so fügt JAUSSEN hinzu, kann derartige Ersatzleistungen nicht für sich in Anspruch nehmen.³⁷

Die *khamša*, das vielleicht hervorstechendste Beispiel für das Ineinandergreifen von Blut und Recht, stellt so etwas wie eine Klan-Untergruppe, neben den bisher genannten sozialen Einheiten dar. Einzig auf Verwandtschaftsbande gegründet, bildet sie einen nicht zu unterschätzenden Faktor des Gemeinschaftslebens. Es gibt sogar eine Eidesformel, durch die man einen Menschen, der zum Klan eines der Blutschuld schuldig Gewordenen gehört, zwingen kann zu beweisen, daß er nicht zur *khamša* des Mörders gehört.³⁸ Das Beispiel der *khamša* zeigt uns, wie die Genealogien/die gemeinsame Abstammung ein somatisch-rechtliches Ganzes organisieren, wobei im Hintergrund immer die Figur des

³⁶ Cf. *op. cit.*, S. 159; s. auch *ibid.*, SS. 158—160; cf. ebenso E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, SS. 80/81; J. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 89, 270—298; J. HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen . . .*, S. 133; W. CASSEL, *Gamharat An-Nasab*, Bd. I, S. 24.

³⁷ Cf. *op. cit.*, S. 159; cf. auch *ibid.* die Skizze auf S. 160.

³⁸ Cf. E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, S. 81. Betreffs eines Mordes innerhalb der *khamša* s. J. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 331—335. Zur *vendetta* im allgemeinen sei noch im Anschluß an CHELHOD, (der LEOPOLD WEISS, alias AHMAD ASAD, *The road to Mecca*, arab. Übersetzg., S. 148, zitiert, cf. CHELHOD, *op. cit.*, S. 322. Anm. 37) mit besonderem Blick auf Jordanien, hinzugefügt, daß die einfachste Methode zwischen zwei Klanverbänden Frieden herzustellen, darin bestand, „ . . . ein junges Mädchen aus der Familie des . . . Agressors zu entführen und es einem der Erben des Opfers zu übergeben. Dieser würde so, auf Grund des jungfräulichen Blutes der Hochzeitsnacht, das ja kein anderes Blut als das der Mörderseite ist, symbolisch den gewaltsam Umgekommenen rächen (*ibid.*, S. 322). Aber CHELHOD selbst bemerkt dazu (*ibid.*, S. 322), daß diese Information von anderen entschieden bestritten wurde. Hingegen scheint es eine ziemlich allgemeine Sitte zu sein, als Supplement zum Blutpreis ein junges Mädchen aus der agnatischen Verwandtschaft des Mörders zu fordern (cf. *ibid.*, SS. 316ff.; A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 233).

Im übrigen s. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 270/272 u. S. 270, Anm. 25, zur Frage eines eventuell religiösen Ursprungs des „Blutrachemechanismus“, gedacht als Opfer für die Totenseele. Jedoch handelt es sich hier um eine sehr umstrittene These. Cf. auch H. LAMMENS zur Blutrache: „Es handelt sich um Familienreligion, die einzige, die er (der Beduine, der Verf.) wirklich versteht und deren Verpflichtungen er nicht in Frage zu stellen wagt“ (*L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, S. 183); cf. auch A. JAUSSEN, *op. cit.*, SS. 222—232.

Ahnen zu sehen ist: Quellpunkt und Scharnier für die Verteilung und Vermittlung des „Lebensstromes“.

c) *Die Allianz ben 'ameh*

Unsere bisherige Beschreibung hatte Gruppen, deren somatische Zusammengehörigkeit als nicht-fiktiv gilt, zum Inhalt. Doch ein typischer Zug der Gesellschaft, die uns hier beschäftigt, besteht darin, daß Allianzen selbst da noch im Namen des Ahnen und der gemeinsamen Abstammung geschlossen werden, wo es sich um somatisch nicht zusammengehörende Gruppen handelt. Es spielt dabei keine Rolle, daß die Genealogie, bzw. die Behauptung der gemeinsamen Abstammung einen fiktiven Charakter annimmt. Wichtig ist, daß man sich von nun an so zueinander verhält als ob man miteinander verwandt wäre. Die Allianz ben 'ameh ist dafür ein besonders gutes Beispiel. JAUSSEN bemerkt zum Terminus ben 'ameh Folgendes: „Ben 'ameh . . . — so geschrieben nach der Aussprache der Beduinen von Belqâ, scheint ein Wort populären Ursprungs zu sein, zusammengezogen aus ben und 'ammeh . . . ‚Sohn der Tante väterlicherseits‘ oder aber ‚Sohn des Onkels‘ nach der Volksinterpretation.“³⁹

Zwei Gruppen verschiedenen Ursprungs, die jedoch in permanentem Kontakt miteinander leben, behandeln sich von nun ab wie Söhne desselben Onkels väterlicherseits, also wie Verwandte⁴⁰ oder wie CHELHOD bemerkt: „comme des cousins agnatiques.“⁴¹

MUSIL teilt uns folgende Formel für die Schließung dieser Allianz bei den Rwala mit: „Zwischen uns und euch wird die zwischen Verwandten übliche Freundschaft wie eine Freundschaft zwischen Blutsverwandten fort dauern.“⁴² Bei den Fuqarâ haben JAUSSEN und SAVIGNAC folgende Formel notiert: „Wir verbünden uns für das Blut und die fünfte (Generation).“ Während die Formel gesprochen wird, fließt das Blut eines geschlachteten Opfers zur Erde.⁴³ In seinem Bericht über die Sitten und Gebräuche der Araber aus Moab führt JAUSSEN aus, daß sich die Teilnehmer an der Allianzzeremonie um einen Säbel mit Goldknopf, Zeichen der Macht, niederlassen, sich die rechte Hand reichen und feierlich bei Allah und seinem Propheten die Allianz beschwören.⁴⁴

Die so geschlossene Allianz hat sowohl defensiven als auch offensiven Charakter. Für die Konföderierten stellt sie eine Quelle des Glücks und der Sicherheit dar. Zahlreich sind ihre Auswirkungen. Sie erstrecken sich auf Weiderechte, die Reisebegleitung, die Fragen Schuldner und Gläubiger betreffend, Verlust von Vieh oder auch ganz allgemein auf das

³⁹ *Op. cit.*, S. 149.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, SS. 150/151.

⁴¹ *Op. cit.*, S. 382; cf. auch *ibid.*, SS. 381—384. Insofern ist der von JAUSSEN so genannten Volksinterpretation („*interpretation vulgaire*“) — s. Anm. 39 — recht zu geben.

⁴² *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 47.

⁴³ *Coutumes des Fuqarâ* SS. 13, 35, 36 u. Anm. 2, S. 36.

⁴⁴ Cf. *op. cit.*, S. 150.

Verbot, sich hemmungslos der Gewalt hinzugeben, Raubzüge zu veranstalten, kurz auf alles, was den Zustand des „Nicht-Krieges“, der zwischen den Kontrahenten herrscht, in Gefahr bringen könnte. Auch die Blutrache erfährt durch die *ben 'ameh* eine gewisse Einschränkung.⁴⁵

Zusammenfassend kann man sagen: der Klan kann als Fortführung der großen Bewegung der Lebensvermittlung angesehen werden, die ihren Ausgang in der Kleinfamilie nahm. Auf der Ebene des Klans werden wir letztlich Zeugen einer immer weiter um sich greifenden Verästelung des Lebensstromes, organisiert und eingebettet durch das System der Genealogien, ohne die Heirat und Wohnort keine konkrete Gestalt gewinnen können. Der feststehende Bezugspunkt ist dabei der *A h n e*, selbst wenn in der Praxis, unter rein somatischen Gesichtspunkten gesehen, sich die Berufung auf die gemeinsame Abstammung als fiktiv herausstellen kann. Das ist jedoch ohne Belang, wie wir am Beispiel der Allianzbildung gesehen haben, wenn man im Auge behält, worum es im Eigentlichen geht: um *T e i l n a h m e* am gemeinsamen Leben, mit gemeinsamen Rechten und Pflichten. Im Gegenteil, man kann sagen, daß der Modellcharakter der Idee der gemeinsamen Abstammung gerade dadurch mit besonderer Deutlichkeit hervortritt, daß sie auch dann noch als verpflichtend gilt, wo offenbare Blutsverwandtschaft nicht vorhanden ist.

— *Der Stamm*

a) *Fiktive Blutsverwandtschaft*

In seinem Bericht über die *Rwala* bemerkt *MUSIL*: „Der Stamm bei den *Rwala* ist bekannt als *ķabilet* (oder *bedīdet* oder auch *'aširt*) *ar-rwala*, wobei *'ašire* denselben Sinn wie *bedīde* oder *ķabīle* hat.“⁴⁶ Wir befinden uns also in bezug auf den Stamm — was die Terminologie angeht — in derselben Lage wie beim Klan. Die Bezeichnungen sind nicht eindeutig und oftmals überschneiden sich die Worte für Klan und Stamm. Die Gründe für diesen Sachverhalt haben wir schon angesprochen. Es kommt noch hinzu, daß der Stamm, der den höchsten Grad der sozialen Hierarchie einnimmt, sich gleichzeitig auch am weitesten von der realen Blutsverwandtschaft entfernt und vor allem eine rechtlich-politische und geographische Größe umschreibt.

HENNINGER weist darauf hin, daß bei den Nomaden die größeren übergeordneten Verbände nur „rein politische oder ideelle Einheiten“⁴⁷ darstellen. Derselben Ansicht ist auch *CASKEL*.⁴⁸ *BRÄUNLICH* bemerkt,

⁴⁵ Cf. *ibid.*, SS. 150, 154, 155, 158, 159.

⁴⁶ *Op. cit.*, S. 47; zur Terminologie s. auch die Liste bei *J. HENNINGER, Die Familie bei den heutigen Beduinen . . .*, S. 134, wo wir auch den Terminus „ferqa“ finden.

⁴⁷ *La société bédouine ancienne*, S. 81; cf. auch vom selben Autor: *Die Familie bei den heutigen Beduinen . . .*, SS. 134/135.

⁴⁸ Cf. *op. cit.*, Bd. I, S. 23.

daß es wohl keinen Stamm gibt, der nicht somatisch fremde Untergruppen oder -Stämme in sich aufgenommen hat, und zwar als Mitglieder mit vollen Rechten.⁴⁰ Deshalb ist um so bemerkenswerter, daß gerade auch in bezug auf den Stamm von seinen Mitgliedern die Idee der gemeinsamen Abstammung hochgehalten wird, und sei es als Fiktion. So notiert JAUSSEN: „Jeder Stamm gibt vor, trotz der Modifikationen, die im Laufe der Jahrhunderte stattgefunden haben, von einem einzigen Ahnen abzustammen.“⁵⁰ Oder: der Stamm „akzeptiert die widersprüchlichsten Legenden und findet zu sich selbst einzig und allein in der kategorischen Behauptung: der Stamm in seiner Gesamtheit stammt vom Ahnen ab“.⁵¹

b) Der Stamm als rechtlich-geographische Wirklichkeit

Welches sind nun, neben der praktisch nur behaupteten Blutsverwandtschaft die anderen Faktoren, die die Stammeseinheit konstituieren? Da gilt zunächst einmal, daß der Stamm als unabhängig agierende Einheit auftritt. Solidarität ist notwendig; man kämpft ferner für die Durchsetzung derselben Interessen unter der Leitung eines obersten Chefs. Besonders wichtig ist dabei das Gefühl der Homogenität.⁵² In bezug auf den Stammesführer, den obersten Scheich, bemerkt BRÄUNLICH übrigens ausdrücklich, daß er die Rolle eines politischen Führers innehat und ansonsten nur ein Primus inter pares ist.⁵³

Was die rechtliche Seite des Stammeslebens angeht, so ist festzuhalten, daß außerhalb der *Qabila* ein fast rechtloser Zustand herrscht. Recht gibt es nur innerhalb der Stammesgrenzen. Ein Fremder kann von ihm nur profitieren, wenn er den Schutz eines Stammesmitgliedes genießt.⁵⁴

Die letzte Bemerkung weist auf eine der wichtigsten Funktionen des Stammes hin, nämlich die Rolle, die er als geographische Größe zu spielen hat, sofern man überhaupt Politik und Recht von der Geographie abheben kann. Mit andern Worten: der Stamm definiert das Territorium, die Weideflächen (*dîra*) und die Wasserstellen.⁵⁵

Aus dem bisher Gesagten geht also hervor, daß der Stamm, selbst wenn er unter dem Gesichtspunkt der somatischen Wirklichkeit ein mehr

⁴⁰ Cf. *op. cit.*, S. 198; cf. auch *ibid.*, S. 79.

⁵⁰ *Op. cit.*, S. 111.

⁵¹ *Ibid.*, S. 114; cf. auch: der Stamm „rühmt sich ganz besonders seiner Verwandtschaftsbande mit einem einzigen Ahnen, dessen Namen er trägt und von dem er vorgibt blutsmäßig abzustammen (*ibid.*, S. 114).“

⁵² Cf. *ibid.*, S. 114; ferner E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, S. 79.

⁵³ Cf. *op. cit.*, SS. 82 u. 84; zur Rolle des Shaykh's im allgemeinen s. TH. MOOREN, *Parenté et Religion . . .*, S. 26.

⁵⁴ Cf. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 23/24; es sei noch bemerkt, daß auch im Hinblick auf Eheschließungen der Stamm eine wichtige juristische Funktion erfüllt. Denn welches auch immer die genealogische Komposition eines Stammes unter dem Gesichtspunkt der realen Blutsverwandtschaft sein mag, nach außen hin präsentiert sich der Stamm als endogame Größe (cf. C. H. J. DE GEUS, *op. cit.*, S. 147 u. TH. MOOREN, *paternité et Généalogie . . .*, S. 276, Anm. 118).

oder weniger fiktives Gebilde darstellt, im Grunde als eine Verlängerung des Klans angesehen werden kann. Sicherlich, die rechtliche Bedeutung des Stammes ist eine andere als die des Klans, sie erstreckt sich hauptsächlich auf territoriale Fragen. Aber die Finalität der Stammeseinheit ist dieselbe wie die des Klans. Auch der Stamm bezieht sich als Fixpunkt auf den gemeinsamen Ahnen. Auch er hat keinen anderen Zweck als den der Weitergabe gemeinschaftlichen Lebens, der Ermöglichung der Teilnahme an demselben für all seine Mitglieder, womit letztlich nur der in der Kleinfamilie schon gegebene Klan zuende geführt wird.

Für Familie, Klan und Stamm kann daher, zusammenfassend gesagt, die Rolle des gemeinsamen Ahnen gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Er ist nicht nur der Held, dessen Taten noch nach Generationen gedacht wird, sondern auch der Vater par excellence, erfolgreicher Vermittler des Lebens, das er seinerseits einst empfing (in biologischer wie materieller Hinsicht). Es kann ferner festgehalten werden, daß die Idee der gemeinsamen Abstammung, die sich über die Kleinfamilie hinaus dank der genealogischen Systeme artikuliert, immer auch die der Teilhabe an einem gemeinsamen Leben enthält, ganz gleich, unter welchem Gesichtspunkt es anvisiert wird, dem der Familie, des Klans oder des Stammes.

3. DIE ANTHROPO-SOZIOMORPHE GOTTHEIT

Zu Beginn des Artikels erwähnten wir, daß die anthropologische Realität die „Wörter“ für eine Sprache bereitstellt, die, angesichts des Mysteriums des Lebens, Götter und Menschen umfaßt. Nachdem wir versucht haben, dies für die Welt der Menschen am Beispiel der (vorislamischen)⁵⁶ arabischen Nomaden aufzuweisen, müssen wir nun einige Bemerkungen der Götterwelt widmen.⁵⁷

Auch diese wird nämlich zu einem Großteil nach dem anthropo-soziomorphen Modell erfaßt. Damit wollen wir sagen, daß die Götterwelt, der des Stammesmenschen — aber auf einer höheren Ebene — vergleichbar, die „Wort-Figuren“ des durch die Verwandtschaftsbeziehungen eingeleiteten Prozesses stellt, mit andern Worten, daß sie nicht nur vom Stammesleben geradezu annektiert⁵⁸ wird, sondern mehr noch, sich als dessen wirklicher Garant erweist.

⁵⁵ Cf. J. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 298 u. 344ff.; E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, SS. 104/105, 200; J. HENNINGER, *Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens*, S. 14.

⁵⁶ Cf. Anm. 13.

⁵⁷ Im einzelnen s. unsere Studie in *Parenté et Religion . . .*, SS. 28—64.

⁵⁸ Der Ausdruck „annexion“ findet sich bei E. DHORME, *La Religion des Hébreux Nomades*, S. 313.

Bei den Šafaiten z. B. (nordarabischen Nomaden) gibt es eine Gottheit namens *Šay haq-qawm*, die „das Volk begleitet oder ihm folgt“.⁵⁹ Es handelt sich hier eigentlich um den „Appellativ eines Gottes, dessen wahrer Name uns unbekannt ist“.⁶⁰ Die gerade genannte Umschreibung paßt im Grunde auf jede Stammesgottheit, da sie deren eigentliche Natur anzeigt⁶¹. Die Gottheit muß nicht nur in der Lage sein, den Stamm in den verschiedensten Situationen zu begleiten (selbst *Razzia* und *Kontre-razzia* sind nicht ausgeschlossen),⁶² sondern sie garantiert auch das „Glück“ des Stammes. Dies wird besonders deutlich an den typischen „Gad-Göttern“, z. B. *Gad-‘Awīdh* oder *Gad-Dayf*: „Glück“ der *‘Awīdh* und der *Dayf*, wobei „Gad“ auf das arabische „*djaad*“, Großvater, Vater des Vaters, also Ahne, hinweist.⁶³

Aber man kann die Bande zwischen Verwandtschaft und Gottheit noch enger knüpfen und mit *DHORME* von einem wahren „*dieu parent*“, von dem Gott als Verwandten, sprechen. Dabei gilt die Gottheit als Vater, Onkel oder Bruder des Menschen, denn zumindest verhält sie sich ihm gegenüber in diesem Sinn. *DHORME* unterstreicht denn auch, daß der Gott, der sich so quasi in ein Familienmitglied verwandelt hat „im Stamm auf Grund einer entscheidenden Intervention oder einfach nur durch permanente Schutzgewährung die Rolle eines nahen Verwandten (spielt). Man gibt ihm nicht unbedingt einen besonderen Namen.“⁶⁴

Wir können uns hier darauf beschränken in bezug auf die eben entwickelten Gedanken auf entsprechende nordarabische Graffiti hinzuweisen, die sich, wie schon angedeutet, selbst in Sachen *Blutrache* und *Razzia* an die Gottheiten wenden⁶⁵ oder auf *Num 13, 7*, wo von einem

⁵⁹ Cf. *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Bd. V, n^o 2768, 2816, 2839 etc., s. *TH. MOOREN, op. cit.*, SS. 34/35.

⁶⁰ *R. DUSSAUD, La Pénétration des Arabes en Syrie avant l’Islam*, S. 145.

⁶¹ Cf. *ibid.*, SS. 145—147 die Diskussion der Identität dieses Gottes, bes. in bezug auf den syrischen *Lycurgus*; s. auch *W. G. OXTOBY, Some Inscriptions of the Safaitic Bedouins*, S. 22; *M. HÖFNER, Die vorislamischen Religionen Arabiens*, SS. 383/384.

⁶² Vgl. dazu die entsprechenden Graffiti in *E. LITTMANN, Safaitic Inscriptions*, auf die wir uns ebenfalls in *Parenté et Religion . . .*, 30—34 berufen haben.

⁶³ Vgl. arab. „*djadda*“, beachtlich, respektabel sein, sei es auf Grund des Ranges, den man einnimmt oder wegen der Reichtümer, die man besitzt (cf. *KAZIMIRSKI, Dictionnaire Arabe — Français*, Bd. I, S. 959, 2. Sp.). Für „*djadd*“, Großvater, Ahne, Glück, s. *ibid.*, Bd. I, S. 260, 1. Sp. Cf. auch *JAUSSEN*: „Es ist ziemlich bemerkenswert, bei demselben Wort die doppelte Bedeutung ‚Ahne‘ und ‚Chance‘ oder ‚Glück‘ zu finden; cf. den Grad der Kanaanäer und Aramäer (*op. cit.*, S. 314).“ S. auch die Inschriften bei *LITTMANN, op. cit.*, n^o 184, 306, 348, 574, 640, 1198; cf. auch *Répertoire d’Epigraphie Sémitique*, n^o 199.

⁶⁴ *Op. cit.*, S. 321; cf. auch die Bemerkung desselben Autors: „ . . . daß im Grunde der semitischen Seele . . . eine Verehrung für den Gott, insofern er als Verwandter angesehen wird, besteht . . . (*ibid.*, S. 333).“

⁶⁵ Cf. *TH. MOOREN, op. cit.*, SS. 31—33; vgl. z. B. *Répertoire . . .* n^o 220 (mit Bezug auf *Allât*), *LITTMANN, op. cit.*, n^o 146 (*Ba‘al Samīn* und *Allât*), n^o 305 (*Allât*), n^o 1196 (*Allât*) etc.

Yigeal, Sohn des Joseph, Späher des Stammes Issachar, die Rede ist; denn dieser Name läßt durchscheinen, daß die Gottheit „wahrscheinlich als gô'ël der Familie, d. h. als Bluträcher, als der nächste Verwandte“⁶⁶ galt.

Diese Analyse kann noch durch eine Anzahl theophorer Eigennamen vertieft werden, seien es nun nordarabische oder hebräische (die ebenfalls für uns deswegen von Interesse sind, insofern einige hebräische Klanverbände eine den nomadisierenden Arabern vergleichbare Lebensform teilten). Jedoch müssen wir uns wegen des begrenzten Rahmens dieses Artikels⁶⁷ mit einigen Hinweisen begnügen, so auf den nordarabischen Namen „*Bin-Ilah*“ (Sohn des Gottes) oder das hebräische *Eliab*, „Gott ist Vater“ (*Num* 1, 9; 16, 1; 1 *Sam* 16, 6; 1 *Chr* 12, 9 und 15, 18), *Eliam*, „Gott ist Onkel“ (2 *Sam* 11, 3) oder auch *Ahiram* (*Num* 26, 38), wo Gott der Bruder ist, während er in Abraham der Vater ist, der liebt.

Ganz besonders deutlich wird die Einverleibung der Gottheit in das Stammesleben, also ihr anthropo-soziomorpher Charakter im Falle des Ahnenkultes, d. h. dort, wo die Gottheit in direkter Weise der vergöttlichte Ahne ist. So bemerkt HENNINGER: „... der Übergang vom Stammesahnen zum Stammesgott erscheint mir nicht als zu schwierig. Obwohl es übertrieben wäre, hierin den Ursprung für alle einzelnen Gottheiten zu sehen, so kann man doch annehmen, daß ein Teil von ihnen anfangs nur Ahnen und Heroen waren, von Legenden umwoben, um schließlich Schritt für Schritt den Göttern gleich zu werden.“⁶⁸

So kennen wir z. B., was den Hidjâz in Zentralwestarabien angeht, die Eigennamen 'Abd (Diener des . . .) Tha'îf und 'Abd Qoşşay, wobei letztgenannter „der Ahnherr des aristokratischen Klan der Quraysh (war), vermutlicher Verfasser der mekkanischen Konstitution“.⁶⁹ Ferner sei der şafaitische Eigenname 'Ammel, „der Onkel ist Gott“, erwähnt wie auch die hebräischen theophoren Eigennamen Ammiel, „mein Onkel ist Gott“ (1 *Chr* 3, 5), Hiel, „mein Bruder ist Gott“ (1 *Kö* 16, 34) oder Abiel, „mein Vater ist Gott“ (1 *Sam* 9, 1).⁷⁰ (Für die Region von Petra/Nabatäa weist STARCKY auf drei vergöttlichte Könige hin, nämlich den 'Obodas, Sieger über Antiochus XII, Malichos und Aretas sowie auch auf die vergöttlichte Königin Haldu.⁷¹)

⁶⁶ E. DHORME, *op. cit.*, S. 317; cf. *Hiob* 19, 25: „Ich weiß, mein gô'ël lebt . . .“

⁶⁷ Cf. zum Folgenden: TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 37—41.

⁶⁸ *La religion bédouine préislamique*, S. 131. Im einzelnen s. dazu MOOREN, *op. cit.*, SS. 41—47; und vom selben Autor *Paternité et Généalogie . . .*, 235—237; jetzt auch in MOOREN, *Le Kitâb al-Açnâm de Ibn al-Kalbî*, SS. 5—10.

⁶⁹ H. LAMMENS, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, S. 170; vgl. auch J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, S. 3 betreffs 'Abd Qoşşay.

⁷⁰ Cf. E. LITTMANN, *op. cit.*, n^o 155 und Diskussion in MOOREN, *Parenté et Religion . . .*, S. 44; ferner *ibid.*, S. 43; vgl. auch M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, SS. 12, 15ff. u. 76/77 und E. DHORME, *op. cit.*, S. 316.

⁷¹ Cf. *Culte des morts*, in *Petra et la Nabatène*, Sp. 1015.

Manchmal tritt der soziomorphe Charakter der übermenschlichen Welt auch dadurch zutage, daß übernatürliche Wesen wie die „djinn“ genannten Geisterwesen (s. S. 15) in Klan- bzw. Stammesorganisationen lebend gedacht werden.⁷² Ja selbst vom höchsten Gott der Araber, Allah, galt im Volksglauben, er besäße drei Töchter/Frauen: Allât, al-'Uzzâ und Manât (*Koran*, Sure 53, 19, 20).⁷³

Hier muß schließlich auch darauf hingewiesen werden, daß die Gesamtheit der eben genannten religiösen Konzeptionen, bzw. die darin zum Ausdruck kommende religiöse Mentalität, vom Propheten des Islam, Muhammad, unter dem allgemeinen Terminus „shirk“ schärfstens verdammt wird (cf. Sure 6, 100; 12, 106; 37 158 etc.). *Shirk* bedeutet eigentlich: Assoziation, Partizipation, Teilen, Mitbesitz oder Mitverantwortung. Ursprünglich stammt dieser Begriff also aus der Sphäre des Handels und des Rechts. Jedoch ist er in der Tat sehr gut geeignet, den Zweck der Verwandtschaftsbeziehungen, so wie wir ihn herauszuarbeiten versucht haben, zu umschreiben. Daß jede mehr oder weniger dauerhafte Allianz sowieso die Tendenz hat, sich in Verwandtschaftsbeziehungen zu äußern, haben wir gerade auch am Beispiel der ben 'onen-Allianz (s. S. 22) gesehen. Eheschließungen und Adoptionen können hier ebenfalls noch erwähnt werden.⁷⁴

4. VOM MORPHOLOGISCHEN DISKURS ZUM HEILIGEN BUCH: DIE MONOTHEISTISCHE „REVOLUTION“

Das Ziel der bisherigen Ausführungen bestand darin, die anthropologische Realität der vorislamischen Araber, besonders die „physische Welt“ („*corps physique*“ / LÉVI-STRAUSS) der Verwandtschaftsstrukturen als einen großen Diskurs, mittels dessen „Leben“ verstehbar wird, zu begreifen. Wir haben in dieser Perspektive Familie, Klan und Stamm als eine Art „code“ interpretieren können, der in der Lage ist, den sonst nicht faßbaren „Lebensstrom“ zu organisieren. Dabei dürfte vor allem der morphologische Charakter eines solchen Diskurses — worunter wir seine Eigenart verstehen, sich aus einer Kette lebendiger Wesen zusammzusetzen — deutlich geworden sein. Anders: der Mensch oder genauer der Ahne ist im wahrsten Sinn des Wortes das vitale

⁷² Cf. J. CHELHOD, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, SS. 75 u. 78/79; J. HENNINGER, *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, SS. 299, 308; TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 47ff.

⁷³ Cf. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 52—56; J. WELLHAUSEN, *op. cit.*, SS. 24—45; T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, bes. SS. 111ff., 163ff., 123ff.; IBN AL-KALBI, *Kitâb al-aṣnâm*, SS. 13—27; IBN HISHAM, *ṣirat al-nabî*, S. 55; AZRAQI, *Akhbâr Makka*, Bd. I, S. 74.

⁷⁴ Zum Ganzen des Problemkreises „Shirk“ vgl. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 57—64; zur Bedeutung des arabischen Terminus cf. KAZIMIRSKI, *op. cit.*, SS. 1221/1222; E. W. LANE, *An Arabic-English-Lexicon*, Bd. I, 4, SS. 1541—1543.

„Schlüsselwort“ des Diskurses. Auf diese Weise wird das Projekt des Lebens „lesbar“.

Im übrigen ist dabei die Idee der Kommunikation als die eigentliche „Natur“ der Verwandtschaftsbeziehungen, was ihr Funktionieren in der Zeit angeht, deutlich geworden; die Idee der Partizipation in bezug auf dieselbe Lebensquelle jedoch als deren „Finalität“, denn Vater ist man nur, um das einst selbst empfangene Leben weiterzugeben.

Unter spezifisch religiösem Gesichtspunkt folgt daraus, daß die Gottheiten — zum Großteil, aber nicht exklusiv, dem „anthropo-soziomorphen“ Typ angehörend (sei es als divinisierte Ahnen oder weil sie in einer den Menschen vergleichbaren „Gesellschaft“ lebend vorgestellt werden) — integraler Bestandteil der durch die Verwandtschaftsbeziehungen geregelten Lebensvermittlung sind, zumindest aber Bereitschaft zur Intervention oder Solidarität mit den Menschen äußern. Anrufungen und Gebete, so kurz sie auch sein mögen, wären sonst nicht an sie gerichtet worden. Daß solche Gottheiten, die sich wie Verwandte dem Menschen gegenüber verhalten, diesem sehr nahe sind, liegt auf der Hand.

Von hier aus bietet sich jedoch auch ein Einstieg zum Thema monotheistische „Revolution“ an, so wie sie vom Propheten Muḥammad unternommen wurde.⁷⁵ Zu Recht wird nämlich darauf hingewiesen, daß durch den arabischen Propheten die *Transzendenz* Gottes herausgestrichen wird: daß sich keiner Gott nähert, es sei denn als *Diener* (cf. Sure 19, 93).⁷⁶ Bekannt ist auch, daß das Charakteristische der Monotheismusauffassung des Propheten — auf der Ebene der Formulierung und seiner spezifischen Argumentationsweise — darin besteht, mit jeder Art von „*shirk*“, Assoziation, aufzuräumen, besonders wenn sie sich in der Form von Vater — bzw. Sohnschaft darstellt: Allah hat weder gezeugt noch ist er gezeugt worden (Sure 112, 3). Er hat weder Frau noch Töchter noch Söhne, er ist allein, der Einzige (cf. Sure 112, 2; 6, 100 ff. etc.). Kurz: Gott ist auf keinen Fall ein *Verwandter*.

Es ist uns jedoch möglich im Lichte unserer Untersuchungen, besonders unter dem Gesichtspunkt der von uns ins Spiel gebrachten Idee eines *morphologischen* Diskurses, die Verschiedenheit (oder wenn man diesen Begriff vorzieht: den „Übergang“) von heidnisch-judenchristlicher und koranisch-monotheistischer Welt noch anders zu erfassen.⁷⁷ Nämlich: das, was sich in bezug auf den monotheistischen Diskurs

⁷⁵ Für das Folgende und den Problembereich des koranischen Monotheismus, vor allem im arabischen Kontext, cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie...*, SS. 73—132 u. *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, SS. 11—16 u. 25.

⁷⁶ Cf. dazu auch G. C. ANAWATI, *Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung*, S. 136.

⁷⁷ Die Gruppierung von heidnisch-judenchristlich auf der einen Seite und monotheistisch-koranisch auf der andern erfolgt natürlich aus der Sicht des Korans, für den das Christentum u. a. auf Grund des Sprechens vom „Sohn Gottes“ in bezug auf den Messias und das Judentum in bezug auf einen gewissen ‘Uzair/Esdras (cf. Sure 9, 30 u. M. RODINSON, *Mahomet*, SS. 273/274)

des Propheten ändert, — insofern er betreffs der „materia prima“, mittels derer „Heidentum“ und ganz allgemein die „Shirk-Religionen“ ihren religiösen Diskurs formulieren, schärfste Bedenken anmeldet, — meint unter diesem Gesichtspunkt im wesentlichen die Form des Diskurses. Das heißt also nicht, daß der Prophet dessen „materia prima“ (Rohstoff) geändert hätte, — denn trotz seiner Kritik und Weigerung, das Konzept der Verwandtschaft als Material zur Formulierung seiner Theologie zu gebrauchen, bleibt Muḥammad dennoch im Bannkreis der „Verwandtschaftsmentalität“, wenn auch in einer den anderen Religionen diametral entgegengesetzten Weise — sondern bedeutet, daß er einen morphologischen durch einen a-morphologischen Diskurs, will heißen: einen Diskurs ohne anthropologische „Gestalt“, ersetzt. Anders: in der koranischen Offenbarung tritt an die Stelle der menschlichen oder göttlichen „Wort-Figuren“ das rezierte, geschriebene Wort. Von nun an wird Offenbarung in einem „*kitāb*“, einem Buch festgehalten.

Die Folgen dieser semantischen (im eingangs zitierten Sinn von LÉVI-STRAUSS) Revolution, d. h. der Ablösung des „ins Fleisch“ geschriebenen Wortes durch den eigentlichen Buchstaben, sind vielfältig. Wenn die Anthropologie nicht mehr in affirmativer Weise die „Grammatik“, das Stammesleben nicht mehr den „code“ der Lebensvermittlung konstituiert, weil der Ahne als „Schlüsselwort“ durch den Koran abgelöst wurde,⁷⁸ so eröffnen sich für den religiösen Diskurs völlig neue Möglichkeiten,

ebenso wie das Heidentum unter den Begriff der „Shirk-Religionen“, der assoziationalistischen Glaubensvorstellungen fallen (cf. dazu auch R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 27). Daß es aber eine gewisse Berechtigung hat, das Christentum, da es keine reine Buchreligion ist (cf. MOOREN, *Islam und Christentum . . .*, S. 23, Anm. 38), nicht nur dem radikalen Monotheismus „zuzuordnen“, sondern auch in die Nähe der „heidnischen“ Religionen zu rücken, ganz gleich, ob man unter „Heidentum“ die klassischen Polytheismen, die altvölkischen oder überhaupt „mythologischen“ Religionen mit ihrem Sakralitätsverständnis versteht, wird aus dem Folgenden noch klarer hervorgehen.

Dabei geht es natürlich nicht um ein statisches Klassifizieren oder gar Gleichstellen, sondern wir denken eher an die „dialektische“ Grenzfunktion des Christusereignisses allen Religionsformen gegenüber im Zeichen von Gericht und Erfüllung, so wie es D. WIEDERKEHR in *Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen*, bes. SS. 163—169 angesprochen hat.

Es dürfte ferner klar geworden sein, daß es uns nicht um eine historische Studie zu tun ist, in dem Sinn, daß wir der Frage nachgingen, woher der koranische Monotheismus unter dem Gesichtspunkt äußerer Einflüsse — zu nennen wäre hier bes. der „Hanifismus“ (cf. M. RODINSON, *op. cit.*, S. 361) — kommt, sondern um eine „typologische“ Gegenüberstellung zweier semantischer Manifestationsweisen.

⁷⁸ In bezug auf die (wenn auch nur noch relative) Gültigkeit von Ahne und Abstammung jedoch vgl. in MOOREN, *Paternité et Généalogie . . .*, SS. 109—120 (Paragraph „Monothéisme et arabisme“) die Erörterungen über die „umma“ als monotheistischen Stamm und die Rolle Abrahams/Ismaels als Ahnväter des Glaubens an den einen Gott.

die zwar im einzelnen schon bekannt sind, von denen es aber andererseits einige verdienen, in den Kontext unseres eben entwickelten Ansatzes gestellt zu werden.

Da wäre zunächst einmal zu erwähnen, daß das Heilige Buch in einer bisher nie dagewesenen Weise der Idee der Schöpfung,⁷⁹ ganz allgemein der Allmacht des Wortes eines einzigen Gottes Platz schafft; mit andern Worten: der für den Menschen lebenswichtige Bezugspunkt verlagert sich von der der Anthropologie immanenten „Schrift“ weg in Richtung auf den Willen eines Gottes, der nun völlig autonom als letztgültige Instanz auftritt.⁸⁰ Seinen Willen jedoch tut der eine Gott im Gesetz kund, islamisch gesprochen: in der *shari'a*. Es ist ja auch im Horizont unserer Überlegungen nur verständlich, daß der durch das geschriebene Wort zumindest relativierte anthropologische „code“ durch einen neuen ersetzt werden muß, d. h. einer reinen Buchreligion wohnt ipso facto eine „legalistische“ Tendenz inne. Denn der Mensch kann bei seinem Versuch der Weltbewältigung nicht ohne Orientierung allein gelassen werden. Der Koran sagt nun dem Menschen, was er tun muß, wobei die Idee der Partizipation, ein Schlüsselwort der „Shirk-Religionen“, durch die des Gehorsams abgelöst wird.⁸¹ Sicherlich mußte

⁷⁹ Daß wir es im koranisch-monotheistischen Kontext mit einer ganz anderen Vorstellung von Schöpfung zu tun haben als in den klassisch-polytheistischen Religionen des Alten Orients z. B. haben wir anhand der Analyse der Verben „bny“, „qny“ etc. sowie des Ausdrucks „bny bnwt“ für El in *Paternité et Généalogie* . . ., SS. 141—144 u. 386—388 erörtert.

⁸⁰ Cf. O. HERRENSCHMIDT, *Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace*, SS. 175/176: „Das testamentarische System lehrt, daß es eine Weltordnung — ein ‚Naturgesetz‘ — nur insofern gibt als es ein Gott gewollt hat, und daß sie sich zugunsten des Menschen nur hält, weil es dieser Gott so will . . .“. Was hier in bezug auf das Judentum gemeint ist, gilt auch für den Islam.

⁸¹ Zur Rolle der *shari'a* vgl. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 218—220. Vgl. auch die Definition, die L. GARDET vom islamischen Begriff der Religion („*din*“) gibt: „*Din* ist also die Gesamtheit der von Gott erlassenen obligatorischen Vorschriften, denen man sich unterwerfen muß (Art. *Din*, S. 301, 2. Sp.).“ Der islamische Religionsbegriff umfaßt also sowohl die Idee der Verpflichtung, der Unterwerfung, aber auch — denn sonst würde das Gesetz ja nicht seine semantische Funktion als neue „Grammatik“ des Lebens erfüllen — den Begriff der Retribution und Rechtleitung. In diesem Sinn stellte die erste islamische Kommunität („*umma*“), von Muḥammad in Medina (Yathrib) gegründet, den sozialen Rahmen dar, innerhalb dessen man sich rechtens seiner „Schulden“ Gott gegenüber entledigen konnte (gemäß arab. „*dâna*“, s. KAZIMIRSKI, *op. cit.* Bd. I, S. 757, 2. Sp. u. „*dayn*“, Schulden, Schuldenschein, *ibid.*, S. 758, 1. Sp.), und zwar eben unter der Leitung („*hudâ*“) des die Bedingungen diktierenden Gesetzes, das Gehorsam verlangte („*dâna li*“) seitens der Mitglieder der „*umma*“, bei gleichzeitiger Garantie für Gerechtigkeit und Belohnung (cf. hebr. „*din*“, Richten u. Urteil, s. GESENIUS/BUHL, 17. Ed., S. 161, 1. Sp.).

Man kann daher auch sagen, daß in der koranischen Offenbarung Gott weniger sich selbst schenkt „*sicut est in se*“ — abgesehen von der Mitteilung seiner Einheit —, als daß er vornehmlich dem Menschen sagt, was er zu tun

man sich auch dem alten Stammescode beugen, aber der Gehorsamsakt besitzt nun eine andere Qualität: er richtet sich an die Innerlichkeit des Menschen, sein Gewissen, seine freie Verantwortung. Einer völlig neuen Idee wird Raum geschaffen: der Möglichkeit der Belohnung, der Erlangung des Paradieses. Das ist grundsätzlich etwas Anderes als die „Überlebenschance“ in der memoria, dem „*dhikr*“ des Dichters, der die Großtaten des Ahnen rühmt, oder das Weiterleben im Sohne.⁸² Die Idee der Moral überhaupt wird dabei auf einen andern Grund gestellt. Gut und Böse werden nicht mehr in Funktion der Stammeszugehörigkeit definiert,⁸³ sondern gemäß ihrer Konformität mit den im Buch ausgedrückten Befehlen Gottes.

Überhaupt ist ja die Buchreligion als Pendant eines von allen speziellen Verwandtschaftsbeziehungen befreiten Gottes vorzüglich dazu geeignet, die Rolle eines Vehikels der Universalisierbarkeit von Konzepten und Lebensweisen über den Stamm hinaus zu spielen.⁸⁴ Die politische Rolle, die der arabische Monotheismus daher im Prozeß der Vereinheitlichung der Stämmewelt — und nicht nur der arabischen — gespielt hat, ist denn auch von den Forschern schon gebührend gewürdigt worden.⁸⁵

Alerdings sollte im Rahmen unserer Untersuchungen über die monotheistische „Revolution“ als Ablösung eines im wesentlichen morphologischen Diskurses durch einen historisch fixierten Text die Frage nach

hat (cf. auch GARDET/ANAWATI, *Introduction à la Théologie Musulmane*, S. 227; ferner Sure 5, 116, Wort Jesu Allah gegenüber: „... Du weißt Bescheid über das, was ich (an Gedanken) in mir hege. Aber ich weiß über das, was Du in dir hegst, nicht Bescheid...“)

⁸² Cf. TH. MOOREN, *Islam und Christentum* . . ., SS. 12, 13, 22.

⁸³ Dem widerspricht nicht, daß der Koran altes vorislamisches Brauchtum und Gesetzesgut aufnimmt, denn es hat nun Gültigkeit als von Gott her kodifiziertes Recht. Vgl. zur Definition der Moral in Funktion der Stammeszugehörigkeit M. SAHLINS' Analyse in *Age de pierre, âge d'abondance*, bes. SS. 250—260: „Autrement dit: un acte donné n'est pas mauvais ou bon en soi, mais seulement en fonction de qui est l'Autre (ibid., S. 254).“ In diesem Sinn galt allerdings sogar noch für die „umma“ — insofern sie als monotheistischer Stamm angesehen werden kann, in dem die Bande der Religion die Bande des Blutes abgelöst haben —, daß Gut und Böse teilweise in Funktion der Religionszugehörigkeit definiert wurden (cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie* . . ., SS. 114—116).

⁸⁴ Cf. auch H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, S. 244, zum selben Thema einer gestaltlosen reinen Worttheologie: „Die Größe des unsichtbaren Gottes ist hier . . . seine Fähigkeit, sogar unabhängig vom Kult und von Kultstätten rein durch das Wort ‚real‘ und dadurch, wenn man den Ausdruck verzeiht, unbegrenzt transportfähig zu werden. Dauerfähigkeit über Exile hinweg und Missionsfähigkeit über exotische Distanzen sind nur zwei Aspekte derselben Bestimmung.“

⁸⁵ Cf. u. a. G. E. GRUNEBAUM, *The Nature of Arab Unity*, bes. S. 7; M. RODINSON, *Mahomet*, SS. 249—329; W. M. WATT, *Mahomet à Médine*, SS. 99—179; TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie* . . ., SS. 109—120.

dem „Preis“ einer solchen Umschichtung des für Religion und Existenz bedeutsamen semantischen Feldes nicht ungestellt bleiben. Wir denken dabei ganz allgemein an das Verhältnis Mensch — Welt, bzw. die Erfahrung der anthropologischen Realität schlechthin. Ist es nicht berechtigt, von einer zumindest tendenziellen „Entwertung“ der Gestalt („morphä“) des Anthropos zu sprechen, insofern er seine Rolle als lebendige Wort-Gestalt der Botschaft (message) des Lebens verliert zugunsten des Heiligen Buches? Man mag das Festhalten an der Gestalt des Anthropos für „archaisch“, kulturgeschichtlich „primitiv“ oder „mythologisch“⁸⁶ halten, — könnte man aber angesichts des in einem Buch (vornehmlich in der Form eines ewigen und unveränderlichen Gesetzes) festgehaltenen Wortes nicht mit gewissem Recht von einer „Desakralisation“ des Lebens sprechen, wenn man Rolle und Definition des „Heiligen“ nach R. JAULIN akzeptiert: nämlich, daß das Heilige „... nicht das Esoterische, sondern das Alltägliche ist, daß es (in den altvölkischen Gesellschaften, der Verf.) darum geht, dem Alltäglichen einen Status zu geben, den es bei uns nicht mehr besitzt. Dieser Status ist derjenige einer Grammatik.“⁸⁷ Demnach würde es in unserer Perspektive genügen, den Terminus „Alltag“ durch „Stammesleben“ (als die Wirklichkeit, die Verwandtschaftsbeziehungen, Brautpreis, Handel etc. umfaßt) zu konkretisieren, um die Bemerkung JAULINS in unserem Kontext anwenden zu können.⁸⁸

⁸⁶ Cf. Anm. 90.

⁸⁷ *Le sacré, l'ésotérisme et le quotidien*, S. 12.

⁸⁸ Es sei nebenbei bemerkt, daß die Schwierigkeit J. CHELHODS in *Les Structures du sacré chez les Arabes*, das „Heilige“ bei den Arabern zu entdecken, vor allem (parallel zu seiner These von dem bei den vorislamischen Arabern diffus gebliebenem Heiligen) daher kommt, — und das trotz des Bemühens, den Begriff „Mythos“ zu erweitern (cf. *ibid.*, S. 125) — die Rolle des konkreten Lebens als „semantischen Ort“ oder religiösen „code“ zu begreifen. So sucht er vergeblich bei den vorislamischen Arabern tiefgehende Spekulationen über das Heilige. Dieser Sachverhalt wird besonders deutlich aus den folgenden Linien, die, wenn man sie unter einem anderen Gesichtspunkt als dem CHELHODS sieht, genau die Art von Sakralität zum Ausdruck bringen, die wir suchen: „Aber die religiösen Spekulationen scheinen kaum seinen (des Arabers, der Verf.) realistischen Geist zu quälen. Vielmehr ist er mehr damit beschäftigt, seine Tapferkeit zu rühmen, seine Großzügigkeit zu feiern, seine Feinde zu verhöhnen, als Gesänge zu Ehren der Götter zu komponieren. Seine epischen Gedichte wollen nur menschliche Wunderwerke gelten lassen, keine anderen Großtaten, als die der halblegendären Stammesfiguren. Durch seine Identifikation mit der Gruppe übersetzt der Dichter das tiefe Sehnen des kollektiven Bewußtseins. Alle diejenigen, die mit den zeitgenössischen Nomaden in Kontakt getreten sind, waren darüber überrascht, wie wenig sie sich um die Religion kümmerten, über ihre Gleichgültigkeit den großen Problemen des Heiligen gegenüber. Hingegen findet man bei ihnen Erzählungen fast epischen Charakters, die die Großtat eines legendären Heros zum Inhalt haben (*ibid.*, S. 124).“

Akzeptiert man so verstandenes Alltagsleben in seiner Kodifiziertheit und Bezogenheit auf den Ahnen als semantischen Ort des religiösen Diskurses, dann

Wir sprachen schon von dem Platz, den das Heilige Buch der Idee der Schöpfung widmet. Jedoch werden wir dadurch nicht nur mit dem Willen eines autonom handelnden Gottes konfrontiert, sondern auch vor das Problem der „Natur“ überhaupt gestellt, genauer: das der Formulierung des Verhältnisses von Mensch und (Um)welt. Dabei klang die Art und Weise der Problemstellung schon in der oben zitierten Bemerkung O. HERRENSCHMIDTS an. Es geht nämlich um die „ontologische“ (nicht existenzielle) Inkonsistenz von Mensch und Welt, die ihre Rolle als Gestalt der Offenbarung im tiefen Sinn des Wortes verloren haben. Mit andern Worten: die „morphä“ wird reduziert auf ein reines Zeichen (arabisch: *áya*) der Macht des Schöpfergottes — was jeder Art von Sakramentalität, außer der des rezitierten Wortes, im übrigen den Riegel vorschiebt; ein Zeichen, dessen Funktion lediglich darin besteht, den menschlichen Verstand — wie übrigens auch beim Betrachten der Gesichtsvorgänge — zum Denken anzuregen, damit er seine Situation angesichts der koranischen Botschaft begreift.⁸⁹

Dies hat letztlich nicht nur als spätere ideologische Frucht den „Atomismus“ als populärste islamische Philosophie, in der die „Naturgesetze“ den Wundern Gottes Platz machen, zur Folge, sondern Welt wird grundsätzlich im Horizont von — um es mit einer anderen Buchreligion auszudrücken — *Gen 1, 28* erfahrung, wenn auch die Perspektive des so eröffneten Weltverständnisses nicht gerade erfreulich aussieht, wenn man *Sure 2, 30* (vom Khalifat, Stellvertreterschaft des Menschen) Glauben schenkt: „Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde auf Erden einen Stellvertreter einsetzen! Sie sagten: ‚Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingend und deine Heiligkeit preisen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt.‘“⁹⁰

handelt es sich vom islamischen Monotheismus ab nicht (entgegen CHELHOD, *op. cit.*, SS. 67—114; u. vom selben Autor: *Introduction à la sociologie de l'Islam*, S. 165) um eine erstmalige Differenzierung oder gar „Rationalisierung“ eines bis dahin unbestimmt gebliebenen Heiligen, sondern — mittels des Heiligen Buches — um eine „Transplantation“ des semantischen Ortes an dem sich von nun an „Sakralität“ ausdrückt.

⁸⁹ Cf. *Sure 2, 39* im Zusammenhang mit *2, 21ff.*; *7, 36*; *64, 10* etc.; vgl. auch in bezug auf die Zeichen CHELHOD, *Introduction...*, S. 149: „Il ... s'agit ... de croire parce que c'est conforme à la logique des choses.“

⁹⁰ Unsere Umschreibungen wie „Transplantation“ des semantischen Ortes, „Entwertung“ der Gestalt des Anthropos, „Inkonsistenz“ von Mensch und Welt meinen letztlich den Verlust von *Bedeutsamkeit* / *Prägnanz* von Mensch und Welt. Eine solche aber für diese zu entdecken ist nun zwar auch ein Anliegen des Mythos (cf. H. BLUMENBERG, *op. cit.*, bes. SS. 68—126), doch heißt das nicht, daß es uns um eine „Remythologisierung“ des Christentums ginge — Christus verhält sich zum Mythos wie zu jeder Religion „dialektisch“, d. h. im Sinne von Gericht und Erfüllung (cf. Anm. 77) — jedoch geht es uns um das Aufzeigen einer genuinen „Weltsicht“, die von einer extrem monotheistischen (schon gar nicht: nicht-trinitarischen) Position her unmöglich ist. Diese hat aber, gerade in der Krise unserer technisch-bürokratischen Weltbetrachtung — und Ausbeutung (Umweltprobleme planetarischen Ausmaßes, fast zur Perfektion gesteigerte Manipulation des Menschen), etwas zu tun mit der Ehrfurcht von jederlei „sarx“ (die kosmische Brüderlichkeit des Sonnenge-

Dies muß uns im Rahmen unseres Artikels als Ansatzpunkt einer Reflexion, die sich mit der von einer reinen Buchreligion hervorgerufenen semantischen „Revolution“ beschäftigt, leider genügen.⁹¹ Aber es dürfte klar geworden sein, um welche fundamentale Fragen es geht und wie es vielleicht möglich ist, sich an die uns oft fremde Welt dieser Religionsform im Lichte bestimmter Modelle heranzutasten. Für keine andere Religion als die islamische, stark des einzig gültigen koranischen Wortes, gilt vielleicht in solch hohem Maße die Auffassung, daß Polytheismus (einschließlich Inkarnation, aus der Sicht des Propheten), jede Form von Mythos, immanenter Sakralität oder gar Sakramentalität, eine Falle, eben „shirk“ (cf. arabisch: *sharak*) sei, in die der Geist des Menschen ohne Kenntnis der richtigen Grammatik des Lebens läuft.⁹² Die vom

sangs z. B.), die nie größere Bedeutsamkeit empfangen als da der Logos ihr einwohnte, um den kühnen Gedanken der „Gottebenbildlichkeit“ jeder Theorie zu entheben und damit auch der „Welt“ ihren Platz zu geben.
⁹¹ Es ist klar, daß das Problem der Schöpfung, des Verhältnisses Mensch — Welt etc. bei weitem durch unsere kurzen Hinweise nicht erschöpft behandelt ist. Darum kann es aber auch nicht gehen, sondern nur um das Aufreißen von Denkperspektiven, die sich vom jeweiligen theologischen Ansatz her ergeben. Im übrigen wird wohl auch keiner heute behaupten, die großen Religionen hätten die gerade mit dem Schöpfungsglauben z. B. gegebenen denkerischen Probleme zufriedenstellend, d. h. jeder Nach-Frage-Würdigkeit enthoben, „gelöst“. — Von einem ganz anderen Ansatz, nämlich von der Philosophie/Kulturanthropologie herkommend, scheint uns ferner — um nur noch einen Autor zu nennen — das schon zitierte Werk BLUMENBERGS, *Arbeit am Mythos* einen unbedingt erwähnenswerten und auch für die Theologie fruchtbaren Versuch darzustellen, grundsätzlich einige der hier unter dem Stichwort monotheistische „Revolution“ behandelten Fragen anzugehen, cf. bes. SS. 127—162; 237/238; 239—290.

⁹² Interessant in der Beurteilung der mehr mythisch-sakral orientierten Religionen (einschließlich ihres Ritualismus: Opferpraxis etc.) — in unserer Sprache: der morphologischen Religionen — ist die Konvergenz zwischen der islamischen Shirk-Konzeption und der Position eines am modernen Strukturalismus orientierten Anthropologen wie P. SMITH, für den der religiöse Ritus nur deswegen „funktioniert“, weil der Mensch in eine „Falle des Denkens“ läuft („un certain type de piège à pensée“, *Aspects de l'organisation des rites*, S. 143). — Wie weit aber gerade die „Falle“ einer morphologischen Sprache für die Herausarbeitung einer Inkarnationstheologie unabdinglich ist, haben wir auch an anderer Stelle schon kurz angesprochen: cf. *Islam und Christentum* . . ., S. 23, bes. Anm. 38; cf. dazu auch die vergleichende Analyse von hinduistischer und alttestamentlicher Opfertheologie im schon zitierten Artikel O. HERRNSCHMIDTS (s. Anm. 80), was für die arabische Welt noch zu ergänzen wäre durch WELLHAUSEN, *Reste des arabischen Heidentums*, SS. 142/143. —

Wir sollten vielleicht zum Schluß noch einmal darauf hinweisen, daß es uns in der hier ausgearbeiteten Position nicht um „Mythologisierung“, „Sakralisierung“ oder Immanenz um jeden Preis geht (vgl. Anm. 77 u. 90). Aber es geht u. a. auch darum, angesichts der in jüngster Zeit vor allem in Frankreich heftig entbrannten Monotheismuskussion im Anschluß an B.-H. LÉVYS Buch *Le Testament de Dieu* (cf. auch den Artikel von S. TRIGANO, *Le Dieu vivant n'a pas de testament*, in: *Le Monde*, 24. 5. 1979, S. 2) und der jüngsten Entwick-

Islam vorgenommene „Transplantation“ des semantischen Ortes des religiösen Diskurses ist die wohl radikalste Form, die das berühmte „sola fide“ und damit eine ganz bestimmte Art von „fides“ jemals erfahren hat.

lung des shiitischen Islams herauszuarbeiten, daß totalitäre Fehlentwicklungen und staatlicher Mißbrauch der Religion keineswegs ein mit den Nicht- (oder nicht reinen) Buchreligionen oder „neo-stoischem“ Heidentum notwendig zusammenhängendes Privileg bilden, vor dem uns ein radikales Auswandern (Exilieren) in das semantische Feld reiner Transzendenz hüten würde, wie es LÉVY ungerechtfertigter Weise behauptet (cf. u. a. *Le roc monothéisme*, S. 21).

Abgesehen davon, daß die von LÉVY als Konsequenz des radikalen Monotheismus geforderte technische Ausbeutung der Welt (cf. *ibid.*, S. 21) als Ideologie absurd geworden ist, dürfte klar geworden sein, daß die aus der Verlagerung des semantischen Feldes für die Buchreligion erwachsende Verpflichtung zum Gesetz keineswegs gefeit ist gegen totalisierende Vereinnahmung der „Praxis“, die letztlich nicht nur freiheitszerstörend, sondern auch — wie wir es an der Teheraner Geisellaftaire ablesen können, gesetzesstörend werden kann. Wir können dieses Problem nicht besser umschreiben als mit den Worten. H. BLUMENBERG: „Moses kommt vom Berg mit den gottgeschriebenen Tafeln und trifft auf das Goldene Kalb der Entbehrung vertrauter Götzen. Was er tun mußte und was er tat, war die Erweiterung des Gesetzes zur alle Bilder verdrängenden Vollbeschäftigung, zum Inbegriff minutiöser Lebensregelungen, zu jener immer wieder begehrten erfüllenden „Praxis“, die Vergangenheiten nicht zurückkommen läßt. Diese Erfüllungsform bezeichnend, könnte man Paulus in Abwandlung jenes dunklen Wortes des Thales von Milet sagen lassen: Es war alles voll von Gesetzen. Deren Beachtung machte ihre Achtung zunichte; das ist das Problem des Pharisäers Paulus im Römerbrief (*op. cit.*, SS. 34/35).“

Summary

In the present article under the title of „*Descent and the Holy Book*“ the author analyses the significance of parental structures as material for the formulation of a religious discourse in comparison with a written historical text like the Holy Koran. Following the structural anthropology as developed by CLAUDE LÉVI-STRAUSS the author investigates in how far a parental system, e. g. that of the Arab nomads, may be interpreted as a system of communication in which the parent, more precisely the ancestor, plays the part of a life-giving „key-word“ (in a metaphorical sense), the parental and matrimonial rule being comparable to a kind of grammar. This leads up to the idea of a morphological (i. e. consisting of concrete, living figures) discourse, which finally comprises gods and human beings, thus being opposed to an amorphological text system consisting of letters only. Furthermore the author demonstrates the inner affinity of morphological discourses with any theology inspired by the concept of incarnation, and he points out in what way the concrete social and cultural practice makes man realize what he has to do. If this concrete code is replaced by the intervention of the holy text like for exemple the Holy Koran, the holy book necessarily assumes the role of a legalistical discourse telling man by means of prophetic words what he has to do. The vacuum left behind by the dethroned concrete figure is filled by a new ethic of obedience and the pathos of pure faith, sola fides.

BIBLIOGRAPHIE

- ANAWATI (Georges C.), *Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung*, in: *Jesus Christus und die Religionen* (Hrsg. A. PAUS), SS. 109—159, Graz/Wien/Köln/Kevelaer 1980.
- S. auch GARDET (Louis).
- ATALLAH (Wahib), *Al-Buss. Vestige de cultes chtoniens en Arabie*, in: *Arabica* (22) 1975, SS. 25—32.
- BLUMENBERG (Hans), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979.
- BRÄUNLICH (Ernst), *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, in: *Islamica* (6) 1934, SS. 68—111; 182—229.
- BROCHIER (Jean-Jacques), s. JAULIN (R.) u. LÉVY (B.-H.).
- BUHL (F.), s. GESENIUS.
- CASKEL (Werner), *Gamharat AN-NASAB. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbi*, 2 Bde., Leiden 1966.
- CHELHOD (Joseph), *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, Koll.: *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, Bd. XII, Paris 1958.
- *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Koll.: *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, Bd. XIII, Paris 1964.
- *Le droit dans la société bédouine. Recherches sur le 'orf ou le droit coutumier des Bédouins*, Paris 1971.
- Corpus Inscriptionum Semiticarum*, pars V, *Inscriptiones Saracenicas continens*, t. I, fasc. 1, Paris 1950.
- DHORME (E.), *L'Evolution Religieuse d'Israël*, Bd. I: *La Religion des Hébreux Nomades*, Brüssel 1937.
- DUSSAUD (René), *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955.
- FAHD (Toufic), *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, Paris 1968.
- GARDET (Louis), Art. *Dîn*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, neue Ed., Bd. II, SS. 301, 2. Sp. — 304, 1. Sp., Paris, Leiden 1965.
- u. ANAWATI (M.-M.), *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée*, Paris 1970.
- GESENIUS (Wilhelm) u. BUHL (Frants), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17. Ed., Leipzig 1921.
- GEUS (C. H. J. de), *The Tribes of Israel. An Investigation into some of the presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis*, Assen, Amsterdam 1976.
- GRUNEBaum (G. E. von), *The Nature of Arab Unity*, in *Arabica* (10) 1963, SS. 5—23.
- HARRIS (Marwin), *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York 1968.
- HENNINGER (Joseph), *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten*, in *Internationales Archiv für Ethnographie*, Bd. XLII, SS. 1—188, Leiden 1943.
- *Les Fêtes de Printemps chez les Arabes et leurs Implications historiques*, in *Revista do Museu Paulista*, Neue Folge (4) 1950, SS. 389—432.
- *Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens*, in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft einschließlich der ethnologischen Rechtsforschung*, (61) 1959, SS. 6—56.

- La société bédouine ancienne, in *L'Antica Società Beduina*, Hrsg. F. GABRIELI, *Studi Semitici* 2, Rom 1959, SS. 69—93; u. in demselben Band: *La Religion bédouine préislamique*, SS. 115—140.
- Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern, in *Studia Instituti Anthropos*, Bd. XVIII, Wien — Mödling 1963.
- La primogéniture en ethnologie, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Bd. VIII, Art. *Premiers — Nés*, Sp. 461—482, Paris 1972.
- HERRENSCHMIDT (Olivier), Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace, in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Hrsg. M. IZARD u. P. SMITH, Paris 1979, SS. 171—192.
- HÖFNER (Maria), Die vorislamischen Religionen Arabiens, in GESE, HÖFNER, RUDOLPH, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, SS. 233—402; Koll.: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. X, 2, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970.
- HEUSCH (Luc de), *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris 1971.
- JACOBSEN (Thorkild), *The treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, London 1976.
- JAULIN (Robert), Le sacré, l'ésotérisme et le quotidien (Gespräch mit J. J. BROCHIER), in *Magazine Littéraire* (149) 1979, SS. 12—14.
- JAUSSEN (Antonin), *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1948.
- u. SAVIGNAC, Mission archéologique en Arabie, Supplement zu Bd. II: *Coutumes des Fuqará*, Paris 1914 (erschien. 1920).
- KAZIMIRSKI (A. DE BIBERSTEIN), *Dictionnaire Arabe — Français*, neue Ed., 2 Bde, Paris 1960.
- KLUCKHOHN (Clyde), s. KROEBER.
- KROEBER (A. L.) u. KLUCKHOHN (Clyde), *Culture. A critical review of concepts and definitions*, New York 1952.
- LAMMENS (Henri), *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beirut 1928.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.
- *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
- *La pensée sauvage*, Paris 1962.
- LÉVY (Bernard-Henri), *Le Testament de Dieu*, Paris 1979.
- Le roc monothéisme (Gespräch mit J. J. BROCHIER), in *Magazine Littéraire* (149) 1979, SS. 20—22.
- LITTMANN (Enno), Saffaitic Inscriptions, in *Syria, Publications of the Princeton University Archeological Expeditions to Syria in 1904—5 and 1909*; Division IV, Semitic Inscriptions, Leiden 1943.
- MACDONALD (D. B.), Art. *Djinn*, in *Encyclopédie de l'Islam*, neue Ed., Bd. II, SS. 560, 1. Sp. — 536, 2. Sp., Paris, Leiden 1965 (in Kollab. mit H. MASSÉ).
- 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 SS. (maschinenschriftlich).
- *Parenté et Religion Arabe préislamique*, Koblenz 1979.
- *Le Kitáb al-Aġnám de Ibn al-Kalbî*. Essai d'une traduction partielle, Koblenz 1979.
- Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (64) 1980, SS. 10—32.

- MUSIL (Alois), *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York 1928.
- NOTH (Martin), Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, in *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, Heft 46, Stuttgart 1930.
- OXTOBY (Willard G.), *Some Inscriptions of the Safaitic Bedouins*, New Haven 1968.
- PARET (Rudi), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971.
- Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, publié par la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Bd. I, n^o 1—500, Paris 1900—1905.
- RODINSON (Maxime), *Mahomet*, Paris 1961.
- SAHLINS (Marshall), *Age of pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris 1972.
- SAVIGNAC, s. JAUSSEN.
- SMITH (Pierre), Aspects de l'organisation des rites, in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Hrsg. M. IZARD u. P. SMITH, Paris 1979, SS. 139—170.
- SPAE (Joseph J.), Kultur und Religion. Zur Erneuerung der Missiologie, in „... denn ich bin bei euch“. *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute* (Hrsg. H. WALDENFELS), SS. 33—51, Zürich, Einsiedeln, Köln 1978.
- STARCKY (Jean), Petra et la Nabatène in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Bd. VII, Sp. 985—1016, Paris 1966.
- TRIGANO (Shmuel), Le Dieu vivant n'a pas de testament, in *Le Monde*, 24. 5. 1979, S. 2.
- WATT (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, Paris 1959.
- WELLHAUSEN (Julius), *Reste arabischen Heidentums*, 3. Ed., Berlin 1961.
- WIEDERKEHR (Dietrich), Jesus Christus als Erfüllung der Religionen, in *Jesus Christus und die Religionen* (Hrsg. A. PAUS), SS. 161—190, Graz, Wien, Köln, Kevlaer 1980.
- WILSON (Robert R.), *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven, London 1977.

ARABISCHE QUELLEN:

- AZRAQÎ, *Akhbâr Makka wa mâ djâ'a fihâ min al-athâr*, Bd. I, neue Ed., Mekka 1352 H., Impr. al-Madjidiyya.
- IBN HISHAM, *Sîrat al-nabî*, Hrsg. FERDINAND WÜSTENFELD: *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishâk*, bearbeitet von ABD AL-MALIK IBN HISHAM, Bd. I, *Text*, Göttingen 1859.
- IBN AL-KALBÎ, *Kitâb al-ašnâm*, Hrsg. AHMED ZÉKI PACHA: *Le Livre des idoles*, Kairo 1914, Impr. Nationale.

GIBT ES FÜR LATEINAMERIKA EINEN „DRITTEN WEG“?

*Bemerkungen zur gesellschaftspolitischen
Grundsatzdiskussion in der lateinamerikanischen Theologie*

von Hans Schöpfer

Seit FIDEL CASTRO, CHE GUEVARA und CAMILO TORRES in den sechziger Jahren begannen, den bestehenden liberalkapitalistischen Gesellschaftsmodellen solche marxistischer und sozialutopischer Prägung entgegenzustellen, brach die Diskussion über Qualität und Durchführbarkeit idealtypischer Gesellschaftsmodelle unter den engagierten Theologen Lateinamerikas nicht mehr ab. Man begann sehr rasch von „Terzerismus“ (nicht zu verwechseln mit „Trilateralismus“) zu sprechen, einem „dritten Ausweg“, der die positiven Ansätze liberalkapitalistischer und marxistischer Modelle zu vereinen suchte.

Da es seit dem Einzug CASTROS in Habana zu keinen ausgeprägten Erfolgsmodellen kam (mit dem Sturz des gemäßigten Sozialrevolutionärs General VELASCO ALVARADO ging 1976 in Peru die letzte große Hoffnung dieser Art verloren, und Nicaragua muß sich erst noch bewähren), bekam der Begriff „Terzerismus“ zunehmend einen negativen Beigeschmack. In Gesprächen mit den bei der Puebla-Konferenz 1979 anwesenden Theologen kam deutlich zum Ausdruck, daß Kompromisse mit „liberalkapitalistischen Institutionen jeder Art“ nicht weiterführen, weil die nationalen und internationalen Macheliten des Liberalismus letztlich immer wieder einschneidende Sozialreformen, für welche nicht rückzahlbares oder wenig ertragreiches Kapital investiert werden muß, verhindern (vgl. die vom IWF Peru auferlegten Kreditbedingungen; Rohstoffboykott einerseits und Waffenhilfe andererseits in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern; die Schwierigkeiten des sandinistischen Nicaragua, günstige Anleihen zu erhalten). Der gesellschaftspolitische Kurs, den viele lateinamerikanische Befreiungstheologen heute anstreben, scheint sich daher eher zu radikalisieren, zumal von offiziell kirchlicher Seite Zurückhaltung gegenüber konstruktiven Vorschlägen geübt wird.

Die Puebla-Konferenz hat zwar Stellung bezogen gegenüber den Ideologien im allgemeinen und gegenüber den Entfremdungen rechts- und linksorientierter Gesellschaftsmodelle (vgl. u. a. Puebla 507—562). Sie hat aber nicht die Erwartungen jener Theologen erfüllt, welche glaubten, die Konferenz würde bestimmte Gesellschaftsmodelle global verurteilen. Damit könnte die Vermutung auftreten, daß der Diskussionsstand in die erste Phase des Terzerismus zurückgefallen ist.

Ich bin nicht dieser Meinung. Es stimmt, daß die Bemühungen um sozialere Modelle mehr Würdigung und moralische Unterstützung verdient hätten. Es darf aber nicht übersehen werden, daß pastorale Dokumente nicht in parteiinterne oder regionale Kontroversen eingreifen können, wenn sie Äußerungen für einen ganzen Kontinent enthalten sol-

len. Es scheint mir in diesem Fall wichtig, daß zumindest klare Vorstellungen über Demokratie und Gemeinwohl, über den allgemeinen Wert und die Notwendigkeit politischen Engagements im Rahmen der Menschenrechte sowie über die Bedeutung von Pluralismus und Toleranz geschaffen werden. Im Abschnitt „Begriffe von Politik und politischer Verpflichtung“ finden sich einige entsprechende Äußerungen. Sie können durchaus als Versuch gewertet werden, eine breitere Grundlage für verschiedene Formen gesellschaftlichen Engagements zu schaffen, wenngleich ihre Interpretation im ortskirchlichen Bereich nicht überall innovatorisch verstanden wird.

Nr. 521 sagt: „Zwei Begriffe von Politik und politischer Verpflichtung müssen unterschieden werden:

1. Die Politik in ihrem weitesten Sinne, die das Gemeinwohl sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene im Auge hat. Sie muß die Grundwerte einer jeden Gemeinschaft präzisieren — die innere Eintracht und die äußere Sicherheit — und muß die Gleichheit mit der Freiheit, die öffentliche Autorität mit der legitimen Autonomie und Mitbeteiligung von Personen und Gruppen, die nationale Souveränität mit dem Zusammenleben und der internationalen Solidarität in Einklang bringen. Sie definiert auch die Mittel und die Ethik der gesellschaftlichen Beziehungen. In diesem umfassenden Sinn betrifft die Politik die Kirche und folglich auch ihre Hirten, die Diener der Einheit . . .“

Die Kirche hat gemäß Nr. 522 die Politik zu inspirieren durch die Förderung von Werten, welche besonders die Wünsche der an den Rand Gedrängten einbringen.

Nr. 523 spricht den zweiten Aspekt aus:

„2. Die konkrete Verwirklichung dieser fundamentalen politischen Aufgabe erfolgt gemeinhin durch Bürgergruppen, deren Ziel es ist, die politische Macht zu erlangen und auszuüben, um die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Fragen nach ihren eigenen Kriterien oder Ideologien zu lösen. In diesem Sinn kann man von einer Parteipolitik sprechen. Die von diesen Gruppen erarbeiteten Ideologien können, auch wenn sie sich auf die christliche Lehre stützen, zu verschiedenen Schlußfolgerungen gelangen. Daher kann keine politische Partei, wie sehr sie sich auch auf die Lehre der Kirche stützen mag, die Vertretung aller Gläubigen für sich beanspruchen, da ja ihr konkretes Programm niemals einen absoluten Wert für alle darstellen kann . . .“

Damit sind verschiedene Gesichtspunkte politischen Engagements mit bisher unbekannter Deutlichkeit angesprochen: Die Kirche hat auch durch ihre Hirten einen Beitrag zur Förderung jener Werte zu leisten, welche die Politik inspirieren müssen. Sie „tut dies durch ihr Zeugnis, ihre Lehre und ihre vielfältige pastorale Tätigkeit“ (P 522). Bürgergruppen, welche die politische Macht ausüben, tun dies „nach ihren eigenen Kriterien oder Ideologien“ (P 523) in eigener Verantwortung; sie können dabei „zu verschiedenen Schlußfolgerungen gelangen“ (P 523), dürfen jedoch nicht „die Vertretung aller Gläubigen für sich beanspruchen“ (P 523). Diesen Formulierungen ist ein bedingtes Verständnis für Pluralismus und Toleranz kaum abzusprechen.

Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen. Die hier gemachten Äußerungen gestatten es jedem engagierten Christen, sein Gesellschaftsverständnis nach eigenem Wissen und Gewissen zur Geltung zu bringen. Es geht nicht mehr so sehr um die Beurteilung des politischen Standortes als vielmehr um die Frage, mit welchen Mitteln und mit welchem Erfolg ein wie auch immer gedachtes Gesellschaftsmodell dem Gemeinwohl besser dient. Es ist klar, daß jeder Versuch gesellschaftlicher Konstruktion seine Schwächen und Mißerfolge haben wird. Es kann ein politisch Engagierter aber nicht aufgrund einer Ideologiegebundenheit, sofern sie dem christlichen Glauben nicht widerspricht, „kirchlich behaftet“ werden. Diese im Puebla-Dokument aufscheinende politische Öffnung läßt sich gesellschaftstheoretisch belegen.

1. DIE UNMÖGLICHKEIT DES OPTIONENDETERMINISMUS

Obwohl die Auseinandersetzungen mit den großen Ideologen der Gegenwart immer neue Erkenntnisse an den Tag bringen, obwohl wir bereits auf eine reiche Erfahrungsgeschichte mit politischen Praktiken zurückblicken, und obwohl der Verabsolutierung politischer Optionen unter dem Druck der sich weiterkumulierenden Weltprobleme manche Spitze gebrochen wurde, müssen wir heute mehr denn je zugeben, daß wir kein Gesellschaftsmodell besitzen, das Endgültigkeit beanspruchen dürfte. Es wird dies auch nie geben, solange es Menschen gibt, deren freiheitliches Denken nicht unterdrückt wird. Je mehr sich nämlich der interkulturelle Dialog weltweit durchsetzt, desto besser erkennen wir, daß der Voreingenommenheit durch kulturelle, ideologische und selbst persönliche Erfahrungen niemand ganz entgeht. Dies ist die eine Seite des Problems. Auf der anderen Seite muß gesagt sein, daß sich die Ausgangslage für gesellschaftliche Konstruktion von Kontinent zu Kontinent, von Nation zu Nation differenziert. Ich meine damit, daß wir vom summarischen Universaldenken des Mittelalters auch in der Politik endgültig Abschied nehmen müssen.

Wenn nun die Unterschiede in der Beschreibung der idealen (der gerechten, authentischen oder wie immer genannten) Gesellschaft schon unter Politologen stark auseinanderfallen, ist Einigkeit von anderen Standpunkten aus, etwa von der Wirtschaft oder von den Religionen her umso weniger zu erwarten. Wo kommen wir aber hin, wenn idealtypische Denkmodelle keine Absolutheit mehr beanspruchen? Fallen wir dann nicht in einen Relativismus, der schlimmer ist als sich bekämpfende Fixstandpunkte?

Das könnte der Fall sein, wenn wir uns nicht um die christliche Normierung gesellschaftlicher Werte (die jeden immanenten Absolutheitsanspruch relativiert) kümmern, oder wenn wir mit einer aprioristischen Ordnungspolitik auch die Strukturpolitik über Bord werfen. Es dürfte allgemein einsichtig geworden sein, daß sich mit den abgegriffenen Wort-

hülsen „Kapitalismus“ und „Kommunismus“ im traditionellen Sinn nicht mehr operieren läßt. Einmal abgesehen von der semantischen Problematik der prinzipiellen Ordnungspolitik, in deren Zielsetzung sich die Grundoptionen schon erstaunlich nahe kommen (zumindest was die humanitären Aspirationen betrifft), geht es heute mehrheitlich um Fragen der Organisation von Produktion und gesellschaftlichen Beziehungen, dabei vor allem um Prioritäten. — Was nützt es zum Beispiel, wenn wir in der Ideologienqualifikation steckenbleiben, während die menschlichen Probleme so oder so auf allen Seiten zunehmen? Während man im semantischen Bereich verhältnismäßig leicht zu Werturteilen kommt, ist es viel schwieriger, die eigentliche Effizienz eines politischen Systems beim Volk nachzuweisen, insbesondere dort, wo das Volk keine Demokratieerfahrung hat, demokratiemüde geworden ist, oder wo seine politische Kreativität durch den täglichen Überlebenskampf blockiert ist. Bei jenen gesellschaftlichen Voraussetzungen, die eine optimale Entwicklung von Individuum und Gesellschaft vom humanistischen Standpunkt aus ermöglichen, treffen sich die Grundansätze der Ideologien und Religionen am ehesten. Hier hat auch das Christentum seinen politischen Hauptbeitrag zu leisten.

Eine prinzipielle Neuausrichtung des politischen Engagements aus christlichen Motiven im kritischen Aufweis der Authentizität wird einsichtig, wenn man von der Tatsache ausgeht, daß extreme, deterministische Gesellschaftssysteme nie durchschlagenden Erfolg, nicht einmal für die Befriedigung der dringlichsten Bedürfnisse der Allgemeinheit, gebracht haben, oder daß an der Radikalität entfremdender Strukturen bloß das Vorzeichen geändert wurde: Zu echt befreiender Praxis führt keine Ideologie, die sich nicht selber von ideologischer Fixation befreit. So konnte bis heute kein kommunistisches Regime die ursprüngliche, „reine“ Theorie des Marxismus, von der man sich bis zu LENIN noch viel versprach, konkretisieren. Aber auch die Ökonomen des „klassischen“ Kapitalismus hätten spätestens seit dem Manchester-Liberalismus ihre Modelle modifizieren müssen. Stellen wir nicht fest, daß in gewissen kapitalistischen Ländern heute Sozialmaßnahmen ergriffen werden, um die sie manche kollektivistische Gesellschaft beneiden könnte? Sind umgekehrt aber nicht auch in kommunistischen Ländern Maßnahmen ergriffen worden, welche die Selbstverantwortung des Einzelbürgers aufwerten und ihm wieder persönlichere (humanere) Lebensräume zubilligen?

Das bedeutet, daß wir mit Prinzipien Diskussionen über eine abschließende Ordnungspolitik mehr Zeit verlieren als gewinnen — solange wenigstens, als wir versuchen, die schwachen Punkte des eigenen Systems hinter jene der anderen Systeme zu stellen. Ordnungspolitik ist für die Authentisierung der Gesellschaft höchstens insofern interessant, als sie sich von außen her, zum Beispiel durch das Christentum, in Frage stellen läßt, also zu einer „realen Ordnungspolitik“ wird. Damit es jedoch dazu

kommt, müssen zuerst die Ideologien und ihre Ableger „radikal“ in Frage gestellt, entmythologisiert werden. Es gibt nämlich in der ideologischen Konzeption der Gesellschaft immer hermeneutische Zirkel, die nicht von innen her, auch nicht im gegenseitigen Aufeinanderprallen, aufgehoben werden. Sie brauchen das Maß des Menschen, das im Tiefsten nicht ideologisch definiert werden kann. Ich würde von meinem Standpunkt aus sagen: Es gibt ein christliches Humanismusideal, das den Schwächeren schützt, andererseits jedem sein eigenes Leben läßt; es gibt ein aktives Sozialengagement, das die Auseinandersetzung nicht scheut, das aber nicht von der Polarisation, sondern von gemeinsamen Grundanliegen ausgeht, die es für die eigene Praxis fruchtbar zu machen sucht. Das bedingt eine Relativierung der eigenen Kultur, der eigenen Gesellschaft, des eigenen Ich (In der Tat gibt es den „reinen Ideologen“ immer weniger!).

Aus diesem Grund ist der Status quaestionis des politischen Denkens in Ost und West präliminär zu systematisieren, wobei auf eine innere und eine äußere hermeneutische Zirkelstruktur hinzuweisen ist, in der sich Humanes und Entfremdendes (Inhumanes, Marterialistisches, Egoistisches usw.), Allgemeingültiges und Partikuläres (Geschichts- und Kulturbedingtes usw.) vermischt, und in der sich Absolutheitsansprüche letztlich nur durch Imperialismus legitimieren lassen. Ideologien können aber nur entmythologisiert werden, indem man sie „radikal historisiert“, in den wirklichen Kontext der Geschichte hineinstellt, hermeneutisch entwirrt.

2. DIE PROBLEMATIK DES INNEREN HERMENEUTISCHEN ZIRKELS

Ein innerer hermeneutischer Zirkel von besonderer Wichtigkeit zeigt sich in der bipolaren Systemdiskussion. Hier bestehen sowohl von der Systemkohärenz als auch von systemintern verwendeten Begriffen her Unklarheiten. Als Beispiel diene der Freiheitsbegriff des Liberalismus. Das liberale Freiheitsideal ist vom christlichen Standpunkt aus falsch, wenn es Freiheit mit einem Individualismus zur Deckung bringt, der jedem Narrenfreiheit und dem Stärkeren den Sieg überläßt: wenn Freiheit dem Egoismus Vorschub leistet. Das Freiheitsideal hat aber auch eine positive, humane Seite, wenn es die Voraussetzungen für eine eigenständige Persönlichkeitsentfaltung liefert, in der demokratische Entscheidungen nach subsidiären Prinzipien in die gesellschaftliche Planung einbezogen werden. Demzufolge braucht Liberalismus nicht mit Kapitalismus gleichgestellt zu werden. — Im sozialistischen Extremfall finden wir die „Diktatur des Proletariates“. Hier kann theoretisch nur von einer authentischen Volksvertretung gesprochen werden, wenn ein ganzes Volk „proletarisiert“ wird und dieses Proletariatsvolk auch die Macht zur Systemveränderung besitzt. Wo gibt es aber diese Situation konkret? Im Grunde werden da bestimmte Volksgruppen und gesellschaftliche Optionen einfach übergangen, auch wenn es sich um Minderheiten han-

deln sollte. Damit zeigt sich in diesem System der Egoismus ebenso deutlich wie beim liberalistischen Kapitalismus auf der Ebene einer sozialen Schicht mit dem Unterschied, daß sie unter dem Einfluß einer anderen Ideologie steht. Praktisch diktiert in kollektivistischen Systemen eine ideologisch-intellektuelle Elite, die sich als „Einheitspartei“ konstituiert und im Grunde eine Volksminderheit vertritt, wobei sie die Staatsordnung nur mit Waffengewalt aufrechterhalten kann. Sie entfremdet die gesellschaftliche Entwicklung eines Volkes ebenso sehr wie eine liberalistische Wirtschaftsoligarchie. Dem sei entgegengestellt, daß auch der Sozialismus nicht eo ipso mit Kollektivismus zu identifizieren ist. Die Vermischung von Sozialismus und Kollektivismus ist wahrscheinlich größer als die von Liberalismus und Kapitalismus.

Vom christlichen Standpunkt aus können wir unabhängig von der globalen Systemwertung entfremdende Tendenzen aufzeigen, die unter Umständen in verschiedenen Systemen (sich) verschieden artikulieren, jedoch auf gleiche oder ähnliche Wurzeln zurückgehen. Im liberalkapitalistischen System stellen wir eine auffallende Diktatur des Geldes bzw. des Prinzips der Gewinnmaximierung fest (z. B. wenn Multis oder Banken die Marktwirtschaft zu ihren Gunsten ausnützen können). Im kommunistischen System diktiert die Einheitspartei über Prinzipien und Prioritäten gesellschaftlicher Entwicklung. Beide Systeme müssen, sobald sie extreme Formen annehmen, durch Waffen abgesichert werden. Wer könnte in einem solchen Fall behaupten, daß die Regierungen den Willen des Volkes im Rahmen des demokratisch Möglichen erfüllen! Sicher wäre kein Volk und kein Soldat an der Front damit einverstanden, daß Geld in den heute üblichen Größenordnungen für Vernichtungswaffen ausgegeben wird, solange nicht einmal alle menschlichen Grundbedürfnisse genügend abgedeckt sind. Und über die Frage, ob die Diktatur des Geldes der Diktatur der Partei bzw. der durch oportunistische Einzelinteressen aufgesplitterte dem absolutistischen Staat vorzuziehen sei, läßt sich ad nauseam diskutieren. Damit soll lediglich aufgezeigt sein, daß es in beiden Pauschalmodellen personalen und grupalen Egoismus gibt, und daß die demokratisch formulierbaren Grundbedürfnisse durch keine ideologischen Spitzfindigkeiten überspielt werden können. Zudem ist eine semantische Unterscheidungskomponente von großer theologischer Bedeutung zu berücksichtigen: In der bipolaren Systemdiskussion kommt oft nur der materielle Aspekt zum Vorschein. Die Geistigkeit des Menschen spielt aber in christlicher Hinsicht eine wesentliche Rolle, die in die ordnungspolitische Systemdiskussion einzubeziehen ist. Das Problem läßt sich gut an kommunistischen und liberalkapitalistischen Modellen der Dritten Welt aufzeigen:

Wenn kollektivistische Ideologen sagen, zuerst müsse den hungernden Massen zu Essen gegeben werden, stellen sie ein menschlich und christlich durchaus vorrangiges Postulat auf. Damit ist aber noch nicht der praktische Erfolg durch das System garantiert. Länder wie Kambodscha,

Angola, Mosambik, Kuba und nach vielen Jahren immer noch Rußland, lassen die Frage bestehen, ob es ohne Menschenrechtsverletzungen, ja ob es an einigen Orten überhaupt gelingt, dieses Postulat in kürzerer Zeit zu lösen als in nichtkommunistischen Ländern. Hinzu kommt, daß die menschliche Transzendenz von all jenen, die sich als Atheisten bezeichnen, aus Prinzip geleugnet wird. Sie sind daher in der Einschätzung des individuellen menschlichen Lebens oft unberechenbar (vgl. die ideologisch bedingten Kriege in Kambodscha, deren Urheber auch vor einem Genozid kaum zurückschrecken!). Dem materiellen Aspekt der distributiven Gerechtigkeit steht hier eine völlige Aufgabe bestimmter Menschenrechte (z. B. politische und religiöse Freiheit, Auswanderungsrecht, Oppositions- und Mitspracherecht) gegenüber. Nach christlicher Auffassung ist der „geistige Aspekt der Gerechtigkeit“, etwa die Gleichberechtigung in bezug auf weltanschauliche und politische Selbstentfaltung, Rede-, Bewegungs- und Bildungsfreiheit ebenso wichtig wie die materielle Gleichstellung des Menschen. Letztere ist wohl gegenüber der ersten Gerechtigkeitsform nicht abzuwerten, aber sie darf auch nicht übergestellt werden. Ich kann mir darum sehr gut vorstellen, daß es Menschen gibt, die es vorziehen, in einer Gesellschaft mit mehr distributiv-materiellen Ungerechtigkeiten zu leben, in der aber gewisse Chancen der Individual- und Sozialentfaltung gegeben sind, die in einem kollektivistischen System undenkbar wären, Chancen, die oft vom Überlebenswillen des Individuums abhängen und selbst die Durchführung revolutionärer Strukturveränderungen nicht ausschließen.

Wer nun vermuten sollte, in extrem liberalkapitalistischen Ländern stehe es diesbezüglich besser, täuscht sich. Zwar gibt es dort theoretisch mehr individuelle Entfaltungsfreiheit, doch ist die Marginalisation der Ärmsten derart fortgeschritten, daß sie sich aus eigener Kraft nicht mehr in das kulturelle Leben ihrer Gesellschaft integrieren können: Sie sind zu anomisch, und die zu überwindenden Hindernisse sind für ihre physisch-moralische Situation zu groß. Was die menschliche Transzendenz betrifft, finden wir dort vom materialistischen Darwinismus über den Deismus bis zum Indifferentismus alle weltanschaulichen Schattierungen. Der Materialismus ist dort, wo gesellschaftliches Ansehen und Gütermaximierung zum erstrebenswertesten Ziel geworden sind („Geld und Erfolg als Gott“) im Prinzip wohl wenig anders als methodisch vom historischen Materialismus zu unterscheiden. Hier ist allerdings eine Präzisierung am Platz: In einer so extremen Form ist heute kaum mehr eine liberal-kapitalistische Gesellschaft anzutreffen. Die Ausnützung unternehmerischer Freiheit für eine egoistisch-opportunistische Marktwirtschaft (Freiheitsmißbrauch durch Konsumbeeinflussung, Machtkonzentration durch Finanzkonzentration, Clancaudillismus durch Korruption, Bestärkung der Starken zur Ausnützung der Schwachen — wobei die Konsumbeeinflussung noch das geringste Übel darstellt) hat sich auf einzelne Unternehmerrgruppen innerhalb einer oder mehrerer Nationen reduziert und ist

nicht selten auf Regionen oder kleine Länder beschränkt (z. B. Nicaragua vor dem Sturz SOMOZAS, Paraguay, El Salvador, afrikanische Diktaturen à la IDI AMIN, BOKASSA und NGUEMA, zum Teil Südkorea und die Philippinen).

In rechts- und linksextremen Systemen gibt es politische Gefangene, die unter der Diktatur der Waffen mit allen Konsequenzen stehen. Wie sich ein Christ in solchen Situationen zu verhalten hat, hängt von der konkreten Situation ab. Sofern es die äußeren Umstände erlauben, hat sich auch der Christ in bezug auf seine bürgerliche Verantwortung dem System zu integrieren, um zuerst als Bürger ernstgenommen zu werden, bevor er von innen her die gesellschaftliche Entfremdung bekämpft. Wer gleich im voraus aus der Opposition auftritt, hat schon gar keine Chancen, seine christlichen Anliegen zur Authentisierung der Verhältnisse vorzubringen. In jedem Staat gibt es bürgerliche Funktionen, die der Christ wahrnehmen kann, ohne sich zu verleugnen. Er stößt dabei freilich auf viele Grenzsituationen, die rein theoretisch nicht umschrieben werden können: Sobald sich christliches Engagement und bürgerliche Funktionen vermischen, entstehen nämlich „äußere hermeneutische Zirkel“.

3. DIE PROBLEMATIK AUSSERER HERMENEUTISCHER ZIRKEL

Äußere hermeneutische Zirkel ergeben sich aus der Wert-Macht-Polarisation ungleicher Optionen. — Wie aus dem Vorausgehenden ersichtlich wurde, kommt es in jedem polarisierten Gesellschaftssystem zur Verfälschung von Grundwerten (z. B. einseitige Verteidigung von Individualrechten führt zu egoistischem Individualismus oder exzessiver Altruismus führt zu rücksichtslosem Kollektivismus). In allen Gesellschaftssystemen gibt es aber auch gemeinsame Anliegen, obwohl ihre Verwirklichung mit verschiedenen Mitteln angestrebt wird, zum Beispiel: bessere („gerechtere“) Einkommensverteilung, Erhaltung der Landwirtschaft als Grundproduktionszweig für nationale Autonomie, Sicherung nationaler Energiequellen, Unterstützung von bedrohten wichtigen Wirtschaftszweigen, Umweltschutz, Verbesserung der Bildungs-, Gesundheits- und Sozialpolitik. Mit diesen Begriffen ist automatisch die Frage nach ihrer näheren Interpretation ausgesprochen: Wer bestimmt das Maß für die gerechte Einkommensverteilung? Wo beginnt der Umweltschutz und wer soll ihn berappen? Welche Wirtschaftsbranchen sind wirklich bedroht und von gesellschaftlicher Bedeutung? Die Fragen ließen sich endlos weiterführen, zum Beispiel im Bereich der Gesundheitspolitik (vgl. Kontrolle und Finanzierung der ärztlichen Dienstleistungen), praktisch in allen Bereichen von öffentlichem Interesse. Das sind die äußeren hermeneutischen Zirkel, an denen der ideologische Dialog scheitert.

Das „Maß der Dinge“ wird dabei meistens vom Inhaber der politischen Macht bestimmt. Die politische Macht hängt von den demokratischen Strukturen ab, die ihrerseits manipulierbar sind. Aus den Zirkeln werden Spiralen von Wert- und Machtabhängigkeiten. Es besteht darum die

offensichtliche Gefahr, daß man zuerst nach einer Ordnungspolitik Ausschau hält, an die man sich im Kampf um die politische Macht klammern kann. Durch Machtmonopolisierung entstehen so Wertverlagerungen, die nicht mehr demokratisch sind — und da beginnt von neuem die christliche Intervention. Sie hat zu verlangen, daß jede Machtkonzentration auf echt demokratischen Mehrheitsbeschlüssen beruhen soll. Machtmonopole fördern nämlich, gleich ob sie auf Wirtschaftsoligarchien, Parteien oder Armeen beruhen, immer die Korruption. Und da läßt sich das Unchristliche eines Gerechtigkeitsbegriffes wieder isolieren. Wo die Gesellschaft nach dem Willen einer Oligarchie gestaltet wird, entsteht revolutionäre Opposition. Diese ruft nach Gewalt und Gegengewalt. Da ist ein weiterer Ansatzpunkt für die Demaskierung einseitiger Entwicklung bzw. für die christliche Normierung einer Situation zu finden. Vor allem in Lateinamerika führte eine späte Analyse einseitiger Machtkonzentration auf eindruckliche Weise zur faschistisch-militaristischen Verzerrung der demokratischen Kräfteverhältnisse, das heißt, zur Begünstigung der schon Besitzenden (vgl. z. B. die Zinssätze) und die Ausbeutung all jener Menschen, die wegen kultureller, wirtschaftlicher und politischer Vernachlässigung ihre Interessen nicht zur Geltung bringen konnten. Die Folge war eine gesamt menschliche Marginalisierung breiter Volksschichten, die ohne Menschenrechtsverletzung auf seiten der einen oder anderen fast nicht mehr zu überwinden ist. Im kommunistischen Osten führte eine parallele Entwicklung zu einem ideologischen Imperialismus, der seine menschlichen und volkswirtschaftlichen Schwächen hinter einer barbarischen Machtdemonstration durch Aufrüstung und Oppositionellenverfolgung versteckt.

Beide Extreme führen zur Systemverfestigung, verhindern also eine Authentisierung der Gesellschaft. Die Problematik ist einigermaßen durchschaubar, solange es sich um Gesellschaftsmodelle handelt, zu deren Verabsolutierung genügend militärische oder ökonomische Machtmittel zur Verfügung stehen, und solange es sich um eine Diskussion auf ordnungspolitischer Ebene handelt. Das läßt sich an den großen Tendenzen liberalistischer und kollektivistischer Grundmodelle leicht nachweisen. Man muß heute die Spezialisten suchen gehen, welche die Nationalökonomie der englischen Klassik oder auch nur des Neoliberalismus als ideal betrachten. Desgleichen werden bestimmte Schwächen des utopischen und sozialreformerischen Frühsozialismus, auch die des orthodoxen und revisionistischen Wissenschaftssozialismus oder selbst des Konkurrenzsozialismus immer offensichtlicher (vgl. China, Polen, Ungarn, Algerien, Kuba usw.).

Die Analyse eines Gesellschaftsmodells wird andererseits aber rasch komplizierter, wenn eine demokratisch-pragmatische Öffnung zum „Mischmodell“ führt. Das Problem läßt sich am einfachen Beispiel des politischen Engagements eines Priesters zeigen. In seinem Einsatz für eine authentischere Gesellschaft gibt es theologisch neutrale politische Ent-

scheide, die er als Bürger treffen kann. Er kann und sollte sich natürlich auch bei weltanschaulich relevanten politischen Prozessen einspannen, motiviert durch sein christliches Weltbild (wo er z. B. sein Verständnis von christlicher Gerechtigkeit, Freiheit und Gemeinwohl einbringt). Als zutiefst priesterlicher Christ wird er jedoch überall dort vorsichtig sein, wo eine Situation vom Evangelium her in Frage gestellt wird (z. B. in der Anwendung von Gewalt), und er wird auch als Hirte einer Herde von gegensätzlich denkenden Menschen genug Vorsicht walten lassen, um möglichst überall und gegenüber allen eine menschlich-christliche Offenheit an den Tag zu legen, in der selbst der „politische Feind“ nicht im Namen des Evangeliums verdammt wird, sondern in der jeder Dialog, jedes Korrigieren und Neuanfangen möglich bleibt.

Das bedeutet insgesamt: Es gibt verschiedene Formen des politischen Engagements bzw. der politischen Militanz, je nachdem ein Politiker auf atheistische Ideologien, als Laie auf ein christliches Weltbild oder als Priester auf ein besonderes (pädagogisches Geschick erforderndes) Amt bezogen ist. — Das Beispiel des politisch engagierten Priesters stellt bloß eine Seite des Problems dar, nämlich die hermeneutische Vereinnahmung durch ein Amt oder durch ein persönliches Weltbild. Schwieriger als die persönliche Seite des gesellschaftlichen Engagements ist die Thematik der Mischmodelle an sich zu analysieren.

Mir scheint, daß die Komplexität möglicher Gesellschaftsgestaltung viel zu groß geworden ist, als daß sie absolutistisch, durch eine einzige Ideologie, durch eine homogene Geschichtserfahrung, durch ein einzelnes Schema abgedeckt werden könnte. Das bedeutet — es sei nochmals klar ausgesprochen —, daß wir es uns gefallen lassen müssen, unsere Ideen zu relativieren und anstelle ideologie- bzw. parteibezogener Politik sachbezogene Politik zu betreiben. Damit kommen wir auch dem eingangs erwähnten Wunsch nach radikaler Entmythologisierung der Ideologien bzw. ihrer radikalen Historisierung entgegen. Es dürfte offensichtlich sein, daß Nationen mit grundverschiedenen historischen und kulturellen Erfahrungen sowie mit ganz anderen ökologischen Gegebenheiten nun einmal eine je verschiedene Politik betreiben müssen. — Diesem Bemühen legt sich freilich ein weiterer Teufelskreis in den Weg, sobald die Wahl- und Regierungsstrukturen jene benachteiligen, die sich nicht durch partei- oder kontroversbezogene Polemik in die Publikumsgunst hieven lassen (eine Frage der Demokratieife!).

Die Forderung nach sachbezogener Politik führt automatisch von der Ordnungspolitik weg in die Bereiche der Struktur- und Konjunkturpolitik, vom Streit der Ideologien zur pragmatischen Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern und Politikern. Die Theologie steht auf beiden Seiten.

Als reflektierte Praxis müßte sie zwar vordringlich in der Aktion des christlichen Politikers sichtbar werden. Sie muß sich aber auch in der struktur- und selbst in der konjunkturpolitischen Diskussion geltend machen, allerdings mit der Einschränkung, daß sie an Kompetenz verliert,

je mehr sich die Diskussion auf Detailfragen von Management, Mitbestimmung, Produktions- und Marktordnung konzentriert. In diesen Bereichen wird es Hauptaufgabe der Theologie bleiben, die sozioethischen Implikationen zu verdeutlichen, Prioritäten zugunsten des Gemeinwohls zu setzen, auf Konflikte aufmerksam zu machen und vermittelnde Alternativen anzubieten, ohne auf deren Absolutheit zu pochen. Dabei zeichnen sich interdisziplinäre Grenzen ab, die nur vom Einzelfall her beurteilt werden können.

Summary

Since the Castro-revolution the discussions about ideal-typical models of society in Latinamerica never ended. For a long time it was believed that there is a „Third Way“ between liberal capitalism and marxian-utopian socialism. Since it did not come to any real „socialistic success models“, the opinion that mixed models are impossible became stronger, because it was thought that these would be boycotted sooner or later by capitalistic power elites. The conference of Puebla did not condemn any model of society as such, however, it resisted individual aspects of right or left models, which are a threat to common welfare. This means the search for different roads is still open.

This article tries to prove that there are different possibilities for the development of societies because of environmental, political and cultural conditions. It points to the internal and external hermeneutical circles that are to be disentangled so that the development of society can become authentic.

Internal hermeneutical circles exist in the bipolar discussion of system which are geared towards a politics of order only. The concept of freedom e.g. cannot simply be equated with capitalism. If freedom equals an individualism, which gives a free-go to any one who is stronger than the other, it is, of course, on-sided and unchristian. However, if it is conceived as a free space for personal development in a social and subsidiarily controlled democracy, it becomes a positive and necessary precondition for human development.

External hermeneutical circles exist when there are unequal options in the polarisation of values and power. In all social models there are some common goals which are aimed at on different roads. Intellectual and spiritual values have to be respected as well as economic goals. Communist models aim first of all at an economic balance among people who are, however, restricted in their privileges of freedom (of press and religion etc.). This is only another form of imperialism that, not unlike economic imperialism, cannot guarantee any authentic development of society.

‘MAKING SENSE OF DEATH’ IN CHRISTIANITY
AND BUDDHISM:

*Towards a ‘Pragmasemantic’ Analysis of 1 Thess 4:13—5:11
and Sutta-Nipāta III, 8 (“The Dart Sutta”)**

by John May

*For my father, Francis William May,
13. 5. 1900 — 7. 12. 1979
R.I.P.*

The task of bridge-building between religions and cultures is most likely to succeed when important issues are at stake. This was one reason for my becoming interested in radically different religious approaches to what is perhaps the most intractable human problem of all: that of ‘*making sense of death*’. In this essay I should like to bring elements of anthropology and linguistics to bear on two authoritative texts from the Buddhist and Christian traditions. In particular, I shall be referring to the relationship between the semantics and pragmatics of such texts as a possible key to separating what is irreconcilable in them from what they have in common; hence my tentative and slightly idiosyncratic subtitle. I shall place this analysis in the general context of an approach to the genesis of meaning in culture and society.

I should thus like to talk about how we talk about death. I begin with the assumption that talking about death has itself become a problem in Western societies; paradoxically, the recent spate of popular literature on the subject is probably a symptom of this deep-seated inability to face death as part of life. A better indication of where the problem lies is that the work of ELIZABETH KÜBLER-ROSS, after initial resistance, was acknowledged to be not only necessary but pioneering.¹ This suggests that the heart of the problem is the loss of ancient skills in facing up to and preparing for one’s own death and the deaths of those near to one. In the absence of generally accepted rituals and symbols, which once ‘made sense’ of death in a way which enabled people to treat what was then a frequent and highly visible event as a public, communal affair, it has become difficult if not impossible for many people today to raise the subject at all when it touches them personally. Talking about death has become as much a problem for

* This essay is the slightly revised text of a paper read at the IVth Annual Conference of the Australian Association for the Study of Religions at the University of Sydney, August 20—24, 1979, on the general theme ‘Religion and Culture’. I was able to attend the Conference, visiting ecumenical centres in Sri Lanka on the way, thanks to a generous grant from the University of Münster.

¹ E. KÜBLER-ROSS, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969).

us as talking about sex was in the nineteenth century.² As ARIÈS shows, there have been many changes in the ways in which Europeans thought of and prepared for death, from the ancient Christian idea of death as a transitional slumber in expectation of the resurrection to the fearsome last judgement of the late medieval macabre period or the idealised reunion with those one loved at the time of romanticism. At all times, however, death was something that one accepted consciously and underwent publicly, surrounded by family and dependents. Only in the nineteenth century did there appear the charitable lie, the embarrassed refusal to speak about death in the presence of the dying. The outcome was the virtual elimination of the very thought of death from the health-and-healing ethos of modern, technicised medicine.³ I would see these two examples of large-scale cultural repression as not merely analogous, but continuous. Both the inability to live comfortably with sexuality and the refusal to accept mortality are expressions of an alienation from our bodiliness in all its transient, contingent and vulnerable reality.⁴

In this paper I should like to examine some of the presuppositions of our being able to talk about death in the context of a merely rational culture which has largely eliminated mythology and religion, the cultural media for communication about such 'existential' topics as death. I shall begin with two short sections which will attempt to determine (1) what death 'is' from the point of view of nature and (2) what death 'means' from the point of view of culture. I shall then discuss (3) some work arising from the psychology and sociology of language which will enable us to construct a framework for (4) the analysis of two traditional religious texts on death, one Christian, the other Buddhist, in the hope that they may provide us with paradigms of how we might talk about

² This comparison is worth following up. Because of an unfortunate concatenation of causes such as the advent of syphilis, sex, in the small, tightly organised and highly moral households of the bourgeoisie around the middle of the eighteenth century, had become literally 'unspeakable'; cf. J. VAN USSEL, *Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft* (Reinbek: Rowohlt, 1970) 34—93. Similarly, about the middle of the nineteenth century death quite suddenly 'went under' as a subject of public and private conversation, so that the French historian of culture PHILIPPE ARIÈS could entitle the last part of his monumental study *L'homme devant la mort* (Paris: Éd. du Seuil, 1977) "La mort inversée".

³ This would appear to be a case of collective repression, the 'desymbolisation' of a central human concern by withdrawing it from public circulation and relegating it to the limbo of clichés and circumlocutions, as described by ALFRED LORENZER, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973) 120ff. In popular parlance: death, like sex, had become 'taboo'.

⁴ This is a central thesis of ERNEST BECKER, *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1973), which he offers as a corrective to FREUDS typically nineteenth century preoccupation with sex, and which I do not think was effectively refuted by DONALD EVANS in *Religious Studies Review* 5 (1979) 25—34.

death. Finally (5), I shall try to draw some conclusions about how the study of religions could make further contributions towards solving our public and private problems in talking about death. In order for all this to be possible, however, we must have a method capable of establishing what different religions have in common. This essay is intended as a preliminary sketch of such a method.

1. Death from the Point of View of Nature

The very possibility of death might be called a by-product of evolution. Protozoa do not 'die', they simply divide. They thus achieve an unrivalled consistency in the maintenance of their species throughout immense periods of time, though even these primitive species represent a quite advanced stage of evolution from inorganic matter. But the theory of evolution, understood as the continual multiplication of possibilities of development, suggests that further stages of complexity were latent in this advance. In the logic of evolution, development is only possible beyond a certain point if the possibility is created of 'experimenting' with different combinations of genetic material. This implies the existence of a genetic pool which assures consistency of species while multiplying possibilities of adaptation to environment. Nature's 'solution' to this problem was to 'invent' sexual reproduction.

This complicated system seems enormously vulnerable at first glance, but its strength lies in its flexibility and the scope it provides for differentiation within existing species and development of new ones. As an agent of evolution, in fact, sexual reproduction has only been superseded by human culture. It rests on the creation of 'carriers' for separate, matching strands of the genetic code, differentiated by sex and — almost incidentally — characterised by *i n d i v i d u a l i t y*. Such 'individuals', creatures with a definite life history and a certain identity, must be capable of sustaining themselves in difficult environments long enough to pass on the genetic information vital to the continuance of their species. But with equal necessity they must then disappear from the scene. Only 'individuals' in this sense can die, and in the logic of evolution they must die in order to make way for new life — which in this context means exact reproduction of their species, always allowing for the continual infinitesimal modifications necessary for adaption to environment. For evolution, in essence, is change, and its logic is a logic of change, over which the maintenance of species represents a series of temporary victories. Strictly according to this logic, the act of reproduction renders us superfluous as *i n d i v i d u a l s*. As if to symbolise this for us, the black widow spider consumes her mate during the act of intercourse.^{4a}

^{4a} Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* (München, Hanser, 1977) 146—154. This seems to imply that there is a sense in which it is our nature to 'be' information, i. e. embodiments or carriers of the genetic code which alone is capable of un-

It is an important first step in our argument to have separated clearly individual and species, and to have seen that the dialectic between them in the logic of evolution must form the empirical basis of any discussion of death. Our cultural responses to the problem of death have deep roots in our animal nature, and it is this continuity between nature and culture that I wish to stress in what follows.

2. *Death from the Point of View of Culture*

Man — alone among the animals, as far as we know — is aware that he exists in time. The high degree of organisation of human memory permits us to integrate the experiential data stored there into a comprehensive picture of our progress through the stages of life in concert with the never-ending flux of cessation and becoming in nature. Combined with our awareness of ourselves as individuals this knowledge places us in a situation which, when faced, is surely unbearable. Particularly in Western cultures, moral values and religious symbols rest on the assumption of our individual worth and destiny; yet it is precisely because we are individuals that after fulfilling our allotted span we return to the oblivion from which we came — and, to a greater or lesser extent, we are aware that this is our fate. No wonder the symbolic ‘systems of meaning’ provided by mythology and religion have been called ‘necessary illusions’, for they have shielded mankind from the encroaching void. They have enabled men and women to go about their daily tasks undisturbed by an oppressive uncertainty about their final destiny, which, if dwelt upon, might well rob them of their sanity (we will be able to reassess the status of such symbolic systems in section 5). Only in this

locking the potentiality of new life from the elements of nature. A number of scientists have recently pursued this logic of evolution in a rather crassly one-sided way, thus partially obscuring the invaluable contribution their research could make towards re-establishing the lost continuity in our conceptions of man, beast and nature. I refer to the school of thought now generally known as ‘sociobiology’; cf. E. O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1975); R. DAWKINS, *The Selfish Gene* (London: Oxford UP, 1976). A necessary corrective is the beautifully reasoned book by the British moral philosopher MARY MIDGLEY, *Beast and Man. The Roots of Human Nature* (Hassocks, Sussex: Harvester Press, 1978), in which she reminds us that the discovery of some mechanisms of evolution need not coincide with discovering “the point of the whole thing” (93). She argues that, as it has turned out, the scheme of things leaves ample scope, indeed an indispensable role, for the interplay of motives and feelings between individuals in achieving this result — in animals just as much as in human beings (cf. 51—82, 85—103, 105—115). A not dissimilar thesis — that both nature and culture are involved in carrying the evolutionary process forward — is argued vigorously by EDGAR MORIN, *Le paradigme perdu: La nature humaine* (Paris: Éd. du Seuil, 1973).

framework of myth and ritual could death be faced and undergone with equanimity.⁵

According to the French anthropologist EDGAR MORIN,⁶ all the cultural systems of meaning which have been devised in order to 'make sense' of death may be reduced to two and only two basic symbolic structures or models, a third category being reserved for those who deny the need of any such constructs. It is not without interest in view of what we have seen in section 1 that these two basic types are closely parallel to the two broad classes of reproductive mechanism found in nature.

1) *The 'duplication' model*: biologically, this model corresponds to the process of cell division characteristic of the protozoa. The dead are thought of as 'doubles' or 'replicas' of the living in the form of spirits or ghosts. They lead a disembodied existence, and they must be propitiated if they are not to return to haunt those responsible for their well-being, perhaps by appropriating and reanimating the corpses of others. This model forms the basis of various forms of animism, and it has been perpetuated in the current resurgence of spiritism and occultism, especially in America.⁷ Philosophically, it has led to the formulation of such notions as *ātman*, *psychē*, *anima*, soul, self etc. A variant of it was known to the early Buddhists as the heresy of *sassatavāda* or 'eternalism'.

2) *The 'fecundation' model*: the biological basis of this model is sexual reproduction, which ensures new life (of the species) despite death (of the individual). It has two main variants:

⁵ Even FREUD, towards the end of his life, felt compelled to postulate a *Todestrieb* to account for human aggressiveness, cf. *Das Unbehagen in der Kultur* (Frankfurt: Fischer, 1953, orig. 1930) 108—110. Only against the dark background of Thanatos and Ananké, the powers of inexorable destruction, does Eros, the driving force behind sexual love, take on its full significance as the defier of death; cf. PAUL RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Éd. du Seuil, 1965) 286—7, 296, 303. As we have seen, there are good empirical grounds for this rather speculative psychological hypothesis. What FREUD failed to see — or refused to admit — was that sexual traumata in early childhood are the expressions rather than the substance of the repressed anxieties which result in neurosis. The reason they leave such a deep impression on our psyche is not that they happen to involve sex — in previous ages, if not in *fin de siècle* Vienna, this was nothing unusual! — but that they are our first encounter with bodiliness, which thus becomes the primary symbol of the transitoriness of our nature; cf. BECKER, *Denial*, 25—46, 93—124, and H. MÜLLER-POZZI, *Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie* (München—Mainz: Kaiser-Grünwald, 1975) 86—105. In a culture that was substituting technology for the bodily powers and abstract ideas for concrete symbols, it is not surprising that this led to a widespread alienation from the body and a consequent inability to come to terms with the reality of death.

⁶ E. MORIN, *L'homme et la mort* (Paris: Éd. du Seuil, 1970).

⁷ Cf. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, 447ff.

i) The 'cosmic' variant, illustrated by the Buddhist doctrine of *karman-samsāra*. One's deeds predetermine the nature of one's rebirth, and salvation is conceived as total liberation from the processes of nature, even to the extent of denying the individual personality altogether. A text exemplifying this is *Udāna* VIII, 4:

For him who clings there is wavering; for him who clings not there is no wavering. Wavering not being, there is calm; calm being, there is no bending (*nati*; or, on a more probable reading, *rati*, longing). Bending not being, there is no coming-and-going (to birth); coming-and-going not being, there is no decease-and-rebirth. Decease-and-rebirth not being, there is no 'here' or 'yonder' nor anything between the two. This indeed is the end of Ill (*anto dukkhassa*). (PTS ed., p. 81)

Here one could almost speak of a preoccupation with the inevitability of death and its complement, rebirth, so extreme as to motivate the drastic solution of *anattā*, the denial of self altogether in order to bring out how total the liberation from change necessary for salvation must be.

ii) The 'eschatological' variant, illustrated by the Christian doctrines of new birth in the waters of baptism, which symbolise both death and maternity, and the resurrection of the body, according to which salvation includes a totally new relationship to nature, but beyond time in the glory of God. A typical text is *John 12:20, 23—25*, which, as an answer to a question put by Greeks, may contain a reference to the fertility cults characteristic of Mediterranean countries:

Now among those who went up to worship at the feast were some Greeks . . . And Jesus answered them, "The hour has come for the Son of Man to be glorified. Truly, truly, I say to you, unless a grain of wheat falls into the earth and dies, it remains alone; but if it dies, it bears much fruit. He who loves his life loses it, and he who hates his life in this world will keep it for eternal life." (RSV)

'Glorification' is St John's cipher for the resurrection-within-the-passion, the 'eschata-in-death'.⁸ The Johannine notion of 'eternal life' was to provide a basis for combining the doctrine of resurrection with that of the immortality of the soul in later theology (i. e. a fusion of the duplication and fecundation models).

3) *The 'annihilation' model*: though developed with some sophistication by the Epicureans and Stoics, for whom death was 'less than nothing' because it can be actually experienced neither by the living nor by the dead,⁹ this approach has usually been combatted and repressed as impious by those with an interest in maintaining religious ideology (though it

⁸ Cf. G. LOHFINK, „Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung“, G. LOHFINK and G. GRESHAKE, eds., *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (Freiburg—Basel—Wien: Herder), 59—81.

⁹ Cf. MORIN, *L'homme et la mort*, 271—273.

made a brief, perhaps premonitory appearance in the literature and inscriptions of the Baroque period).¹⁰ Since the Enlightenment and the respectability of atheism this model has had free rein, thought it has usually found explicit expression in intellectual movements such as Existentialism rather than in popular mythology. The early Buddhists referred to a variant of it disapprovingly as *ucchedavāda*, the doctrine of 'annihilationism', and it probably played a part in the ancient Indian materialist philosophy known as *lokāyata*.

In the present situation as outlined in the introduction we may say that none of these models nor any variant of them can claim the ascendancy in the sense that there is any likelihood of its being accepted as the basis of a general consensus about the true nature of death. Though the annihilation model may seem the logical corollary of the scientific world-view, the other two models seem quite able to co-exist within the ever-changing amalgam of popular culture and religion in pluralist societies. These models, based no doubt on a primary symbolic perception of our animal nature, are in fact no more than 'ideal types', and in order to understand how they function in the cultural matrix of real societies we must equip ourselves with some notions touching the sociological, psychological and linguistic make-up of social life.

3. *Making Sense of Life*

In what follows I do not proceed on the common assumption that it is religions which provide the answer to the question, "What 'makes sense of' or 'gives meaning to' life — and death?" Nor do I assume that religion may be defined in terms of solving specific 'limiting' problems such as death, though this is not to deny that death plays a prominent part in the ritual and symbolism of most religions.¹¹

Religions, I shall argue, do not give meaning to life for the simple reason that meaning is already there. More precisely, the 'construction' of meaning must be presupposed in order to conceive of social life, let alone live it out in practice. I owe this crisp formulation of the matter to a remark by NIKLAS LUHMANN, the German sociologist, in the course of a lecture at the *Franz-Hitze-Haus*, Münster. Though I have not found it in so many words in his writings, it sums up the whole thrust of his attempt to build a sociology on the concept 'meaning'.¹²

¹⁰ Cf. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, 336—340.

¹¹ For a survey of the factors involved in defining religion see I. MÖRTH, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978) 19—24.

¹² Cf. N. LUHMANN, *Funktion der Religion* (Frankfurt: Suhrkamp, 1977) 21ff., in which he shows that it is by presupposing the concept of meaning that we 'constitute the world', so much so that even the production of 'non-sense' (*Unsinn*) implies an affirmation of 'sense' (*Sinn*) which makes any social activity whatsoever possible. One consequence of this view, drawn among others by THOMAS LUCKMANN, is to identify religion and society, though LUHMANN

There is a certain congruence between his views and those of Max Weber, who distinguished 'social activity' (*soziales Handeln*) from mere 'behaviour' (*menschliches Verhalten*) on the criterion of 'subjectively intended meaning' (*subjektiv gemeinter Sinn*), which accrues only to the former¹³. Intentional actions are thus the presupposition of any form of social life whatsoever. The emergence of social meanings is both coincident and coextensive with (a) the emergence of 'subjects' who 'intend' these meanings and (b) the emergence of 'media' which 'communicate' these meanings. To assume that activity with which I am confronted may be communicative is to assume (a) that such activity is not merely the effect of some observable external cause but originates in an autonomous centre of activity (a 'subject') and (b) that it represents a certain selection from a possible range or set of activities and by this very fact expresses some communicative purpose (an 'intention')¹⁴. Put more concretely: when the traffic policeman blows his whistle, an appropriate response on my part is "Do you mean me?" or "Do you mean I shouldn't be here?"

'Meaning', far from being a metaphysical mystery, is something we do, quite effortlessly, every day. We are continually reading meanings off the intentional actions of others, whether these be speech acts, ritual performances or spontaneous gestures, and we find ourselves able to respond in kind, expecting to be understood by others as 'meaning' or 'intending' something by our own communicative activity. Every single utterance, in order to be communicatively viable, must signal the possibility of its being able to be included in what we might call a consistent, shared 'background' of meaning before we can take it to signify anything in particular¹⁵. We are dealing here with two senses of 'meaning' which must be carefully distinguished. I propose to call the first 'social' meaning and the second 'utterance' meaning.

The linguistic structure of utterance encodes, as it were, constant — though often oblique — indications of how what we say is 'meant to be taken' by placing it against this consistent background of social meaning. By saying "I went to the hospital first, because my father is sick" instead of "Dad's sick! So I went to the hospital first" or "Get to hell out of here!" instead of "I'd like to be left alone now, if you

seems to locate religious experience in a sharpening of individuality and solitude (31—32).

¹³ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 5th rev. ed. 1976, orig. 1921) 1.

¹⁴ My use of concepts such as 'subject' and 'intention' may suggest that I am invoking metaphysical entities, but as used here these are perfectly good descriptive categories. It is by virtue of making the assumptions which underlie these concepts — and not by 'introspection' or 'intuition'! — that we arrive at the notion of ourselves as autonomous subjects; cf. G. H. MEAD, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: U. of Chicago Press, 1934) 75ff., 173ff.

don't mind", I am issuing what one linguist has called 'semantic instructions'¹⁶ about how what I am saying is 'meant' or 'intended' to be understood by choosing among various socially sanctioned ways of saying essentially the same thing. Intonation and gesture have similar functions.

We might explicate further this daily achievement of meaning and understanding through the medium of language by conceiving it as resting on a twofold consensus, which though largely tacit and implicit can be described hypothetically¹⁷. Firstly, at the level of 'social' meaning, there is a *consensus about intentional actions*, which tells us what counts as such in a given society and what expectations we may entertain in their regard. On greeting a European friend we do not normally expect to have to respond to a *salaam*, nor is it wise to embrace an Englishman and kiss him on both cheeks. But at the level of 'utterance' meaning there is also a *consensus about the structure and function of language* which tends to preselect those utterances that are likely to be regarded as 'relevant' or 'interesting' or even 'valid' and 'true' in a given social context¹⁸. The existence of these mutually interacting consenses may be inferred indirectly from the fact — well known to those who have lived abroad! — that they not only vary from one society to another, but vary independently (an aspect which will be of interest in section 4): both acceptable ways of acting and the presuppositions of meaningful utterance have to be learned, in varying combinations, together with each foreign language.

¹⁵ In this connection the German psychologist of language HANS HÖRMANN, *Meinen und Verstehen. Grundzüge einer psychologischen Semantik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978) 179—212, identifies a phenomenon he calls *Sinnkonstanz*, the ability to interpret successive utterances in a constant context of meaning, which he regards as the indispensable precondition of both linguistic theory and communicative practice.

¹⁶ The *Instruktionssemantik* proposed by S. J. SCHMIDT, *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation* (München: Fink, 1973) 56, is a case in point; for further detailed work along these lines see T. A. VAN DIJK, *Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse* (London: Longman, 1977).

¹⁷ I have attempted this much more elaborately than is possible here in two exploratory papers: J. MAY, "Consensus in Religion. An Essay in Fundamental Ecumenics", *Journal of Ecumenical Studies* 17 (1980) Nb. 3; and, together with my colleague HEINZ-GÜNTHER STOBBE, "Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung", PETER LENGSELD, ed., *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch* (Stuttgart: Kohlhammer, 1980) 301—337.

¹⁸ Some idea of what is involved here can be gleaned from the detailed phenomenological analyses of our 'everyday world' made by ALFRED SCHÜTZ, who spoke of socially sedimented 'typifications' of reality upon which we depend in order to determine 'relevance', cf. A. SCHÜTZ and T. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt* (Neuwied—Darmstadt: Luchterhand, 1975) 186—240.

Other, perhaps surprising implications of this line of thought for our purposes in this essay have been sketched in a remarkable book by RAMCHANDRA GANDHI¹⁹. On the analogy of everyday, forensic or scientific uses of language we are accustomed to speak of the 'contents' of ethical and religious language as if these referred to some kind of ideal objects which existed in their own right. This may be acceptable as long as one remains within one's own cultural system of meaning, but it is a habit of mind which creates enormous difficulties in a situation of cultural pluralism. We are led to pit one religious claim against another, certain that only some of them — usually our own! — may legitimately be accepted as 'true'. Alternatively, we are tempted to abandon religious discourse altogether as irrational. GANDHI suggests that the supposed content of many religious, ethical and metaphysical concepts can be reconstructed by adverting to the communicative practices on which their meaning depends. The notion of the soul, for example, is already implicit in our use of the personal pronouns: "The ground of application of our idea of a soul is an act of addressing."²⁰ 'I' and 'you' do not merely refer like ordinary nouns; rather, their use signals the fulfilment of the conditions for interpersonal communication. Even in Buddhist texts expounding the doctrine of *anattā*, the use of the personal pronouns implies the assumption of individual persons exercising acts of initiative and will. GANDHI's attempt to reconstruct concepts such as 'immortality', 'God', 'good' and 'miracle' in the same way may leave him open to the charge of offering a projectionist account of religion in the sense criticised by FEUERBACH and FREUD, and I would prefer to leave open the question of whether what he thus accounts for pragmatically is not in fact the substantial soul or immortal *ātman* of traditional metaphysical systems but rather the socially constituted 'self' of modern behaviourism, but his original essay gives us a valuable hint which is worth following up.

I hope to have established the existence of what we might call a 'communicative milieu' in society, resting on a twofold consensus, coextensive with social life itself, about the range of intentional actions and their possible meanings when converted into linguistic utterance. Only those who participate in this milieu are capable of communicating at all. It is the indispensable matrix of all accounts of 'how the world is' or 'how we are to live', whether scientific or religious. Communication in this milieu has two main aspects, both of which are crucial to the analyses I shall shortly be attempting in section 4. The one we may call

¹⁹ R. GANDHI, *The Availability of Religious Ideas* (London: Macmillan, 1976).

²⁰ GANDHI, *Ideas*, 5. In a closely argued paper delivered immediately after this one at the Sydney Conference and entitled "Can I Die? — An Essay in Religious Philosophy", Ian Kesarcodi-Watson of La Trobe University, Melbourne, also took up GANDHI's ideas and submitted them to a penetrating criticism which is reflected in the remarks which follow (now published in *Religions Studies* 16 [1980] 163—178).

'intention', the other 'reference' (which are not to be confused with CARNAPS purely semantic categories 'intension' and 'extension'; they are closer to, though not identical with, FREGES *Sinn und Bedeutung*). The first aspect has to do with the use of language in contexts involving situations and interpersonal relationships, and the discipline that studies it is known as 'pragmatics'. The second aspect, which depends on the first in order to produce 'meaning', has to do with the symbolic structure of signs and their possible relationships, and the discipline that studies it is known as 'semantics'. Together, these two aspects of communication explain how it is possible for us not only to refer successfully to states of affairs in immediate situations, for example in objecting to being unjustifiably booked by a traffic policeman, but to abstract the content of what was said from its original context of use, generalise it, and recommunicate it in other situations, for example in telling our family what happened on the way home. If I may be permitted to use these two pieces of linguistic shorthand from now on in the senses indicated, we may proceed to employ them in an analysis of two key religious texts about death. The argument of this section, though unavoidably rather abstract, will have served its purpose if it has warned us against taking the explicit and conflicting claims expressed in these texts too literally.

4. *Making Sense of Death*

Having seen how we make sense of anything at all in the context of social life, and indeed how we allow ourselves to be convinced that there is any point in living on from day to day, it is now time to ask how we make sense of death. For death is a problem of a quite different order, a 'limiting' problem which threatens to demolish the whole social fabric of meaning we have just been considering. Whatever other factors may be involved in making sense of death, we are certainly thrown back upon the cultural traditions which have shaped our view of reality, and which we may expect to be based on some selection from or combination of the three models — duplication, fecundation and annihilation — discussed in section 2. Our hypothesis will be that these models somehow underlie the forms of speech and conduct by means of which men and women in different traditions come to terms with death, but that underlying them there may be even deeper sources of what we have called 'intentional action' which have more in common than the content of the various models might suggest.

The Christian and Buddhist traditions, as we saw, are widely divergent examples of uses to which the fecundation model has been put. Text (1) (*1 Thess 4:13 — 5:11*; see Appendix), probably written by St. Paul around 51 A.D. to his recently founded community in Thessalonica, is one of the earliest Christian texts. It has had a profound influence on Christian thinking about death through the ages. Though he later developed the teaching of this early letter in passages of greater theological density

(e. g. 2 *Thess* 1:6 — 2:12; 2 *Cor* 1:3—11, 4:7 — 5:10, 5:14—17; *Rom* 5:6 — 7:25 etc.), this early statement is of particular interest, for in the context of Paul's "afflictions" (3:3—5), suffered for the spread of the gospel, and the "instructions" (4:2) he had passed on to the young community, the central problem addressed here is that of the first deaths among Christians who fully expected the end of time to break in upon them at any moment. In an apocalyptic context such as this, with its overwrought eschatological expectancy, the occurrence of deaths required explanation, and in proceeding to give one — writing, it would seem, in some haste — Paul provides us with one of the first Christian accounts of death. It is significant for the pragmatics of the text that our interest in it cannot ignore is intensely historical frame of reference: in contrast to the Buddhist text we will shortly be considering, it was addressed to a very particular situation at a particular time.

Paul draws heavily not only on the already established teaching of faith about "the coming of the Lord" (4:15), through whom we "obtain salvation" (5:9), but also on the apocalyptic mythology prevalent at the time, with its bizarre but powerful imagery of the "trumpet of God" calling us to „meet the Lord in the air“ (4:16—17). Paul's message, which is couched in quite vivid sets of contrasting metaphors (awake/asleep, day/night), is both insistent and closely argued. On closer inspection we see that the issue on which all turns is that of grief (4:13), the mention of which sets Paul's whole train of thought in motion and acts as a 'semantic instruction' indicating the problem which is going to set the immediate context for what follows.

The text is in fact one long exhortation "that you may not grieve" (4:13), and each of the two sections into which it naturally falls ends with a call to "comfort one another" (4:18) and "build one another up" (5:11). While a series of insistent imperatives leads up to the second exhortation ("let us keep awake", 5:6; "let us be sober", 5:8), the first is prefaced by an explicit utterance of Christian faith possessing what linguists call 'illocutionary force' because it commits Paul and his co-religionists to that faith, and from this basis he immediately constructs his argument: "For since we believe that Jesus died and rose again, even so, through Jesus, God will bring with him those who have fallen asleep" (4:14). This argumentative structure is repeated as the conclusion of the second part of the text (5:9—10). This 'commissive' use of propositions about Jesus and God is the basis on which Paul proceeds to make a series of pronouncements on possible states of affairs whose occurrence he regards as absolutely certain (cf. the great number of verbs in the future tense, which in the jargon of speech act theory would express 'verdictives', because uttering judgements and predictions, though in this context they also include 'behabitives', expressing an underlying state of hoping), arguing tenaciously all the time (cf. the large number of particles in the syntax which signal argumentative intent: "since . . . even so", "through", "in", "therefore", "When . . .

then", "For . . . but, since . . .", "so that whether . . . or", etc.). Narrative structures, which serve as vehicles for the commitment of faith, are interwoven with argumentative structures which apply that faith to the problem at hand.

Another significant aspect of Paul's diction is the frequent use of the first and second personal pronouns. The text is an intensive dialogue between "we" (Paul and his fellow-Christians) and "you" (the wavering Thessalonican community). It is thus highly personalised, even strident, in tone. The pragmatics of the text are determined by the struggle of a powerful personality to stem the tide of extreme eschatological enthusiasm which is in danger of surging back towards its opposite, the despair of those "who have no hope" (4:13). This unambiguous expression of intention overlies a superficially less obvious but pragmatically more important attempt to shape an attitude towards death such as would obviate grief. The motivation proposed by Paul to support this attitude may be deduced from the semantics of the text, which are much less coherent than its pragmatics. Various levels of symbolism, each in itself highly diversified and complex, are mixed almost indiscriminately, to our more discerning eye at least: theological, mythological, metaphorical, factual. What I hope I will be pardoned for calling the 'pragmasemantic' unity of the text, which is instrumental in determining its 'meaning', stems from its unhesitating recourse to a particular death which is invested with transcendent significance, that of him "who died for us so that . . . we might live with him" (5:10), which banishes our ignorance "concerning those that are asleep" (4:13).

Turning now to text (2) (*Sutta-Nipāta* III,8; see Appendix), we enter a palpably different, almost ahistorical world. Though it may be fairly late as a compilation, the text contains sayings which echo the earliest Buddhist tradition. In order to appreciate the pragmatics involved it is important to realise that the teaching contained in the text is usually presented in the form of encounters in which the Buddha consoles the bereaved — if 'consolation' is the word for his stringent precepts! (cf. *Udāna* II, 7; VIII, 8; *Samy.* III, 3, 2; III, 2, 10; LV, 21; also *Ang.* III, 35 on age (*jara*), disease (*vyādhi*) and death (*maraṇa*) as the „messengers of the gods", i. e. signs pointing to the transitoriness of existence). Instead of St Paul's insistent appeals to believe and hope, however, we find a subtle combination of contrasting 'illocutionary' forces. Negative value judgements ('verdictives') along the lines of v. 574 ("How insignificant is man's lot here . . . fraught with ill!") or v. 585 ("Fruitless is woe!") are counterbalanced by v. 593 ("Who draws the dart wins calm of mind not based on trust", i. e. on 'clinging' to this life). But we also find universal statements ('constatives') about the inevitability of death, sometimes expressed by the negative prefix ("There is no means whereby man shall not die", v. 575), sometimes by the universal quantifier

("death is for all the common lot", v. 578; *sabbe*, 'all', occurs three times in vv. 577—578).

These syntactic attributes structure the logical framework within which the semantics of the text may be understood. Semantically, the text is constructed around an opposition between 'this life' (*idha jīvitam*, vv. 574, 589) and 'y o n world' (v. 579; these are known as 'deictic' or 'indexical' expressions). Far from trying to portray life beyond the grave as an attractive alternative to life here, the text concentrates on the unpleasant aspects of earthly life, assuming that release from this will bring "calm of mind" (vv. 584, 593), although no attempt is made to define the nature or content of such a state (cf. v. 582!). Within this syntactic-semantic framework of universal statements and clear alternatives, essential Buddhist teachings are brought to bear: the "ill" of existence in this world (*dukkha* in vv. 574, 584, 586); the futility of preoccupation with the "self" (*attano* in vv. 583, 585, 592); the claim that "men pass according to their deeds" (*kammā*, cf. v. 587). This subtle combination of a particular 'view' of the world with indubitable statements of universal fact motivates the text's invitation to "see" (*passa*, imperative) the evidence of human woe (vv. 580, 587, 588), which is gently rhetorical compared with the apodictic appeals of St Paul. The only explicit utterance in the text with 'exhortative' illocutionary force ("oust grief!", v. 590) is in fact couched in the optative (*vineyya paridevītam*). Even more prominently than in *Thessalonians*, the problem addressed in the *Sallasutta* is that of grief; the text could fairly be described as a carefully reasoned antidote to mourning.

The implied use of the second person pronoun in these utterances is so indirect that it affects the p r a g m a t i c s of the text: a quite different relationship between the 'speaker' and the 'listeners' is established from that created by St Paul's compelling personal style (we may imagine a *bhikkhu* 'preaching *dhamma*', i. e. reciting and commenting on the text for the edification of laȳfolk, as I was privileged to witness in Sri Lanka). The text is a restrained invitation to see matters in this world of experience and indubitable fact with respect to the self and death in the manner represented in its s e m a n t i c s, which reflect the main points of Buddhist teaching. The way to achieve this new point of view is delicately suggested by the neat paradox of v. 592: "Whoever seeks his o w n happiness, let him draw out the dart" (i. e. "laments, vain longings, and pains caused by s e l f") "h i m s e l f" (threefold use of *attano*).

We have now seen in some detail examples of two variants of the fecundation model for making sense of death. A more complete s e m a n t i c analysis of these variants would have to show how the Christian approach — paradoxically, in view of its explicit morality — has drawn quite heavily on the basically 'sexual' symbolism of fertility, transposing it into the victory of life out of sacrificial and redemptive death in the eucharist and out of rebirth in the 'maternal' waters of baptism, which

symbolise death,²¹ whereas the Buddhist framework of *karman-samsāra* (rebirth according to one's deeds into a new temporal existence) rests on a sort of 'cosmic' involvement in the process of birth-of-death in the natural order, from which we are to free ourselves radically and, as it were, empirically. As statements about the world, our existence in it and our destiny these two symbolic systems conflict irreconcilably.

But the pragmatic potential of these alternative versions of the fecundation model is not only highly suggestive; at a fundamental level, underlying differences related to communication in the respective contexts, it is also remarkably similar. Each model led to the development of what me might call therapeutic rituals for mastering the overwhelming experience of death, the one, for example, in the form of the medieval practices which issued in the *Artes moriendi* of the Baroque period, the other in Buddhist serenity in the face of death (even to the extent of condoning suicide in cases of proven holiness), an attitude reflected in the BARDO THÖDOL (roughly, 'Guide to the Intermediate State', i.e. between life and release) of Tibetan Buddhism. This suggestion, that the differences between the two variants, as evidenced in our texts, seem least important on the level of use, I should like to take up in a concluding summary of my argument.

5. Conclusion: 'Making Sense of Death' as Communicative Practice

Generalising from our observations in section 4 on the basis of our reflections in section 3, we may conclude that in order to grasp what death is and what it is going to 'mean' to us, we not only need some particular symbolic schema (even an Existentialist like SARTRE has a quite explicit 'mythology'!) but, even more importantly, the assurance that this schema is firmly anchored in the cultural matrix of consensus in terms of which we 'give meaning to' the simplest actions of our daily lives. Being necessarily concrete, such schemata or symbol systems will be several in number and may thus be logically opposed to one another in what they 'state' about our final destiny: the one says 'resurrection of the body', later elaborated to imply 'in heaven or hell'; the other says 'rebirth in the cosmic round or *nirvaṇā* beyond individual personality'.²²

I believe it follows from what we have seen in this paper that such conflicting symbolic schemata on the 'semantic' level are by no means

²¹ Cf. MORIN, *L'homme et la mort*, 129—147.

²² For a pioneering and surprisingly little noticed treatment of the logical issues involved see WILLIAM A. CHRISTIAN, *Oppositions of Religious Doctrines. A Study in the Logic of Dialogue Among Religions* (London: Macmillan, 1972). An attempt to mediate at a more semantic and text-analytical level between Buddhist denials of individuality and Christian assertions of *pneuma* as a principle of communality will be found in LYNN A. DE SILVA, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity* (London: Macmillan, 1979).

all that we need in order to come to terms with death, nor are they all that religions, great and small, have to offer us. The evidence we have seen for a 'pragmatic base' underlying the articulation of different views of man's final destiny in different contexts in the examples considered above would seem to suggest that, if more attention were paid to the *communicative practice* of attempts to 'make sense of death', new ground could be broken not only in the study of religions, but also in the development of psychologically responsible therapies designed to help even the citizens of Western societies face the primal fact of death. No doubt because of the ways in which our various disciplines are institutionalised in universities, we find scholars either opposing their own symbolic schema to those of others (in theology and its equivalents) or comparing the contents of several on the neutral ground of phenomenology (in religious studies).

Both pursuits are necessary. But if pragmatics were firmly established as a discipline within linguistics, and if techniques were thus available to the study of religion for concentrating on what we might call the 'communicative abilities' cultivated in religious communities and sedimented in the pragmatic 'deep structures' of traditional texts and practices, an enormous field of empirical investigation and experimentation might be opened up for religious anthropology. For the 'communicative practice' developed in one's relationships with others in the course of a lifetime, which is put to its final test in the face of the irrevocable breakdown of all communication at the hour of death, has always needed specifically religious environments in order to mature.²³ These include the archaic symbolic schemata, rooted in the evolutionary constitution of our nature, which have been handed down to us in the various religious traditions and on which we are inescapably thrown back when called upon to talk about death — our death, or that of those near to us or of those for whom we are responsible, which ultimately includes all mankind. In a quite fundamental sense these traditions are all we have: we cannot simply start from scratch and hope to develop effective 'thanatologies' and corresponding therapies *ab ovo*.

But we could look more closely at the ways in which, say, African societies live in and from an uninterrupted dialogue with their dead. The Swiss anthropologist JEAN ZIEGLER was able to study such societies, still intact despite the upheavals of transportation and slavery, under the conditions of their Brazilian exile.²⁴ He found a unity of symbolic schema and social practice, reflected in the African saying "Man is the medicine of man", which we have lost. We cannot regain it by returning to the past as a haven of refuge; but by using the tools of the human sciences in a way which does justice to the profound significance

²³ Not long after delivering this paper, I was privileged to be able to experience how such environments still survive residually while assisting at my father's death in a small country hospital in Australia.

²⁴ J. ZIEGLER, *Les vivants et la mort* (Paris: Éd. du Seuil, 1975).

of religion for culture, we may be able to learn important lessons about how to shape a new communicative practice for life and death in the anonymous, impersonal wasteland created by our technological mentality behind the glittering façade of Western culture.

Appendix: The Texts for Analysis

TEXT (1): 1 Thess 4:13 — 5:11 (RSV)

- 4:13 But we would not have you ignorant¹, brethren, concerning those who are asleep², that you may not grieve as others do who have no hope.
- 14 For since we believe that Jesus died and rose again³, even so, through Jesus⁴, God will bring with him those who have fallen asleep.
- 15 For this we declare to you by the word of the Lord, that we who are alive, who are left until the coming⁵ of the Lord, shall not precede⁶ those who have fallen asleep.
- 16 For the Lord himself will descend from heaven with a cry of command, with the archangel's call, and with the sound of the trumpet of God. And the dead in Christ will rise⁷ first;
- 17 then we who are alive, who are left, shall be caught up together with them in the clouds to meet the Lord in the air; and so we shall always be with the Lord.⁸
- 18 Therefore comfort⁹ one another with these words.
- 5:1 But as to the times and the seasons¹⁰, brethren, you have no need to have anything written to you.
- 2 For you yourselves know well that the day of the Lord will come like a thief in the night.
- 3 When people say, "There is peace and security", then sudden destruction will come upon them as travail comes upon a woman with child, and there will be no escape.
- 4 But you are not in darkness, brethren, for that day to surprise you like a thief.
- 5 For you are all sons of light and sons of the day; we are not of the night or of darkness.
- 6 So then let us not sleep, as others do, but let us keep awake and be sober.
- 7 For those who sleep sleep night, and those who get drunk are drunk at night.
- 8 But, since we belong to the day, let us be sober, and put on the breastplate of faith and love, and for a helmet the hope of salvation.¹¹

¹ *agnoein*

² *koimōnēnōn*, from *koimāō*, make to sleep; here 'die'. See vv. 14, 15; 1 Cor 15:6,18

³ *anéstē*, from *an-istamai*, rise again; used here only (see v. 16)

⁴ *diá*, implying 'union with'

⁵ *parousía*, presence, coming (of ruler)

⁶ *phthásōmen*, from *phthánō*, forestall

⁷ *anastēsontai*, will rise

⁸ *sùn Kyríō esómetha*

⁹ *parakaleite*

¹⁰ *chrónoi, kairoi*; could mean 'appointed times'

¹¹ *písteōs kai agápēs kai perikephalaían elpída sōtērias*

- 9 For God has not destined us for wrath, but to obtain salvation through our Lord Jesus Christ,
 10 who died for us so that whether¹² we wake¹³ or sleep¹⁴ we might live with him.
 11 Therefore encourage¹⁵ one another and build one another up¹⁶, just as you are doing.

¹² *ton apothanóntos perì hēmōn, hina eíte . . .*, for us, so that . . .

¹³ *grēgorōmen*, vigilant

¹⁴ *katheúdōmen*, asleep, here 'dead'

¹⁵ *parakaleíte*

¹⁶ *oikodomeíte*

TEXT (2): *Sutta-Nīpāta III, 8 (Sallasutta, "The Dart Sutta") (PTS 112—114)*

- 574 How insignificant¹ is man's² lot here,
 How brief, obscure, how troubled, fraught with ill!³
 575 There is no means whereby man shall not die:
 Death follows on decay: such is life's course.⁴
 576 The early ripening fruit hazards⁵ the fall:
 Ever death's hazard⁵ haunts the lives of men.
 577 Just as the potter's earthen vessels end
 In shards, so too man's life. Young and mature,
 578 The fool and sage, come all within the power
 Of death: death is for all the common lot;⁶
 579 And of death's victims passing to yon world⁷
 No father saves his son, no kith his kin.
 580 See! while they crowd and gaze and weep, their kin
 Are one by one, as ox to slaughter, borne.
 581 Thus smitten is the world by eld and death,
 The wise world-plight⁸ discern, lamenting not.
 582 Thou knowest not the 'whence' or 'whither' way
 And, seeing neither course, grieve⁹ in vain.
 583 If one by grief and foolish self-affliction
 Could ease¹⁰ his pain, the wise would surely do't.
 584 One wins not calm of mind by tears and grief;
 Ill¹¹ grows the more; the body languishes
 585 And lean and pale becomes; self hurts the self;
 The dead are not helped thus: fruitless is woe!

¹ *animitta*, causeless, groundless

² *maccānaṃ* (Skt. *martya*), mortal, here and in ff. 'man'

³ *dukkhena*

⁴ *evaṃdhammā hi pāṇino*, lit. 'such is the nature of breathing things'

⁵ *bhayaṃ*, fear, danger

⁶ *sabbe maccu-paraṃyama*, aim, refuge, resort, here: 'all men are destined for'; *sabbe* repeated twice in vv. 577—578

⁷ *paralokato*

⁸ *loka-pariyāyam*, lit. turning, succession, here 'course of the world'; cf. v. 588

⁹ *paridevasi*

¹⁰ *ud-abbahe*, pull out; cf. v. 592, where the word is used of the dart

¹¹ *dukkhaṃ*

- 586 Who yields to grief the deeper sinks in ill:
 Who wails the dead falls further in grief's power.
 587 See how men pass according to their deeds;¹²
 How, come within death's power, folk tremble here!
 588 Men hope for this and that but other things
 Befall: just thus is separation. See
 589 The world's plight! For a hundred years or more
 A man may live, but separation comes
 From kith and kin: then he too leaves this life.
 590 Since thou hast heard the man-of-worth,¹³ oust grief;
 Seeing one dead and gone, know him as lost!¹⁴
 591 As fire of burning house by water's quenched,¹⁵
 So seer-of-sooth, wise man, rapt, expert, swiftly
 As wind-blown cotton seed, scatters grief's surge.
 592 Who seeks self-happiness¹⁶ from self draws out¹⁷
 The dart: laments, vain longings, pains self-bred¹⁸.
 593 Who draws the dart wins calm of mind not based
 On trust,¹⁹ and, grief o'ercome,²⁰ is griefless,²¹ cool.²²

¹² *yathakammūpage*

¹³ *arahato sutvā*

¹⁴ 'na so labhā mayā', lit. 'he is no longer obtainable, accessible to me'

¹⁵ *parinibbāye*

¹⁶ *attano sukham eśāno*

¹⁷ *abbahe sallam*

¹⁸ *attano*

¹⁹ *a-sito*, lit. 'not bound'

²⁰ *sabbasokaṃ atikkanto*

²¹ *asoko*

²² *nibbuto*, blown out, released

Zusammenfassung

Der Aufsatz geht von einem in westlichen Gesellschaften spürbaren Unvermögen aus, über den Tod — vor allem den eigenen — zu reden. Nach einigen Überlegungen zur Stellung des Todes im Prozeß der Evolution werden drei Modelle vorgestellt, die allen kulturellen Entwürfen zur symbolischen Bewältigung des Todes zugrundeliegen: „Verdoppelung“, „Befruchtung“ und „Vernichtung“. Auf dieser Grundlage wird das soziale „kommunikative Milieu“ untersucht, in dem wir in Form eines Konsenses auf mehreren Ebenen einen Lebenssinn gemeinsam „konstruieren“. Aber wie bezieht sich dieser auf die „Grenzfrage“ Tod? Beim Versuch, einer Antwort näherzukommen, werden je ein Text aus der frühen buddhistischen und christlichen Tradition nach semantischen und vor allem pragmatischen Gesichtspunkten analysiert. Als Ergebnis stellt sich heraus, daß diese Texte, obwohl die ihnen zugrundeliegenden symbolischen Entwürfe semantisch stark voneinander abweichen, Ähnlichkeiten aufweisen auf der Ebene einer „pragmatischen Tiefenstruktur“, die bei der Erarbeitung von zeitgemäßen Verhaltensweisen angesichts des Todes brauchbar sein dürften. Am Ende wird auf die Notwendigkeit einer dem Tode angemessenen „kommunikativen Praxis“ abgehoben.

MITTEILUNGEN

Missionarisches Pfingsttreffen in Mainz vom 2. bis 6. Juni 1981

Der *Deutsche Katholische Missionsrat* veranstaltet in der Woche vor Pfingsten 1981 ein Missionarisches Pfingsttreffen. Es steht unter dem Thema:

Alle sollen es hören und sich freuen.

Es kann nicht bestritten werden, daß die Kirche von ihrem Herrn gesandt ist, überall und zu jeder Zeit die frohe Botschaft zu verkünden. Hinterfragt wird aber das konkrete Verständnis von Mission in unserer heutigen Zeit. Hinterfragt wird die Art und Weise, wie die Kirche diesem Auftrag in unserer Zeit entsprechen soll. Deshalb ist es notwendig, gerade über diese Fragen einen Prozeß des Nachdenkens einzuleiten. Dieser kann seriöserweise nicht ohne Mitwirken und Mitberaten der Ortskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika auf den Weg kommen. Diese sind ja die unmittelbaren Träger des missionarischen Auftrages vor Ort. Unser Blick kann nicht wie in früheren Zeiten nur einseitig nach draußen gerichtet sein; wir müssen auch bereit sein, von draußen zu lernen.

Bei dem Missionarischen Pfingsttreffen geht es sowohl um eine erneute und vertiefte Bewußtwerdung der Bedeutung der frohmachenden Botschaft, von der in Christus zu uns gekommenen Liebe Gottes für den heutigen Menschen wie auch um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Problemen, wie sie die Verkündigung dieser frohen Botschaft in der Gegenwart mit sich bringt.

Die Ziele dieses Kongresses sind:

1. Eine intensive geistige Auseinandersetzung mit den erregenden Veränderungen, die die Missionstätigkeit der Kirche durch das Entstehen und das Heranwachsen eigenständiger Junger Kirchen, die nun selbst missionarisch tätig sind, erfahren hat.
2. Der Versuch einer Klärung umstrittener Aspekte unseres missionarischen Tuns, wie sie durch das Zusammentreffen des traditionsreichen abendländischen theologischen Denkens mit neuen theologischen Ansätzen, wie sie aus den Jungen Kirchen kommen, entstanden sind.
3. Das Aufzeigen der Tatsache, daß die Welt von heute die Verkündigung der rettenden und befreienden Botschaft Jesu mehr denn je braucht und daß die Kirche ihren eigentlichen Sinn verfehlen würde, wenn sie der Welt diese Botschaft vorenthalten wollte.

In diesem Zusammenhang werden drei große Themenkreise aufgegriffen:

Evangelisierung und Dialog

Das Christentum im Umfeld der nichtchristlichen Religionen

Beispiel: Asien

Evangelisierung und Inkulturation

Das Christentum und die Kulturen

Beispiel: Afrika

Evangelisierung und Befreiung

Das Christentum und das umfassende Heil

Beispiel: Lateinamerika

Bei diesem Missionarischen Pfingsttreffen sollen die Verantwortlichen und die Entscheidungsträger für die Pastoral in der Bundesrepublik Deutschland informiert und neu motiviert werden.

Die Missionsorden und die Missionare sollen die Möglichkeit erhalten, brennende Probleme heutiger Mission mit kompetenten Gesprächspartnern aus den Jungen Kirchen zu erörtern. Möglichkeiten zur Begegnung, zum persönlichen Gespräch, zum Miteinanderfeiern, zum Miteinander- und Füreinanderbeten sollen dabei nicht zu kurz kommen.

Zum Pfingsttreffen eingeladen sind:

die für die Pastoral in der Bundesrepublik Verantwortlichen, vor allem aber die Multiplikatoren: Seelsorger, Religionslehrer, Pastoral- und Gemeindeassistenten, die Verantwortlichen für Mission, Entwicklung und Frieden in den Räten auf Diözesan-, Dekanats- und Pfarrebene, Professoren und Studenten der theologischen Fakultäten und der kirchlichen Hochschulen, der Ordensseminare und Ordenshochschulen, aber auch alle missionarisch Aktiven, die zu einer intensiven Beschäftigung mit der angegebenen Thematik bereit sind und nicht zuletzt die missionierenden Orden.

Ausführliche Informationen, vorläufiges Programm und Anmeldeunterlagen mit Quartierbestellung bitte anfordern bei der

Geschäftsstelle Missionarisches Pfingsttreffen
Postfach 1560
6500 Mainz 1

Rivinius, Karl Josef SVD: *Die Katholische Mission in Süd-Shantung.* Ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Sternberg aus dem Jahr 1895 über die Steyler Mission in China. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 24.) Steyler Verlag/St. Augustin 1979; 144 S.

Im Mittelpunkt dieser Studie steht ein längerer Bericht der deutschen Diplomatie vom Jahre 1895 über die Mission der Steyler Missionare im Süden der chinesischen Provinz Shantung. Der Bericht stammt von Freiherr SPECK VON STERNBERG, damals Botschaftsrat der Deutschen Gesandtschaft in Peking, und war offenbar veranlaßt durch Klagen und Gerüchte über Bischof J. B. ANZER und dessen Amtsführung. Durch gezielte Vorbereitung und Absprache der Missionare wurde der Besuch dieses Beamten im Missionsgebiet so eindrucksvoll und erfolgreich, daß dieser einen langen und wohlwollenden Bericht abfaßte, der selbst dem deutschen Kaiser vorlag und der Mission Sympathie und Unterstützung einbrachte. Dieser Bericht wird nebst Begleitbrief und Anlagen (2 Illustrationen) zum ersten Mal veröffentlicht. In einem vorausgehenden Teil werden die Vorgeschichte, besonders ANZERS Person und Wirken, sein Verhältnis zu seinen Missionaren und der deutschen Kolonialmacht, dann ausführlich der Verlauf des Besuches des deutschen Beamten und schließlich die Wirkung des Berichtes in Deutschland beschrieben. Diese Studie ist von beachtlichem geschichtswissenschaftlichem Niveau, ist, mit guten Quellen- und Literaturangaben versehen, reichlich belegt und von ehrlichem Bestreben nach allseitiger, objektiver Darstellung ausgezeichnet. Wer allerdings dem Klappentext glaubt und eine Geschichte der katholischen Mission in Süd-Chantung erwartet, wird sich wohl enttäuscht fühlen.

Würzburg

Bernward H. Willecke

Staffner, Hans, S.J.: *The Open Door. A Christian Approach to the World Religions.* Asian Trading Corp./Bangalore 1978; 174 S.

Der über 30 Jahre in Poona als Dogmatikprofessor tätige Jesuit zieht in diesem Buch eine Quersumme seiner Überlegungen und Erfahrungen im interreligiösen Dialog. In diesem sieht er die Grundzüge einer größeren Ökumene aufscheinen, deren Geschichte in den letzten hundert Jahren vom Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 über die Gandhifeiern 1968 in New Delhi bis zur Organisation der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden und ihr erstes Treffen 1970 in Kyoto reicht. Diese Geschichte ist ohne den indischen Beitrag nicht denkbar. Die Überlegungen des Vf. gehen von der offenen Tür, in der man anderen begegnet, zur offenen Tür, in die man andere hineinbittet. Unter diesen Rücksichten zeichnet er die Geschichte des Umgangs von Christen und nichtchristlichen Indern nach. Die entscheidende Frage, die das Lebenswerk des Vf. begleitet und die er auch in deutschen Veröffentlichungen wiederholt angesprochen hat, lautet: Wie behält der andere, wenn er in die fremde offene Tür eintritt, seine Identität? Konkreter gesagt: Kann ein Inder Christ werden, ohne seine Identität und Gemeinschaft mit der indischen Tradition und ihren gesellschaftlichen Ausgestaltungen zu verlieren bzw. aufzukündigen? Vf. schlägt hier Lösungen vor, deren Verwirklichungsmöglichkeiten in Indien und der indischen Kirche erprobt werden müssen.

Bonn

Hans Waldenfels

Die Bibel. Altes und Neues Testament in Einheitsübersetzung. Die Bibel und das Christentum — Kirchengeschichtliche Quellentexte, hrsg. von Prof. Dr. Günter Stemberger und Sr. Dr. Mirjam Prager OSB, 8 Bde mit 5300 Farbbildern und biblischem Lexikon. *Band 8: Die Bibel und die Religionen.* Religionsgeschichtliche Quellentexte, hrsg. von Dr. Bernhard Uhde, (Andreas-Verlag) Salzburg 1979, von S. 3710 bis 4184 (Die 8 Bände sind fortlaufend paginiert!).

Die Luxusausgabe der Bibel in 5 Bänden wurde fortgesetzt durch 2 weitere, die die Wirkungsgeschichte dieses Textes als Kirchengeschichte beschreiben. Der 8. und letzte Band nun behandelt: Die Bibel und die Religionen. Gesamtanlage dieses mit vielen Farbaufnahmen versehenen Werkes entspricht es, daß es sich hierbei um „Religionsgeschichtliche Quellentexte“ handelt, die der Freiburger Religionsgeschichtler BERNHARD UHDE, unterstützt von einigen Mitarbeitern (vgl. S. 4184), zusammengestellt und herausgegeben hat.

Zur Darstellung kommen im einzelnen die „Religionen schriftloser Kulturen“ (S. 3742ff), „Der Hinduismus“ (S. 3790ff), „Der Buddhismus“ (S. 3928ff) und „Der Islam“ (S. 3998ff). Ein „Kommentar-Religionsgeschichtliches Lexikon“ (S. 4088ff) schließen das Werk ab. S. 4183f folgt der Quellennachweis. Dort sind wohl leider die Belege für das Kapitel „Kultus und Kunst des Islam“ (S. 4073ff) einem Satzfehler zum Opfer gefallen.

Was die Auswahl der Texte anlangt, so wurde für die Religionen schriftloser Kulturen auf Beschreibungen von Forschern und Missionaren zurückgegriffen. Ansonsten wurden nur Originaltexte in deutscher Übersetzung verwandt, denen jeweils einige wenige einführende Sätze vorangestellt sind. Dadurch konnte — trotz Übersetzung — die Fremdartigkeit in der Darstellung für manche Texte erhalten bleiben. Systematische Einführungen pflegen dagegen oft der besseren Verständlichkeit wegen nur den Inhalt dieser Texte zu referieren.

Besonders positiv hervorzuheben ist, daß der Band beim Hinduismus — völlig unbrahmanisch! — auch Texte aus Volkssprachen und im übrigen bei allen Religionen zahlreiche Texte aus der Moderne und zum Thema Religion und Politik bringt. Wer eine möglichst umfangreiche Einführung zu diesen Religionen anhand von Quellen sucht, dem sei dieser Band ohne jede Einschränkung sehr empfohlen.

Hannover

Peter Antes

Lanczkowski, Günther: *Einführung in die Religionsphänomenologie.* Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1978. VII, 152 S.

Der Heidelberger Religionswissenschaftler LANCZKOWSKI hat es dankenswerterweise übernommen, eine knapp gehaltene „Einführung in die Religionsphänomenologie“ zu verfassen. Neben einer Beschreibung des religiösen Phänomens (S. 37ff) und einem kurzen historischen Abriss der Geschichte der Religionsphänomenologie als religionswissenschaftlicher Disziplin (S. 13ff) geht der Autor auf Grundthemen wie Gott/Götter (S. 45ff), Mythos (S. 56ff), die heilige Ordnung (S. 66ff), Typen religiöser Autorität (S. 84ff), die heilige Sprache und Schrift (S. 108ff), den Kult (S. 114ff), das Geschichtsbild (S. 118ff) und die Typologie der Religionen (S. 122ff) ein. All dies ist sehr anschaulich dargestellt und die großartige Erfüllung eines seit langem empfundenen Desiderates.

Angesichts der modernen Kritik am methodischen Vorgehen der klassischen Religionsphänomenologie fällt der diesbezügliche Passus (S. 30—36) leider recht dürftig aus. Die Frage liegt nahe: liegt dies am Unvermögen des Autors oder — wie die Kritiker möchten — an der Unzulänglichkeit der Methode? Hierauf bleibt der Band eine eindeutige Antwort schuldig.

Hannover

Peter Antes

Homo Religiosus. 1: *L'expression du sacré dans les grandes religions.* Bd. 1: Proche-Orient Ancien et Traditions Bibliques par Julien Ries, Herbert Sauren, Guy Kestemont, René Lebrun, Maurice Gilbert. Louvain-la-Neuve (Centre d'Histoire des Religions) 1978, 325 S.

Die Diskussion um das „Heilige“ (vgl. das gleichnamige Buch von C. COLPE, Darmstadt 1977) hat in diesem Jahrhundert die religionswissenschaftliche Forschung in besonderer Weise bestimmt. Es wurde — wie J. RIES im 1. Teil (S. 35—100) deutlich macht — gestritten über das Wesen, die Manifestation und die Funktion des Heiligen. Eine Frage aber wurde dabei — von gelegentlichen, mehr beiläufigen Bemerkungen einmal abgesehen — ausgeklammert: die Terminologie und damit zusammenhängend die Analyse dieser Begrifflichkeit in religiösen Texten.

Der vorliegende Band, dem ein weiterer folgen soll, untersucht das Heilige in den sumerischen Texten (H. SAUREN, S. 105—138), im babylonischen Schöpfungsgedicht *Enuma eliš* (G. KESTEMONT, S. 139—151), bei den Hethitern (R. LEBRUN, S. 155—193) und innerhalb des AT (M. GILBERT, S. 205—283), wobei die einzelnen Texte nach ihrer Entstehungszeit geordnet analysiert werden. Zum Schluß faßt J. RIES (S. 293—316) die Ergebnisse aller voraufgehenden Untersuchungen systematisch zusammen.

Ein solches Werk enthält notwendigerweise eine Reihe philologischer Erörterungen, die für einen, der die behandelten Sprachen nicht gelernt hat, bisweilen etwas trocken anmuten. Läßt man sich aber dennoch nicht zum flüchtigen Lesen verleiten, so offenbaren gerade diese technischen Details wichtige Erkenntnisse über den Aussagewert der Texte und die Vorgehensweise der Forscher. In diesem Zusammenhang sind u. a. vor allem S. 105—107, 139 und 188 hervorzuheben, wo in beispielhafter Weise jede Entscheidung hinsichtlich der philologischen Vorgehensweise eigens genannt und begründet bzw., wo dies nicht möglich ist, als „subjective“ (S. 107) herausgestellt wird. Der Genauigkeit dieses Vorgehens entspricht auch die Präzision im Bereich der Ergebnisse, für die als besonders gelungenes Beispiel — im Gegensatz zur ahistorisch systematisierenden Religionsphänomenologie — S. 190ff genannt werden darf.

Das Gesamtergebnis der Arbeit ist, daß es sehr verschiedene Vorstellungen vom Heiligen (mask. oder neutr.!) in den behandelten Texten gibt. Diese Verschiedenheit läßt sich nicht durch systematische Entwürfe wegwischen. Sie ist im übrigen das Resultat von soliden Forschungen, die intersubjektiv überprüfbar sind und die die interdisziplinäre wissenschaftliche Diskussion nicht zu scheuen brauchen. Insofern ist die vorliegende Arbeit ein essentieller Meilenstein zu einer völlig neuen Art von systematischer Religionswissenschaft, die wissenschaftlichen Kriterien in vollem Umfange genügt. Man kann nur hoffen und wünschen, daß der in Aussicht gestellte 2. Band (zu Hinduismus, Buddhismus,

Islam, NT, Gnosis und Manichäismus) ebenso vorbildlich ausfallen und recht bald erscheinen wird.

Hannover

Peter Antes

I Ging. Interpretiert und hrsg. v. P. H. Offermann. Walter/Olten-Freiburg 1976; 416 S.

Religiöse Unsicherheit und intellektuell-existentielle Neugierde lassen den heutigen Europäer nach außereuropäischen Wegen der Lebensbewältigung Ausschau halten. Daß dabei selbst Orakelbücher, auf ihre psychologisch-therapeutischen Implikationen hin befragt, Hilfe anzubieten vermögen, zeigt die gut durchgearbeitete und für den praktischen Gebrauch präparierte Ausgabe des altchinesischen Orakel- und Weisheitsbuches *I Ging* oder — wie andere schreiben — *I-ching*, des „Buches der Wandlungen“, von P. H. OFFERMANN, dem Leiter einer psychologischen Beratungsstelle in Zürich. Das Buch ist kein Lese-, sondern ein Anleitungsbuch zur Praxis des *I-ching*, das in seinen Anfängen über 3000 Jahre alt sein dürfte. Das Orakel wurde mit 64 nach einem bestimmten Schema eingefärbten Schafgarbenstengeln in der Form von Hexagrammen gelegt, denen im ganzen 448 Kombinationen von Merksprüchen und Ratschlägen entsprechen (die Kombinationszahlen werden gelegentlich auch anders berechnet). Vf. hat die 64 Grundchemata in 11 Untergruppen angeordnet, die Orakelmethode vorweg zusammenfassend dargelegt und die Aussagen selbst unter dem Einfluß tiefenpsychologischer Erkenntnisse C. G. JUNGES und S. FREUDS der Diagnostik und Prognostik zugänglich zu machen gesucht. Zwar gibt Vf. in seinem Literaturverzeichnis (413—416) seine literarischen Quellen an, doch handelt es sich bei diesem Buch dennoch nicht um eine Übersetzung des Orakelbuches. Die Frage der Entsprechung von moderner Anwendung und ursprünglicher Sinnaussage der Orakeltexte kann anhand dieses Werkes nicht geprüft werden. Dennoch wird gerade die vergleichende Religionswissenschaft mit Aufmerksamkeit beachten, wie gerade vom asiatischen Raum her die praktische Psychologie bzw. Anthropologie die Religion beerbt. Zu dieser Fragestellung äußert sich das Buch nicht unmittelbar.

Bonn

Hans Waldenfels

Keilbach, Wilhelm: *Religion und Religionen*. Gedanken zu ihrer Grundlegung (= Abhandlungen zur Phil., Psychol., Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. v. J. Hasenfuß, H. 35 N.F.). F. Schöningh/München—Paderborn—Wien 1976; 246 S.

17 Aufsätze, zwischen 1932 — mit Abstand der früheste Zeitpunkt — und 1975 entstanden, sind hier zu einer aufschlußreichen Nachlese des Lebenswerkes des Vf., aber auch der Entwicklungen und Problemstellungen aus der Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil im Vergleich zu den heutigen Fragestellungen geworden. In seiner Anordnung führt der Gedankengang von Überlegungen zum Religionsbegriff, zum Verhältnis von Religion im Singular und Religionen im Plural und anderem über die Frage nach Zugängen zu Gott, der Kritik an den Gottesbeweisen, philosophischen Möglichkeiten, dennoch zu einer vernunftgemäßen Glaubensbegründung zu gelangen, bis hin zu jenem Horizont, in dem die Frage nach Religion ohne Gott steht. In seinem Vorwort weist Vf. selbst noch einmal auf sein Buch „*Die Problematik der Religionen*“ (Paderborn 1936) hin, das zwar

oft in Literaturverzeichnissen angeführt, doch sonst wenig ausgewertet wurde. Man möchte dieser Aufsatzsammlung wünschen, daß sie die Leser einlädt, sich auch mit dem übrigen Werk des Vf. erneut zu beschäftigen, zumal sich immer wieder zeigt, daß in einer vergeßlichen Zeit wie der unsrigen mit Nutzen auf Überlegungen früherer Zeiten zurückgegriffen wird, die mit den Fragen auch manche Antworten vorweggenommen haben.

Bonn

Hans Waldenfels

Krishnamurti, Jiddu: *Gespräche über das Sein.* O. W. Barth-Scherz/Bern—München 1977; 189 S.

Der Vf. ist ein im englischsprechenden Raum bekannter und gefeierter Gesprächspartner aus dem indischen Raum. Sein als „zeitloses“ Buch eingeführtes Werk ist — genau genommen — das nicht: Es ist, als was es im englischen Titel beschrieben ist: „Talks with American Students“ in Puerto Rico, Kalifornien und New York. Daß es dabei um Grundfragen der menschlichen Existenz geht, macht dieses Buch schon deshalb nicht „zeitlos“, weil das Menschsein in der Zeit zu verwirklichen ist. Die Übersetzerin hätte dem Buch und seiner Leserschaft einen Dienst erwiesen, wenn sie in der Einleitung etwas mehr von dem Menschen JIDDU KRISHNAMURTI, seinem Leben und Tun, gesagt hätte, anstatt ihn voreilig mit Sokrates und Laotse zu vergleichen. Das mögen seine Hörer in Saanen in der Schweiz tun; der unvorbereitete Leser bedarf der Hinführung.

Bonn

Hans Waldenfels

Lokhande, Ajit: *Tukārāma, his person and his religion.* A religio-historical, phenomenological and typological enquiry. P. Lang/Frankfurt 1976; 208 S.

Die Arbeit geht auf eine Promotion des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Bonn zurück. Dem Titel der Arbeit entsprechend befaßt sich L. mit der Person und Religion des Bhaktiverehrers TUKĀRĀMA (1608—1650), der in einem Dorf 20 km nordöstlich von Pune geboren wurde, zunächst dem Beruf seines Vaters, eines Geschäftsmannes nachging, ehe er sich nach einer Hungersnot, dem Niedergang des Geschäfts und mehreren Unglücksfällen in seiner Familie ganz der religiösen Praxis widmete, ein Dichter wurde und das gurumantra empfing. Die recht gründliche, aus den vor allem in Indien vorhandenen Quellen erarbeitete Untersuchung geht in ihrem 1. Kap. dem zeitlichen und religiösen Hintergrund nach, in den hinein die Gestalt des großen Bhakta zu zeichnen ist, beschreibt im 2. Kap. das Leben des Mannes selbst, ehe sie in Kap. 3 und 4 die Theologie und Lehre TUKĀRĀMAS bzw. seine Sicht der menschlichen Gesellschaft behandelt. Kap. 5 und 6 bieten eine religionsphänomenologische Analyse und Einordnung der religiösen Erfahrung TUKĀRĀMAS sowie den Versuch einer Einordnung des Mannes selbst als Mystiker und Prophet. Die Bedeutung der Arbeit liegt darin, daß hier ein Mann geschildert wird, der, ausgehend von der Verehrung einer partikulären Dorfgottheit, zur sublimen Tiefe einer persönlichen Gottesbegegnung vordringt, die L. als mystische Union anspricht. Darüber hinaus ist L. in der Lage, auf Gemeinsamkeiten zwischen dieser Gestalt und den hebräischen Reformpropheten hinzuweisen und so TUKĀ-

rāma nicht nur als mystischen Menschen, sondern auch als Propheten anzusprechen. Bei einer Arbeit wie dieser wird man mit Interesse die Bewertung der Aussagen in Indien selbst erwarten dürfen.

Bonn

Hans Waldenfels

Oberhammer, Gerhard: *Transzendenz-erfahrung, Vollzugshorizont des Heils*. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums (= Publications of the De Nobili Research Library, vol. V). Institut für Indologie der Univ. Wien, Sammlung De Nobili/Wien 1978; 253 S.

In Weiterführung des Symposiums über die Offenbarung (vgl. Besprechung in *ZMR* 60 [1976] 309—311) bespricht der neue Band die Transzendenz als den Vollzugshorizont, in dem sich Heil vollzieht. Der Band gliedert sich in zwei große Teile, einen mit indologischen und einen mit theologischen Beiträgen. Diese werden umrahmt von der Problemskizze des Herausgebers am Anfang (7—12) und einer abschließenden, die verschiedenen Beiträge des im Frühjahr 1977 veranstalteten Symposiums verantwortenden Zusammenfassung (237ff.), der Autoren- und Sachregister folgen. In der Zusammenfassung wird darauf hingewiesen, daß zur Vorbereitung der Tagung eine Studie „*Strukturen yogischer Meditation*“ vorgelegt wurde, die O. gesondert als Bd. 322 der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1977 in Wien veröffentlichte.

Die Frage nach der Transzendenz ist für O. „die Frage nach der Möglichkeit des Menschen, (das) als letzte Sinnerfüllung erhoffte Heil im Lebensvollzug tatsächlich einzuholen“ (15). Transzendenz-erfahrung ist entsprechend „die Erfahrung eines aus der Transzendenz, genauer als der radikalen Annahme der Transzendenz motivierten und damit in absolutem Sinne sinnvollen Aktes des Lebensvollzuges“ (16); hier fällt der Blick auf die Bewältigung des Todes, die Meditation, die Mystik. Wichtig ist für O., daß die Transzendenz-erfahrung, wo sie meditativ vollzogen wird, „in Strukturen der im Glauben mythisch erfahrenen Transzendenz entworfen“ und erst durch einen solchen Entwurf thematisch wird; wo faktisch welthafte Sinngehalte auf dem Weg zu einer „reinen“ Transzendenz-erfahrung ausgeschaltet werden, würde eine solche eine „Nicht-Erfahrung“ sein (9). O. möchte dann zwei Grundformen einer meditativen Transzendenz-erfahrung annehmen: einmal eine solche, in der Transzendenz in ihrer aus dem Glauben entworfenen mythischen Gegenwart implizit erfahren werden kann (z. B. theistische Meditation), sodann eine solche, bei der in der Meditation jede mythisch erfahrene Transzendenz bewußt abgebaut und die Transzendenz dann gleichsam explizit zur Erfahrung werden kann (z. B. im *Samādhi* des Unterdrückungsyoga oder in der advaitischen Meditation), — Typen, die aber beide auch in der Spiritualität des Christentums vorkommen (vgl. ebd.). Mit diesen Vorüberlegungen verankert O. aber zumal auch die indische Meditation in ihre je eigene Spiritualitätsgeschichte und gibt ihr die Bedeutsamkeit ihres Geschichtsbezugs zurück. In einer vorlaufenden Bestimmung des angepeilten Zieles stellt O. fest, daß die Transzendenz insofern als Erfahrung thematisch werden könne, „als Transzendenz ihrem Wesen nach der Subjektivität des Bei-sich-Seins zwar radikal entzogen, als antwortende Offenheit des Woraufhin dem apriorischen Ausgriff des Bei-sich-Seins des Geistes in Ungeschiedenheit dennoch gegenwärtig wäre; ein uner-

gründliches Mysterium, das in der Transzendenzerfahrung als spirituelle Wirklichkeit des Daseins ‚mythisch‘ gegenwärtig ist, in der Aufhebung jeder Gegenständlichkeit der Erfahrung aber als solches, wenn auch unverfügbar, eingeholt werden kann“ (12).

Für den indologischen Bereich selbst verfolgt O. sein Transzendenzverständnis im sāmkyistischen Yoga, wobei er es als Strukturprinzip seiner Mystik entfaltet (15—28). Nach O. ist dieser Yoga „zunächst und grundsätzlich Heilsweg“, insofern als es in ihm um die der Leidhaftigkeit entzogene menschliche Existenz, das unverstellte In-Erscheinung-Treten der transzendenten Geistnatur des Menschen geht (16). Letzterer Begriff erweist sich dabei als Element zweier verschiedener Sprachspiele, wobei sich zeigt, „daß man im sāmkyistischen Yoga die Notwendigkeit der Transzendenz als Heilsdimension und die Notwendigkeit der metaphysischen Grundlegung des menschlichen Daseins in einem Begriff erfassen zu können glaubte, ohne die beiden Probleme in zwei verschiedenen Sprachsystemen formulieren zu müssen“ (18f.). Insofern als die transzendente Geistseele aber ihrem Wesen nach reine Subjektivität, Spontanität des Bewußtseins ist, führt von dem in der Meditation als Gegenstand Begegnenden kein Zugang zu ihr (vgl. 20); die Geistseele ist vielmehr „das je eigene Geöffnetsein für das Ganze der Wirklichkeit“ (24). Bedenkenswert sind hier die für ein theistisches Verständnis der Mystik gezogenen Folgerungen (26f.). — Die für den indischen Raum gestellte Frage nach dem Transzendenzverständnis und der Transzendenzerfahrung wird weiterverfolgt für den Bereich des vedischen Opfers durch J. C. HEESTERMAN (29—44), bei Śaṅkara durch TILMANN VETTER (45—59), bei Abhinavagupta durch B. BÄUMER (61—79). Diese Überlegungen werden weitergeführt in der Betrachtung der islamischen Transzendenzerfahrung im indischen Kontext und ihrer Beziehung zwischen Sufismus und Bhakti (A. ROEST CROLIUS: 81—96) und zwei Beiträge zum Buddhismus, „Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus“ (L. SCHMITHAUSEN: 97—119) und „Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus“ (E. STEINKELNER: 121—134). Aus SCHMITHAUSENS Beitrag sei hier notiert: a) „Transzendenzerfahrung und heilskonstitutive Erfahrung sind . . . im Buddhismus nicht von vornherein kongruent“ (98). b) Im Urbuddhismus besteht die erlösende Erfahrung in einer inhaltlich klar bestimmten, im Prinzip rationalen Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten; von Schwierigkeiten einer adäquaten Konzeptualisierung und Verbalisierung des urbuddhistischen Erleuchtungserlebnisses kann keine Rede sein (103). c) Nach den Sarvāstivādins war der „Weg der Übung“ zum Teil auch schon vor der erstmaligen Schau der Wahrheiten durch ein auch Nichtbuddhisten mögliches, rein innerweltliches Distanzierungsverfahren gangbar (106). d) Erst bei den Theravādins und in der Yogācāra-Schule wird die erlösende Erfahrung als Transzendenzerfahrung greifbar (vgl. 110 ff.).

Der theologische Teil besteht aus vier Beiträgen, zwei mehr systematisch-spekulativ zu nennenden und zwei mehr historischen. K. RAHNER erläutert in seinem — auch anderweitig noch veröffentlichten — Beitrag „Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht“ (137—149). Dabei bestimmt er in einer ersten These das Verhältnis von Christentum und „mystischer“ Transzendenzerfahrung: Das Christentum kann einerseits nicht zugeben, daß der „Mystiker“ der einzige sei, der den Vollendungsweg geht; andererseits ist Mystik aber stets eine wenigstens mögliche Etappe auf dem Weg zur Vollendung bzw. eine paradigmatische Verdeutlichung dessen, was auf dem christ-

lichen Weg zur Vollendung des Heiles überall geschieht (vgl. 138). Die zweite These erläutert den unaufhebbaren Unterschied zwischen ursprünglicher Transzendenzerfahrung einerseits und der vergegenständlichenden und verbalisierenden Reflexion auf diese andererseits (vgl. 140). (Hier hätte sich eine Stellungnahme zu OBERHAMMERS Grundthese angeboten, die leider hier wie auch in den anderen Beiträgen theologischer Art unterblieben ist.) In der dritten These formuliert R.: „Überall dort, wo ein letzter radikaler Selbstvollzug des Menschen in Geist und Freiheit geschieht und so der Mensch in Endgültigkeit über sich verfügt, darf angenommen werden, daß ein solcher Selbstvollzug, der auch, wenn auch nicht allein, in einer mystischen Transzendenzerfahrung geschehen kann, faktisch auch immer durch das getragen wird und radikalisiert ist, was man in christlicher Theologie Heiliger Geist, übernatürliche Gnade, Selbstmitteilung Gottes nennt, auch wenn diese Gnadengegebenheit als solche selbst in diesem Vorgang nicht reflektiert und thematisiert wird“ (143f.). Schließlich endet er mit einer vierten These der christlichen Selbstentscheidung: „Der christliche Theologe weiß nicht und kann nicht darüber befinden, ob es nicht Erfahrungen gibt, die man einerseits in irgendeinem möglichen Sinn als außerhalb der psychologischen Alltagserfahrung stehend, als in irgendeinem Sinne als ‚mystisch‘ qualifizieren kann oder muß, und die andererseits doch nicht als Erfahrungen übernatürlich-gnadenhafter Mystik im Sinne der dritten These angesprochen werden können“ (146). — E. LANGE, Benediktiner aus Chevotogne, fragt im einzigen französischen Beitrag des Bandes hinsichtlich des Verhältnisses von Transzendenz und Gnosis im 2. Jahrhundert nach den Kriterien der Orthodoxie (151—173). A. M. HAAS prüft angesichts der indischen Gegebenheiten die Transzendenzerfahrung in der Auffassung ECKHARTS, TAULERS und SEUSES (175—205). Eine Weiterführung seiner Gedanken aus dem früheren Symposium bietet schließlich P. SCHOONENBERG in seinen Überlegungen zu „Gott als Person und Gott als das unpersönlich Göttliche. Bhakti und Jhāna“ (207—234). Sch. erweist sich dabei als einer jener wenigen westlichen Theologen, die die Wurzel der asiatischen Personkritik zur Kenntnis genommen und verarbeitet haben: Für Asiaten ist „Person“ eine Kategorie der Einschränkung und Begrenzung, nicht der Entschränkung und Entgrenzung. Sein Mühen um ein non-egotisches Personenverständnis beschließt zwar noch nicht die Diskussion, sondern deutet eher die Richtung an, in die sie gehen muß. Doch kann er für Gott bereits feststellen: 1) Gott ist nicht individuell, doch 2) Gott ist persönlich (229ff.).

Das Studium OBERHAMMERS, das weitergeführt werden soll, verdient im interkulturellen, aber auch im interfakultativen Bereich entsprechende Aufmerksamkeit. Es muß aber erneut der Wunsch geäußert werden, daß die theologischen Gesprächsteilnehmer sich bewußter auf die Vorgaben der Indologen einlassen müßten, und sei es nur fragend. Die Aussageblöcke würden nicht so unvermittelt nebeneinander stehen bleiben.

Bonn

Hans Waldenfels

Sölle, Dorothee u. a.: *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion.* (Sammlung Luchterhand 175). Luchterhand/Darmstadt-Neuwied 1976, 189 S.

Das Bändchen enthält vor allem Papiere des von H. E. BÄHR geleiteten Arbeitskreises „*Theologie und Politik*“, die zwischen dem Treffen in Starnberg

1974, wo es mit J. HABERMAS um Legitimationsprobleme der Religion ging, und einem Rundfunkgespräch zwischen D. SÖLLE und O. NEGΤ in Köln 1975, wo die Aktualität der marxistischen Religionskritik im Vordergrund stand, vorgetragen oder ausgetauscht wurden. Angesichts der Auflösung eines einsinnigen, abendländischen Religionssystems und seiner Aufhebung in Philosophie, Psychologie und Sozialwissenschaften stellt sich neu die Frage nach dem Ansatz religiösen Denkens. H. E. BAHR fragt in diesem Sinne nach den integrierenden und emanzipierenden Funktionen religiöser Sinnvergewisserung in der Gesellschaft, H. G. KIPPENBERG nach dem sozialwissenschaftlichen Verständnis religiöser Weltbilder, N. LUHMANN nach dem Phänomen des Gewissens und der normativen Selbstbestimmung der Persönlichkeit, T. KOCH nach dem Verhältnis von Religion und Sinnerfahrung. F. W. MENNE trägt in seinem Literaturbericht über Aktionen, Bewegungen und Gruppen Überlegungen zur neuen religiösen Sensibilisierung vor.

Bonn

Hans Waldenfels

Zimmer, Heinrich: *Abenteuer und Fahrten der Seele*. Mythen, Märchen und Sagen aus keltischen und östlichen Kulturbereichen. Darstellung und Deutung. Neuausgabe mit Vorwort von St. Schuhmacher. E. Diederichs/Düsseldorf-Köln 1977; 328 S.

Der schon 1943 verstorbene Indologe hat die hier gesammelten Aufsätze „eine Gesprächsfiabel, ein Lesebuch für Anfänger, eine Einführung in die Grammatik einer geheimen, aber vergnüglichen Bildersprache“ genannt (14). In einer Zeit, in der der Sinn für das verschüttete Symbol wieder wächst, ist eine Neuausgabe dieses Buches sehr zu begrüßen. Erzählung und Deutung gehen hier Hand in Hand. Das Material gewinnt Vf. aus den Sagen und Mythen der Kelten, Indiens und Arabiens. Ist aber das Gespräch mit Mythen und Symbolen nur Gespräch mit uns selbst, oder wäre nicht genauer zu fragen, ob nicht in den Unterschieden der verschiedenen religiösen Welten auch eine uns aus der Unterhaltung mit uns selbst lösende Lebenseinstellung als Möglichkeit sichtbar wird? Was vordergründig hilfreich erscheint, bedarf dann hintergründig einer erneuten Befragung.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: ANTONIO B. LAMBINO SJ, Loyola School of Theology, Ateneo De Manila University, Loyola Heights, R.C. P.O. Box 4082, Manila, Philippines · Dr. THOMAS MOOREN OFMCap., Kapuzinerstr. 27/29, 4400 Münster · Dr. HANS SCHÖPFER, Zähringerstr. 101, CH-1700 Fribourg, Schweiz · Dr. JOHN MAY, Köslinerstr. 51, 4400 Münster

DEIN REICH KOMME
Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980

von Karl Müller

Inzwischen sind mehrere Monate seit Melbourne vergangen. Es ist in unseren Graden nicht allzu viel darüber veröffentlicht worden, sei es daß die „Großen Ferien“ dazwischen lagen, sei es daß Australien allzu weit von Europa entfernt ist. Eben lege ich das ausgezeichnete, von MARTIN LEHMANN-HABECK herausgegebene Buch über Melbourne aus der Hand.¹ Ich habe die in dem Buch enthaltenen Berichte fast in einem Zuge gelesen. Sie weckten vielfältige, zumeist nur freudige Erinnerungen. So wie ein Journalist es formulierte: Das Ergebnis von Melbourne war das Erlebnis.

Melbourne war ein Ereignis. Die Vorträge, die Gottesdienste, die Großveranstaltungen, die persönlichen Begegnungen, die gemeinsamen Gebete, die Bibelstunden, die Arbeit in Gruppen, die Plenumsdiskussionen. 250 offizielle Delegierte, 250 Beobachter und Konsultoren, 140 Hilfskräfte und Presseleute; das Adressenverzeichnis von Melbourne enthält 656 Namen. Techniker, Sänger, Musiker, Künstler usw. aus Stadt und Umgebung. Von katholischer Seite nahmen 19 vom Heiligen Stuhl ernannte Beobachter teil.² Zu einem ökumenischen Gottesdienst in der katholischen Kathedrale kamen rund 2000 Menschen, zu einer Veranstaltung in der Ausstellungshalle 7000 Menschen zusammen. Ein Zeichen, daß gearbeitet wurde, sind die 250 000 Seiten Papier, die in den 12 Konferenztagen bedruckt wurden.

1. THEMA UND RAHMEN DER KONFERENZ

Die eigentliche Vorbereitung der Konferenz geschah auf den Jahresversammlungen der „Kommission für Weltmission und Evangelisierung“ (CWME) in Puerto Rico (1. — 10. 2. 1978) und Wuppertal (14. — 22. 5. 1979). Bereits in Puerto Rico wurde das Thema festgelegt und die wesentliche Marschroute bestimmt.

¹ *Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980.* Darstellung und Dokumentation, herausgegeben von MARTIN LEHMANN-HABECK. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main. 198 S.

² Bischof TORELLA vom Sekretariat für Einheit, Erzbischof LITTLE von Melbourne, Bischof FINAU von Tonga; 4 Konsultoren der CWME: Mgr. MEEKING vom Sekretariat für Einheit, PARAMANDA DIVARKAR SJ, MARY MOTTE FMM, KARL MÜLLER SVD; 12 weitere Beobachter: AMALORPAVADAS (Indien), C. AREVALO SJ (Philippinen), H. BORTNOWSKA (Polen), J. DIAZ DE LEÓN (Mexiko), CARMEL LE BLANC (New Guinea), MEL BRADY OFM (Rom), MARIA ELISABETH O'DONOGHUE (New Zealand), JOHN REILLEY SJ (Australien), R. SCHNACKENBURG (Deutschland), GABRIEL SMYTH (Australien), SRI SETIJATI SOEDITO (Indonesien), TOM STRANSKY (USA).

Die Gesamtplanung ist auf doppeltem Hintergrund zu verstehen:

a) als Reaktion auf die Vorgängerkonferenz in Bangkok (1972/73).

Bangkok stand unter dem Thema: *Das Heil der Welt heute*. Wer die Dokumente in ihrer Gesamtheit studiert, wird zweifellos feststellen, daß die Konferenz, traditionell und orthodox, am übernatürlichen Aspekt des Heils und damit an der Verkündigung der Frohbotschaft von der Erlösung festhielt. Die Berichte über den Kongreß allerdings stellen die gesellschaftspolitische Seite des Heils so stark in den Vordergrund, daß ihr übernatürlicher Aspekt fast verloren ging. Selbst im *Weltrat der Kirchen* (WCC) fühlte man dieses Unbehagen. Die 5. Vollversammlung des WCC diskutierte diese Frage so hart, daß die Teilnehmer mit dem Bewußtsein heimgingen, „die ewige Dimension des Glaubens“ gerettet zu haben.³

Der Direktor der CWME, EMILIO CASTRO, ist methodistischer Pfarrer aus Uruguay und aus seiner Heimat verwiesen. Von Haus aus steht er also den Gedankengängen der Befreiungstheologie sehr nahe. Andererseits aber ist er Theologe genug, um die Dimension des Glaubens nicht zu übersehen. So entfaltete er in seinem grundlegenden Referat in Puerto Rico sehr eingehend den Begriff der „holistic mission“. Er wollte damit sagen, daß Evangelisation und *Promotio humana*, einschließlich des Befreiungsaspektes, nicht entgegengesetzte Pole, sondern zwei Seiten derselben Medaille sind: Zwei organisch zusammenhängende Aspekte der einen Missionstätigkeit.⁴ Diese Auffassung wurde sehr schnell Allgemeingut der Kommission, geleitete uns durch alle Phasen der Vorbereitung und half uns letzten Endes auch in Melbourne, immer wieder über polarisierende Tendenzen hinwegzukommen.⁵

b) Als Folge der Gegenwartsbeurteilung in der CWME.

Es mag sein, daß ich mich täusche, doch ist mein Eindruck, daß diese recht pessimistisch ist, was freilich in keiner Weise gleichbedeutend ist

³ Vgl. R. KUSTER, *Das ganze Evangelium für den ganzen Menschen und für die ganze Menschheit*. Missionstheologische Überlegungen zur Weltmissionskonferenz von Nairobi. In: NZM 32 (1976) 176.

⁴ Siehe meine Ausführungen in dem Aufsatz: „Holistic Mission“ oder das „Umfassende Heil“. In: H. WALDENFELS, — *Denn ich bin bei euch* (Zürich 1978) 76ff.

⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung von E. CASTRO in seinem Einleitungsvortrag in Melbourne: „Die Ergebnisse von Bangkok stießen in den Kirchen sowohl auf Aufnahme als auch auf Ablehnung. Wenn wir zurückschauen, wird jedoch deutlich, daß das Programm der Konferenz und ihre hauptsächlichsten Feststellungen bald in allen Strömungen des christlichen Denkens aufgenommen wurden. Ich möchte nicht behaupten, daß der Lausanner Kongreß für Weltevangalisation oder die Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche die Tagesordnung von Bangkok aufnahmen. Doch läßt sich sagen: Da wir den gleichen Gott anbeten und die gleiche Bibel lesen und in der gleichen Welt leben, ist es unmöglich, die gleichen Themen zu vermeiden und im großen und ganzen zu ähnlichen Ergebnissen zu kommen“ (nach LEHMANN-HABECK a.a.O. 86f).

mit falsch. Immer wieder fielen in den vorbereitenden Überlegungen die Worte „Krisensituation“ und „apokalyptische Zeit“. JACQUES MATTHEY, der Organisator des Kongresses, entwickelte in einem Referat in Jamaica (Januar 1979) ein sehr drastisches Gegenwartsbild.⁶ In der Botschaft von Melbourne heißt es: „Unsere Konferenz wird überschattet von der Gefahr einer nuklearen Vernichtung unseres Planeten. Unsere Welt leidet an der tiefen und schmerzhaften Wunde der Unterdrückung der Machtlosen durch die Mächtigen — wirtschaftliche, politische, rassische, geschlechtsspezifische und religiöse Unterdrückung. Unsere Welt, die so stolz auf all die Errungenschaften des Menschen blickt, ist voll von Menschen, die hungern, arm sind und unter Ungerechtigkeit leiden. In unserer Welt werden Menschen vergeudet... Die Armen und Hungrigen schreien zu Gott... Zahllose Menschen leiden in stummer Verzweiflung.“⁷

Auf diesem doppelten Hintergrund ist die Wahl des Themas *Dein Reich komme* zu verstehen. Man wollte einen gültigen Orientierungspunkt haben, und dieser kann nur Gott sein, seine Liebe, sein Erlöserwille, der von ihm gesandte Erlöser. Man wollte gleichzeitig einen Schlüssel finden zu den Problemen der heutigen Zeit, und dieser kann wiederum nur Gott sein. Nicht Proteste, Streiks, Machtkämpfe, sondern die demütige Bitte, daß Gott sein Reich wirken möge.

Von dieser Sicht her war es eigentlich selbstverständlich, daß der Kongreß als betender Kongreß konzipiert und durchgeführt wurde. Schon in Puerto Rico fiel mir auf, wieviel dort gebetet wurde: Die Bibelvorträge von KOSUKE KOYAMA, Schriftgespräche, private wie Gruppenmeditationen, Gottesdienste und Andachten, die Aschenfeier am Aschermittwoch mit abschließendem Abendmahl, der orthodoxe Gottesdienst. Ähnlich war es in Wuppertal.

In Melbourne hatten wir täglich ein 1½stündiges Bibelgespräch über die Vaterunserbitten.⁸ Für viele wurden die Bibelgespräche zum eigentlichen Erlebnis des Kongresses, manche sprachen förmlich von einem Bekehrungserlebnis. Der Einleitungs- und vor allem der Schlußgottesdienst waren eindrucksvoll. Sowohl die Plenar- als auch die Gruppenversammlungen wurden mit längerem Gebet eingeleitet. Die oft wiederholten Refrains „Adveniat Regnum Tuum“, „Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst“ und „Heiliger Gott, heilig und stark, stark und unsterb-

⁶ Siehe das Zitat in K. MÜLLER, *Dein Reich komme. Zum Thema der bevorstehenden Ökumenischen Missionskonferenz (VERBUM SVD 21, 1980,12)*

⁷ Zitierter Text in: LEHMANN-HABECK a.a.O. 125

⁸ Die Themen der Bibelgespräche gut ausgewählt und vorbereitet, waren: *Mt 6,1—18* Vater, der du bist im Himmel; *Mt 21,1—17* Geheiligt werde dein Name; *Mt 26,30—46* Dein Wille geschehe; *Mt 25,31—46* Gib uns unser täglich Brot; *Mt 18,23—35* Und vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern; *Mt 4,1—11* Und führe uns nicht in Versuchung; als Abschlußgespräch: Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.

lich, hab Erbarmen mit uns“ werden den Teilnehmern für immer im Gedächtnis bleiben. Am Morgen des Himmelfahrtstags feierten die Griechisch-Orthodoxen Australiens für alle Teilnehmer die Eucharistie; am Abend war ein ökumenischer Gottesdienst in der katholischen St. Patrickskathedrale, in der der orthodoxe Bischof ANASTASIOS YANNULAROS von Griechenland Hauptprediger war. Er sprach über das Thema „Der Aufschwung der menschlichen Natur“ und führte aus, daß die letzte Bestimmung des Menschen seine Vergöttlichung sei. In der öffentlichen Glaubensfeier in der Ausstellungshalle am 18. Mai war PHILIP POTTER der Hauptredner; er sprach sehr persönlich, sitzend und noch von seiner Krankheit geprägt, aber wie immer überzeugend. Trompeten, Jubelgesänge, Dia-Projektionen, liturgische Tänze, das Spiel vom Barmherzigen Samariter, Glaubenszeugnisse, der Friedenskuß, die Verteilung von Lego-Steinen, auch die Möglichkeit der Interkommunikation ließen das Ganze etwas überladen erscheinen, war aber doch eine sehr eindrucksvolle „Inkarnation des Wortes“, weit mehr noch für die Auswärtigen als für die Teilnehmer der Konferenz selbst.⁹

Der eine oder andere äußerte das Bedenken, daß die vielen religiösen Veranstaltungen neben dem Kongreß einherliefen und den Kongreß als solchen nicht beeinflussten. Ich kann dem nicht beistimmen. Die Tatsache, daß wir alle, ohne Reserven, zu dem Einen Gott, dem Vater Jesu Christi, beteten, ließ uns unsere Einheit erfahren. Das erleichterte Gespräch und Überlegung. Vor allem aber brachte es uns immer wieder zur Erinnerung, daß das Reich vornehmlich eine Sache Gottes ist, daß es um die Verkündigung des ganzen Heiles geht, daß das Evangelium mehr ist als eine rein innerweltliche Heilslehre, daß die missionarische Verkündigung das ewige und zeitliche Heil in gleicher Weise im Auge hat.

Es wurde auch das Bedenken geäußert, daß solche Kongresse zu einer Nivellierung des Christlichen beitragen, immer größere „Versandung“ bedeuten. Die Gefahr besteht zweifellos. Doch ist es sinnlos, in den Wolken zu diskutieren. Kongresse sollen das zum Ausdruck bringen, was tatsächlich in den Menschen lebt und sie im Alltag bewegt. Dafür braucht es freilich ein Korrektiv. In Melbourne war es das Gebet, die ständige Rückbesinnung auf das Evangelium, die so oft wiederholte Vaterunserbitte: Dein Reich komme.

2. DIE VORBEREITUNG DES KONGRESSES

Rückblickend kann man sagen, daß die Versammlung in Puerto Rico ganz Entscheidendes für den Kongreß in Melbourne geleistet hat: Sie hat das Thema bestimmt, die Grundkonzeption entworfen, die Vorbereitung

⁹ Die katholischen Beobachter feierten jeden Morgen im St. Mary's College gemeinsam die hl. Messe. Anschließend kamen sie zum Gedankenaustausch zusammen, zu dem sie auch andere katholische Teilnehmer wie P. BALASURIYA OMI von Sri Lanka, P. LIBANIO SJ von Brasilien, Br. WOLFGANG von Taizé u. a. einluden.

geplant. Wenn man das in Puerto Rico entworfene Dokument *Eine Einladung an alle Christen*¹⁰ wiederum zur Hand nimmt, so findet man darin alle Elemente, die tragend wurden und in späteren Dokumenten ihre Entfaltung fanden: Der Gebetsruf *Dein Reich komme* stützt sich auf das Vertrauen auf Gott, der zugleich Schöpfer, Erlöser, Heiland, Herr der Herren und König der Könige ist. Wir wissen, daß das Reich bereits in unserer Mitte ist, daß es in seiner Fülle aber noch zu kommen hat. Wir preisen Gott für seine Liebe und die Offenbarungen seines Reiches in unserer Mitte; wir suchen besser zu verstehen, was das Kommen des Reiches für uns heute bedeutet; wir vertiefen unser Verlangen nach dem Kommen des Reiches in seiner Fülle. Das Dokument redet vom Kontext der Welt, in den die Reichgottesbitte hineingesprochen wird, vom Reichtum der Reichgottesidee — das Reich Gottes als duldende Macht, als Gericht und Gnade, als Aufgabe und Herausforderung, als Hoffnung —, von den Gefahren einer Falschinterpretation. Zwei Sätze mögen als in besonderer Weise wegweisend herausgehoben werden: 1. „Die Welt bedarf dringend der Liebe, der Freude, des Friedens, der Gerechtigkeit, der Vergebung, wie sie mit dem Reiche Gottes verheißen sind.“ 2. „Im Prozeß der Vorbereitung der Konferenz über ‚Dein Reich komme‘ werden wir die gegenwärtige Lage der Welt genau ins Auge fassen müssen. Gott ist in dieser Welt am Werk. Darum muß unser Gebet um das Kommen des Reiches Gottes ‚informiertes Gebet‘ sein — mit klarem und realistischem Blick auf die Nöte unserer heutigen Welt. Ohne diesen Realismus gibt es keine glaubwürdige Mission.“ Das Dokument schließt ab mit einem dringenden Aufruf zu Gebet, Reflexion, Studium und Gehorsam unter dem Reichgottesthema.

Die von dem dynamischen JACQUES MATTHEY geleiteten Vorbereitungen liefen mit vollen Touren an. April 1978 wurde die *Einladung an alle Christen* versandt. Zur gleichen Zeit konnte JACQUES MATTHEYS *Kurzer historischer Überblick über die protestantischen Weltmissionskonferenzen und ihre Themen* hinausgeschickt werden.¹¹ Ein Brief vom 1. 6. 1978 entwickelte Gedanken über die Durchführung des Bibelstudiums. Ein Brief vom 14. 7. 1978 forderte auf zur Übersendung von „testimonies and narratives“ als notwendige Ergänzung zu den mehr abstrakten Bibelstudien. Schon am 21. 8. 1978 konnte das grundsätzliche theologische *Vorbereitungsdokument für die CWME 1980 Konferenz* den Kirchen zugestellt werden.¹² In einer Versammlung vom 25. — 28. 9. 1978 in Paris nahmen orthodoxe Theologen zu der Genfer theologischen Studie Stellung.¹³ Anlässlich der Versammlung der Zentralkommission des WCC

¹⁰ Text veröffentlicht in: *IRM* 67 (1978) 251—254

¹¹ Edinburgh 1910, Jerusalem 1928, Tambaram/Madras 1938, Whitby/Canada 1947, Wittlingen 1952, Achimota/Ghana 1957/58, Mexico City 1963, Bangkok 1972/73.

¹² Veröffentlicht in: *VERBUM SVD* 21 (1980) 15—32

¹³ Veröffentlicht ebenda S. 33—41; ebenso in: *IRM* 69 (1980) 139—147

(1. — 11. 1. 1979) berichtete J. MATTHEY über die Planungen und Vorbereitungen. Sie fanden in der Substanz die Zustimmung der Kommission.¹⁴ Die ersten konkreten Vorschläge und Anregungen zu Bibelstudien gingen bereits Februar 1979 hinaus.

Auf katholischer Seite bildete sich aus den 4 Konsultoren der CWME, der Exekutiv-Sekretärin von SEDOS und P. MEL BRADY OFM die sogenannte *Task-force*, der es oblag, über die Vereinigung der Ordensobern, die VI. Kommission, der Ordensobernvereinigung, SEDOS, wie auch über die einzelnen Generalate der Orden das Anliegen der Ökumene und der Melbourne-Konferenz publik zu machen. Sie trafen sich regelmäßig, studierten die Dokumente, planten. Mehrere nahmen an der Missionskonferenz in Knock (Irland) teil und suchten die Konferenzteilnehmer zu informieren. Das gleiche taten sie, auf mehr privater Basis, bei der Internationalen Missionskonferenz in Manila. SEDOS widmete die Generalversammlung vom Mai 1979 dem Melbourne-Thema.¹⁵ P. DIVARKAR SJ organisierte eine Vortragsreihe in Rom über die Vaterunserbitten.¹⁶ Die Steyler widmeten ein Heft des *VERBUM* der Melbourne-Konferenz.¹⁷ Vor allem erarbeitete die *Task-force* mit Hilfe weiterer Experten eine katholische Stellungnahme zur Genfer theologischen Studie, das als Nr. 6 der *Occasional Papers* in Genf veröffentlicht wurde.

Die Genfer theologische Studie von August 1978 wollte nicht ein „Diskussionspapier für die Konferenz selbst“ sein, sondern lediglich einen „zweijährigen Reflexionsprozeß über die anstehenden Fragen“ einleiten.¹⁸ Sie wirft vier Themen auf: 1. Das Reich Gottes ist in Gestalt des gekreuzigten Königs gekommen. 2. Das Reich Gottes und die Armen. 3. Das Reich im Ringen der Welt. 4. Die Verkündigung der Botschaft vom Reich.

¹⁴ Der Bericht von MATTHEY wurde den Mitgliedern und Konsultoren der CWME am 5. 3. 79 zugesandt. Gleichzeitig konnte er mitteilen, daß die wichtigeren Studien über das Reichgottesthema in Form von *Occasional papers* oder in der *International Review of Mission (IRM)* zugänglich gemacht würden. Als *Occasional papers* erschienen folgende 12 Beiträge: D. BLACK, *Mission and Power*; L. BOSETO, *The Kingdom of God and Stages in my personal experience*; R. J. SIDER, *The Cross and Violence*; Ankündigung des Heftes *Witnessing to the Kingdom* (Beitrag Asiens); *Your Kingdom come* von der norwegischen Studiengruppe; *Your Kingdom come* von der katholischen Kirche; *Lessons from a Tea-estate* (MAR OSTHATIOS); A. NOMENYO, *A voice from Africa*; *The Power and the Cross* (Protestanten und Katholiken des Niederländischen Missionsrates); *Our missionary task in the Federal Republic of Germany (EMW)*; Auswahl von „stories of the Kingdom“.

¹⁵ Bericht darüber im *SEDOS-Bulletin* vom 15. 7. 1979

¹⁶ Die Vorträge wurden als Manuskript herausgegeben: *Our Father. The Lord's Prayer as inspiration and model for the evangelizers* (Rom 1980). 65 S.

¹⁷ Erstes Heft des Jahrganges 1980 mit dem schon zitierten Artikel von K. MÜLLER und den theologischen Beiträgen der CWME, der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche.

¹⁸ So E. CASTRO im Begleitbrief vom 28. 8. 1978

Sie beginnt mit den Worten: „Im Gebet begegnen sich die von Gott verliehene unermeßliche Kraft und die großen Aufgaben, die vor uns liegen, und hier werden sie zu einer Realität. Im Gebet vertrauen wir uns voller Demut der Macht Gottes an. Durch das Gebet wird es möglich, an ein anderes Morgen zu glauben, aller Tragik des Heute zum Trotz. Durch das Gebet werden wir fähig, im Kampf der Armen um Befreiung Zeichen der Gegenwart des Reiches zu erkennen, und bereit, der Aufforderung zu folgen, uns ihnen anzuschließen. In diesem Sinn möchten wir die Kirchen in aller Welt bitten, ihre Lage und ihre missionarische Verantwortung zu untersuchen.“

Eine Stellungnahme seitens der orthodoxen Kirchen kam, wie bereits erwähnt, sehr schnell. Die katholische *Task-force* intendierte eine breitere Reaktion auf das Dokument. Sie forderte Gutachten an. Das Echo seitens der Befragten war gut, die Antworten im ganzen positiv.¹⁹ Der allgemeine Eindruck mag in den Worten eines katholischen Bischofs wiedergegeben werden: „Es ist ein gutes Dokument. Es ist klar geschrieben und hat einen gediegenen biblischen und theologischen Inhalt. Zur gleichen Zeit ist es eine starke Herausforderung und zeugt von sehr guter Kenntnis der Probleme, mit denen die Kirchen heute ringen. Manchmal sind die Formulierungen der Fragen zu allgemein, um richtig darauf zu antworten, aber auch dann regen sie zum Nachdenken an. Manchmal ist der Zusammenhang zwischen den Fragen und dem vorhergehenden Text nicht klar genug.“²⁰

Das katholische *positionpaper* entstand vom 14.—16. Juni 1979 im Konvent der Suore Rosminiane in Rom. MGR. MEEKING leitete die Besprechungen. Der Vizepräsident des Sekretariates für Einheit, Bischof TORELLA, nahm aktiv an ihnen teil. Die übrigen Teilnehmer waren aus finanziellen Gründen vor allem „Römer“.²¹ Der dazu eingeladene RUDOLF SCHNACKENBURG mußte aus Gesundheitsgründen im letzten Moment absagen. Aus Deutschland kam BALTHASAR FISCHER, aus Frankreich LEGRAND OP, aus Polen die bekannte Journalistin HALINA BORTNOWSKA. Zunächst war daran gedacht, SCHNACKENBURGS Arbeitsentwurf zugrunde zu legen. Da dieser aber als eine zu unmittelbare Antwort auf die Genfer Studie erschien, entschloß man sich, eine vollkommen neue Arbeit zu schreiben, positiv, unter Vermeidung aller Kritik, Hoffnung gebend, auf

¹⁹ Die wichtigeren Antworten kamen von YVES CONGAR, RAYMOND E. BROWN, VINCENT MULAGO, KEVIN McNAMARA, WALTER KASPER. R. SCHNACKENBURG sandte, aufgefordert, einen 10seitigen Entwurf zu einer Stellungnahme katholischerseits. P. MEL BRADY schrieb eine sehr eingehende Studie auf dem Hintergrund katholischer Quellen. (*SEDOS-Bulletin* 15. 7. 1979 S. 211—224).

²⁰ Zitiert in: *VERBUM SVD* 21,12. An derselben Stelle sind die wichtigsten kritischen Bemerkungen und Anregungen katholischerseits zusammengetragen, so daß ich hier nicht weiter darauf eingehe.

²¹ Unter den Römern vor allem die Mitglieder des Task-force und einige vom Sekretariat für Einheit.

Christus zentriert, trotzdem aber die Punkte heraushebend, die von katholischer Seite relevant erscheinen. Die wichtigsten Abschnitte sind: Das Gottesreich als Mysterium (II), das sich in der Gemeinschaft der Kirche verwirklicht (III), die von innen her auf Universalität zielt (IV), die sich der Hinwendung zu brennenden Gegenwartsfragen in keiner Weise entziehen darf (IV a und IV b). Das Dokument gipfelt im Verweis auf die Auferstehung des Herrn (V) und die Zelebration des Gottesreiches in der Eucharistie (VI). Die unpolemische, ja wohlwollende Art konnte kaum bittere Reaktionen wecken. Genf versandte es an die Konsultoren und affilierten Kirchen. Wieweit es die Beratungen positiv beeinflusst hat, ist schwierig abzuschätzen.

In Wuppertal 1979, wo man an die Vorbereitungen die letzte Hand anlegte, war noch viel zu tun. Es galt, die inzwischen eingetroffenen Vorschläge, Gutachten, Anregungen, Kriterien zu werten und einzuarbeiten; es galt, die Einladungen für Melbourne in den rechten Proportionen zu planen, d. h. eine gerechte Vertretung der Frauen zu garantieren, der Jugendlichen, der Australier, Neuseeländer und Ozeanier, der Mitgliedskirchen des WCC, der Evangelikalen, der Römisch-Katholischen; es galt, das Programm und den Ablauf der Konferenz im einzelnen zu bestimmen. Ich staunte über die Weitsicht und die Akribie, mit der alles geschah. Melbourne hat von allen diesen Bemühungen sehr viel profitiert.

3. DIE ATMOSPHERE IN MELBOURNE

Der Kongreß war, wie ein Kongreß des Gebetes, so auch ein Kongreß persönlicher Begegnungen. Es waren „ökumenische“ Begegnungen. Sie kannten keine Barrieren, weder der Farbe, noch der Herkunft, des sozialen Standes, des Geschlechtes, der Denomination. Es entstanden echte Freundschaften auf menschlicher und religiöser Basis. Der Indonesier, der Afrikaner, der Chinese, der Kubaner, der Ostdeutsche, der Orthodoxe, der Katholik, sogar der Evangelikale fühlten sich von Anfang an daheim. Die nordamerikanischen und russischen Delegierten trafen sich an einem Abend und feierten am kommenden Morgen vor der Vollversammlung „Versöhnung“ in einem symbolischen Akt. Ein Wochenende verlebten wir in Gemeinden Melbournes und der Umgebung. Ich wurde zu einer Gemeinde der „*Uniting Church*“ geschickt, einer Gruppierung aus Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianer. Für viele war es die erste nähere Begegnung mit einem katholischen Priester. Für mich waren die gemeinsamen Gespräche ein Erlebnis, für die Leute aber noch mehr. Ähnlich berichteten die übrigen Konferenzteilnehmer.

Allerdings gab es auch manche offene und hinter den Kulissen geführte Agitation auf dem Kongreß. Vor allem die nordamerikanischen Delegierten litten, weil ihr Land als Supermacht immer wieder Gegenstand der Attacken wurde. Sie schwiegen. Als aber der Antrag gestellt wurde, Rußland wegen der Invasion in Afghanistan zu verurteilen, sprangen die rus-

sischen Delegierten wie ein Mann auf, um wegen der Politisierung des Kongresses zu protestieren. Sie verteidigten den Einmarsch als Notwehr, gaben allerdings zu, daß sie auf Geheiß ihrer Regierung protestierten.

Während sich die Europäer in Bangkok an die Wand gestellt sahen, fühlten sie sich in Melbourne wieder als Partner angenommen. Die orthodoxen Kirchen waren hauptsächlich durch die Hierarchie vertreten, aus der Dritten Welt kamen vor allem Pfarrer, Lehrer und Älteste aus Ortsgemeinden. Ein deutliches Gepräge erhielt der Kongreß durch die sprechfreudigen lateinamerikanischen Delegierten, durch die organisierten Aktionen der Frauen, durch die starke und selbstbewußte Gruppe der Orthodoxen. Doch fühlte sich keiner „unterdrückt“, mit der einen Ausnahme vielleicht, daß sich die russischen Delegierten beschattet und beobachtet fühlten.

Die „politische“ Seite spiegelt sich in den *Erklärungen der Konferenz* wider.²² Die Frauen taten alles, eine „Stimme zu finden und gehört zu werden“. Sie forderten „volle Partnerschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ und sagten: „Wir sollten diese Konferenz mit der Frage verlassen: Was kann ich in meiner kirchlichen Gemeinschaft und Organisation tun, um Sauerteig einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern zu sein und zu helfen, die Zukunft des Reiches jetzt zu leben?“²³

Eine erhebliche Korrektur des gesamten Kongreßgeschehens ist das von LEHMAN-HABECK auf S. 189 abgedruckte *Bekennnis der Weltmissionskonferenz in Melbourne*. Viele fühlten das Unbehagen, daß bestimmte Länder und Situationen genannt und verurteilt wurden, andere aber, in denen die gleichen Ungerechtigkeiten geschehen, nicht genannt werden durften. So wurde erklärt: „Wir können einige dieser Länder und Völker identifizieren. Andere aber wagen wir nicht zu nennen aus dem einfachen Grund, daß eine solche öffentliche Identifizierung durch die Konferenz die Lage — ja sogar das Leben — vieler unserer Brüder und Schwestern gefährden würde, von denen einige an dieser Konferenz teilnehmen. Wir bekennen deshalb unser Unvermögen, so prophetisch zu sein wie wir sollten, weil dies in einigen Fällen nach sich ziehen könnte, daß wir unseren Glaubensgenossen in diesen Ländern eine Märtyrerrolle aufzwingen, was wir aus der sicheren Entfernung nicht zu tun wagen.“²⁴

²² Siehe LEHMANN-HABECK a.a.O. 183—197

²³ Konkret ging es um die aus einer patriarchalischen Kultur stammenden Strukturen der Kirche, um die Teilnahme der Frau an der Leitung der Kirche, um die Weihe der Frau, um ihr Recht, die Eucharistie leiten zu können usw. Ein großes Ärgernis bedeutete ihnen auch die „male language“ der Liturgie und der Theologie. Als in einem Dokument Gott als „Vater“ bezeichnet wurde, kam prompt der Antrag, das Wort „Vater“ zu streichen; der Antrag wurde von der Mehrheit abgelehnt.

²⁴ In diesem Kontext geschah auch die schon erwähnte Panne um Afghanistan. Manche waren sehr unzufrieden, daß der Antrag abgelehnt wurde. Der Grund ist in aufrichtiger Mit-Sorge zu sehen.

Die Ureinwohner Australiens, die sich ungerecht behandelt und unterdrückt fühlen, erlangten eine Solidaritätserklärung des Kongresses.²⁵ Die Lage in El Salvador wurde Anlaß, die lateinamerikanischen Militärdiktaturen allgemein anzuprangern. Der Kongreß sprach „tiefste Solidarität mit dem Leiden und den Ansprüchen des Volkes von El Salvador und allen Völkern Lateinamerikas“ aus und beschloß einen Brief an Präsident CARTER, „die Unterstützung und militärische Hilfe für Militärregimes zu stoppen und das Recht der Menschen in Lateinamerika anzuerkennen, eine neue soziale Ordnung zu suchen, die gerechter und menschlicher ist.“ Die südpazifischen Kirchen wandten sich insbesondere gegen die Atomversuche Frankreichs, der USA und Chinas in ihrem Raum und forderten die endgültige Befreiung von kolonialer Herrschaft und wirtschaftlicher Manipulation: „Wir glauben, daß Gott uns das Recht gegeben hat, das zu sein, was wir sind und wo wir sind, und nur in diesem Geist kann das Reich Gottes im Pazifik gefunden werden.“ Die südafrikanischen Delegierten ergriffen die Gelegenheit, die Ungerechtigkeiten der Apartheidspolitik zu verurteilen. Sie forderten gerechte Landverteilung, Abschaffung der Privilegien der Weißen, wirtschaftliche Umschichtung zugunsten der Schwarzen, Gleichberechtigung im Schulwesen: „Tausende von schwarzen Schülern und Studenten stehen gegenwärtig im Boykott und demonstrieren damit gegen die Apartheid in der Erziehung, gegen den unterdrückenden Charakter des gegenwärtigen politischen Systems und gegen die destruktive Sozialstruktur, die in Südafrika besteht.“

Wie überall bei Versammlungen des WCC, so protestierten auch in Melbourne rund 20 Mann des amerikanischen Fundamentalisten CHARLES MCINTIRE gegen den Kongreß. Sie treten für berechtigte Anliegen ein, tun dem WCC aber Unrecht, wenn sie ihn als kommunistisch verschreien. Es ist zweifellos eine Gratwanderung, auf der wir uns befinden. Sich für konkrete Befreiungsbewegungen einzusetzen, ist immer ein Risiko und oft ein zweiseitiges Schwert. Auch wenn man anderer Meinung ist, sollte man behutsam und wohlwollend wägen und abwägen.

Hier müßte auch noch etwas über die vor der Vollversammlung vortragenden, allgemeinen Vorträge gesagt werden. Man hatte nicht den Eindruck, daß sie das Kongreßgeschehen als solches beeinflussten, doch trugen sie bei, „Atmosphäre“ zu schaffen. PHILIPP POTTER schloß seinen geschichtlichen Überblick über die ökumenischen Missionskonferenzen seit 1910: „Wir müssen wagen, um zu wissen. In diesen 70 Jahren wurde vieles gewagt im Gehorsam gegenüber dem Evangelium vom Reiche Gottes. Wir können heute nicht weniger tun.“²⁶ EMILIO CASTRO entwarf eine „missionarische Perspektive“. Er betonte, daß wir uns in einem

²⁵ Von den 14 Millionen Australiern sind, nach dem Census von 1976, 161 000 „Aborigines“. Die Kindersterblichkeit ist unter ihnen noch immer sehr groß. Da gerade in ihren Wohngebieten Uranium liegt — 20 Prozent allen Uraniums findet sich in Australien — müssen sie um ihr Land fürchten, das sie als „heiliges Land“ betrachten.

²⁶ Der deutsche Text des Vortrags in: LEHMANN-HABECK 71—85

geistlichen Ringen befinden und deshalb nach geistlichen Hilfen suchen; daß wir einander in der missionarischen Berufung, bessere Diener des Reiches zu sein, helfen möchten; daß es nicht darum geht, Rezepte für andere zu erstellen, sondern als Personen und Gemeinschaften, auch gefühlsbetont und leidenschaftlich, miteinander zu teilen.²⁷ Von ERNST KÄSEMANN, einem der Hauptreferenten, schrieb eine Berichterstatlerin, daß er nicht nur „ein alter, zorniger deutscher Professor, der am Ende eines langen, arbeitsreichen und kampferfüllten Lebens sagt: Man muß widerstehen, widerstehen, widerstehen!“ war, sondern auch ein Mensch. „dem zusammen mit seiner Frau zu begegnen, jedesmal ein anderes Erlebnis war“.²⁸ Wie sein Vortrag, so war auch der von Metropolit OSTHATIUS dogmatischer Natur. Ich stimme Präses HEINRICH REISS bei, wenn er über die beiden Vorträge urteilt: „Themen mit dogmatischer Relevanz spielen heute offensichtlich eine untergeordnete Rolle, meines Erachtens zum Schaden der ökumenischen Bewegung. Abstrakte theologische Überlegungen gelten anscheinend als wirklichkeitsfremd.“²⁹

4. DIE BOTSCHAFT DES KONGRESSSES MIT DEN SEKTIONSBERICHTEN

Die Botschaft des Kongresses ist kurz, ein kaum zweiseitiger Brief als Begleitschreiben zu den Sektionsberichten. Sie richtet sich an alle Christen. Sie berichtet über die Konferenz, schildert den Zeithintergrund, verweist auf die Bedeutung des Gottesreichthemas für alle. Der Mittelpunkt der Reichgottesverkündigung ist Jesus Christus, der, obwohl göttlich reich, in der Krippe seinen Platz fand; der, obwohl Mittelpunkt des Lebens, auf jene zuing, die am Rande des Lebens stehen; der, obwohl der Herrscher der Welt, „draußen vor dem Tor“ gekreuzigt wurde. Die gute Botschaft vom Reich muß der Welt durch die Kirche, den Leib Christi, das Sakrament des Reiches, an jedem Ort und zu jeder Zeit verkündet werden. Durch den Heiligen Geist wird das Reich seiner Erfüllung entgegengeführt.³⁰

Als Arbeitsthemen des Kongresses waren vorgegeben:

- I. Gute Nachricht für die Armen
- II. Das Reich Gottes und menschliches Ringen
- III. Die Kirche bezeugt das Reich Gottes
- IV. Der gekreuzigte Christus fordert menschliche Macht heraus

Die einzelnen Themen wurden „Sektionen“ zugeteilt, und diese wiederum arbeiteten in „Untersektionen“ resp. „Gruppen“. Nur die Gruppen waren in der Lage, das ihnen gestellte Teilthema gründlich zu diskutieren,

²⁷ In: LEHMANN-HABECK 86—97; der englische Text in: *IRM* 69 (1980) 255—264

²⁸ VIOLA SCHMID aus Hamburg, in: LEHMANN-HABECK a.a.O. 65. KÄSEMANN'S Vortrag ebenda 114—123.

²⁹ LEHMANN-HABECK S. 24. Der Vortrag von MAR OSTHATIUS ebenda 98—113

³⁰ Vollständiger deutscher Text der *Botschaft* und der *Sektionsberichte* in LEHMANN-HABECK 125—181

die Sektionen und noch mehr das Plenum waren auf die Ergebnisse der Gruppendiskussionen angewiesen. In den meisten Fällen gelang es, die oft sehr verschiedenartigen Gruppentexte irgendwie zu koordinieren. Trotzdem soll man sich nicht darüber wundern, wenn in den einzelnen Abschnitten verschiedene Aspekte herauszulesen sind; Sektion II sagte es offen heraus, daß ihnen die Koordinierung kaum möglich war und darum „jedes Themengebiet unter der eigenen Überschrift“ vorgestellt wurde. Eine radikale Abstimmung der Texte aufeinander erfolgte oft erst in der Generalversammlung, und da nicht immer in befriedigender Weise. Wenn sich die Schlußtexte trotzdem im ganzen gut lesen, so ist das vor allem den Formulierungsgruppen zu verdanken.

Die Arbeitsweise der Sektionen war so gedacht, daß zunächst in einem Grundreferat die Gesamthematik theoretisch umrissen und diese dann durch konkrete Erfahrungen — „testimonies“ — ergänzt wurde.³¹ Darauf sollte die biblisch-theologische Durchdringung aufbauen. Die praktischen Konsequenzen sollten so auf induktive und zugleich deduktive Weise zustandekommen.

Moderatoren der Sektionen waren: in Sektion I: Frau WANJIKU CHIURI von der presbyterianischen Kirche in Kenya; in Sektion II: Bischof FRIEDRICH PAGURA von der methodistischen Kirche in Argentinien; in Sektion III: Erzbischof SHAHE AJAMIAN vom Armenischen Patriarchat in Jerusalem; in Sektion IV: Rev. PATRICIA McCLURG von der presbyterianischen Kirche in den USA.

1. Gute Nachricht für die Armen

Die Armut in der Welt von heute und ihre Beziehung zum Reiche Gottes stand auf dem Programm des Kongresses seit Puerto Rico. Ursprünglich dachte man mehr an die materielle Armut, und es wurde die Befürchtung ausgesprochen, daß man diese „sakramentalisieren“ könne, d. h. daß man der Armut als solcher Heil zumesse. Der in Wuppertal vorgelegte Entwurf über die Armut litt an einer allzu direkten Anwendung der Armutstexte der Heiligen Schrift auf die konkrete Situation von heute. In Melbourne wurde bald die Gegenüberstellung laut: Gute Nachricht für die Armen — schlechte Nachricht für die Reichen. Eine so ausdrückliche Polarisierung konnte nicht durchgehalten werden, die Spannung aber findet sich auch noch im heutigen Text.

Einleitendes Kapitel spricht über das Verhältnis der Armen und Reichen zum Reiche Gottes im allgemeinen. Die Grundthese ist: Im Blick auf das Reich bevorzugt Gott die Armen (Nr. 1). Christus selber sah seinen

³¹ So hielt in der Sektion III, der ich zugeteilt war, der anglikanische Bischof JOHN V. TAYLOR das Hauptreferat. Sechs weitere Sprecher — aus Indien, Canada, Uruguay, Polen, Zaire und Kenya — sollten im Sinn der narrativen Theologie »testimonies« vorlegen, es waren leider zumeist wieder lange Referate. Auch hier gilt, daß die Referate, abgesehen von dem ausgezeichneten Vortrag von Bischof TAYLOR, die Überlegungen in den Subsektionen kaum beeinflussten.

Lebenssinn darin, den Armen die Frohbotschaft zu verkünden. Gott selber hat seine Vorliebe für die Armen durch die ganze Geschichte Israels hindurch gezeigt. Jesu Menschwerdung wie sein gesamtes Leben war Identifikation mit den Armen und Unterdrückten. Jesus preist die Armen selig. Die Reichen fordert er auf zu Bekehrung und Buße, zu Verzicht und Solidarisierung mit den Armen. „Das Kommen des Reiches als Hoffnung für die Armen ist deshalb eine Zeit des Gerichtes für die Reichen“ (Nr. 4). Es geht offenbar über die Schriftaussagen hinaus, wenn es an derselben Stelle des Sektionsberichtes heißt: „Das Gericht Gottes kommt so als ein Urteil zugunsten der Armen. Dieses Urteil befähigt die Armen, sich für den Sturz der Mächte einzusetzen, die sie binden.“

Erst nach diesen einleitenden Aussagen wird die Frage gestellt, wer die Armen heute sind. Eine eindeutige Antwort kommt nicht zustande. Auf die Unterscheidung von „materieller“ und „geistlicher“ Armut wird bewußt verzichtet. Eine gewisse Sympathie findet die Definition: „Arm zu sein bedeutet: Nichts zu haben, Mangel und Unvollkommenheit zu erfahren“ (Nr. 6). Unter diese Definition fallen die „Unmündigen“ (*Mt 11,25*), die unbedeutenden Leute ohne Einfluß, alle die, die machtlos, ohne Stimme und der Gnade der Mächtigen ausgeliefert sind. Gemäß dieser Definition geht das Armsein durch alle Schichten. Arm sind jene, die des materiellen und kulturellen Reichtums beraubt wurden; jene, die materiellen und kulturellen Reichtum besitzen und trotzdem unglücklich sind; jene, die an sich reich sein könnten, aber bereit sind, den Reichtum verantwortlich zu gebrauchen oder gar arm mit den Armen sein wollen, um zusammen mit ihnen gegen Armut und Ungerechtigkeit zu kämpfen.

Anhand von „Geschichten von den Armen“ wird sodann das Gesagte erläutert. Mit Geschichten aus Guatemala und Afrika, aus Europa und Nordamerika, aus Hongkong, den Philippinen, Indien, Sri Lanka und Japan. Mit dem Hinweis auf das Leid der Flüchtlinge in aller Welt. Mit einem besonderen Hinweis auf die christlichen Basisgemeinschaften Lateinamerikas: „Sie sind wahre Kirchen der Armen geworden“ (Nr. 14). Über die Anschläge auf die Arbeiter und Mitarbeiter der Stadt- und Industriemission Koreas heißt es: „Je härter die Verfolgung, desto mehr Menschen kommen, um sich ihnen anzuschließen“ (Nr. 15).

Damit ist der Grund gelegt, die Kirchen auf ihre Verpflichtungen gegenüber den Armen anzusprechen. „Die Kirchen können diese evangelistische Aufgabe nicht vernachlässigen“ (Nr. 16). Jede Mission, die sich des Reiches bewußt ist, wird um Befreiung und nicht um Unterdrückung bemüht sein; um Gerechtigkeit, nicht Ausbeutung; um Fülle, nicht Verarmung; um Freiheit, nicht Versklavung; um Gesundheit, nicht Krankheit; um Leben, nicht Tod. Sehr viel Gutes sei diesbezüglich bereits geschehen, es ist aber auch sehr viel Beklagenswertes da: Viele Kirchen stehen den Armen indifferent gegenüber oder haben sich aktiv mit denen verbündet, die sie arm gemacht haben und immer noch ausbeuten. Durch ihr Mittelklassen-Wertsystem

sind sie den Armen entfremdet. Als Teil des Establishment innerhalb des kapitalistischen Systems tragen sie bei zur Erhaltung des Status quo.³² In Entwicklungsländern kümmern sie sich zu sehr um die Förderung einer kleinen Elite auf Kosten der Masse der Armen. „Wir haben auch viele Geschichten gehört, wie das Missionsunternehmen der Kirchen, sowohl in Übersee als auch im eigenen Land, mit Früchten der Ausbeutung finanziert und in Zusammenarbeit mit unterdrückerischen Kräften durchgeführt worden ist“ (Nr. 18). Es wird ein neuer Lebensstil für die Verkünder der Frohbotschaft gefordert. Den Mitgliedkirchen des WCC wird empfohlen:

- Werdet Kirchen in Solidarität mit den Kämpfern der Armen.
- Schließt euch dem Kampf gegen die Mächte der Ausbeutung und Verarmung an.
- Stellt eine neue Beziehung mit den Armen innerhalb der Kirchen her.
- Betet und arbeitet für das Reich Gottes.

So wertvolle Aussagen der Sektionsbericht enthält, so vage bleiben die Empfehlungen. Der Hauptgrund dürfte sein, daß man sich in der Thematik nicht einzuengen verstand. Weder dem Begriff der biblischen Armut noch der himmelschreienden Not so vieler Menschen heute geschieht volle Gerechtigkeit. Die Kirche wird immer den Geist der Bergpredigt verkündigen müssen, sie darf aber nicht vergessen, daß der Hunger heute neben Terror und Krieg erschütternde Ausmaße angenommen hat. Ohne ein globales christliches Engagement rückt man weder dem einen noch dem anderen wirklich zu Leibe.³³

II. Das Reich Gottes und menschliches Ringen

Die II. Sektion wollte, auf dem Hintergrund von Bangkok, von der Notwendigkeit überzeugen, „uns ganz am dauernden Ringen der Menschen zu beteiligen, und uns noch deutlicher bewußt zu werden, daß sich das Evangelium vom Kommen des Reiches Gottes auf das Ringen in dieser Welt bezieht“ (Nr. 32). Anders als beim Kapitel über die Armut wird hier auf den biblischen und theologischen Bezug weitgehend verzichtet. Das schützt vor theologischer Ideologie und wahrt die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36), birgt aber die Gefahr in sich, den zur Zeit dominierenden ideologischen Denkmodellen zu verfallen. In den anfänglichen Berichten der Sektion war solche Ideologieverhaftung sehr deutlich, der Schlußbericht ist, nicht zuletzt wegen der Diskussionen in der Generalversammlung, ausgeglichener.

³² Über die kommunistischen Länder wird lediglich gesagt: „In einigen sozialistischen Ländern haben die Kirchen, obwohl dort ein Maß an ökonomischer Gleichheit erreicht worden ist, doch ihre Verantwortung für die Art von Armut zu erkennen, die noch immer unter den Menschen besteht“ (Nr. 18).

³³ In einem längeren Aufsatz für Heft 1 *VERBUM SVD* 1981 (*Die Armut in der Welt von heute, oder: Ein Programm des Überlebens*) habe ich versucht, die Situation näher darzulegen.

Einleitend wird zugegeben, daß die diesseitigen Kämpfe schwer interpretierbar oder gar mehrdeutig sind, daß das prophetische Amt der Kirche diese aber verpflichte, an solchem Ringen teilzunehmen. Im einzelnen wird ausgesagt:

- Die Tatsache, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, ist kein genügender Grund zur Vermeidung der Konfrontation. Auch Christus hat die Konfrontation gewählt.
- Teilhabe an der Erlösungswirklichkeit ist zutiefst ein Leben in Gott, in der sakramentalen Wirklichkeit des Göttlichen Wortes, des Gebetes und der Eucharistie; Fürbittgebet.
- Den Kirchen obliegt die Verpflichtung, ihre strukturellen Beziehungen und ihre ideologische Konformität mit den Herrschaften und Gewalten dieser Welt zu überprüfen; die Kirchen müssen selbstkritisch sein und bereit, mit Menschen anderer Überzeugungen, Glaubensrichtungen und Ideologien in Dialog zu treten.
- Sie müssen an den wunden Stellen der Menschheit „dabei sein“, das Risiko auf sich nehmen, „zu den Bösen gerechnet zu werden“, mit Jesus unter dem Kreuz zu stehen, sich an der Suche nach vorläufigen Mitteln zu beteiligen.
- Sie müssen eschatologische Hoffnung ausstrahlen und gleichzeitig immer Mittel der Versöhnung inmitten menschlichen Ringens sein (Nr. 3—5).

Da die fünf Untersektionen sich auf sehr verschiedene Gebiete und damit auch verschiedenartige Probleme konzentrierten, legten sie ihre Arbeitsberichte unter je eigenen Überschriften vor.

Die erste Gruppe handelte über Länder, die nach Befreiung und Selbstbestimmung suchen (Nr. 7—12). Grundüberzeugung ist: Die Kirchen können ihrer missionarischen Aufgabe nur gerecht werden, wenn sie sich bezüglich ihres Lebensstils und ihrer Strukturen herausfordern lassen. Kirchen, die nicht bereit sind, sich selbst zu evangelisieren, können kaum erwarten, daß man sich mit ihnen identifiziert. Kirchen, die zur Wahrung der eigenen traditionellen Identität das Establishment unterstützen, hören auf, authentische Zeichen des Reiches Gottes zu sein. Eine statische Kirche in einer sich wandelnden Welt ist eine Anomalie. Die Kirchen müssen sich, wenn auch nicht unkritisch, am Wiederaufbau eines unabhängig gewordenen oder durch Revolution befreiten Landes beteiligen. Wie in Bangkok wird auch hier die ständige Suche nach kultureller Identität unterstrichen und „religiöser Kolonialismus“ abgelehnt. In der Wahl zwischen Westen oder Osten soll nicht politische Ideologie, sondern die Sorge um die Armen und Unterdrückten maßgebend sein. Viele Kirchen seien der Ideologie des Kapitalismus erlegen, die Gefahr subtiler Manipulation bestehe aber auch im marxistischen System. Der WCC wird wegen seiner Solidarität mit den Befreiungskämpfen gelobt; er sei damit für viele „ein Zeichen des Reiches Gottes“ geworden.

Die zweite Gruppe widmete sich der Frage der Menschenrechte (Nr. 14—19). Die wirtschaftlichen Strukturen sind oft so, daß sie den Menschen, vor allem den Dritte-Welt-Völkern, die grundlegenden Bedürfnisse verweigern und damit ungerecht, unterdrückerisch, dem Reiche Gottes

widersprechend sind. Die Stummen oder zum Schweigen gebrachten Minderheiten sollen das Recht und die Möglichkeit haben, ihr Leid zu artikulieren und wirksam ihre Rechte zu verteidigen. Das Wettrüsten, die Eskalation des nuklearen Potentials, der ausgeprägte Militarismus vieler Regierungen wird als Gegenzeichen des Reiches Gottes verurteilt, zu einem weltweiten Stopp in Forschung, Tests und Produktion der Atomwaffen aufgerufen. Der gewaltsame Eingriff in die inneren Angelegenheiten anderer Nationen ist Verletzung des souveränen Rechtes, die eigene Zukunft selber zu bestimmen. Die Theorie des „öffentlichen Notstands“ vieler Militärregierungen habe oft genug zu Massenverhaftungen, zu Morden, zu Arbeitslosigkeit und bitterer Verarmung geführt. Die internationalen Konzerne werden als die heute vielleicht „mächtigsten Vertreter des Gegenreiches des Mammon“ bezeichnet. Die Kirchen müssen sich am Kampf um die Menschenrechte beteiligen, „müssen aber auch bereit sein, in ihrer Umwelt ein Volk unter dem Kreuz zu sein und schweigend und leidend die Hoffnung zu bezeugen, die in ihnen ist.“³⁴

Der Abschnitt über die institutionellen Religionen bietet im Kontext der protestantischen Theologie der Religionen einige Überraschungen (Nr. 20—23). Zunächst wird in recht positiver Weise auf die Tatsache der Wiederbelebung der Religionen — des Hinduismus, Buddhismus, Islam und anderer — hingewiesen. Zeichen dieser Wiederbelebung seien: der Drang nach einer Neubestätigung traditioneller Werte, die Suche nach Identität, der Versuch, einen Weg aus der Komplexität unseres modernen Lebens zu finden, eine neue Frage nach religiöser Erfahrung, missionarischer Eifer, die eigene Überzeugung mitzuteilen. Sodann wird die Frage gestellt, ob „Gott in der Wiederbelebung der Religionen am Werk ist“. Die Antwort verlief verschiedene Phasen, die Schlußformulierung lautet: „Wo immer eine Religion oder ihre Erneuerung Menschenwürde, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit für alle Menschen stärkt und Befreiung und Friede für alle bringt, sollte Gott am Werk gesehen werden.“³⁵ Im Verhältnis zu den auflebenden Religionen werden empfohlen:

³⁴ In diesem Zusammenhang wird auch der Tod von Erzbischof ROMERO genannt: „Das Martyrium von Erzbischof Romero ist ein Symbol für die Rolle des leidenden Gottesknechts, die einige Kirchen in diesem Kampf auf sich zu nehmen haben“ (Nr. 18). Auf Erzbischof ROMERO kam man immer wieder zurück, besonders ausführlich in der Erklärung *Zur Lage in El Salvador und Lateinamerika*.

³⁵ In der ursprünglichen Fassung wurde von „Kriterien“ gesprochen, positive und negative Elemente der Religionen zu unterscheiden. So hieß es: „One criterion might be that wherever a religion or its revival enforces human dignity, human rights and social justice for all people, and brings in liberation and peace for everybody, there God should be seen at work.“ Aufgrund einer schriftlichen Eingabe wurde dann das technische Wort „Kriterium“ fallen gelassen. Auch das befriedigte noch nicht. So wurde in der Vollversammlung das „should“ in „can“ umgewandelt. In der jetzigen Fassung heißt es im englischen Text „may“ und im deutschen „sollte“ (zu: Nr. 21).

Demut und Ausdauer im Zeugnis, Dialog und Zusammenarbeit, Offenheit, Respekt und Wahrhaftigkeit, Mut zum Christuszeugnis. Dialog und Mission stehen nicht im Widerspruch zueinander: „Unsere Mission, Jesus Christus zu bezeugen, kann niemals aufgegeben werden. Die Verkündigung des Evangeliums an alle Welt bleibt eine dringende Verpflichtung für alle Christen, aber sie sollte im Geist unseres Herrn und nicht im Geist eines Kreuzzuges und der Aggression erfüllt werden.“

Die Berichte der 4. und 5. Gruppe stießen im Plenum auf ernstes Unbehagen. Sie erweckten spontan den Eindruck, daß die „Länder mit staatlicher Planwirtschaft“ eine heile Welt seien, die des „Konsumzwangs und städtischen Wachstums“ aber Ausgeburten des Bösen.³⁶ Ein Antrag ging dahin, die Berichte über die kommunistischen und kapitalistischen Länder zusammenzufassen und das Gute und Böse in ihnen gleichwertig herauszustellen. Der Antrag ging nicht durch, aber aufgrund der Kritik in der Vollversammlung wurde doch manches korrigiert und ausgeglichen. Trotzdem bleibt es wahr, daß die Länder „mit staatlicher Planwirtschaft“ mehr Wohlwollen erfahren als die des „Kapitalismus“.

Den ersteren (Nr. 24—28) geht es um den Aufbau einer „neuen Welt“, einer „besseren Gemeinschaft“, um ein Zusammenleben „in Gleichheit, Gerechtigkeit und im Teilen der Gaben Gottes“, um Befreiung von allen Kräften, die sie unterdrücken, entfremden und bedrohen. Gott habe „durch das Einsetzen einiger neuer Gesellschaftsformen eine neue Seite der Geschichte Gottes mit der Menschheit aufgeschlagen“. Den Christen bieten sich in diesen Ländern große Möglichkeiten: Protest gegen die Anwendung militärischer Macht in internationalen Beziehungen, gründliche Neuordnung wirtschaftlicher Prioritäten, Stärkung der ethischen Grundlagen der Sozialstruktur und den zwischenmenschlichen Beziehungen usw. Die Vorwürfe, die gegen die „kapitalistisch orientierte Gesellschaft“ erhoben werden: immer größere Gier, Ausbeutung anderer, Manipulation durch Werbung, Rücksichtslosigkeit gegenüber den Marginalen, Versklavung an die Quantität der Dinge, seichter Lebensstil usw., sind zweifellos richtig. Einseitig aber ist es, wenn in der kommunistischen Welt die guten Ansätze reichlich gewürdigt, in der kapitalistischen Welt aber nur das Böse gesehen wird.

III. Die Kirche bezeugt das Reich

Dieses Kapitel ist von der Sache und vom Ansatz her das positivste. So verliefen auch die Gruppendiskussionen ohne tiefere Spannungen. Die Gruppenberichte bieten viele wertvolle Anregungen.

³⁶ So hieß es im Kontext der kommunistischen Länder: „The eschatological visions of the New Testament and the life and teaching of Jesus himself show that the Kingdom of God is not unrelated to the socialist prospects of replacing the capitalist power relationships and to the building of a society which seeks equal opportunities for all“ (2.38); im Kontext der kapitalistischen Länder: „Capitalist-oriented society creates constant challenges to the churches in their

Die Kirche wird gesehen als „Sakrament des Reiches, das in der Person Jesu Christi kam und in seiner Fülle kommen wird, wenn er in seiner Herrlichkeit wiederkommt“ (Nr. 1). Christus wird gezeichnet als „Lehrer und Heiler, Gekreuzigter und Auferstandener, wahrer Mensch und wahrer Gott, Heiland und Herr“ (Nr. 4). Die Eucharistie wird dargestellt als „Zentrum des Lebens der Kirche“, „öffentlicher Danksagung für das Geschenk Gottes in Christus und die Teilnahme der Jünger am Leben Christi selbst“ (Nr. 2).³⁷ „Das Weitersagen der Geschichte (von Gott und Christus) ist eine unausweichliche Aufgabe für die ganze Kirche“ (Nr. 2). „Wir erkennen unsere besondere Verpflichtung denen gegenüber freudig an, die noch nie die gute Nachricht vom Reiche gehört haben“ (Nr. 7). „Die Predigt erhofft Bekehrung. Bekehrung, die sich aus dem Wirken des Heiligen Geistes ergibt“ (Nr. 10).

Im einzelnen beschäftigte sich die III. Sektion mit der Verkündigung des Wortes Gottes im allgemeinen (Nr. 4—10), mit „lebendiger Gemeinschaft auf Ortsebene“ (11—16),³⁸ mit der Kirche als heilender Gemeinschaft (17—20),³⁹ dem „gemeinsamen Zeugnis“ (21—27),⁴⁰ der Eucharistie als Zeugnis vom Reiche Gottes und als Erfahrung der Herrschaft Gottes (28—31).

An sich hätte man in diesem Kapitel deutlichere Aussagen über das Anliegen der Erstverkündigung erwartet. Das ist das Anliegen der Missionskongresse seit Edinburgh. Das ist das Gründungsanliegen der *CWME. Evangelii nuntiandi*, das in den Diskussionen immer wieder erwähnt wurde,⁴¹ hebt diesen Aspekt deutlich genug hervor.⁴² So dringend

witness to the Kingdom of God. It sets forth false goals for life exploiting the greed of people“ (2.42). Wichtiger als einzelne Texte ist der Gesamtton.

³⁷ Es muß hier wohl bemerkt werden, daß die Gruppe über die Eucharistie fast ausschließlich von Mitgliedern orthodoxer Kirchen besetzt war.

³⁸ Hier ging es um die Erneuerung der vorfindlichen Ortsgemeinden, um die Monasterien als Zentren der Erneuerung, um Hauskirchen, Gebets- und Studiengruppen, charismatische Gruppen, Wochenendretiraten, über „christliche Basisgemeinden“ als „besonders lebendige Form solcher kleiner Gruppen“.

³⁹ Dieser Abschnitt handelt weniger über die charismatischen Heilsgaben als über die Kraft der christlichen Heilung überhaupt: Vergebung für die Schuldbeladenen, Gesundung für die Kranken, Hoffnung für die Verzweifelnden, wiederherzustellende Verbindungen für die Entfremdeten. Als Mittel werden — neben den natürlichen — empfohlen: Fürbittgebet, Absolution resp. Verkündigung der Vergebung, Krankensalbung, Teilnahme am Abendmahl.

⁴⁰ Hier wird die große Bedeutung des gemeinsamen Zeugnisses betont, aber auch realistisch hinzugefügt: „Wenn ein Glied der Kirche oder eine kirchliche Gemeinschaft eine menschenverachtende Ideologie in Theorie oder Praxis annimmt oder duldet, dann ist das ein Akt der Verachtung der Liebe Gottes und damit der Einheit seiner Kirche und muß von andern Christen öffentlich verurteilt werden“ (Nr. 25 c).

⁴¹ Es wurde auch eine Sonderkommission eingerichtet, die etwas Ähnliches wie *EVANGELII NUNTIANDI* vorbereiten sollte, ein „Manifest“ über *Weltmis-*

das Anliegen der Re-Christianisierung in den etablierten Kirchen ist — darum der Ruf nach „Mission auf 6 Kontinenten“ — so zahlreich sind die Menschen, die noch außerhalb der Kirche stehen, denen die Frohbotschaft noch nie in einer Weise verkündigt wurde, die ein verantwortliches Glaubens-Ja möglich macht. Immerhin ist das Anliegen an verschiedenen Stellen ausgesprochen. So in Nr. 2: Das „Weitersagen der Geschichte“ ist unausweichliche Pflicht der Kirche; in Nr. 7: Die Erstverkündigung wird als „besondere Verpflichtung“ der Kirche freudig anerkannt; in Nr. 21: Betonung des gemeinsamen Zeugnisses dort, „wo das Evangelium noch nie verkündigt worden ist“; Nr. 22: Betonung des gemeinsamen Zeugnisses gegenüber anderen Religionen und Ideologien.

IV. Christus — gekreuzigt und auferstanden — fordert menschliche Macht heraus

Der vielfache Mißbrauch menschlicher Macht läßt es verständlich erscheinen, daß auch die IV. Sektion ihre großen inneren Schwierigkeiten hatte. Viele hielten Macht als solche für schlecht oder gar dämonisch. Manche geschichtlichen Erscheinungen sind bis heute in keiner Weise aufgearbeitet. Manche Fragen sind theologisch noch offen. Auf manche Fragen sollten wir vielleicht gar keine theologische Antwort erwarten, uns vielmehr bemühen, wegen der Eigengesetzlichkeit der geschaffenen Dinge und der menschlichen Gesellschaften in geduldigem Suchen — „schrittweise“ (GS 36) — in sie einzudringen, sie zu verstehen und entsprechend zu gestalten. Die IV. Sektion wurde als letzte fertig. Sie hat ihr Bestes versucht. Auf dem Hintergrund der angedeuteten inneren Problematik werden wir Verständnis für das Gesagte aufbringen, wenn manche Aussagen auch recht zeitbedingt sind.

Die „koloniale Expansion des Westens“ wird immer noch als „barbarische Invasion“ empfunden. Diese ist zwar weggeräumt, aber „sieben andere,“ Mächte sind hereingekommen. Viele Teile der sich entwickelnden Welt fühlen sich als Arena und Opfer des „Ringens zwischen den Supermächten“. Militärische Besetzung, politische Unterdrückung finden sich vielerorts. Die internationalen Konzerne üben eine furchtbare Macht aus. Die Situation in der Welt hätte sich seit Bangkok „drastisch verschlechtert“ (Nr. 1). „In den Konsumgesellschaften, die heute in den reichen Zentren in vielen Ländern blühen, verschlingen jetzt gute Christenmenschen und andere ‚in grausamer Unschuld‘ die ganze Welt“ (Nr. 2).

Der Blick auf Christus, der das „Schlimmste, was Mächte tun können“, in Leiden, Liebe und Leben überwand (Nr. 3), bewahrte die Konferenz davor, radikale Lösungen zu empfehlen. Sie vermag aber auch den Einsatz von Macht nicht grundsätzlich abzulehnen, da nicht alle gewillt sein werden, sich dem „dämonischen Einfluß“ des Rassismus, Militarismus,

sion und Evangelisation in den 80er Jahren. Es kam über den Erstentwurf nicht hinaus.

⁴² Vor allem Nr. 51 und 53

aggressiven Nationalismus und den Supermacht-Ambitionen zu unterwerfen. So wird als Kriterium aufgestellt: „Im Lichte der Herrschaft Gottes muß das Grundkriterium für den Einsatz von Macht das Wohl der Armen und ihre Befreiung von Unterdrückung sein“ (Nr. 5).

In manchen Situationen werden die Kirchen bereit sein müssen, zur Minderheit zu gehören und von ihr aus „schöpferisch“ zu werden. In anderen werden sie „Träger des Wandels“ sein können, Einstellungen und Werte beeinflussen, das Bewußtsein schärfen, Alternativen entwickeln. Insbesondere wird ein Wandel im Lebensstil von denen gefordert, die nicht arm sind. Über allem aber muß eine Spiritualität stehen, die dynamisch ist, die den einzelnen und die Gemeinschaft trägt und immer neue Kräfte weckt. Der Glaube an die Auferstehung des Herrn, die Sakramente, die Beispielhaftigkeit des Martyriums von Christen sind Kraftquellen und vermögen das menschliche Leben zu wandeln.

Das Problem des Gewaltgebrauchs bleibt eine offene Frage. So sehr die Praxis der Gewaltlosigkeit „als unverzichtbarer Teil christlichen Gehorsams“ bekräftigt wird, mag es Situationen geben, wo „Christen ihre Gemeinschaften in Gewalt verwickelt“ finden: „Unter diesen Umständen sollten die Kirchen, ohne sich ganz mit einer politischen Bewegung zu identifizieren, ihre Solidarität mit jenen Nichtchristen⁴³ und anderen konkret zum Ausdruck bringen, die in Gegengewalt verwickelt sind, um von der unerträglichen Gewalt der Unterdrücker frei zu werden“ (Nr. 11).

Wenig Gnade findet der Machtgebrauch, der sich auf Kirchenstrukturen stützt (Nr. 12ff.). Machtgebrauch ist gut, wenn das Motiv gut ist, wenn er den Armen und Unterdrückten nützt, wenn er „in einer Gemeinschaft des Teilens“ ausgeübt wird. Auf diesem Hintergrund werden gebrandmarkt: die Klerikalisierung der Kirche auf Kosten des Laienelementes („krasser Ausdruck von Machtmißbrauch“), die Machtmonopolisierung (das Problem des „pyramidenförmigen Aufbaues“), die Chancenungleichheit der Frau, Machtausübung durch spezialisierte Fachsprache selbst im Glaubensbereich („verehrtes Idol“), Formen der Theologie als Instrumente der Macht und Unterdrückung usw. (vgl. Nr. 13). Gerade die Geld- und Investitionspolitik kann böse Abhängigkeiten schaffen (Nr. 14). Die Basisgemeinschaften werden aufgrund ihrer Flexibilität in besonderer Weise empfohlen (Nr. 16). Es wird zu Buße und Neustrukturierung aufgerufen (Nr. 17). Gerade mit Rücksicht auf den Missionsauftrag der Kirche ist es nötig, Inhalt und Art der Evangelisation im Lichte der neueren Exegese, unserer vergangenen Fehler und der Kräfte und Probleme der Gegenwart neu zu überprüfen. Jesus muß das Herz der Verkündigung sein. „Als Häresie verwerfen wir jede Verkündigung eines nicht fleischgewordenen Christus, eines karikierten Jesus, der dargestellt wird, als sei er nicht an menschlichem Leben und menschlichen Beziehungen genauestens interessiert“ (Nr. 19). Wenn Jesus „außerhalb der

⁴³ Im Englischen heißt es sinnvoller: „Solidarity with those christians and others“.

Stadtmauer“ gekreuzigt wurde, müssen wir die Konsequenz daraus ziehen, „daß wir mit Jesus am Rand sein müssen, am Rande der Gesellschaft, denn seine Prioritäten waren eindeutig“ (Nr. 20).

5. EVALUIERUNG DER KONFERENZ

Im Anschluß an die Konferenz hielt die *CWME* ihre übliche Jahresversammlung ab, in der es vor allem um einen Rückblick auf die Geschehnisse ging. Geteilter Meinung blieb man über die Reaktion der russischen Delegierten in der Afghanistan-Diskussion und das anschließende Abstimmungsergebnis. Der eine oder andere Delegierte ging soweit, den Sinn gemeinsamer Gespräche überhaupt anzuzweifeln. Alle bedauerten den Fall, doch bemühte man sich, auch das Gute in ihm zu sehen oder wenigstens Verständnis zu haben. EMILIO CASTRO betonte als Positivum, daß 30 Prozent der Konferenzteilnehmer Frauen und 25 Prozent Jugendliche gewesen seien, daß der Kongreß wirklich interkonfessionell gewesen sei, daß die Gottesdienste und Bibellesungen gut angekommen seien, daß der Gedanke der Evangelisation alle Berichte durchdringe, daß der Aspekt der holistischen Mission sehr deutlich werde, daß das Christentum heute radikales Engagement fordere. NABABAN, der Hauptmoderator, sprach ein besonderes Wort des Dankes für die katholischen Delegierten aus. Von allen wurde das Erlebnis weltweiten Christentums hervorgehoben; keine Gruppe sei beiseite oder gar auf der Anklagebank gestanden, alle seien als gleichwertige Partner anerkannt worden; die Konferenz sei ein Austausch der Liebe gewesen.

Die Presse berichtete positiv und negativ über Melbourne. Der *Schwarze Brief*, der einen eigenen Berichterstatter nach Melbourne entsandte, wußte überhaupt nichts Gutes zu berichten.⁴⁴ Die *Herderkorrespondenz* brachte bereits in der Juli-Nummer eine im wesentlichen positive Stellungnahme.⁴⁵ Sehr ausgeglichen und wiederum im wesentlichen positiv finde ich MARTIN LEHMANN-HABECKES *Einleitung* zu dem öfters zitierten Buch.⁴⁶ Ich selber möchte wiederholen, was ich in einem Bericht für *Nigrizia* schrieb: „War der Kongreß in Melbourne ein Erfolg? Ich sage ohne Einschränkung: Ja. Man mag über manche Einseitigkeiten klagen, man mag sich über pauschale Attacken ärgern, es mag noch ein Stück Ideologie

⁴⁴ 15 (19. 6. 80) 1—3

⁴⁵ *Mission im Gegenverkehr*. Zur sechsten Weltmissionskonferenz in Melbourne. 33 (1980) 335—338. Weiter erschienen im deutschen Raum: R. SCHNACKENBURG, *Mission und Gerechtigkeit*. Von der Weltmissionskonferenz in Melbourne, in: *Christ in der Gegenwart* 32 (1980) 212f. *Kirche an der Seite der Armen*, in: *Evangelische Kommentare* 13 (1980) 383—385. G. REIN, *Melbourne 1980*. Die Botschaft vom Reich Gottes: Das Christsein wird teurer, in: *Der Überblick*, Juni 1980, 2—9. U. FICK, *Bekehren und Befreien*. Pattaya und Melbourne im Vergleich, in: *Evangelische Kommentare* 13 (1980) 469—471.

⁴⁶ a.a.O. 7—9

in den Dokumenten sichtbar sein. Alles in allem aber war der Kongreß ein religiöser Kongreß, und das ist in der säkularisierten Welt von heute ein nicht zu überschätzender Erfolg. Sodann war der Kongreß im besten Sinne des Wortes wieder ein WELT-Kongreß. Während in Bangkok die Dritte Welt sprach und Anklage erhob und die europäischen und amerikanischen Delegierten buchstäblich an die Wand gedrückt waren, kamen diese in Melbourne wieder zu Wort und fanden sich als gleichwertige Partner anerkannt. Die Weltprobleme sind inzwischen ins Riesenhafte angewachsen, und die Einsichten greifen es mit Händen: Nur wenn die Welt wieder zusammenrückt, wenn sie gemeinsam die Probleme angreift, wenn sie sie aus christlichem Geist zu entknoten sucht, ist eine Chance vorhanden. Nur wo zwei oder drei zusammen sind, ist Christus zugegen, der der Herr des Reiches ist. Darin liegt die eigentliche Botschaft des Kongresses.⁴⁷

SUMMARY

This article deals with the *Ecumenical Mission Congress* in Melbourne — how it came about, how it went, its message. The particular reasons for choosing the theme, *'Thy Kingdom Come'* are explained; the careful preparations for the Congress are laid before us; the structures and the atmosphere in Melbourne are described, and the somewhat painful genesis of its message and sections' reports is gone into. Melbourne was a world Congress in this sense, that points of view from all over the world converged, wrestled with each other, and eventually came to a conclusion, that not only mirrors present-day theological and ideological conflicts, but also indicates directions that may well be of great importance for the future. Melbourne was an ecumenical Congress in that it brought together people of many faiths and gave them the opportunity to seek, and above all pray, together, trusting in the guidance of God's Spirit, for the coming of the Kingdom.

The four chief themes that were the focus of all discussions were: 1. Good News to the poor; 2. The Kingdom of God and human struggles; 3. The Church witnesses the Kingdom; 4. Christ — crucified and risen — challenges human power. The author, who was present at all the preparatory meetings and at the Congress itself, takes a positive view of the Congress as a whole.

⁴⁷ *Venga il Regno Tuo* (98, Sept. 1980, 44f); deutscher Text in: *Anregung* 32 (1980) 451—453. Vgl. auch: *Melbourne: Was sagt es uns*, in: *AIF* 9. 7. 80 S. 395—400

ZUR ENTWICKLUNG UND BEURTEILUNG DER NEURELIGIÖSEN BEWEGUNGEN IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

von Hans Waldenfels

Seit etwa zwanzig Jahren sind in unserem Land religiöse Gruppierungen tätig, die schlagwortartig mit dem Stichwort „Jugendreligionen“ zusammengefaßt werden. Dabei geht es vor allem um folgende Gruppen:

- die 1954 von SAN MYUNG MUN in Korea gegründete *Tong-Il-kyo* oder *Vereinigungskirche*, volkstümlich *Mun*-Sekte genannt, seit 1963 in der BRD tätig,
- die 1955 von LAFAYETTE RONALD HUBBARD in den USA gegründete *Scientology Church*, seit 1970 bei uns wirksam,
- der 1955 von PRABĀT RANJAN SARKAR in Indien gegründete *Ananda Mārga*, seit 1963 in der BRD,
- die 1958 in Indien von MAHAṬṢI MAHÉS YOGI begonnene Bewegung der *Transzendentalen Meditation (TM)*, seit 1960 in der Bundesrepublik tätig,
- die 1960 von ŚRI HANS gegründete und 1973 durch seinen Sohn, den jetzigen Guru MAHĀRĀJ JI, nach Deutschland gebrachte *Divine Light Mission*,
- die *Internationale Gesellschaft für Kṛṣṇa-Bewußtsein (ISKCON)*, die *Hare Krishna-Jünger*, die 1966 in New York von A. C. BHAKTIVEDĀNTA SVAMI PRABHUPĀDA gegründet und 1969 in Deutschland eingeführt wurde,
- die *Children of God*, heute *Familie der Liebe* genannt, 1968/69 von DAVID BERG gegründet und seit 1971 in der BRD angesiedelt,
- die Bewegung des BHAGWAN SHRI RAJNEESH, 1974 in Poona gegründet und seit einiger Zeit auch in der Bundesrepublik wirksam.

Abgesehen von der *Vereinigungs-* und *Scientology-Kirche* sowie den *Kindern Gottes* sind alle Gruppierungen indischer Herkunft. Praktisch alle Gruppen haben die BRD aber auf dem Umweg über die USA erreicht, — eine Beobachtung, der im allgemeinen zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, die uns aber später noch einmal beschäftigen soll.

„Jugendreligionen“

Die Bezeichnung „Jugendreligionen“ wurde erstmals Ende 1974 von F.-W. HAACK verwendet.¹ Zweifellos ist sie wissenschaftlich fragwürdig. Sie besagt jedoch zumindest zweierlei:

1. Die Resonanz auf das gegenüber dem Christentum als Alternativprogramm anzuschprechende neue religiöse Angebot war vergleichsweise im

¹ Vgl. F.-W. HAACK, *Jugendreligionen. Ursachen — Trends — Reaktionen*. München 1979, 7.

Kreise jüngerer Menschen groß. Dabei ist die Zuordnung zur „Jugend“ ihrerseits dehnbar.

2. Die religiösen Angebote selbst sind, von ihrer Entstehungszeit her gesehen, jung. Angesichts der stellenweise nervösen Reaktionen auf die Bezeichnung ist aber eine neutralere Bezeichnung angebracht.

C. COLPE hat auf die Komplexität der Neubildungen aufmerksam gemacht, indem er von „Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart“ sprach.² R. HUMMEL hat in seinem lesenswerten Buch „*Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*“ den Begriffen „Bewegung“ bzw. „Gruppe“ den Vorzug gegeben.³ Beschränkt man sich auf den Aspekt der Entstehungszeit, so könnte noch am ehesten von „neureligiösen Bewegungen“ bzw. „Gruppen“ gesprochen werden. Den Hinweis auf die relativ späte Entstehungszeit würde der Begriff dann mit dem japanischen „*shinkō shūkyō*“, d. h. „neuentstandene Religionen“ teilen.

Die „Jugendlichkeit“ bzw. „Neuheit“ der genannten Gruppen zeigt sich aber auch darin, daß der Werdeprozeß der Religionen oft noch keineswegs abgeschlossen ist. Man denke vergleichsweise an den Zustand des Christentums zwanzig Jahre nach Christi Tod oder den Islam in einem entsprechenden Zeitabstand. Wo die Gründer noch leben wie im Falle der *TM*, der *Vereinigungskirche* oder der *Bhagwan-Bewegung* ist daher noch mit deutlichen Entwicklungen zu rechnen. Hinzu kommt, daß die verschiedenen Bewegungen sich je auf ihre Weise den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen suchen. So möchte z. B. die *TM* sich am liebsten ihres religiösen Grund- und Herkunftscharakters im Westen völlig entledigen und als wissenschaftlich abgesicherte Verbreitung ihrer Meditationsform verstanden wissen. Die *Scientology-Kirche* möchte ihrerseits trotz ihres weithin areligiösen Erscheinungsbildes an den in den verschiedenen Ländern den Religionen zuerkannten Privilegien teilhaben. Die *Vereinigungskirche* schließlich hat nach einiger Zeit relativer Zurückgezogenheit in der BRD zwei neue Akzente entwickelt: a) versucht sie das Bild einer „Jugendreligion“ dadurch zu korrigieren, daß sie ihre jugendlichen Mitarbeiter missionarisch aussendet und das Vertrauen älterer, oft alleinstehender Menschen gewinnen läßt, denen sie sich zugleich menschlich nützlich machen, und b) bemüht sie sich durch Kontakte mit Wissenschaftlern, einen theologisch seriösen Charakter zu erlangen, der der Bewegung einen Platz im ökumenischen Gespräch verschafft.

Reaktionen

Das Auftreten der neureligiösen Bewegungen hat verschiedene Resonanzen ausgelöst. Zu nennen sind einmal die apologetisch-informierende

² In J. P. ASMUSSEN / J. LAESSØE / C. COLPE (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*. Bd. 3. Göttingen 1975, 441—518.

³ R. HUMMEL, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen. W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 10—14.

Literatur, aber auch die Behandlung des Phänomens in Illustrierten und anderen Medien,⁴ sodann verschiedene Elterninitiativen, schließlich staatliche Stellungnahmen. Auf letztere ist insofern eigens einzugehen, als — im Gegensatz zu den Kirchen, die bis auf einen im ganzen geringfügigen personellen Einsatz und einige Rehabilitationsangebote sich offiziell eher passiv verhalten — sie aufgrund ihres offiziellen Charakters Aufsehen erregen und auf seiten der Betroffenen entsprechende Reaktionen hervorrufen.

So trägt ein „Bericht der Landesregierung Rheinland-Pfalz über die sogenannten Jugendreligionen“, der vom Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport unter der Federführung des zuständigen Ministers GÖLTER vorgelegt wurde, die Überschrift „Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen“. Das gefällte Urteil „destruktive religiöse Gruppen“ ist dem amerikanischen Wortgebrauch „destructive cults“ entliehen und trifft die *Vereinigungskirche* und die *Kinder Gottes*, die *TM* und die *Scientology-Kirche* sowie die *Hare Krishna-Gemeinschaft* und andere *Ashram-Gemeinschaften* wie die des *Bhagwan*. Die Stärke des Berichts liegt zweifellos in den Überlegungen zu den Gründen für eine Zuwendung zu diesen Religionen, da in ihnen Fehlstellen im gesellschaftlichen wie religiösen Leben und Lebensstil namhaft gemacht werden. So werden im 3. Kapitel genannt: die Vernachlässigung der religiösen und emotionalen Disposition des Menschen in einer Zeit der Dominanz der rational-technischen Wirklichkeitseinstellung, die Ungewißheit über die Lebens- und Zukunftschancen, die Sinnkrise, die Resignation in bezug auf eine Veränderbarkeit der Welt, die Perspektivlosigkeit. Auf diesem Hintergrund ergeben sich die Forderung nach neuer Sinnerfüllung in der Arbeit, die Suche nach Gemeinschaft, ein neues Verhältnis zur Autorität. Im weiteren Verlauf der Ausführungen kommen mögliche kurzfristige Maßnahmen rechtlicher Art, die Beratung Betroffener sowie die Information der Öffentlichkeit zur Sprache.

Die offensichtlichen Starkpunkte des Berichts wiegen jedoch den entscheidenden Schwachpunkt nicht auf. Die Rede von der Destruktivität religiöser Gruppen in Kap. 2 bleibt recht abstrakt, die Übertragung des Attributs auf bestimmte Gruppen eher eine pauschale Behauptung als eine hinreichend belegte Feststellungsaussage. Allerdings deutet sich eine gewisse Differenzierung in der Zusammenbindung der 5 bzw. 6 ausdrücklich genannten Gruppen in drei Abschnitten an:

— in 2.2.1. die *Vereinigungskirche*, die inzwischen — wie schon angedeutet — ihre Taktik zu ändern und damit den verheerenden Eindruck,

⁴ Eine ausführliche Literaturliste (Stand: März 1979) findet sich bei F.-W. HAACK, aaO. 412—435. Eigens hingewiesen sei auf H. RELLER (Hrsg.) *Handbuch Religiöse Gemeinschaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen*. Gütersloh 1979 sowie die Veröffentlichungen der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD*, Stuttgart.

der weltweit, von Korea über Japan, die USA bis zu uns, entstanden ist, zu verbessern sucht, und die *Kinder Gottes*, die im Augenblick in der deutschen Öffentlichkeit stark in den Hintergrund getreten sind,

— in 2.2.2. die *TM* und die *Scientology-Kirche*, deren umfassend formulierten Heils- und Heilungsangebote, deren wissenschaftliche Verpackung ebenso wie die relativ offenen Zutrittsmöglichkeiten, die jedoch nach innen hin eine zunehmend straffere und starrere Organisationsform erkennen lassen, starke Parallelen aufweisen, auch wenn in der rechtlichen Auseinandersetzung — wie ebenfalls schon erwähnt — die *TM* den religiösen Charakter verleugnen möchte, während die *Scientology-Kirche*, wie schon die Selbstbezeichnung als Kirche andeutet, diesen Charakter für sich ausdrücklich usurpiert,

— in 2.2.3. dann die *Hare Krishna*- und andere *Ashrambewegungen*, wobei zu bemerken ist, daß die Verurteilung der *Hare Krishna-Gruppe* gegenüber der Klammererwähnung der *Bhagwan Shri Rajneesh-Bewegung* unproportioniert erscheint.

Inzwischen hat im Februar 1980 der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit ANTJE HUBER in der Reihe: *Berichte und Dokumentationen* 21 einen Bericht der Bundesregierung an den Petitionsausschuß des Deutschen Bundestages zum Thema „*Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland*“ veröffentlicht. Der Bericht besteht aus einem deskriptiven Teil I und der eigentlichen Stellungnahme der Bundesregierung in Teil II, worin die rechtlichen Möglichkeiten der Prüfung der Gruppen ebenso wie Fragen des Schutzes und der Unterstützung betroffener Jugendlicher erörtert werden. Im Mittelpunkt des Teils I steht die Darstellung solcher Gruppen, die „z. Z. in der Bundesrepublik besonders aktiv sind“; sie „beschränkt sich auf die Aspekte, die für Maßnahmen der Bundesregierung von Bedeutung sind“ (2). Im Gegensatz zum *Götter-Bericht* ist in der Aufzählung von 2.1—2.8 kein Ordnungsprinzip erkennbar, das Attribut „destruktiv“ findet zwar keine Verwendung, doch sind die in der Beschreibung der aufgeführten Gruppen gesetzten Akzente stellenweise fragwürdig. Vor allem wird zu wenig bedacht, daß die Stärke, damit aber auch die mögliche Gefährlichkeit der Gruppen in ihrer ungeheuren Anpassungsfähigkeit und Flexibilität liegt, die es ihnen gerade in ihrer Frühphase ermöglicht, heute verifizierte oder doch verifizierbare Zustände spätestens morgen ganz anders erscheinen zu lassen.

Angesprochen werden in der gegebenen Reihenfolge diese religiösen Bewegungen bzw. Gruppen:

- 2.1. die *Vereinigungskirche*,
- 2.2. die *Kinder Gottes* bzw. *Familie der Liebe*,
- 2.3. die *Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein*,
- 2.4. die *Divine-Light-Mission*,
- 2.5. die *Scientology-Kirche*,
- 2.6. die *Gesellschaft für Transzendente Meditation*,

2.7. die Gruppe um *Bhagwan Shree Rajneesh*,

2.8. *Ananda Marga*.

Die bei weitem ausführlichste Behandlung erfährt die *TM*; an zweiter Stelle folgt die *Scientology-Kirche*. Da nach Pressemeldungen *TM* inzwischen stärksten Einspruch gegen die Feststellungen des Berichts der Bundesregierung erhoben hat, sei ausdrücklich festgehalten, daß der Bericht an dieser Stelle differenzierter beschreibt und urteilt als an einigen anderen Stellen desselben Kapitels. Es wird — zu Recht — betont, daß es sich bei der *TM* „um eine aus dem Hinduismus entwickelte Meditationspraxis“ handelt, „die der Guru *Maharishi Jogi* wesentlich vereinfacht und damit auf westliche Bedürfnisse zugeschnitten hat“, daß sie somit „als eine religiöse Bewegung anzusehen (ist), auch wenn sie sich einen betont wissenschaftlichen Anstrich gibt“. Es wird darauf hingewiesen, daß *TM* sich durchaus nicht nur als ein individuelles Entspannungsangebot versteht, sondern in politischer wie auch religiöser Sprache⁵ einen universalen Erwartungshorizont eröffnet. Differenzierend wird außerdem festgehalten, daß es positive wie negative Berichte über die Auswirkung der *TM*-Übung gibt. Die Bundesregierung macht dann darauf aufmerksam, daß a) die *TM* sich „von einer neutralen Heilmethode durch die religiöse Akzentsetzung“ unterscheidet, daß b) die Meditationsbegleitung durch die *TM*-Lehrer „nicht einem fundierten therapeutischen Anspruch“ genügt: „Die *TM*-Lehrer verfügen häufig nicht über die nötige Ausbildung und Erfahrung, sie haben keine entsprechende Fachberatung um tiefgreifende Störungen des Meditierenden zu erkennen und auf ihre jeweilige persönliche Situation eingehen und sie bearbeiten zu können.“ In der Tat wäre die Ausbildung der *TM*-Lehrer einmal nach Umfang und Inhalt mit einer psychologisch-psychotherapeutischen Ausbildung zu vergleichen.

Der Bericht weist im Anschluß an die Aufzählung sodann auf entwicklungspsychologische Beobachtungen in der Phase der Heranwachsenden hin, die deren Anfälligkeit für das Angebot der sogenannten Jugendreligionen erklären könnte, und bringt dann mögliche negative Folgeerscheinungen zur Sprache. In diesem Teil erreicht der Bericht nicht das Niveau des *Gölter-Berichts*, der deutlicher auch auf die Verantwortlichkeit der gesellschaftlichen Gruppen in unserem Lande abhebt und damit zugleich eine sinnvolle Reflexion nicht nur auf das Fehlverhalten der anderen bzw. der anderen Gruppen, sondern auch auf das eigene Fehlverhalten bzw. das der eigenen Gruppe anregt.

Es muß aber dann gerechterweise zugegeben werden, daß es weder Aufgabe des Staates und seiner Instanzen ist, wissenschaftliche Analysen durchzuführen, noch eigenständig philosophisch-weltanschauliche Zusam-

⁵ Hingewiesen sei ausdrücklich auf die von der „*Weltregierung des Zeitalters der Erleuchtung*“, Ministerium für Information und Inspiration“ in Seelisberg/Schweiz monatlich veröffentlichte Zeitschrift „*Weltregierung Aktuell*“ mit ihrer Regierungs- und Ministerienumschreibung.

menhänge, Wertungen und Appelle zu erarbeiten und zu verbreiten. Geht man davon aus, daß Berichte wie die vorliegenden den Bewußtseinszustand der Gesamtgesellschaft widerspiegeln, so fragt es sich, ob die für eine Analyse und Bewertung Zuständigen bereits hinreichendes Material für eine fundierte Stellungnahme erarbeitet haben.

Verständnisprozeß

Sucht man nach einer wissenschaftlich fundierten Beschäftigung zumindest mit den im Ursprung indischen religiösen Bewegungen, dann ist mit Vorrang die von R. HUMMEL, dem früheren Assistenten H.-W. GENSICHENS in Heidelberg, vorgelegte und — wie schon gesagt — inzwischen in Taschenbuchform veröffentlichte Habilitationsschrift zu nennen. (Ursprünglich lautete der Titel der Arbeit „*Indische religiöse Bewegungen im Westen*“; er ist leider in der Buchveröffentlichung weder zugkräftiger noch klarer geworden, sondern droht eher eine gewisse Verdunkelung der Fragestellung heraufzubeschwören.)

Die entscheidende Erkenntnis, die diese Arbeit als ganze wie ein roter Faden durchzieht, läßt sich — wie folgt — zusammenfassen: Will man die neueren indischen religiösen Bewegungen, die auch den Westen erreicht haben, verstehen, so muß man konkret drei Erkenntnisstadien unterscheiden:

a) den Entstehungszusammenhang in Indien: Jede neureligiöse Bewegung entspricht zunächst in Sprache, Aussage, Formen u. ä. dem Aufnahmevermögen bzw. -bedürfnis der Entstehungsumwelt.

b) den Rezeptionsprozeß außerhalb Indiens: Die Übertragung einer fremden Religion in einen anderen geschichtlichen Kontext setzt ihrerseits eine Prüfung der Aufnahmefähigkeit und -bereitschaft der neuen Umwelt voraus. Im konkreten Fall der gemeinten indischen Bewegungen sind aber dann nochmals zwei Etappen zu beachten: der Rezeptionszusammenhang

aa) in den USA und

bb) in der BRD bzw. in Europa.

Erst vor dem Hintergrund von Entstehungs- und Rezeptionsituationen vollzieht sich dann die aktuelle Rezeption der neuen Religionen in fremder Umwelt.

Die Arbeit HUMMELS hat folglich zwei Hauptteile, die je auf ihre Weise ein Licht auf die Rezeption der verschiedenen Gruppen bei uns selbst werfen, ohne daß die Rezeption in der BRD noch ausführlicher erörtert würde: Teil I besteht aus einer religionsgeschichtlichen Analyse der Entwicklung Indiens von VIVEKĀNANDA zu MAHARISHI MAHESH YOGI, der Schlußteil III in einer Beschäftigung mit dem westlichen Umfeld, konkret vor allem den USA. Da die religiösen Bewegungen als Religionen, die nach Westen streben, damit zugleich in den Einflußbereich des Christentums gelangen, verdient der Wandlungs- und Selbstfindungsprozeß der Religionen unter dem Einfluß des Christentums eine ganz

besondere Aufmerksamkeit. So bespricht HUMMEL in Teil II unter der Überschrift „*Missionswissenschaftliche Aspekte*“ einmal die Wandlung einzelner Gruppen von der Volksreligion zur Weltreligion (A), zum anderen den hinduistischen Inklusivismus und Exklusivismus in der Beurteilung des Christentums (B).

Die Erweiterung der Blickrichtung auf das Herkunftsland Indien und das Vermittlungsland USA führt zu einer beachtlichen Horizonsverweiterung und erschließt zugleich Zusammenhänge, die bei einer kurzfristig-pragmatischen Beschäftigung mit einer einzelnen Bewegung und deren Selbstaussagen und Schrifttum verborgen bleiben. Im Hinblick auf Indien bilden die uns bekannten Gruppierungen — *ISKCON*, *Divine Light Mission*, *Ananda Mārga*, *TM* — nur vier von insgesamt zwölf behandelten Gruppen, die je auf ihre Weise von einer religiösen Führergestalt aufgelöst wurden. Auch bei uns in anderem Zusammenhang hinreichend bekannt sind die am Anfang stehende, durch SVĀMĪ VIVEKĀNANDA (1863—1902) gegründete und von ihm auch in den Westen vermittelte *Rāmakrishna-Mission*, sodann ŚRĪ AUROBINDOS (1872—1950) *Integraler Yoga*. Die weiteren sechs Gründergestalten sind SHIV DAVĀL SINGH (1818—1878) mit den beiden auf ihn zurückgehenden Nachfolgegruppierungen, dem *Rād̄hāsōāmī Satsaṅg* und dem *Ruhānī Satsaṅg*, YOGĀNANDA (1893—1952) und die *Self-Realization Fellowship*, die manche Eigentümlichkeiten vorwegnehmen, die später bei der *TM* und verwandten Gruppen begegnen (44),⁶ MEHER BĀBĀ (1894—1969), der einzige westliche Guru, der sich eindeutig als Nichthindu bezeichnet (66), SVĀMĪ ŚIVĀNANDA SARASVATĪ († 1963) und die *Divine Life Society*, die in Europa durch die Konflikte des in Winterthur errichteten Zentrums mit der dortigen Bevölkerung bekannt geworden ist, SVĀMĪ MUKTĀNDANDA (geb. 1908), dessen Einfluß vor allem in der später noch zu besprechenden amerikanischen *Human Potential-Bewegung* spürbar wurde, und schließlich YOGI BHĀJAN (geb. ca. 1929), der 1969 in Los Angeles mit jungen Leuten der Hippie-Kultur die kurz „*3HO*“ genannte *Healthy-Happy-Holy-Organization* gründete. Die Bewegung des *Bhagwan Shri Rajneesh*, die offensichtlich während der laufenden Untersuchung HUMMELS wachsende Bedeutung gewann, kommt im Teil I noch nicht zur Sprache; sie wird wohl gegen Ende des Teils III kurz berührt (221ff.).

Alle zwölf sorgfältig, mit umfassenden bibliographischen Angaben versehen, in Geschichte und Lehre dargestellten Gruppen kehren in Teil II wieder. Zwar sind die Inspirationen der genannten Gründergestalten alle in unterschiedlichem Maße zunächst in den USA, dann aber auch in Europa wirksam geworden und nachweisbar. Da aber nur vier in den engeren Umkreis der sogenannten Jugendreligionen gekommen sind, wird ihnen auch vordringlich unsere weitere Aufmerksamkeit gelten. Drei von

⁶ Wir zitieren das Werk von R. HUMMEL mit den Seitenzahlen in Klammern im Text.

ihnen — *ISKCON*, *Divine Light Mission*, *Ananda Mārga* — greift HUMMEL erneut auf, wo er die Entwicklung von einer Volksreligion zur Weltreligion schildert. *Divine Light Mission*, *ISKCON* und *TM* erscheinen als Beispiele eines hinduistischen Inklusivismus bzw. Exklusivismus.

Universales Sendungsbewußtsein

Unsere Aufmerksamkeit richtet sich nun weniger auf die Entstehungssituation der Gruppen und Bewegungen in bzw. aus dem indischen Raum, sondern auf die Bedingungen, unter denen vordringlich aus dem hinduistischen Raum erwachsende Bewegungen eine weltweite Ausstrahlungskraft erhalten. In gewissem Sinne decken sich diese Bedingungen mit denen, die ganz allgemein der Entwicklung des Hinduismus zu einer Weltreligion mit einem entsprechenden universalen Sendungsbewußtsein und Heilsangebot zugrunde liegen. Zu Recht weist HUMMEL daraufhin, daß zur Ausbildung eines solchen Sendungsbewußtseins notwendig die Lösung von der ethnischen Grundlage des Ursprungslandes gehört und der Entethnisierungsprozeß sich mit einer umfangreichen Entritualisierung verbindet (117). Für den modernen Hinduismus bildet die Loslösung der religiösen Dimension von der sozialen, nämlich der Kastenordnung, einen wesentlichen Gesichtspunkt des hier gemeinten Entethnisierungsprozesses (120). Insofern als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste auch rituelle Vorschriften einschließt, ist auch der Entritualisierungsvorgang vor allem in diesem Zusammenhang zu betrachten.

Sodann sind nochmals zwei Ansätze zu unterscheiden. Einerseits ist die Entstehung eines weltumgreifenden Sendungsbewußtseins mit der neohinduistischen Renaissance des 19. Jahrhunderts verbunden, die ihrerseits ohne eine Begegnung mit der westlichen Zivilisation und dem Christentum undenkbar gewesen wäre. Dieser Prozeß zeigt drei Phasen: a) die Assimilierung christlicher bzw. westlicher Inhalte, b) die unterschwellig antichristliche bzw. antiwestliche Konsolidierung, c) die Eröffnung der Offensive bzw. Expansion, kurz: den Beginn der eigentlichen „Mission“ im Westen. Beispiele für diese drei Phasen stellen der *Brāhma Samāj*, der *Ārya Samāj* und die *Rāmākrishna-Mission* dar (118). Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die missionarische Dynamik damit allein nicht erklärt ist, zumal es auch in den früheren Jahrhunderten, ja Jahrtausenden nicht an intensiven Bemühungen gefehlt hat, Menschen für eine bestimmte Lehre oder Yogatechnik oder auch ein bestimmtes Ritual zu gewinnen. Es ist daher im einzelnen zu prüfen, ob eine neue Gruppierung sich mehr aus alten innerhinduistischen oder mehr aus neohinduistischen Quellen speisen läßt (118).

In Hinblick auf die vier angesprochenen Gruppen ergibt sich auf dieser Grundlage folgendes Bild:

— Die missionarische Dynamik der *Internationalen Gesellschaft für Kṛṣṇabewußtsein (ISKCON)* ist in ihrer Zugehörigkeit zur *Bhakti-Bewegung*, ihrem sektarischen Charakter wie im Wesen religiöser Begeiste-

rung begründet. Die Entethnisierung hat sie in einer Spiritualisierung und Universalisierung des Kastendenkes vollzogen, die einerseits in einer Lösung der Kastenbindung von der Geburt, andererseits in einer grundsätzlichen Anerkennung der Kastenordnung für die ganze Welt besteht. Entsprechend erhalten die Angehörigen der *ISKCON* in der sogenannten brahmanischen Initiation die Kastenschnur unabhängig von ihrer nationalen Herkunft (134—138).

— Die *Divine Light Mission* hat den Weg nach Westen ohne innere Notwendigkeit gefunden. Konkret trafen sich in diesem Falle die Krisensituation der Gemeinschaft nach dem Tode des Gründers 1966 mit der Aufnahmebereitschaft der jugendlichen Subkultur im Westen (141).

— Etwas ähnliches dürfte für den *Ānanda Mārga* gelten. Inhaltlich war das Sendungsbewußtsein *Āndandamūrtis*, wie der Gründer später genannt wurde, auf die innerindische Situation bezogen. Für ihn war allerdings die Kultur der Menschheit eine. Damit hatte sein Ideal, die Überwindung der Kastentrennung und die Absage an einen frommen Meditationsegoismus zugunsten einer rechten Harmonie zwischen meditativer Wendung nach innen und sozialer und politischer Verantwortung nach außen, einen Aussagewert sowohl innerhalb wie außerhalb Indiens. Auch hier dürfte aber die Krise in Indien um die Wende in die siebziger Jahre Anlaß für die Aussendung von Missionaren in außerindische Länder gewesen sein (141—145).

— Im Falle der *TM* scheint die Erfolglosigkeit der Bewegung in Indien der entscheidende Anstoß gewesen zu sein, sich fast völlig auf den Westen zu orientieren. Einerseits hat der *YOGI* stets auf seiner spirituellen Verankerung als Schüler von *Svāmī Brahmānanda Sarasvatī* (1869—1953) bestanden und seine Botschaft als in Übereinstimmung mit der *Bhagavadgītā* befindlich beschrieben. Andererseits ist es zur Ausbildung seiner Organisationen wesentlich im Westen, in den USA und dann in Europa, gekommen. Sein 1963 zunächst in indischer und 1966 in revidierter englischer Ausgabe erschienenes Hauptwerk „*Die Wissenschaft vom Sein und die Kunst des Lebens*“ stellt „einen entschlossenen Versuch dar, die Transzendente Meditation im Kontext des wissenschaftlichen Denkens des Westens zu interpretieren“ (95). 1903 erschien aber auch der erste Teil seines *Bhagavadgītā-Kommentars*, der die religiöse Traditionsbindung des *YOGI* deutlich unter Beweis stellt. Es ist denn auch kein Wunder, daß die Diskussion der möglichen Heilswege im Rahmen der *TM* die aus Indien bekannten Wegangebote widerspiegelt. *MAHESH YOGI* diskutiert in seiner „*Wissenschaft*“ fünf Wege: a) den psychologischen oder intellektuellen Weg = *Jñāna-Mārga* und *Rāja-Yoga*, b) den emotionalen Weg = *Bhakti-Mārga*, c) den physiologischen Weg = *Hāṭha-Yoga*, d) den psycho-physiologischen Weg als Verbindung verschiedener Yogaformen, e) den „Weg zur Erleuchtung über das Handeln“, *TM* als „mechanischen Weg zur Gottverwirklichung“ (103f.). *HUMMEL* charakterisiert *TM* „als eine Mischung von Mantra- und Karma-Yoga mit gewissen

Elementen des Bhakti-Yoga“ (104). In der Verbreitung der *TM* begegnet man einmal einem Programm, das eine Reduzierung des achthgliedrigen Yogapfades auf eine Minimalstruktur darstellt, dann aber beobachtet man, daß ein relativ abgeschlossener, innerer Kreis sich um die Vertiefung und Erweiterung der inneren Bewußtseinszustände bemüht. Einerseits stellt *TM* ein Angebot an den einzelnen Übenden dar, andererseits tritt sie immer mehr mit dem Anspruch an die Öffentlichkeit, auch die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbessern. Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß die wissenschaftliche Sprache des Yogi im Westen zeitgeschichtlich-pragmatisch zu begründen ist. Bislang hat der YOGI seinerseits jedenfalls weder auf die grundsätzliche Anerkennung der Veden sowie innerhalb Indiens auf die Anerkennung der Kastenordnung verzichtet und bleibt somit dem traditionellen Selbstverständnis des Hindu treu. Die Ambivalenz der Selbstdarstellung und Selbsteinschätzung der *TM* bleibt folglich auch dort erhalten, wo sie sich einerseits als säkulare Entspannungstechnik darstellt, andererseits als Erfüllung der Religion versteht. Es muß dann allerdings gesehen werden, daß die Widersprüche zwischen dem Selbstverständnis der *TM* und der Einordnung, die von abendländischer Seite vorgenommen wird, zum großen Teil gerade von den unterschiedlichen Denkvoraussetzungen herrühren, in denen sich der indische YOGI — trotz aller Übersetzungsversuche in die Wissenschaftlichkeit — vom westlichen Denken unterscheidet und die damit die Allgemeingültigkeit seines Anspruchs am Ende wiederum fragwürdig erscheinen lassen (93—111.165—168).

Je auf ihre Weise läßt sich somit in den verschiedenen Gruppierungen die Entwicklung zu einem universalen Sendungsbewußtsein beschreiben. Gepaart ist dieses häufig nicht nur mit einer inklusivistischen Anerkennung des Christentums und anderer Religionen, sondern sogar mit exklusivistischen Ansprüchen. Diese hängen etwa bei der *ISKCON* mit der besonderen Form der Gottesverehrung, bei der *Divine Light Mission* mit der besonderen Rolle der religiösen Führergestalt, bei der *TM* mit dem Einzigartigkeitsanspruch der Meditationstechnik zusammen (174).

„Das westliche Umfeld“

So wichtig das universale Sendungsbewußtsein in einer religiösen Gruppe für eine weltweite Verbreitung auch ist, — es bleibt erfolglos, wenn ihm nicht eine entsprechende Aufnahmebereitschaft außerhalb des Entstehungskontextes die Türen öffnet. Für eine sachgerechte Einschätzung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen reicht es dann aber nicht aus, nur jene Faktoren zusammenzustellen, die in unserem eigenen Land ein gewisses Interesse an ihnen erklären; vielmehr ist es nützlich, auch hier den — zeitlich wie räumlich — größeren Rahmen wenigstens anzuvisieren, in dem die Rezeption erst möglich wird. Was R. HUMMEL für die genannten, in ihrer Herkunft indischen Bewegungen aufgezeigt hat, ließe sich analog auch für die *Vereinigungskirche* erarbeiten und bei

den beiden in den USA entstandenen Bewegungen der *Kinder Gottes* und der *Scientology-Kirche* entsprechend nachfragen.

Nach R. HUMMEL vermag die Analyse des westlichen Umfeldes und des Verhältnisses der hinduistischen Bewegungen zu ihm vor allem vier Aspekte zu erhellen: a) den Einfluß des Westens auf die Neuinterpretation der importierten Traditionen, b) den umgekehrten Einfluß der hinduistischen Traditionen auf das westliche Umfeld durch die Propagierung von Ideen und Praktiken, c) das Resultat der wechselseitigen Beeinflussung, den neuen Synkretismus bzw. sogar die religiösen oder auch religionsverleugnenden Neubildungsversuche, d) die speziellen westlichen Problemfelder bzw. Krisenbereiche, in denen sich die hinduistischen Bewegungen ansiedeln konnten (177ff.).

Die konkrete Durchführung der Umfeldanalyse richtet das Augenmerk — wie zuvor schon angemerkt — zunächst auf die USA. Hier aber zeigen sich dann so erstaunliche Querverbindungen, daß es angeraten erscheint, die Analyse in unserem eigenen Kontinent aufgrund der in den USA zu gewinnenden Einsichten neu zu beginnen.

Es kann nun auch hier nicht unsere Aufgabe sein, alle einzelnen Details auszubreiten, die sich ausführlich in R. HUMMELS Werk nachlesen lassen. Stattdessen seien die wichtigsten Gesichtspunkte genannt, die für das eingegrenztere Gebiet der bei uns diskutierten neureligiösen Bewegungen bedeutsam sind. Ausgangspunkt der Überlegung muß es sein, daß — im Gegensatz zu unserer eigenen religiös sehr monolithischen Situation in Mitteleuropa, wo man sich fast überall mit der Grundunterscheidung der beiden Großkonfessionen „katholisch“ und „evangelisch/protestantisch“ begnügen kann, — die Pluralität der Christentümer in den USA bedeutend größer ist und das, was bei uns bewußtseinsmäßig als Freikirchen oder Sekten eher ein Randdasein fristet, dort quantitativ wie qualitativ neben den klassischen Kirchen der Vorreformations- und der Reformationszeit existiert. Das aber gibt auch den religiösen Zwischentönen ein größeres Gewicht als bei uns.

HUMMEL weist nun nach, daß als Interpretationsrahmen bei der Aufnahme hinduistischen Gedankengutes u. a. folgende Gruppierungen zur Verfügung standen:

- die Unitarier und Universalisten,
- die Neugeist-Bewegung und die Christliche Wissenschaft,
- der Okkultismus, Spiritualismus und die Theosophie,⁷
- die Theosophische Gesellschaft in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen im Zeichen des Spiritismus, des Buddhismus, des Hinduismus und

⁷ Man achte auf die Rolle, die das Bemühen um die Erlangung höherer Vollkommenheiten — *siddhih* — in verschiedenen der neureligiösen Gruppen spielt, ausdrücklich in der *TM* und im *Ananda Marga*, analog auch in der *Scientology*, aber auch auf die Bedeutung des Wassermann-Zeitalters als Ablösung des — christlichen — Fische-Zeitalters (vgl. hier auch die *Vereinigungskirche* und ihre Veröffentlichungen im *Aquarius-Verlag*).

schließlich der abendländischen Wissenschaft mit der Konsequenz der Anthroposophie durch R. STEINER (186—192).^{7a}

Gehen die genannten Gruppen als Wegbereiter für indisches Gedankengut z. T. bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts zurück, so kam es nach dem 2. Weltkrieg, zumal seit dem Ende der fünfziger Jahre in den Vereinigten Staaten zur Bildung von Subkulturen bzw. Gegenkulturen, „die nicht nur zur Toleranz für, sondern auch ein Bedürfnis nach kulturellen und religiösen Alternativen entwickelten“ (197).⁸ Für die indischen religiösen Bewegungen im Westen leitete das die letzte von drei Entwicklungsstadien ein: Der ersten Phase gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in der ein kleiner Kreis von westlichen Gebildeten die erste Bekanntschaft mit heiligen Texten des Hinduismus machten, und der zweiten gegen Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der Hinduismus und Buddhismus erstmals organisiert im Westen auftraten, folgte als dritte die Phase der Popularisierung sowie eines vorwiegend nichtintellektuellen Zugangs zur religiösen Erfahrungswelt Asiens mit Hilfe von Meditationspraktiken und Ritualen (18—21.198).

Wenn inzwischen in der BRD der Eindruck schwindet, als seien die neureligiösen Bewegungen wirkliche „Jugendreligionen“, so muß doch daran erinnert werden, daß die bei uns so genannten Religionen in den USA gerade in der Zeit der Hippie-Kultur, der Blumenkinder, der Drogenkulte und des Psychodelischen, also gerade in der Jugendszene ihren eigentlichen Aufschwung erlebt haben. Die „*International Society for Krishna Consciousness*“ (= ISKCON) wird 1966 in New York gegründet, 1965 die „*Students International Meditation Society*“ (= SIMS) der TM. Die „*Children of God*“ bilden sich 1968/9. Auch *Ananda Mārga* beginnt 1967 seine Tätigkeit in den USA, und 1971 kommt der 13jährige Guru Ji nach Amerika. Hier entstehen in der Jugendszene so auch die „Jugendreligionen“, die mit diesem Begriff dann wenige Jahre später auch nach Europa transportiert werden.

Religion und Psychologie

Wichtiger als die bisher genannten Faktoren des westlichen Umfeldes — die religiösen und parareligiösen Rahmungen und die konkrete Jugendrevolution der sechziger Jahre — könnte aber in der Zukunft ein weiterer Umfeldfaktor werden, der in der säkularisierten Welt der BRD noch kaum im Zusammenhang und Zusammenspiel mit den neureligiösen Bewegungen Asiens gesehen wird. R. HUMMEL beschreibt ihn unter dem Stichwort der „*Human Potential Movement*“, die uns heute am stärksten in der Bewegung des *Bhagwan Shri Rajneesh* erreicht, jedoch auch in der psychologischen Literatur begegnen kann. Die Geschichte dessen, was

^{7a} Vgl. TH. SCHULTE, *Transzendente Meditation und wohin sie führt*. Abchiedsdisput einer TM-Lehrerin (Freies Geistesleben, Stuttgart 1980).

⁸ Die Hinweise auf ECKANKAR (HUMMEL 193—197) übergehen wir hier.

seit Beginn der sechziger Jahre als „*Human Potential Movement*“ bezeichnet wird, kann hier nicht ausführlicher behandelt werden.⁹

Nicht zu übersehen ist aber, daß das, was — gegenüber der „ersten Kraft“, der positivistischen bzw. behavioristischen Psychologie, und der „zweiten Kraft“, der klassischen Psychoanalyse — als „dritte Kraft“, nämlich in der Vielfalt von Sensitivitätstrainings, Methoden der Selbsterfahrungsbewegung und anderen Techniken der Gruppenerfahrung und -therapie als „humanistische Psychologie“ angesprochen wird, endgültig zumindest in der „vierten Kraft“, der „transpersonalen Psychologie“, sich mit dem religiösen Bereich berührt.¹⁰ Die Berührung mit dem religiösen

⁹ Anlässlich des verbreiteten „Psycho-Booms“ bietet das Herder-Taschenbuch Nr. 640 von WERNER GROSS / FELIX ZEITEL, *Gruppentherapie — Hilfe für wen?* (Herder: Freiburg-Basel-Wien 1978) genau das, was der Untertitel verspricht: „Ein(en) kritische(n) Überblick über die neuen Methoden und ihre Anwendungserfolge. Mit Zeit- und Kostenplan sowie einem Instituts-Nachweis“ (127 S.). Ein Vergleich dieses informativen Buches mit R. HUMMEL 212—228 würde sich lohnen.

¹⁰ Eine knappe Beschreibung der vier „Kräfte“ findet sich in CHARLES T. TART, *Transpersonale Psychologie* (Walter: Olten-Freiburg 1978; 610 S.) 9. Die Aufsatzsammlung zeigt deutlich die Verbindungslinien der angestrebten Bewußtseinszustände zum Zen-Buddhismus, zur Yoga-Psychologie, zum heutigen Sufismus, zur christlichen Mystik, aber auch zu G. I. GURDJEFF (1872—1949) und seinem in Fontainebleau gegründeten Institut für die harmonische Entwicklung des Menschen, einem Hauptzentrum esoterisch-okkulturer Forschung, sowie zur westlichen Magie auf. Nach A. SUTICH (vgl. ebd. 9) befaßt sich die transpersonale Psychologie mit den „übergreifenden menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten“, mit dem empirischen wissenschaftlichen Studium „der sich entfaltenden individuellen und der spezifisch menschlichen Meta-Bedürfnisse, der Grundwerte, des All-Bewußtseins, der Gipfelerlebnisse, der B-Werte, der Ekstase, des mystischen Erfahrungsbereichs, des Numinosen, des Seins, der Selbstverwirklichung, des Essentiellen, der Seligkeit, des Wunders, des letztgültigen Sinns, der Transzendierung des eigenen Ichs, des spirituellen Bereichs, des Einsseins, der kosmischen Bewußtheit, der individuellen und artspezifischen Synergie, der intensivsten zwischenmenschlichen Begegnung, der Heiligung des Alltagslebens, der transzendentalen Phänomene, des für den Kosmos charakteristischen spielerischen Humors, der aufs höchste gesteigerten sinnlichen Wahrnehmung, der Reaktions- und der Ausdrucksfähigkeit sowie der wechselseitig aufeinander bezogenen Vorstellungen, Erfahrungen und Aktivitäten“. Auch diese Definition will für eine religiöse wie nichtreligiöse Interpretation offenbleiben. Eine gründliche Einleitung in die Anwendung der transpersonalen Psychologie bietet ROERBTO ASSAGIOLI, *Handbuch der Psychosynthesis*. Angewandte transpersonale Psychologie. Hrsg., bearbeitet und mit einem Vorwort versehen v. ERHARDT HANEFELD (Aurum: Freiburg 1978; 346 S.). Das deutsche Vorwort zu diesem Hauptwerk des Italieners ASSAGIOLI (1888—1974) bietet einen guten geschichtlichen Überblick über die Entwicklungen bis zur „transpersonalen Psychologie“ (9—34); sie ist für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung. Das eigentliche Werk informiert über Prinzipien und Techniken der sogenannten Psychosynthesis. Der Anhang bietet dann zunächst einen geschichtlichen Abriss der Psy-

Feld aber läßt sich wiederum nirgends deutlicher ablesen als in den USA.

Der Zusammenhang der humanistischen und später der transpersonalen Psychologie mit der indien- bzw. asienorientierten neureligiösen Szene wird im Blick auf die verschiedenen Ausgangszentren wie dem seit 1962 in Big Sur/Kalifornien bestehenden *Esalen-Zentrum*, dem 1971 gegründeten „*est*“ (= *Erhard Seminars Training*) oder dem 1970 entstandenen und nach der chilenischen Stadt Arica benannten *Arica-Institut* offenkundig. „Mit zunehmender Institutionalisierung bzw. ‚Versektung‘ verschiebt sich der Schwerpunkt von der wissenschaftlichen Psychologie zum Weltanschaulich-Religiösen, und dieses ist überwiegend östlich geprägt“ (213). Das aber führt zu einer wechselseitigen Annäherung von religiösen und „Psychogruppen“. So wird z. B. in Esalen — der Name geht auf die Indianer zurück, die in der Gegend gelebt haben —, Zen und Yoga praktiziert, während die *TM* ihr Angebot in eine psychologische Sprache übersetzt, wenn sie ihre Meditation als Mittel zur Förderung der Kreativität und zur Ausnutzung des menschlichen Potentials beschreibt. Die hinduistische *TM* und die synkretistische *Scientology* verbinden Selbstfindung und Gottverwirklichung, anthropologische und kosmische Ausrichtung in ihrem jeweils umfassenden Heilsangebot.

Die Affinität der in der humanistischen Psychologie entwickelten Anthropologie zu Konzepten und Praktiken asiatischer Religionen wird noch deutlicher, wenn man die Biographie der in den verschiedenen Zentren Tätigen verfolgt. So hat einer der beiden Gründer von Esalen, MIKE MURPHY, zunächst in einem indischen Āsram gelebt. Das Institut wurde aber dann auch der Alterssitz FRITZ PEARLS, des Gründers der Gestalttherapie. Dort haben aber auch der Bioenergetiker ALEXANDER LOWEN, ein Schüler WILHELM REICHS,¹¹ ALLAN WATTS und RICHARD ALPERT, der spätere BABA RAM DASS, wie WERNER ERHARD, der Gründer von „*est*“,

chosynthesis, einen Überblick über die wichtigsten Institute in aller Welt, einen Aufsatz von W. KRETSCHMER über die meditativen Verfahren in der Psychotherapie und einen weiteren von ELMER und ALYCE GREEN über die Geist-Feld-Theorie, schließlich ein ausführliches Literaturverzeichnis. ASSAGIOLI betont in seinem Buch mehrfach die Neutralität seiner Methode gegenüber den verschiedenen religiösen Richtungen (vgl. 44f.246ff).

¹¹ An dieser Stelle sei auf die Übersetzung von WILHELM REICHS Spätwerk: *Christusmord*. Geschrieben Juni-August 1951 (Orgonon, Maine, U.S.A.) (Walter: Olten-Freiburg 1978; 398 S.), das er den „Kindern der Zukunft“ gewidmet hat, hingewiesen; das Buch wurde erstmals 1966, also nach REICHS Tod 1957, einer größeren Öffentlichkeit in den USA und England zugänglich gemacht. Auch hier fällt auf, daß nach der langen Wegsuche zwischen freudorientierter Psychoanalyse und KP-orientierter Gesellschaftsanalyse, zwischen psycho- und gruppentherapeutischen Überlegungen, es am Ende die religiöse Gestalt Christi ist, an dessen Leben, Schicksal und Tod das zukünftige Menschentum, aber auch die heutige menschliche Situation eine wegweisende Erläuterung findet. Das bleibt bemerkenswert, auch wenn man sich im einzelnen mit dem Interpretationsversuch REICHS nicht zu identifizieren vermag.

Schüler des Svāmī MUKTĀNANDA, gelebt, praktiziert und gelehrt. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Zusammenführung von Begriffen wie „Bioenergie“, „kosmische Energie“, „Urenergie“ mit dem geistigen Hintergrund von sino-japanischen Selbstverteidigungstechniken wie *T'ai Chi Ch'uan* und *Aikidō*, aber auch entsprechenden Konzeptionen in den indischen Religionen zu achten (213. 214—218). Die Überzeugung von der Existenz kosmischer Energie ist sodann begleitet von der Suche nach transpersonaler Erfahrung, von einem deutlichen Antiintellektualismus, schließlich von eigentlich religiösen Konzeptionen wie der Karma- und der Reinkarnationslehre (216ff).

Was in Esalen zu beobachten ist, gilt entsprechend auch für „est“. Der Gründer JOHN PAUL ROSENBERG änderte in Anlehnung an WERNER HEISENBERG und LUDWIG ERHARD seinen eigenen Namen in WERNER ERHARD, widmete sich zwischen 1960 und 1970 vielerlei Richtungen wie Yoga, Scientology, Subud, Gestalttherapie, Selbsterfahrung, Zen u. a., ehe er 1971 seine Trainingskurse einrichtete. Auch OSCAR ICHAZO, der Gründer des *Arica-Instituts*, hatte seinerseits nicht nur Verbindungen nach Esalen und zu anderen Zentren der *Human Potential-Bewegung*, sondern offensichtlich auch zum *Institut Gurdjieffs* und anderen esoterischen Sekten und Geheimorden. Auch in seine Praxis mischen sich Meditationstechniken verschiedenen Ursprungs, aber auch Techniken, die auf transpersonale Erfahrungen hinsteuern. Für HUMMEL ist Arica „ein Beispiel für die fließenden Übergänge von der Human Potential-Bewegung zum Okkultismus und zu östlichen Konzepten“ (221).

Hier aber ist dann auch die *Neosannyas-Organisation* des *Bhagwan Shri Rajneesh* anzusiedeln, die inzwischen auch in der BRD stark an Einfluß gewinnt. Als geborener Jain lehnt der Guru es ab, sich als Anhänger einer der großen indischen Religionen bezeichnen zu lassen. Synkretistisch finden sich bei ihm Anleihen aus dem Zen-Buddhismus (Konzept der „Leere“ und der plötzlichen Erleuchtung), bei KRISHNAMURTI (Ablehnung von Konventionen und Orthodoxie zugunsten von Freiheit und Spontaneität), aus dem Tantrismus (Zusammenschau von Sexualität und Mystik), bei G. I. GURDJIEFF und seinem Schüler O. P. OUSPENSKY sowie anderen theosophischen Autoren, aus dem Sufismus und schließlich unmittelbar aus der amerikanischen *Human Potential-Bewegung*. Im Unterschied zur amerikanischen Klassifizierung der Psychologie unterscheidet er jedoch zwischen der ersten Psychologie für kranke Menschen (FREUD, JUNG, ADLER u. a.), der zweiten für gesunde Menschen (MASLOW, FROMM, JANOV u. a.) und der dritten, der „Psychologie der Buddhas“, des „erwachten Verstandes“, der Transzendenz, einer „*No-mind psychology*“. Für den *Bhagwan* geht es um die radikale Überwindung des Ego in der Einübung totaler Annahme („acceptance“) und Hingabe („surrender“). Diese Einübung vollzieht sich in einer Fülle von Methoden, zu denen Formen der Meditation, der Selbsterfahrung im „encounter“, der Überwindung von Hemmungsbarrieren u. v. m. gehören. Es ist bemerkenswert,

daß nach Ansicht RAJNEESHs es GURDJIEFF war, der als erster die „dritte Psychologie“ zu entwerfen versuchte; ihn allein läßt der *Bhagwan* auch außer sich selbst als Meister gelten (221—228).

Damit schließt sich der Kreis der Überlegungen zum amerikanischen Umfeld der neureligiösen Szene. Die Hinweise auf die Zusammenhänge von psychologischen Praxisgruppen und neureligiösen Bewegungen lenken aber auch in der BRD die Aufmerksamkeit auf ein Feld, das bislang unter dem Blickwinkel unseres Interesses zu wenig bedacht wird. Im übrigen kann aber auf eine Wiederholung der Umfeldanalyse im Blick auf die BRD insofern verzichtet werden, als diese im wesentlichen in einer Übertragung und Modifizierung der amerikanischen Funde bestehen würde.

Fazit

Das Ergebnis der Analyse läßt sich thesenhaft folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die verschiedenen religiösen Bewegungen befinden sich je auf ihre Weise in einem unabgeschlossenen Anpassungsprozeß an die sich ändernden Bedürfnisse und Fragestellungen des Westens und sind dabei oft auch in sich selbst noch unfertig.

2. Die einzelnen Bewegungen treten in sich ändernden Situationen bzw. in verschiedenen Situationen unterschiedlich auf.

Beispiele: die *TM* in der US-Jugendzene und heute bei uns, die *Vereinigungskirche* in den USA und bei uns, in den ersten Jahren ihres Auftretens und heute.

3. Die säkularistische Grundstimmung der westlichen Länder affiziert auch die religiösen Angebote vor allem Indiens, wobei der westliche Begriff der Säkularisierung einem — analogen, aber nicht gleichen — Begriff von Säkularisierung im Übergang Indiens von der kolonialen zur postkolonialen Zeit entgegenkommt.¹²

4. Wichtige westliche Interpretationsmomente für die asiatischen Religionen sind:

- die unitarisch verstandene theistische Universalreligion,
 - die Vorstellung vom „New Age“ bzw. Wassermannzeitalter,
 - die Geistesheilung,
 - die Suche nach höheren Bewußtseinszuständen,
 - das Evolutionsdenken,
 - die Suche nach einer Metawissenschaft bzw. Metapsychologie,
 - (gelegentlich) marxistische und ökologische Anstöße,
 - der Ruf nach einem gesunden, „natürlichen“ Leben, „biologischer“ Ernährung,
 - die Bemühungen um Selbstfindung und -verwirklichung (229);
- die genannten Interpretamente sind ihrerseits z. T. bereits hinduistisch bzw. allgemein-asiatisch vorgeprägt.

¹² Vgl. dazu H. WALDENFELS, Religionen und Christentum und der Säkularisierungsprozeß in Asien, in *ZMR* 58 (1974) 81—112.

5. Die wichtigsten Stellen, an denen die neureligiösen Bewegungen alternativ und ergänzend wirken können, sind:

- der Bereich des persönlichen Lebens in Anonymität und Einsamkeit: Begegnung mit charismatisch-faszinierenden Führergestalten und Sympathiegruppen,
- der Bereich der Krankheit: Angebot von Gesundheit, Heilung und Heil,
- der Bereich psychisch-psychologischer Verspannung: Angebote ganzheitlicher Erfüllung, psycho-somatischer Entspannung, biologischer Ernährung, alternativem Lebensstil, gruppentherapeutischer Erneuerung,
- der Bereich der Sinnfrage: Eröffnung von neuer Zukunftserwartung, Transzendenzerfahrungen, kosmischem Bewußtsein und Unsterblichkeit,
- der Bereich wissenschaftlich-technischer Verslossenheit und Versklavung: Erleben neuer Spontaneität und Freiheitsverheißung,
- der Bereich der Wissenschaftsgläubigkeit: Erneuerung der Komplementarität von Aktivität und Meditation, von Selbstfindung und Gottfindung, Versöhnung von positiver Wissenschaft und Religion;

gegenüber den traditionellen etablierten Religionen, denen mit den genannten Bereichen im Spiegel gleichsam auch eigene Mangel- und Ausfallerscheinungen sichtbar gemacht werden, haben importierte Neureligionen den Vorteil alles Fremden, Ungewohnten, Neuen und Alternativen.

6. Die konkreten Angebote der Religionen variieren von einem universalen Heilsangebot religiöser Art bis zu geschäftsmäßig vermittelten Teilangeboten rationaler wie irrationaler Art in den verschiedenen Bereichen menschlicher Lebensgestaltung.

Beispiele:

- *Vereinigungskirche*: neue reine Gesellschaft, Gemeinschaft, neue Welt, Wissenschaftsgemäßheit,
- *TM*: universale neue Welt durch Bewußtseinsweite, Teilangebote geschäftsmäßiger Art, Erschließung auch „irrationaler“ Räume in „wissenschaftlich“ verantwortlicher Weise,
- *Scientology*: totale Erkenntnis der Erkenntnis, Teilangebote auf geschäftlicher Basis, Eröffnung des Irrational-Suprationalen,
- *ISKCON*: Krishna-Bewußtsein, Gemeinschaft, neue Lebensweise,
- *Bhagwan Shri Rajneesh*: Energieentfaltung, Gruppenbezug, Kursangebot auf geschäftlicher Basis, transpersonales Erfahrungsangebot,
- *Ananda Mārga*: Reinheit des Menschen und der Menschheit, neue Gesellschaft, neue Welterfahrung.

7. Die verschiedenen Angebote kommen häufig einem unterschweligen Interesse am Esoterisch-Okkulten (Spiritismus: *Scientology*, *Bhagwan*,

Vereinigungskirche (?), *Ānanda Mārga* (?) — Tantrismus: *Ānanda Mārga*, *Bhagwan*), Transintelligiblen (esoterische Fähigkeiten: *Scientology*, *TM*, *Ānanda Mārga*, *Bhagwan*, *Vereinigungskirche* [?]), an der „Wiedergeburt“ (Reinkarnation: *ISKCON*, *TM*, *Scientology*, *Divine Light Mission*, *Ānanda Mārga*) und Unsterblichkeit (*Vereinigungskirche*, *TM*, *Scientology*) u. ä. entgegen.

8. Die Einstellung zum Christentum reicht von Teilidentifikationen (*Vereinigungskirche*, *Kinder Gottes*) über Verschleierung (*Scientology*) zur scheinbaren Sympathie (*ISKCON*, *Divine Light Mission*, *Bhagwan*) und Gleichgültigkeit (*TM*), schließt aber in der Regel ein spürbares Überlegenheitsgefühl ein.

9. Die Haltung des Christentums muß unterscheiden zwischen den Menschen, die in den Neureligionen Antwort und Erfüllung suchen, und den Angeboten der neureligiösen Gruppen und Bewegungen selbst; dabei ist zu beachten, daß es im Umgang miteinander nicht nur den Willen zum Dialog, sondern gegebenenfalls auch die Bereitschaft zum Protest geben muß; wichtiger aber ist noch, daß die Kirchen selbst dadurch konkurrenzfähig bleiben, daß sie den Menschen in den verschiedenen Lebenssituationen nicht nur verbal-versprechend, sondern immer neu real-vermittelnd Hilfe und Heilsweg sind.¹³

SUMMARY

The article deals with the developments and evaluation of the new religious movements in the Federal Republic of Germany. The so called „*Jugendreligionen*“ („Youth religions“) are active in Germany for about twenty years. Reactions can be found in mass media reports, parents initiatives, apologetic pamphlets and books and official government statements. So far scholarly analysis of the various factors explaining the comparatively strong impact of the modern religious trends exist only few, among them the recent publication of R. HUMMEL, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen* (1980).

According to HUMMEL, three fields have to be studied:

- a) the fields of origin,
- b) the reception process in the USA,
- c) the transfer via USA to Central Europe.

The article calls attention to the process of inculturation of Asian ideas and movements in the western socio-historical context connecting it with factors and developments in the recent American history which prepared the American society for the reception of Asian influences. Special attention is given to the relationship between religion and psychology and to the development of psychology itself.

¹³ Vgl. dazu in anderem Zusammenhang H. WALDENFELS, *Moderne religiöse Bewegungen in Japan als Impulse für eine christliche Theologie?*, in *Verbum SVD* 13 (1972) 155—172; zu den „Neuen“ Religionen in der BRD auch den entsprechenden Abschnitt in H. WALDENFELS, *Religionen als Antwort auf die menschliche Sinnfrage* (G. Kaffke: München 1980).

ZUR RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN BEDEUTUNG
DER „METANOETIK“ DES JAPANISCHEN PHILOSOPHEN
HAJIME TANABE

von Johannes Laube

Vorbemerkung

Die Person und das Werk von HAJIME TANABE hat der Verfasser in ZMR 63 (1979), 119—128 vorgestellt. Ebenso wies er dort auf die Bedeutung des Werkes „*Philosophie als Metanoetik*“¹ für die Denkgeschichte TANABES selber, für die japanische Philosophiegeschichte dieses Jahrhunderts und für die Religionsphilosophie im allgemeinen hin.

Der vorliegende Aufsatz will das Wort „Bedeutung“ im Thema nun in einem etwas anderen Sinn nehmen und die Frage klären: Welche Bedeutung gab TANABE selber dem Wort „Metanoetik“ und der damit gemeinten Sache? — Bei der Beantwortung dieser Frage stützt sich der Verfasser auf das Kapitel 1 der „*Philosophie der Metanoetik*“, das den Titel trägt: „Die philosophische Bedeutung der Metanoetik“.² Allerdings geht er frei mit dem dort vorgetragenen Stoff um, ordnet ihn neu und verdeutlicht ihn aus der Perspektive des Gesamtwerks Tanabes.

Als Ergänzung plant der Verfasser einen zweiten Aufsatz, der TANABES Interpretation des Kyōgyōshinshō Shinrans³ vorstellt und damit an einem konkreten Beispiel zeigt, welche Bedeutung TANABES Metanoetik für die Religionen, die Religionswissenschaft, die Theologien, die Religionsphilosophie besitzt. Dieser zweite Aufsatz wird sich auf die Kapitel 6 und 7 von TANABES „*Philosophie als Metanoetik*“ stützen.

Welche Bedeutung gab TANABE selbst dem Wort „Metanoetik“ und der damit gemeinten Sache?

Metanoetik

TANABE ist sich bewußt, daß er mit dem Wort „Metanoetik“ eine Neuerung in die Philosophie einführt. Er gebraucht sowohl das deutsche Wort „Metanoetik“ als auch das griechische Wort μετανοητική. Für

¹ „*Philosophie als Metanoetik*“: Zangedō toshite no tetsugaku, in: *Tanabe Hajime Zenshū*, Band 9, S. 1—269. Im folgenden wird dieser Band als THZ 9, ... zitiert.

² „Die philosophische Bedeutung der Metanoetik“: Zangedō no tetsugakuteki igi, in: THZ 9, 17—45.

³ SHINRAN (1173—1262) ist der Gründer der Jōdoshinshū, der konsequentesten Schule des Buddhismus des Glaubens an Amida-Buddha als Erlöser. SHINRANS theologisches Hauptwerk *Kyōgyōshinshō* („Lehre — Praxis — Glaube — Erlebnis“ oder — „Erleuchtung“) heißt mit seinem vollen Titel *Ken-jōdo-shinjitsu-kyōgyō-shō-monrui*. In diesem Titel fehlt der Hinweis auf den „Glauben“ (shin). Trotzdem ist gerade die im Werk enthaltene Theorie des reinen Glaubens an das Erlösungsverprechen Amida-Buddhas (im Gegensatz zu allen religiösen Praktiken früherer buddhistischer Schulen) das Neue und Originelle. TANABE versucht im 6. und 7. Kapitel seines Werkes eine Neu-Interpretation der Shin-

beide setzt er im Japanischen das Wort *zangedō* (wörtlich: „Reuweg“).⁴ Um dem Leser ein Vorverständnis vom Inhalt des Wortes „Metanoetik“ zu geben, verweist TANABE auf die *μετάνοια* („Reue“, „Buße“, „Umkehr“) des Neuen Testaments und auf die *zange* („Reue“, „Buße“, „Zerknirschung“) in den Schriften SHINRANS. „Metanoetik“ bestimmt er dann als „Selbstbewußtsein des Weges der Reue“ oder als „Selbstbewußtsein dessen, der jenen Weg geht“ oder kurz als „Selbstbewußtsein der Reue“. Die letzte Version zeigt, daß die japanische Silbe *-dō* („Weg“) von *zangedō* der deutschen Silbe „-tik“ von „Metanoetik“ entspricht und das „Selbstbewußtsein“ einer Praxis (in diesem Fall der Praxis der Reue) bedeutet. Darum identifiziert TANABE *-dō* auch mit *chie* („Weisheit“). Während „Reue“ oder *Metanoia* also eine Praxis meint, bezeichnet „Reuweg“ oder „Metanoetik“ die aus dieser Praxis als Selbstbewußtsein der Praxis sich entwickelnde Philosophie.⁵

Die Philosophie, die sich aus der Praxis der Reue entwickelt, stellt aber keine „Philosophie der Reue“ dar, welche die Reue zum Gegenstand der Untersuchung macht. Vielmehr handelt es sich um eine „Philosophie als Reue“, welche sowohl im Materialobjekt als auch im Formalobjekt und in der Methode von der Reue bestimmt wird. Die Metanoetik wird metanoetisch vollzogen.⁶ Das heißt mit anderen Worten: Die Philosophie wird metanoetisch vollzogen. Für TANABE gibt es seit der Abfassung des Werkes *„Philosophie als Metanoetik“* (1944) Philosophie nur als dieses Selbstbewußtsein der Reue. Gerade darin liegt der Anspruch und die Bedeutung der Metanoetik von HAJIME TANABE. Die Metanoetik will keine Bereichsphilosophie sein (etwa im Sinn einer auf der Reue aufbauenden Moralphilosophie oder einer von der Reue ausgehenden Religionsphilosophie). Die Metanoetik will Philosophie schlechthin sein, die einzig mögliche Philosophie.

Bei der Abfassung seines Werkes *„Philosophie als Metanoetik“* bewegten TANABE zwar auch zeitgeschichtliche und personengeschichtliche Erlebnisse. Aber die eigentliche Absicht TANABES war, den archimedischen Punkt zu beschreiben, um den sich die ganze Philosophie dreht. Er suchte den Ansatzpunkt nicht nur der Religionsphilosophie, sondern der Philosophie überhaupt. Er vergleicht in *„Philosophie als Metanoetik“* sein Unternehmen mit den epochemachenden Neuansätzen von DESCARTES, KANT und HEGEL.

Folgendes Zitat zeigt deutlich TANABES Absicht, die ganze bisherige Philosophie⁷ zu der Konsequenz zu führen, die sie immer schon anzielte,

ranschen Lehre vom „Ineinanderwenden der drei Versprechen (Amidas)“ (*sangantennyū*) und von den „Drei Glaubenshaltungen“ (*sanshinshaku*).

⁴ *Zangedō*: Die Übersetzung als „Weg der Umkehr“ wäre im Sinne TANABES möglich. Aber „Weg der Buße“ erweckt falsche Assoziationen.

⁵ Vgl. zu diesem Abschnitt THZ 9, 17—18.

⁶ Vgl. THZ 9, 19.

⁷ „die ganze bisherige Philosophie“: In erster Linie ist die Philosophie Europas und Amerikas gemeint, aber auch die Japans.

aber bisher nicht erkannte: „Letztlich muß die Philosophie zu dem Selbstverständnis geführt werden, daß sie zwar gemäß der Autonomie der Vernunft von diesem Selbst (hier) ausgeht, aber dieses Selbst auf Grund der Bestimmung von der Welt her die Vermittlung des Absoluten Nichts darstellt, welches — ohne vom Selbst oder von der Welt bestimmt zu werden — die gegenseitige Vermittlung der beiden durch ihre Wende entstehen läßt. Sie muß zum Glauben und Erleben geführt werden, daß (das Selbst) Sein-im-Nichts bzw. Sein-als-Leere darstellt, daß es den Tod und das Leben transzendierende Auferstehungs-Existenz ist, die lebt, indem sie im Durchgang durch den Tod mit Leben beschenkt wird. Die Praxis, die jenen Glauben und jenes Erleben vermittelt, ist nichts anderes als die Reue... Erst dadurch, daß in der Reue das Selbst in eine andere Richtung gedreht wird, wird das Subjekt der Philosophie möglich.“⁸

Hier können nicht alle Einzelheiten des Zitats erklärt werden. Doch weisen die Unterstreichungen des Verfassers darauf hin, daß es TANABE um das Subjekt der Philosophie geht, und zwar nicht einfach nur um das Selbst, sondern gerade um dasjenige Moment, welches das Selbst zum Subjekt der Philosophie macht und damit das Philosophieren überhaupt erst ermöglicht.⁹ Das ist das Moment der Reue. Also liegt es nahe, nun das Moment der Metanoia oder Reue genauer unter die Lupe zu nehmen.

Metanoia

Die Metanoia oder Reue wird im Verlauf des Werkes „*Philosophie als Metanoetik*“ von TANABE immer wieder neu definiert. Immer neue Aspekte zeigt er dem Leser. Seine Bestimmungen der Reue sind untereinander nicht ganz widerspruchsfrei. Doch dies hängt mehr mit dem Gang des Schreibens als mit dem Kreislauf des Denkens TANABES zusammen. Eine Bestimmung taucht immer wieder auf. Nach ihr liegt letztlich „der Kern der Reue in der Wende“.¹⁰ Diese Wende enthält zwei Phasen: die Wende vom Leben zum Tod (das Sterben, jede Form des Negiertwerdens des unmittelbaren Seienden) und die Wende vom Tod zum Leben (das Auferstehen, jede Form des Negiertwerdens des Negiertwerdens, jede Form des Negiertwerdens der ersten Phase). Über das Erlebnis der Wende vom Tod zum Leben (über die zweite Phase also), das TANABE selber zwischen 1941 und 1944 allmählich im Bewußtsein erfaßte, hat der Verfasser früher schon berichtet.¹¹ Im vorliegenden

⁸ THZ 9, 30. (Klammern und Unterstreichungen vom Verfasser.)

⁹ Dabei versteht TANABE „Philosophie“ immer als Streben nach dem absoluten Wissen, also nach irgendeiner Form von Metaphysik. Er nennt sie später „Metaphysik als Ontologie des Nichts“ oder auch „Ontologie als Metaphysik des Nichts“: vgl. THZ 13, 6 und 161. Oder auch „Todesdialektik“: vgl. THZ 13, 525ff.

¹⁰ Vgl. THZ 9, 12.

¹¹ Vgl. ZMR 63 (1979), 122—124.

Aufsatz geht es weniger um diese zweite Phase der Wende vom Tod zum Leben, als vielmehr um die erste Phase der Wende vom unmittelbaren Leben zum Tod. Doch zur Reue gehören beide Phasen.

Obgleich TANABE lang und breit über das Gefühl der Reue spricht, das er in den Kriegsjahren erlebte, meint er letztlich nicht die Gefühlsreue. Obgleich er von seiner solidarischen Mitverantwortung für alles redet, was im Namen des japanischen Volkes im Zweiten Weltkrieg an Unrecht geschah, meint er letztlich nicht die moralische Reue. Obgleich er den Terminus „Sünde“ gebraucht, versteht er darunter nicht den Ungehorsam gegenüber dem Willen eines personalen Gottes. Darum bedeutet die Reue in bezug auf diese Sünde auch keine religiöse Reue im Sinn einer theistischen Religion.

Die Reue, die TANABE meint, ist die Reue der Philosophie selbst, genauer: die Reue der autonomen philosophischen Vernunft, die Reue der kantischen Vernunft, die Reue der theoretischen und der praktischen Vernunft im Sinne KANTS.¹²

Den Anlaß der Reue der autonomen philosophischen Vernunft bilden einmal die von KANT aufgezeigten Antinomien der theoretischen Vernunft, zum anderen die Antinomien der praktischen Vernunft. In diese Antinomien muß jede Vernunft jedes Menschen unvermeidlich geraten, sobald sie anfängt zu philosophieren. Sie stellen die der Vernunft (auf Grund ihres Verlangens nach dem absoluten Wissen) innewohnenden Selbstwidersprüche dar. Darum ist die Reue der autonomen philosophischen Vernunft in bezug auf die Antinomien als ihre notwendigen Selbstwidersprüche schon allein von daher etwas Notwendiges, etwas Allgemeines. In den Antinomien stirbt die autonome philosophische Vernunft. Die Reue im Sinne TANABES ist das Anerkennen dieses Sterbens.

Auf diesem Hintergrund dürfte klar sein, daß die persönlichen Erlebnisse TANABES während der Kriegsjahre nicht der eigentliche Anlaß der Reue sein können, die TANABE meint, obgleich dieses Mißverständnis in Japan und auch außerhalb Japans von Buch zu Buch weitergegeben wird. Den eigentlichen Anlaß bilden die kantischen Antinomien. Diese aber gehören zu jeder menschlichen Vernunft. TANABE verlangt nur, Konsequenzen zu ziehen, die KANT nicht gezogen hat. KANT stellte durch die Trennung des Bereiches des Wissens und des Bereiches des Glaubens einen Kompromißfrieden her, mit dem TANABE sich nicht zufrieden geben kann. Für ihn ist Philosophie nach wie vor Streben nach dem absoluten Wissen (allerdings unter Anerkennung des Sterbens der philosophischen Vernunft in den Antinomien KANTS). Darüber hinaus verschärft TANABE die Antinomien dadurch, daß er der Vernunft die Fähigkeit zur Selbstkritik abspricht. KANT hatte die Frage, ob die Vernunft denn überhaupt sich selbst kritisieren könne (wie sie es in KANTS „*Kritik der reinen Vernunft*“, „*Kritik der praktischen Vernunft*“ und „*Kritik der Urteils-*

¹² Damit verbunden ist die Reue des philosophierenden Subjekts, also des Philosophen selbst.

kraft“ tut) nicht zum Problem gemacht. KANT hatte die Fähigkeit der Vernunft zur Selbstkritik fraglos vorausgesetzt, und auf dieser Voraussetzung war seine Kritische Philosophie überhaupt erst möglich geworden. Die von TANABE durchgeführte „absolute Kritik“¹³ zeigt, daß selbst diese Selbstkritik nicht ohne einen weiteren Selbstwiderspruch möglich ist: „In der Vernunftkritik (Kants) hält sich die Vernunft, die das Subjekt der Kritik ist, von Anfang bis Ende im Sicherheitsabstand und bewahrt sich selbst unangetastet, ohne die Fähigkeit zur Kritik als solche zu kritisieren. Wenn jetzt aber die Vernunft als solche die Selbstspaltung nicht vermeiden kann, dürfte es unmöglich sein, die Spaltung und Entfremdung zwischen der kritisierenden Vernunft und der kritisierten Vernunft zu vermeiden. Denn die Vernunft, die selbst anerkennen muß, daß sie infolge der Kritik selbstpalterisch ist, muß anerkennen, daß die die Fähigkeit zur Kritik zugestehende Vernunft als Ergebnis dieser Kritik sich selbst spaltet und infolgedessen der Kritikfähigkeit verlustig geht. Weiter: Wenn sie dies nicht zugibt, bilden die kritisierende Vernunft und die kritisierte Vernunft als zwei ‚Vernünfte‘ etwas je Verschiedenes. In jedem Fall muß eine Selbstspaltung der Vernunft sich ergeben. Die Vernunft, die auf Grund der Selbstkritik die eigene Autorität aufzurichten trachtete, führt sich selbst — gegen ihre Absicht — in die absolute Selbstspaltung. Diese absolute Selbstspaltung ist die absolute Krisis. ‚Kiki‘: ‚Krisis‘ bedeutet nichts anderes als Spaltung. Das Selbstbewußtsein der Vernunft, die in die absolute Krisis dieser absoluten Selbstspaltung führt, ist die absolute Kritik. Daß (die Vernunft) das Subjekt der Kritik nicht als Voraussetzung der Kritik außerhalb der Kritik unangetastet in Sicherheit verbleiben läßt, sondern auch dieses miteinbezieht, der Kritik aussetzt, und so sich völlig entzweireißt, das ist die absolute Kritik der Vernunft. Die Vernunftkritik muß unvermeidlich die Vernunft bis zu dieser absoluten Kritik führen. Die absolute Selbstspaltung der absoluten Kritik ist das unentrinnbare Schicksal der Vernunft, die einmal zu sich selbst erwachte und nach Selbstbewußtsein verlangte.“¹⁴ — Die absolute Kritik ist also das logische Ergebnis der konsequenten Durchführung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, die KANT zwar begonnen, aber nicht vollendet hat. Die absolute Kritik ist das unentrinnbare Schicksal der philosophischen Vernunft. Was TANABE mit Rücksicht auf die theoretische Vernunft meist (nicht immer) „absolute Kritik“ nennt, bezeichnet er mit Rücksicht auf die praktische Vernunft meist (nicht immer) mit

¹³ „absolute Kritik“: zettai hihan. Vgl. zur „absoluten Kritik“ das 2. Kapitel der „*Philosophie als Metanoetik*“: THZ 9, 46—63.

¹⁴ THZ 9, 51—52. Klammern vom Verfasser. Vgl. ZMR 63 (1979), 123f. Dort wird auch die Fortsetzung des Textes zitiert, die die Wende vom Tod zum Leben (die 2. Phase) beschreibt. Hier geht es nur um die 1. Phase (Wende vom Leben zum Tod). — Der Text hier wurde noch wörtlicher, d. h. noch umständlicher übersetzt als der Text in ZMR 63 (1979), 123f.

„Reue“. Doch gebraucht er „Reue“ auch für das gehorsame Sterben sowohl der theoretischen Vernunft als auch der praktischen Vernunft.¹⁵

Oben wurden die kantischen Antinomien als der „Anlaß“ der Reue bezeichnet. Der eigentliche „Grund“ der (Antinomien und der) Reue liegt nach TANABE aber im „radikalen Bösen“.¹⁶ Die Reue ist im Grunde Reue-bezogen-auf-das-radikale-Böse. Weil das radikale Böse in der Wurzel des menschlichen Seins selbst lauert, ist jedes menschliche Sein böse. Weil jedes menschliche Sein böse ist, ist ihm die Reue in bezug auf das radikale Böse auferlegt, ist die Reue ebenso radikal wie das radikale Böse selbst.¹⁷ Sie gehört — wie das radikale Böse — zur Struktur des menschlichen Seins und damit zur Struktur des Subjekts der Philosophie. Während das radikale Böse das absolute Wissen verhindert, ermöglicht die Reue das absolute Wissen, ja sie stellt das absolute Wissen selber dar. Doch bevor noch einmal auf die Reue als absolutes Wissen eingegangen werden kann, muß untersucht werden, was TANABE unter dem radikalen Bösen¹⁸ versteht.

Das radikale Böse

Was versteht TANABE unter dem „radikalen Bösen?“ Diese Frage ist nicht ganz eindeutig beantwortbar, weil TANABES Begriffsbestimmungen in bezug auf das radikale Böse — ebenso wie in bezug auf die Reue — im Verlauf des Werkes *„Philosophie als Metanoetik“* immer wieder andere Nuancen des radikalen Bösen hervorheben. Wenn man sich auf das 1. Kapitel „Die philosophische Bedeutung der Metanoetik“ beschränkt, erkennt man mindestens folgende fünf Nuancen:

1. Das radikale Böse als die Endlichkeit:

„Die Autonomie der Vernunft kann sich nicht — wie die Kritische Philosophie Kants denkt — selbst begründen. Die Vernunft, welche die Fähigkeit zur Selbstkritik besitzt, wird in das unentrinnbare radikale Böse der Endlichkeit verstrickt . . .“¹⁹

2. Das radikale Böse als die negative Bestimmung des Seins selbst:

„Wie Hegel bei der Beschreibung der Schuldhaftigkeit jedes Tuns erklärte, die Anerkennung der Schuld bedeute den Zusammenbruch des Selbst, die Unterwerfung unter das Gericht des Schicksals, so stellt die Reue das Zusammenbrechen und Aufgeben des Selbst dar. Als solches ist sie eigentlich nichts anderes als der Weg des Todes zum Selbst durch das Handeln. Darüber hinaus ist das Böse nicht bloß ein einmaliges, zufälliges Ereignis im Men-

¹⁵ „Reue“ (zange) hat also auf den wenigen Seiten dieses Artikels schon viele Bedeutungen erhalten. Bei TANABE gibt es aber noch mehr.

¹⁶ „radikales Böses“: kongen aku. Vgl. THZ 9, 19.20.34—36.

¹⁷ Man könnte im Sinne TANABES von einer „radikalen Reue“ sprechen, obgleich sich der Ausdruck bei ihm nicht findet.

¹⁸ TANABE hat den Ausdruck „radikales Böses“ von KANT übernommen: Vgl. KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (1793), Erstes Stück: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, d. i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur.

¹⁹ THZ 9, 32.

schen. Es besteht nicht bloß im Charakter unseres Tuns als eines (nach Hegel) Verbrechen. Es lauert als das sogenannte radikale Böse in der Wurzel unseres Seins. Es ist die negative Bestimmung des Seins selbst.²⁰

3. Das radikale Böse als die Selbständigkeit des menschlichen Seins selbst: „Weil (nach Hegel) die verborgenen Momente, die in die bewußte Tat nicht eingehen, durch sie notwendig ausgelassen und vergessen werden, ist jede Tat unvermeidlich Sünde. Aber nicht nur auf diese Weise sind alle Taten Sünde. Auch die Selbständigkeit des menschlichen Seins als solche birgt als das radikale Böse die Wurzel des Bösen in sich.“²¹

4. Das radikale Böse als Tendenz zur Verabsolutierung des eigenen Seins: „Das relative Selbst muß als Vermittlung des absoluten Nichts seinem Wesen nach selber Nichts sein, muß ‚eigentlich Leere‘ sein. Es hat aber die Tendenz eingepflanzt, irrtümlicherweise die eigene Endlichkeit und Relativität zu vergessen und sich einzubilden, es sei selber absolutes Sein, die Tendenz, die ‚Seiendheit‘ seines Seins zu verabsolutieren, sie festzuhalten und an ihr festzukleben. Das radikale Böse bedeutet nichts anderes als das.“²²

5. Das radikale Böse als Tendenz zur Verabsolutierung der Unmittelbarkeit (des Naturgegebenen, des Ansich, der unvermittelten Identität, der durch die Negation nicht vermittelten Position):

„Insofern die Existenz als etwas bestimmt wird, was sich darin gründet, daß es das eigene Sein aus sich selbst heraus frei entscheidet, genießt sie eine Freiheit, die mit der Freiheit des Absoluten in Vermittlung steht.

Gleichzeitig birgt sie aber auch die Tendenz in sich, die eigene Relativität zu vergessen und sich anzumaßen, selbst das Absolute als solches zu sein. Obgleich sie doch nur Existenz sein kann, insofern sie die Negation zur Vermittlung hat und die Wende, die sich zwischen den Widerspruchspartnern ereignen muß, als ihr Prinzip besitzt, bedeutet (diese Tendenz der Existenz) nichts anderes als die Vermessenheit, die das vergessen, die Analogie in Artgleichheit verwandeln und die Vermittlung als Negation in unvermittelte Identität überführen will. Die Existenz kann, insofern sie die Freiheit zum Prinzip hat, mit eigener Kraft allein nicht verhindern, daß das Böse als Tendenz zu solcher Anmaßung in ihr wohnt. Das muß im eigentlichen Sinn als die Urschuld bezeichnet werden. Nur durch die Gnade des Absoluten als Wende durch Negation, welche die tiefe Verwurzelung dieses Bösen erfassen und den Glauben gewinnen läßt, daß die naturgegebene Freiheit unmittelbar die Ursache der Unfreiheit ist, und daß nur die Negation der naturgegebenen Freiheit wahrhaft die Freiheit erstmals sichert, nur dadurch wird die wahre Freiheit überhaupt erst begründet. Nur die Existenz, die im Gehorsam zu dieser Gnade der Fremdkraft das Selbst aufgibt und dem Selbst abstirbt, kann wahrhaft als Existenz in Freiheit leben. Das bedeutet: Das Prinzip des Lebens liegt im unablässigen Sterben-Auferstehen, in dem das Selbst freiwillig aufgegeben wird. Reue ist nichts anderes als die Wende durch Negation, in der (das Selbst) dieses Sterben-Auferstehen vom Gesichtspunkt der eigenen Werthaftigkeit, nein, vielmehr Gegen-Werthaftigkeit her vollzieht und zu vollziehen getrieben wird. Die Reue in bezug auf das Böse muß darin beginnen, daß ich die Gegen-Werthaftigkeit bzw. Wert-

²⁰ THZ 9, 19f. (Klammern vom Verfasser.)

²¹ THZ 9, 34. (Klammern vom Verfasser.)

²² THZ 9, 34.

losigkeit meines Seins fortwährend selber schmerzlich empfinde und dadurch gezwungen werde, sie zuzugeben, und darin, daß ich das Selbst, das nunmehr keine Wertqualifikation mehr besitzt, die auf die Weise der unvermittelten Position das Sein fordert, auf die Weise der Negation von mir werfe. Daß ich das Böse als die negative Wertbestimmung des Seins (gleichzeitig) als die die Wurzel meines Seins zerfressende Negativität im Selbstbewußtsein zu erfassen getrieben werde und dadurch die eigene Seinsqualifikation selber aufgabe, das ist die Reue.“²³

Mit Absicht wurde hier ausführlicher als unbedingt notwendig zitiert, um den Zusammenhang des radikalen Bösen mit der am Schluß erwähnten Reue im Sinne TANABES deutlich zu machen. Das Zitat bildet gleichzeitig eine Textgrundlage für die späteren Abschnitte.

Gestützt auf die oben zitierte Nuance Nr. 4 kann man den Sinn des radikalen Bösen nach TANABE zusammenfassend als die Tendenz des Relativen zur Verabsolutierung seiner selbst beschreiben. Diese Verabsolutierung seines Seins erscheint vor allem in der Form der Verabsolutierung des eigenen Wissens (als Einbildung der relativen Vernunft, sie besitze aus eigener Kraft das absolute Wissen) und in der Form der Verabsolutierung des eigenen Willens (als Einbildung der relativen Vernunft, sie besitze aus eigener Kraft die absolute Freiheit). TANABE betrachtet diese Verabsolutierung nicht bloß als eine Möglichkeit, auch nicht bloß als Geneigtheit (Tendenz, Hang), sondern als eine Unvermeidlichkeit, als eine Art Notwendigkeit. In der Nuance Nr. 4 heißt es: „Es (das relative Selbst) hat aber die Tendenz eingepflanzt, irr t ü m l i c h e r w e i s e die eigene Endlichkeit und Relativität zu vergessen und sich ein z u b i l d e n, es sei selber absolutes Sein.“²⁴ — Im Hintergrund dieses Satzes steht die buddhistische Anschauung von der existenziellen „Unwissenheit“,²⁵ vom existenziellen Grundirrtum, von der existenziellen Illusion, in der sich das Selbst in dieser Welt vorfindet. In diesen Grundirrtum verfällt die Existenz unvermeidlich. Ja, sie findet sich immer schon als in diesen Grundirrtum gefallen vor. Im zitierten Satz heißt es eindeutig „irrtümlicherweise“ (ayamatte) im Zusammenhang mit dem buddhistischen „sich einbilden“ (mōsō-suru). Das deutet darauf hin, daß TANABE das radikale Böse und die auf es bezogene radikale Reue nur im analogen Sinn als ein Verhältnis von personaler Schuld und personaler Reue sieht. Diesen TANABE'schen analogen Sinn genauer zu bestimmen, übersteigt den Rahmen dieses Aufsatzes, weil hierzu eine ausführliche Untersuchung der einmal buddhistisch gefärbten und ein andermal christlich gefärbten Beschreibungen TANABES in bezug auf das radikale Böse durchgeführt werden müßte. Jedenfalls betont TANABE in anderen Sätzen von „*Philosophie als Metanoetik*“ die personale Verantwortung auch für das radikale Böse und bewegt sich damit von der gewöhnlichen Interpretation der buddhistischen „Unwissenheit“ weg in Richtung auf die

²³ THZ 9, 20. (Klammern vom Verfasser.)

²⁴ THZ 9, 34. (Klammer und Unterstreichungen vom Verfasser.)

²⁵ „Unwissenheit“: mummyō, muchi, (Sanskrit: avidyā).

christliche Erbsündenlehre.²⁶ Doch auch von der gewöhnlichen christlichen Erbsündenlehre unterscheidet sich die Auffassung TANABES, weil er die „Ursünde“ oder „Urschuld“ nicht in einem Akt des Ungehorsams gegenüber dem Willen eines personalen Gottes durch die Menschen der Urgeschichte vollzogen sieht, sondern in dem hier und jetzt immer wieder notwendig sich vollziehenden Akt der Selbstverabsolutierung des relativen Seienden gegenüber den anderen relativen Seienden. Die Selbstverabsolutierung des relativen Seienden muß im Zusammenhang mit der von TANABE schon in den dreißiger Jahren konzipierten „Dialektik der absoluten Vermittlung“ gesehen werden. Innerhalb dieser „Dialektik der absoluten Vermittlung“ ist die Selbstverabsolutierung des relativen Seienden ein notwendiges Moment des unendlichen Kreislaufs der Vermittlung von Schuld und Erlösung. Innerhalb dieses Kreislaufs besitzt die Selbstverabsolutierung des relativen Seienden die Funktion einer — wie TANABE einmal sagt — „glücklichen Schuld“ (felix culpa).²⁷

Die absolute Vermittlung

Nach TANABE kann das Absolute nicht als Sein gedacht werden, auch nicht als das leere Nichts. Denn das endliche Sein und das leere Nichts sind aufeinander bezogen als Gegensatz von Sein und Nichts und darum relativ. Das Absolute muß als das absolute Nichts gedacht werden, welches nicht nur jede unmittelbare Position („Sein“, „Seiendes“), sondern auch jede einfache Negation („Nicht-Sein“, „Nicht-Seiendes“, „leeres Nichts“) verneint. Selbst wenn TANABE in seinen Texten manchmal nur von „Nichts“ redet, geht aus dem Zusammenhang meist bald hervor, daß er dieses absolute Nichts meint, welches jede unmittelbare Position und jede erste Negation übersteigt. Nur um der Abkürzung willen, läßt er oft das Beiwort „absolut“ weg.

Das absolute Nichts darf nun nicht als absolute Negation im Sinn des Sowohl-als-auch („sowohl Sein als auch Nichts“) verstanden werden. TANABE wehrt sich gegen jede Form der Interpretation des absoluten Nichts als eines umgreifend-übersteigenden integralen Ganzen. Zu diesen Interpretationen zählt er auch das absolute Nichts als „Platz des absoluten Nichts“ von KITARŌ NISHIDA.²⁸ Für TANABE kann das absolute

²⁶ Vgl. Tanabes Interpretation des Ausdrucks „Urschuld“ (genzai) im Zitat der Nuance Nr. 5.

²⁷ Vgl. THZ 9, 188: fuku-naru tsumi. TANABE entdeckt bei PASCAL eine Art Vermittlung der Gnade durch die Sünde, die er selbst ebenfalls beschreibt. Doch Pascals Vermittlung geschieht nach Tanabe „trotz“ der Sünde. Bei Tanabe muß die Vermittlung der Gnade als „wegen“ der Sünde (no yue ni: „um der Sünde willen“, auf Grund der Sünde“) geschehend beschrieben werden. Vgl. 9, 188.

²⁸ „Platz des absoluten Nichts“ (oder: „Feld des absoluten Nichts“): zettai-mu no basho. TANABE versteht NISHIDAS »Platz des absoluten Nichts« als etwas, was die relativen Selbste in sich umschließt, sie also „von außen“ bestimmt. Dagegen betont er, daß das Absolute immer nur „im relativen Zentrum des Selbst im Handeln und Glauben erlebt“ wird. „Dieses Handeln-Glauben-Erleben ist nichts

Nichts nur als Weder-noch („weder Sein noch Nichts“) bestimmt werden.

Dieses absolute Nichts existiert nicht — außer in der Tod-Auferstehungs-Existenz der Relativen. Außerhalb der Relativen gibt es nichts. Die Relativen sind unter sich. Die Vermittlung zwischen den Relativen, die sich als gegenseitige Negation und beiderseitige Selbstnegation vollzieht, ist das einzige Absolute. Sie bezeichnet Tanabe als die absolute Vermittlung und als solche fällt sie mit dem absoluten Nichts als der absoluten Negation zusammen.

Ähnlich wie das absolute Nichts keine Existenz hat außer in der Tod-Auferstehungs-Existenz der Relativen, hat es auch keine Aktivität außer in der gegenseitigen Negation und beiderseitigen Selbstnegation der Relativen. TANABE beschreibt das absolute Nichts deshalb als „reine Passivität ohne Agens“.²⁹

Das absolute Nichts verlangt nach den Relativen als nach seiner Vermittlung. Das Sein der Relativen ist für das absolute Nichts eine notwendige Existenz-Bedingung. TANABE erklärt: „Für das geschichtliche Denken, das von der unmittelbar gegenwärtigen Wirklichkeit ausgeht und die Kreislauf-Entwicklung als Einheit von Erneuerung und Wiederherstellung im Aufbau der Wirklichkeit durch die Praxis intendiert und plant, gehört das sich Ineinanderverschlingen des Absoluten und des Relativen, des Nichts und des Seins zur notwendigen Struktur der absoluten Vermittlung. Sie stehen nicht in der Beziehung des Früher und Später, die vom einen zum anderen führen muß, sondern in der Beziehung der gegenseitigen Gleichzeitigkeit. Das Relative als Vermittlung des Absoluten besteht gleichzeitig mit diesem. Sein Sein als das eines Relativen ist für das Absolute als Nichts eine notwendige Bedingung.“³⁰

Oben hieß es: „Das absolute Nichts verlangt nach den Relativen als nach seiner Vermittlung.“ Das Gleiche gilt auch umgekehrt: Die Relativen verlangen nach dem Absoluten als nach ihrer Vermittlung. Das heißt sie verlangen nach der absoluten Fremdkraft (oder absoluten Anderkraft).³¹ Da aber das Absolute keine Existenz und keine Aktivität außer in den Relativen besitzt, bedeutet der Satz: „Die Relativen verlangen nach dem Absoluten als nach ihrer Vermittlung“ nichts anderes als: Die Relativen verlangen nach den anderen Relativen als nach ihrer Vermittlung. Oder: Die Relativen verlangen nach der relativen Fremdkraft als nach ihrer Vermittlung.

„Vermittlung“ heißt aber soviel wie „Negation“. Darum kann man umformulieren und sagen: Die Relativen verlangen nach den anderen Re-

anderes als die Reue.“ (Vgl. THZ 9, 31.) Das bereuende Selbst ist „unendliche Selbstexistenz“. TANABE vergleicht sie mit einem „Koordinaten-Ursprungspunkt“. Als Umfeld um diesen Punkt der durch die Entscheidung zur Reue hergestellten unendlichen Selbstexistenz gibt es für TANABE keinen umgreifenden „Platz des Allgemeinen“. (Vgl. THZ 9, 24f.)

²⁹ Vgl. THZ 9, 30.36.40.

³⁰ THZ 9, 35.

³¹ Vgl. THZ 9, 30.40.

lativen als nach ihrer eigenen Negation. Wie TANABE in dem Zitat der Nuance Nr. 5 die naturgegebene Freiheit von der wahren Freiheit der Existenz unterscheidet und erklärt, durch die Negation der naturgegebenen Freiheit werde die Freiheit (und die Existenz) überhaupt erst begründet, so muß man auch das Verhältnis zwischen der Selbstverabsolutierung des einzelnen Relativen, der Negation dieser Selbstverabsolutierung durch die Selbstverabsolutierung der übrigen Relativen und ihrer gemeinsamen „absoluten Relativität“³² als ihrer Wahrheit sehen, die mit der „absoluten Vermittlung“ identisch ist.

Innerhalb der gegenseitigen Vermittlung der Relativen ist das absolute Nichts gegenwärtig. Es ist diese Vermittlung. Die Relativen stellen durch ihre gegenseitige Negation den Charakter des absoluten Nichts als des „großen Nein“ dar.³³ In ihrer beiderseitigen Selbstnegation manifestieren sie den Charakter des absoluten Nichts als der „großen Barmherzigkeit“.³⁴ Vom bereuenden Selbst wird das absolute Nichts zugleich als „großes Nein“ (als Prinzip der Verneinung, als Negiertwerden) und als „große Barmherzigkeit“ (als Prinzip der Verneinung der Verneinung, als Bejahtwerden) im Selbstbewußtsein erfaßt.³⁵ Das heißt mit Worten aus dem Bereich der personalen Beziehungen: Das absolute Nichts wird vom bereuenden Selbst zugleich als Gericht und als Vergebung der Selbstverabsolutierung erlebt. Mit Betonung des Moments der Vergebung bestimmte TANABE das absolute Nichts manchmal abgekürzt als „selbstnegationsmäßiges Prinzip“.³⁶

Als selbstnegationsmäßiges Prinzip ermöglicht das absolute Nichts das freie Handeln der Relativen und damit ihre Selbstverabsolutierung. Als negationsmäßiges Prinzip hingegen treibt es jedes Handeln in die Selbstwidersprüche der Selbstverabsolutierung, treibt es zur Umkehr, treibt es zur Reue. TANABE erklärt: „Das Verlangen des Absoluten nach dem Relativen als nach seiner Vermittlung bedeutet, daß das Absolute als absolute Vermittlung ein selbstnegationsmäßiges Prinzip darstellt. Folglich läßt es die relative Selbstständigkeit des ihm gegenüberstehenden Anderen, des Relativen als seines Negationsmomentes zu, d. h. es läßt dessen Tendenz zum Bösen zu. Das Absolute ist nichts anderes als die große Barmherzigkeit, welche diese Tendenz des Relativen zum Bösen vergibt. Dadurch nämlich, daß das (Relative) dieses radikale Böse im Selbstbewußtsein erfaßt und die Sünde des Selbst bereut — die darin besteht, daß es die zugestandene Freiheit mißbraucht und die in ihr enthaltene Tendenz verwirklicht: nicht bloß bei der Möglichkeit zum Bösen stehenbleibt, sondern

³² „absolute Relativität“: zettaiteki ni sōtai-naru (koto) *THZ* 9, 35.

³³ „großes Nein“: daihi („großes Ist-Nicht“) *THZ* 9, 35.

³⁴ „große Barmherzigkeit“: daihi („großes Mitleid“) *THZ* 9, 35.

³⁵ „im Selbstbewußtsein erfaßt“: Da Reue das Sterben des Selbst bedeutet (des Selbst der autonomen Vernunft), unterscheidet sich das Tanabesche „Selbstbewußtsein“ (jikaku) sowohl vom psychologischen Selbstbewußtsein als auch vom philosophischen Selbstbewußtsein im Sinne KANTS.

³⁶ „selbstnegationsmäßiges Prinzip“: jiko-hiteiteki genri *THZ* 9, 35.

es auch in die Wirklichkeit umsetzt — läßt (das Absolute) das Glück der Erlösung gewinnen. Das ist der Sinn der oben genannten Einheit des großen Nein mit der großen Barmherzigkeit. Dieses Selbstbewußtsein der Sünde, die sowohl vom Inneren als auch vom Äußeren der Sünde und des Bösen her gesehen unvermeidlich ist, macht es notwendig, daß man die Reue als die konkrete Seinsweise des endlichen, relativen Seins betrachtet.³⁷

Nach TANABE wird das Gegenwartsbewußtsein der Relativen als Angst charakterisiert, welche das Ergebnis des Gegensatzes ist zwischen dem Vergangenheitsbewußtsein in bezug auf die „schicksalhafte Unvermeidlichkeit der Sünde“ und dem Zukunftsbewußtsein der Hoffnung auf die „davon befreite Erlösung“.³⁸ — Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob TANABE in diesen und anderen Texten zugleich mit der „Unvermeidlichkeit der Sünde“ auch eine Unvermeidlichkeit der Reue (und damit der Erlösung) behaupten wolle. Tatsächlich ließen sich einige Texte als Belege anführen, die sich im Sinn eines Mechanismus der Wende, einer Automatik der Wende von der Sünde zur Reue (und Erlösung) interpretieren lassen. Doch gelten diese Texte wohl nur auf der Voraussetzung der einmal gefällten existenziellen Entscheidung zur Reue „als sich dem Negiertwerden „Überlassen“ (in diesem Sinn zur „Selbstnegation“). Denn TANABE betont mehrere Male, daß man die Wende des Sterbens und Auferstehens nicht erleben, nicht im Selbstbewußtsein erfassen (und nicht zum Ausgangspunkt einer neuen Philosophie machen) könne, wenn man nicht selber die Reue vollziehe, wenn man nicht selber die Praxis des Sterbens des Selbst in Angriff nehme. Er fordert den Leser auf, den Entschluß zur Reue zu fassen und die Reue als Weg des Lebens zu praktizieren. Nur als Praktikant der Reue könne man die „Philosophie als Metanoetik“ verstehen und begutachten. In der Praxis der Reue erweise die „Philosophie als Metanoetik“ ihre Wahrheit von selbst.³⁹

TANABE betont aber auch, daß man sich die Reue nicht selber vornehmen könne. Man müsse unbedingt auf den Anstoß der Fremdkraft warten. Da die absolute Fremdkraft als absolutes Nichts durch die relative Fremdkraft wirkt, d. h. durch die anderen Relativen und die von ihnen herkommende Negation wirkt, bedeutet das: Man muß auf den Anstoß der relativen Fremdkraft warten. Doch dieser Anstoß kommt unvermeidlich. Jedes Handeln des Selbst endet in der Sackgasse der Selbstverabsolutierung. Auch das Handeln des Anderen endet in dieser Sackgasse der Selbstverabsolutierung. Die Verabsolutierung des Selbst und die Verabsolutierung des Anderen negieren sich gegenseitig und bilden so füreinander den Anstoß zur Reue. Sie bilden in diesem Sinn die Vermittlung des absoluten Nichts als der absoluten Fremdkraft für den jeweils Anderen. Sie bilden die Vermittlung des Anstoßes zur beiderseitigen Reue

³⁷ THZ 9, 35. (Klammern vom Verfasser.)

³⁸ Vgl. THZ 9, 35.

³⁹ Vgl. zum ganzen Abschnitt THZ 9, 17—25, besonders 23.

(und damit der Erlösung). Der Vollzug der Reue selbst aber hängt vom „Gehorsam gegenüber dieser Gnade der Fremdkraft“ ab,⁴⁰ also vom Entschluß, sich dem Negiertwerden zu überlassen. Der Anstoß der absoluten Fremdkraft — vermittelt durch die relative Eigenkraft des Anderen — und der Entschluß der Eigenkraft des Selbst zum gehorsamen Sich-Selbst-Lassen ergeben zusammen die Reue als dialektisch vermittelte Einheit von Fremdkraft und Eigenkraft.⁴¹

Doch enthält die Reue im Sinne TANABES noch eine Negation des Selbst mehr: Das Selbst kann in Wirklichkeit diese Reue gar nicht vollziehen, ohne auch auf dem Weg der Reue in die Sackgasse der Selbstverabsolutierung zu geraten. Solange das Selbst die Reue noch als Eigenkraft-Reue betrachtet und vollziehen will, ist es noch nicht wahrhaft gestorben. Es klammert sich noch an den Strohalm der moralischen Anstrengung. Es hat sich noch nicht im grundlosen Meer der religiösen Gnade untergehen lassen. Es hat die Fremdkraft-Reue als unablässige Negation, als unendliche Negation, als absolutes Nichts noch nicht zum Durchbruch kommen lassen.⁴²

Wenn nun aber diese Fremdkraft-Reue einmal die Existenz des Selbst beherrscht, dann entfaltet sie sich in einem unendlichen Kreislauf der Negation der Negation, der sich wie ein Strudel immer mehr vertieft. In ihm vermitteln sich das absolute Nichts und das relative Sein gegenseitig. TANABE nennt diesen unendlichen Strudel der Reue „die Selbstvermittlung des absoluten Nichts“.⁴³ Aus diesem Strudel gibt es kein Zurück mehr. Die Selbstverabsolutierung jedes relativen Denkens und Handelns wird auf Grund der Unendlichkeit der Reue „religiös vergeben“, obgleich sie nach wie vor „ethisch verurteilt“ wird.⁴⁴ Nicht nur, weil schon der Anstoß zur Reue „Gnade“ ist, sondern weil die Fremdkraft-Reue diesen unendlichen Kreislauf der Negation der Negation (sic!) bildet, ist mit der Reue schon die Erlösung gegeben. Reue und Erlösung vermitteln sich gegenseitig. Zwischen ihnen gibt es nicht die Beziehung des Früher und Später, sondern nur die Beziehung der Gleichzeitigkeit. Im punktuellen Hier und Jetzt der unendlichen Reue-Existenz verwirklichen sich das Sterben und Auferstehen des relativen Selbst. Mit Rücksicht auf die durch die Fremdkraft-Reue schon verwirklichte Erlösung des Selbst nennt TANABE das Selbst eine „Auferstehungs-Existenz“.⁴⁵ Mit Rücksicht darauf, daß die Relativen sich gegenseitig den Anstoß zur Reue geben und füreinander die Vermittlung der Reue (der Erlösung, des absoluten Nichts) bilden, nennt er das Selbst „Erlösungsmittel-Existenz“.⁴⁶ Als Ver-

⁴⁰ Vgl. *THZ* 9, 20.

⁴¹ Vgl. *THZ* 9, 22—24. 30—31.

⁴² TANABE nennt die Reue einmal auf Deutsch „jiko no Durchbruch“ (Durchbruch durch das Selbst): vgl. *THZ* 9, 19.

⁴³ Vgl. *THZ* 9, 36.

⁴⁴ Vgl. ebenda.

⁴⁵ Vgl. *THZ* 9, 30. „Auferstehungs-Existenz“: fukkatsu-sonzai.

⁴⁶ Vgl. *THZ* 9, 35. „Erlösungsmittel-Existenz“: hōben-sonzai.

mittlung des absoluten Nichts nennt TANABE das Selbst „Sein-im-Nichts“ oder „Sein-als-Leere“. ⁴⁷

*Die Fremdkraft-Reue-Existenz als das einzig mögliche Subjekt
der Philosophie*

Auf Grund der oben beschriebenen Struktur der Fremdkraft-Reue ist klar, daß TANABE die Termini Existenz, Selbst, Subjekt, Philosophie nicht mehr in ihrem philosophiegeschichtlichen Sinn versteht. Philosophie ist für ihn „Fremdkraft-Philosophie“⁴⁸ und als solche „nicht-philosophische Philosophie“.⁴⁹ Die in dem Ausdruck „nicht-philosophische Philosophie“ enthaltene Verneinung („nicht-philosophische . . .“) richtet sich gegen die bisherigen Philosophien. Wenn TANABE von „Existenz“ spricht, meint er nicht das Gleiche wie HEIDEGGER. Wenn er von „Selbst“ spricht, meint er nicht das Gleiche wie HEGEL. Wenn er von „Subjekt“ spricht, meint er nicht das Gleiche wie KANT. TANABES Denkweg bestand gerade darin, daß er sich mit KANT, HEGEL und HEIDEGGER auseinandersetzte und allmählich immer deutlicher von ihnen entfernte.

Wenn also hier die Fremdkraft-Reue-Existenz als das einzig mögliche Subjekt der Philosophie bezeichnet wird, so sind die verwendeten Termini analog zu verstehen. Die Fremdkraft-Reue-Existenz ist der unendliche Vollzug der absoluten Vermittlung. In ihr bilden das Absolute, das relative Selbst und die relativen Anderen eine Drei-Einheit. Das einigende Band zwischen ihnen ist gerade der Vollzug der absoluten Vermittlung als der absoluten Negation (mit den Momenten der gegenseitigen Negation und jeweiligen Selbstnegation), welche gerade die Verabsolutierung der HEIDEGGERSCHEN Existenz, die Verabsolutierung des HEGELSCHEN Selbst, die Verabsolutierung des KANTSCHEN Subjekts verhindert.

Oben wurde die absolute Vermittlung als die absolute Negation als „das einigende Band“ bezeichnet. Selbst dieses Symbol des Bandes muß wieder negiert werden. Die absolute Negation ist nicht mehr und nicht weniger als absolute Negation. Sie kann nicht durch andere Begriffe oder Vorstellungen ersetzt werden — höchstens durch TANABES Terminus „absolutes Nichts“.⁵⁰

Oben wurde auch von der „Drei-Einheit“ des Absoluten, des relativen Selbst und der anderen Relativen gesprochen. Diese „Drei-Einheit“ mag vielleicht als eine Sowohl-als-auch-Einheit des absoluten Subjekts, des relativen Subjekts des Selbst und der relativen Subjekte der Anderen erscheinen. Obgleich TANABE selbst den Terminus „Drei-Einheit“ gebraucht, handelt es sich in Wirklichkeit um eine „Null-Einheit“, d. h. um eine Weder-noch-Einheit.⁵¹ Die absolute Vermittlung besteht ja gerade darin,

⁴⁷ Vgl. THZ 9, 30. „Sein-im-Nichts“: mu-ni-okeru-u; „Sein-als-Leere“: kū-u.

⁴⁸ „Fremdkraft-Philosophie“: tariki-tetsugaku, vgl. THZ 9, 4—5.

⁴⁹ „nicht-philosophische Philosophie“: tetsugaku-naranu tetsugaku, a. a. O.

⁵⁰ „absolutes Nichts“: zettai no mu oder zettai-mu, vgl. THZ 9, 30—31.

⁵¹ Der Terminus „Weder-noch-Einheit“ stammt von TANABE, der Terminus „Null-Einheit“ vom Verfasser.

daß die relativen Selbst sich gegenseitig negieren und sich jeweils selbst negieren. Das Absolute als das absolute Nichts stellt sowieso nichts anderes als diese absolute Vermittlung (also kein Subjekt) dar. Wenn die Fremdkraft-Reue-Existenz der unendliche Vollzug der absoluten Vermittlung ist, und wenn die absolute Vermittlung die absolute Negation im Sinn der Weder-noch-Einheit ist, dann wird das Subjekt der nicht-philosophischen Philosophie gerade dadurch hergestellt, daß das relative Selbst und die relativen Anderen sich gegenseitig in die Selbstverneinung als Subjekte hineintreiben. Insofern es sich hier um einen unendlichen Vollzug handelt, um eine Spannungseinheit wie in einem Kräfte-Parallelogramm, in dem die Kräfte sich gegenseitig widersprechen, gleichzeitig aber sich gegenseitig gerade als Widerspruchspartner brauchen, um selber als Kraft bestehen zu können, kann man den unendlichen Vollzug der absoluten Vermittlung als die Spannungseinheit des Weder-noch bezeichnen. Diese ist das nicht-subjekthafte Subjekt der nicht-philosophischen Philosophie. Sie ist identisch mit dem absoluten Nichts. Insofern das absolute Nichts aber „reine Passivität“ ist und keine Existenz und Aktivität außer in der Fremdkraft-Reue-Existenz des relativen Selbst hat, kann diese als das nicht-subjekthafte Subjekt der nicht-philosophischen Philosophie bezeichnet werden.⁵²

Was für eine Philosophie sich auf der Grundlage der Fremdkraft-Reue-Existenz material entwickelt, kann hier nicht erörtert werden. Das würde eine Darstellung der philosophischen Werke TANABES von 1944 bis 1962 erfordern. Vor allem müßte dabei auf die Theorie von der gegenseitigen negativen Vermittlung der (Natur-)Wissenschaft und Politik auf der einen Seite und der (Kritischen) Philosophie auf der anderen Seite eingegangen werden.⁵³

Doch die Fremdkraft-Philosophie TANABES kann durch Unterscheidung von anderen Philosophien, von den Theologien und von der Mystik in ihrer formalen Struktur noch etwas genauer beschrieben werden.

Insofern die Mystik auf dem Standpunkt der übervernünftigen, übernatürlichen Einheits-Schau steht, die als reines Gnaden-Wunder die Vermittlung durch die Vernunft ganz ausschließt, kann sie nach Tanabe nicht zum Ausgangspunkt einer Philosophie werden.⁵⁴ Insofern die christliche Theologie das Absolute als absolutes Sein und dieses als aristoteli-

⁵² Dabei steckt in der Bezeichnung „Fremdkraft-Reue-Existenz“ schon der Bezug zu den anderen Relativen, den TANABE später zu einer Philosophie der *communio sanctorum* entwickelte (*seito no majiwari*: vgl. *THZ* 13, 576).

⁵³ Die Habilitationsschrift des Verfassers, die vor dem Druck steht, beschäftigt sich unter anderem mit dieser Vermittlung von Wissenschaft, Politik, Religion und Philosophie.

⁵⁴ Dies gilt nach Tanabe für die reine Fremdkraft-Mystik, aber auch umgekehrt für die reine Eigenkraft-Mystik. Als reine Eigenkraft-Mystik wird manchmal der Zen-Buddhismus hingestellt. Doch das dürfte nicht der Wahrheit entsprechen. — Jedenfalls kommt für Tanabe auf Grund der „absoluten Vermittlung“ auch eine reine Eigenkraft-Mystik nicht in Frage.

sche Substanz betrachtet, insofern sie das Verhältnis zwischen dem Absoluten und dem Relativen einseitig als Schaffen bzw. Geschaffenwerden und nicht als absolute Vermittlung sieht, und insofern sie ihre Aussagen auf eine einmalige, unüberholbare Selbstoffenbarung eines seinshaften, substanzhaften Gottes bzw. auf die mythologische Figur des Sohnes Gottes gründet, kommt sie als Ausgangspunkt der Philosophie ebenfalls nicht in Frage, obgleich in der christlichen Theologie die Struktur des Glaubens im Sinn der Dialektik der Reue stellenweise aufleuchtet. Insofern die buddhistische Theologie der *Jōdoshinshū*, die vom *Kyōgyōshinshō* SHINRANS her sich entwickelte, an der mythologischen Figur des Amida-Buddha festhält, kann auch sie nicht als Ausgangspunkt der Philosophie dienen, obgleich SHINRANS Lehre von den „Drei Glaubenshaltungen“ der dialektischen Struktur der Reue im Sinne TANABES sehr nahe kommt.

Insofern die Kritische Philosophie KANTS die Antinomien der theoretischen und praktischen Vernunft mit Recht als die Selbstwidersprüche der Vernunft herausarbeitete, aber zu Unrecht um dieser Antinomien willen den Bereich des Wissens und den Bereich des Glaubens streng voneinander trennte und auf eine Metaphysik als absolutes Wissen verzichtete, blieb sie auf halbem Wege stehen und gelangte nicht zur absoluten Kritik als der negativen Form des absoluten Wissens. Die Philosophie HEGELS hob nach TANABE mit gutem Grund die KANTSche Selbstbeschränkung wieder auf, aber sie ging in ihrem spekulativen Denken zu weit. Nach HEGEL ist das Ziel des Werdens des Geistes das absolute Wissen. Das absolute Wissen ist „der sich als Geist wissende Geist“.⁵⁵ Die „letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriff bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen“.⁵⁶ Für diesen Geist des absoluten Wissens nun ist die Zeit aufgehoben. Die Zeit gehört zu den Gestalten des Geistes, insofern er noch nicht vollendet ist: „Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das äußere angeschaute vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen, und ist begriffenes und begreifendes Anschauen. Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist...“⁵⁷ — Während HEGEL nun voraussetzt, daß der Geist seine letzte Gestalt des absoluten Wissens (in dem die Zeit aufgehoben und er wieder in die

⁵⁵ HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek Band 114, hrg. v. JOHANNES HOFFMEISTER, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1937, S. 564.

⁵⁶ Ebenda 556.

⁵⁷ Ebenda 558.

Identität mit sich selbst zurückgekehrt ist) tatsächlich auch besitzt, und während HEGEL vom Hochsitz des überzeitlichen begriffenen und begreifenden Schauens aus philosophiert, betont TANABE, daß der Philosoph nur in der Metanoetik als dem „Selbstbewußtsein der Selbstvermittlung des Absoluten im Relativen“ Zugang zum absoluten Wissen erlangt.⁵⁸ Nach TANABE ist und bleibt das Denken (sowohl im Sinne KANTS, als auch im Sinne HEGELS) immer an die Negation durch das Reue-Handeln gebunden, und damit ist und bleibt es an die Zeit gebunden. Darum „besitzt“ das philosophische Denken das absolute Wissen immer nur in der Form des Wissens um seine Negation, in der Form des „ich weiß, daß ich nicht weiß“.⁵⁹

Dieses negative absolute Wissen nennt TANABE manchmal „Über-Schau“ oder „Glaube, um zu wissen“.⁶⁰ Man darf sich von diesen Ausdrücken aber nicht täuschen lassen. Die „Über-Schau“ stellt keine einseitig über-vernünftige, über-natürliche, fremdkraft-mäßige, gnadenhafte Schau dar. Umgekehrt stellt sie auch keine einseitig eigenkraftmäßige Schau der natürlichen spekulativen Vernunft dar. Vielmehr handelt es sich um nichts anderes als den unendlichen Strudel der absoluten Vermittlung von Eigenkraft und Fremdkraft, in dem die natürliche, autonome, philosophische Vernunft bzw. ihr Denken immer wieder als Eigenkraft-Denken stirbt und als Fremdkraft-Denken auferweckt wird — und dies im „Handeln-Glauben-Erleben“ der Reue als negatives absolutes Wissen im Selbstbewußtsein erfaßt.⁶¹ Das gleiche gilt für den „Glauben, um zu wissen“. Er meint keinen Glauben an eine Offenbarung eines Gottes, die als Depositum feststeht und nun vom „Glauben, der die Einsicht sucht“⁶² ausgelegt wird.

In diesem auf die absolute Vermittlung bezogenen Sinn der „Über-Schau“ oder des „Glaubens, um zu wissen“ nennt TANABE die Fremdkraft-Philosophie nicht nur „Philosophie als Metanoetik“ (d. h. Philosophie als Selbstbewußtsein der Reue), sondern auch Philosophie als Meta-Noetik“ (d. h. Philosophie als Selbstbewußtsein der Über-Schau).

Doch noch ein Mißverständnis muß abgewehrt werden: TANABE nennt seine Philosophie seit 1944 „Fremdkraft-Philosophie“, und ihr Subjekt ist die „Fremdkraft-Reue-Existenz“. Beide werden mit dem Terminus „Fremdkraft-“ versehen, nicht weil in ihnen die Eigenkraft keine Rolle mehr spielt (im Gegenteil: innerhalb der absoluten Vermittlung wird die Eigenkraft bis an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit

⁵⁸ Vgl. *THZ* 9, 36.

⁵⁹ TANABE spielt auf die Ironie des Wissens des Nichtwissens bei Sokrates an, vgl. *THZ* 9, 29.

⁶⁰ „Über-Schau“: chō-kan (vgl. *THZ* 9, 18). „Glaube, um zu wissen“: shiru tame ni shinzu — credo ut intelligam (vgl. *THZ* 9, 42).

⁶¹ Diese drei Momente der Fremdkraft-Reue („Handeln — Glauben — Erleben“) sollen im folgenden Aufsatz anläßlich von TANABES Interpretation von SHINRANS *Kyōgyōshinshō* erörtert werden.

⁶² „Glaube, der die Einsicht sucht“: fides quaerens intellectum.

ausgeschöpft), sondern um die *potentior pars* zu bezeichnen. Die *potentior pars* ist die Selbstnegation der Fremdkraft, ist die Freiheit der Fremdkraft, ist die Gnade der Fremdkraft. Um dieses Moment der Gnadenhaftigkeit, der freien Selbstnegation (im Gegensatz zur Negations-Automatik) zu betonen, heißt TANABES Philosophie seit 1944 „Fremdkraft-Philosophie“ und ihr Subjekt „Fremdkraft-Reue-Existenz“.⁶³ Mit gutem Grund könnte man — bezogen auf die absolute Vermittlung — auch von einer „Fremdkraft-Eigenkraft-Philosophie“ und ihrem Subjekt als der „Fremdkraft-Eigenkraft-Reue-Existenz“ sprechen.⁶⁴

Schon in dieser Folge dürfte die von allen bisherigen philosophischen, religionsphilosophischen und theologischen Ansätzen verschiedene Eigenart der „Metanoetik“ TANABES deutlich geworden sein. Wie TANABE mit Hilfe der „Metanoetik“ die universale Wahrheit der SHINRANSchen Glaubenslehre aus dem *Kyōgyōshinshō* herauschält, auf deren Grund er zu dem Urteil gelangt, daß das *Kyōgyōshinshō* die bisher tiefste Religionsphilosophie darstellt, soll im folgenden Aufsatz gezeigt werden.

Summary

The author already has introduced the person and work of the Japanese philosopher HAJIME TANABE (see ZMR 63 [1979], 119—128). This time the author explains the meaning which TANABE himself gave to his terms “metanoetics”, “metanoia”, “radical evil”, “absolute mediation” and demonstrates on the ground of these explanations the reasons why for TANABE the only possible subject of philosophy (in so far as philosophy understands itself as HEGELS “absolute Wissen”) is the metanoia-existence, or more explicitly speaking: the other-power-metanoia-existence (“Fremdkraft-Reue-Existenz”). The material which the author uses for this demonstration is taken from chapter 1 of TANABES “*Philosophy as Metanoetics*” (Zangedō toshite no tetsugaku, 1944). — The author is preparing a sequence to this article which shows how TANABE uses his “metanoetics” as hermeneutical key for the interpretation of the *Kyōgyōshinshō* (“Teaching-Practice-Faith-Salvation”, the main-work of SHINRAN, the founder of the Japanese Amida-Buddhist sect Jōdoshinshū, 13th century) which TANABE regards as the “deepest” philosophy of religion till now. Interpreting SHINRANS *Kyōgyōshinshō* TANABE comes to his own new philosophy of religion which transcends that of SHINRAN. — The material for the sequence comes from chapter 6 and 7 of TANABES “*Philosophy as Metanoetics*”.

⁶³ Der Ausdruck „Fremdkraft-Philosophie“ stammt von TANABE selbst. „Fremdkraft-Reue-Existenz“ ist eine vom Verfasser sinngemäß zusammengestellte Wort-Konstruktion.

⁶⁴ TANABE drückt diese Vermittlungseinheit von Fremdkraft und Eigenkraft oft durch die Gleichung *tariki-soku-jiriki* aus. Vgl. z. B. THZ 9, 36: *tariki-soku-jiriki, jiriki-soku-tariki*.

„GOTTES BUND MIT ABRAHAM“
IN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER SICHT

von Inge Hofmann — Anton Vorbichler

Ein vieldiskutiertes Problem stellt der „*Bund Gottes mit Abraham*“ in *Gen. 15* dar, bei dem Abraham eine reiche Nachkommenschaft in dem Land „vom Bach Ägyptens bis an den großen Strom, den Euphratstrom“ zugesichert bekommt: „Er aber sprach: O Herr, mein Gott, woran soll ich erkennen, daß ich es besitzen werde? Da gebot er ihm: Bringe mir eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege, einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine junge Taube. Und er brachte ihm die Tiere alle, schnitt sie mitten entzwei und legte je einen Teil dem andern gegenüber; die Vögel aber zerschnitt er nicht. ... Als nun die Sonne untergegangen und es ganz finster geworden war, siehe da! ein rauchender Ofen und eine Feuerfackel, das fuhr zwischen diesen Stücken hin“ (*Gen. 15, 8—10. 17*). Die Zerteilung der Säugetiere in zwei Hälften und ihre Lage zueinander dergestalt, daß eine Person zwischen ihnen durchschreiten kann, wird von Abraham ganz selbstverständlich nach einem ihm durchaus bekannten Ritus vollzogen, ohne daß Gott ihn dazu auffordern müßte. Die Person, die durch die Gasse der Kadaverhälften schreitet, ist Gott selbst bzw. die Begleiterscheinungen seiner Theophanie.¹ Eine Parallelerzählung gibt *Jer. 34, 18ff* mit einer wesentlichen Abweichung: „Und die Männer, die meinen Bund übertreten und die Worte des Bundes nicht gehalten haben, den sie vor mir geschlossen hatten, indem sie das Kalb entzweischnitten und zwischen seinen Stücken hindurchgingen, die Fürsten Judas und die Fürsten Jerusalems, die Kämmerer und die Priester und das ganze Volk des Landes — wer immer zwischen den Stücken des Kalbes hindurchgegangen ist —, die gebe ich in die Hand ihrer Feinde...“ Der jetzt übertretene Bund war dadurch zustande gekommen, daß ein Kalb in zwei Teile zerlegt wurde und das gesamte Volk — und nicht Gott — durch die blutige Gasse schritt.

Von alttestamentlicher Seite wird der Ritus meist dahingehend interpretiert, daß in den beiden erwähnten Stellen eine Bundesschließung zwischen Gott und den Menschen in der gleichen Weise durchgeführt wird, wie er im Alten Orient im zwischenmenschlichen Bereich üblich war.² Dafür sprechen auch *Mari*-Texte,³ in denen bei Bundesschließung zwi-

¹ O. KAISER, Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, *ZAW* 70, 1958, 121.

² Mit jeweils weiterführender Literatur: a.a.O. 120; J. HENNINGER, Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften? Zur Deutung von *Gen. 15, 9ff*, *Biblica* 34, 1953, 345ff; M. NOTH, Das alttestamentliche Bundesschließen im Lichte eines *Mari*-Textes (1955), in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 6, ³1966, 142ff.

³ G. DOSSIN, *Les archives épistolaires du palais de Mari*, Syria 19, 1938, 105ff.

schen zwei Vertragspartnern von einer „Eselstötung“ die Rede ist, die eine wichtige Rolle gespielt haben muß.⁴ Über den Ritus erfahren wir allerdings nichts, während in unserer nachfolgenden Untersuchung gerade auf die Teilung in zwei Hälften und den Durchzug durch sie Gewicht gelegt wird. Denn das ist etwas anderes als die Zerstücklung eines Tieres mit dem Hintergedanken einer Selbstverwünschung, „wobei die Tötung eines Tieres das Schicksal der in Zukunft etwa bundesbrüchig werdenden Partei symbolisiert“.⁵ Dabei wurde wahrscheinlich an *1. Sam. 11,7*, der nach der Vertragsverhöhnung des Ammoniters Nahas (er wolle allen Männern von Jabes das rechte Auge ausstechen) zum Krieg aufruft, gedacht: „... er nahm ein Paar Rinder, zerstückte sie und sandte davon durch Boten in alle Gaue Israels und ließ sagen: Wer nicht auszieht, Saul und Samuel nach, dessen Rindern wird man ebenso tun.“ Eine Menschenzerstücklung zum Kriegsaufbruch haben wir auch in *1. Ri. 19, 29* vor uns.

Neben dieser Auffassung von der symbolischen Selbstverfluchung steht eine andere, die mehr das Durchschreiten zwischen den Teilen ins Auge faßt und daran denkt, daß die Personen zwischen den Tierhälften die Kräfte des Opfertieres in sich aufnehmen, die dieses besessen hatte.⁶ Gelegentlich wird auch darauf verwiesen, daß ähnliche Riten in Griechenland praktiziert wurden,⁷ d. h. daß Personen durch zwei Hälften eines Lebewesens schritten. In historischer Zeit wurden in Griechenland zwar keine Menschen mehr in zwei Teile zerlegt, doch hat sich in einer alten Version einer Mythe bei Pherekydes das Motiv der Menschenteilung erhalten: Peleus, der Vater des Achill, hatte vor einer Blutrache Zuflucht am Hof des Akastos gesucht, dessen Gemahlin Astydameia sich in ihn verliebte. Es folgte das übliche Motiv, daß der Held die Frau zurückweist und diese ihn bei ihrem Mann beschuldigt, der seiner Frau glaubt. Peleus wird schlafend auf dem Pelion zurückgelassen; später aber kann er sich rächen, erobert die Stadt und zerschneidet Astydameia. Sein Heer zieht zwischen den Teilen ihres Körpers hindurch.⁸ Seit den Untersuchungen von NILSSON⁹ wird das Hindurchziehen eines Heeres zwischen den Körperteilen eines Menschen als Lustration des Heeres gewertet: „Eine Reinigung ist gerade vor dem Auszug ins Feld nötig, damit die etwa an den Kämpfern haftenden bösen Einflüsse entfernt werden; sie ist das notwendige Komplement zu den Tabus, die während eines Feldzuges die

⁴ a. a. O. 108f; NOTH 1966, 142ff; J. HENNINGER, Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? *Anthropos* 50, 1955, 117 Anm. 167.

⁵ HENNINGER 1958, 790 Anm. 299 mit weiteren Literaturbelegen.

⁶ Belege bei HENNINGER 1953, 349f.

⁷ Vgl. HENNINGER 1953, 345f. Anm. 2.

⁸ F. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 15, Gießen 1915, 80; H. J. ROSE, *Griechische Mythologie*, München 1974, 253; M. P. NILSSON, Lustration des Heeres, *Archiv für Religionswissenschaft* 16, 1913, 314.

⁹ M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906, 404f; ders. 1913, 314.

Krieger vor solchen bewahren sollen.“¹⁰ Die kultische Reinheit des makedonischen Heeres erfolgte dadurch, daß das Heer zwischen den blutenden Teilen eines in zwei Stücke geschnittenen Hundes geführt wurde. Curtius Rufus (10, 9, 12) erwähnt eine solche Lustration nach dem Tode Alexanders d. Gr. Ausführlich ist eine solche Schilderung bei Livius nach Polybios aus dem Jahr 182 erhalten (Liv. 40, 6). Eine Reinigungszeremonie stellt auch das Hundepfer in Bötien dar (Plutarch, Quaest. rom. 290 D). Dort gilt es zwar dem ganzen Volk, aber NILSSON nimmt an, daß es ursprünglich wie in Makedonien eine Reinigung des Volkes in Waffen, d. h. des Heeres darstellte. Auch die von Herodot festgehaltene und auf den Perserkönig Xerxes übertragene Episode von einer Leichenteilung scheint in das Schema der Heereslustration zu passen: der Lyder Pythios bittet Xerxes darum, daß der älteste seiner Söhne nicht mit in den Krieg ziehen muß. Der persische König wird daraufhin zornig und läßt gerade diesen freigebetenen Sohn hinrichten (Herodot VII, 39). Bis hierher ist die Episode eine Dublette zu Herodot IV, 84, in der Darius auf die Bitten des Persers Oiobazos, einen seiner drei Söhne vom Kriegsdienst zu befreien, alle drei töten läßt.¹¹ Nun aber folgt bei Xerxes das besondere: „Darauf gab er sofort den Henkern den Auftrag, den ältesten Sohn des Pythios zu suchen, ihn mitten durchzuhauen und die beiden Hälften rechts und links an die Straße zu legen, die das Heer gehen mußte. — Sie taten es, und das Heer schritt zwischen den Hälften des Leichnams hindurch“ (Herodot VII, 39f).

Nun überliefert aber gerade Herodot eine andere Episode, die nichts mit einer Heereslustration zu tun hat, und auf den ersten Blick auch nicht in den Rahmen der „Bundesschließung“ mit einem Gott zu passen scheint. Es handelt sich um den Bericht von dem gerechten äthiopischen König Sabakos, der fünfzig Jahre lang Herrscher über Ägypten gewesen war¹² (II, 139): „Ägypten wurde von der Herrschaft des äthiopischen Königs folgendermaßen frei. Er floh aus dem Lande infolge eines Traumes, den er hatte. Es träumte ihm nämlich, ein Ratgeber gäbe ihm den Rat, alle ägyptischen Priester zusammenkommen zu lassen und sie alle mitten durchzuschneiden. Da sagte er, ihm schein, die Götter schickten ihm deshalb einen solchen Rat, damit er sich an etwas Heiligem vergehe und die Rache der Götter und Menschen heraufbeschwöre. Er werde dem Traume nicht folgen; die Zeit seiner Herrschaft über Ägypten sei um. Noch in Äthiopien habe ihm das Orakel, das die Äthiopier zu befragen pflegten, geantwortet, er solle fünfzig Jahre lang König von Ägypten sein. Weil diese Jahre vorüber waren und Sabakos durch den Traum erschreckt worden war, zog er also aus freiem Willen aus Ägypten ab.“

¹⁰ NILSSON 1906, 405.

¹¹ W. ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen ²1969, 171ff.

¹² I. HOFMANN / A. VORBICHLER, *Der Äthiopenlogos bei Herodot*, Wien 1979, Kap. 10.

Entgegen dem üblichen bei Herodot verwendeten Schema, wonach einem Herrscher immer die aktive, einem Ratgeber immer die passive Rolle zugeschrieben wird, erscheint hier das Verhältnis umgekehrt, denn der Ratgeber drängt zur Aktivität. Da er im Traum erscheint, dürfen wir in ihm einen Gott erblicken. Sabakos wird mitgeteilt, wie er seine Herrschaft über Ägypten verlängern kann — er braucht nur die ägyptischen Priester zu zerstückeln. Alle übrigen Herrschergestalten des herodoteischen Werkes hätten den Traum zu ihren Gunsten gedeutet und die Tat vollbracht. Nur Sabakos schrickt vor dem offenkundigen „Verbrechen“ zurück; er ist der einzige Herrscher, der, vor eine Entscheidung gestellt, den „rechten“ Weg ohne zu zögern geht. Er verzichtet auf seine Herrschaft über Ägypten und begnügt sich mit Äthiopien. Er versucht nicht, über die von den Göttern festgesetzte Grenze vorzudringen — eben damit entspricht er der philosophischen Erkenntnis der herodoteischen Zeit¹³ mit ihrer Maxime des Sich-beschränken-müssens. Die Passivität des Sabakos wird von Herodot gutgeheißen, da ein Priestermord ein Frevel vor Gott und den Menschen sei. Aber als Xerxes den babylonischen Priester töten ließ, der nicht dulden wollte, daß die goldene Statue des Gottes aus dem Tempel entführt wurde, strafte kein Gott den Mord an seinem Diener (I, 183), und auch der Spartiatenkönig Kleomenes, der den Priester der Hera vom Altar weisen und geißeln läßt, wird nicht bestraft (VI, 81).

Wenn wir von Herodots eigener ethischer Wertung abstrahieren, müssen wir erkennen, daß mit dem „rechten Tun“ des Sabakos, der „freien Entscheidung“ zur gottesfürchtigen Handlung, irgendetwas nicht stimmt. Warum will Sabakos den Priestermord als Frevel erkennen, während andere Vorlagen, die Herodot in der gleichen Weise abschreibt, keine Vergeltung fordern? Bei der bisherigen Interpretation der Handlungsweise des Sabakos ist nicht beachtet worden, auf welche Weise denn die Priester getötet werden sollen: der König soll sie mitten durchschneiden. Diodor (I, 65), der den Traum freier gestaltet, fügt als Zusatz zum Traum hinzu, daß er alle Priester zerstückeln und mit seinem Gefolge zwischen ihren Leichen mitten durchziehen solle. Ob Diodor hier einer anderen Vorlage als Herodot folgt oder nur die Xerxes-Episode mit dem Sabakos-Bild verknüpft, sei dahingestellt. Das Motiv bei Xerxes kann, wie wir bereits feststellten, durchaus der Heereslustigation gedient haben, denn der Krieg steht noch bevor. Aber welchen Sinn sollte ein solches Tun bei Sabakos haben? Warum rät ihm denn der Gott so eindringlich, die Priester in zwei Hälften zu zerlegen und, zumindest nach der Version bei Diodor, durch diese blutige Gasse zu schreiten? Um damit seine Herrschaft, sein Leben zu verlängern! Zumindes bei Sabakos ist das das Wesentliche. Stellt man sich nun einmal konkret vor Augen, daß ein Mensch zwischen zwei blutigen Teilen durchgeht, dann ist es nur natürlich, daß er selbst blutig wird. Der Schritt vom Blutigwerden auf beiden Seiten,

¹³ Vgl. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg ⁸1957, 68 B 191, 211, 233.

die die Teile berühren, bis zu der Vorstellung eines Blutbades ist nicht groß. Die reinigende Kraft des Blutes ist bekannt; ein Blutbad reinigte z. B. vom Aussatz.¹⁴

Aber Blut reinigte nicht nur, Blut belebte, verjüngte — es machte wieder lebendig. Das Motiv der Auferweckung zu neuem Leben durch Blut können wir zwar erst in nachchristlicher Zeit in den Bluttaufen greifen, wie sie im kleinasiatischen Kybele-Kult auf römischem Boden verankert waren, aber sie dürfen wohl auch auf eine lange und festverankerte Tradition zurückblicken. Es sind die Tauro- und Kriobolien, d. h. eine Taufe des Gläubigen mit Stier- oder Widderblut. Ein Taurobolium ist zum erstenmal in einer Inschrift vom Jahre 134 n. Chr. erwähnt; eine Beschreibung stammt aus einer gegnerischen und darum voreingenommenen Feder, der des christlichen Dichters Prudentius (Persistephonon X, 1011—48). Nach ihm wird der Priester in seiner Rolle als Attis getauft, und zwar mit Blut, wodurch er wieder zum Leben erweckt wird: „Der zu Weihende Oberpriester wird tatsächlich in eine tief ausgehobene Grube hinabgelassen, mit einem Stirnband wunderbar geschmückt, die festlichen Schläfen mit Binden umwunden, das Haar unter einem goldenen Kranz zurückgekämmt und in eine seidene Toga mit gabinischer Gürtung (d. h. aufgeschürzt) gekleidet. Darüber errichten einige aus einem Brettergefüge eine durchlässige hölzerne Bühne; gleich darauf zerteilen oder durchbohren sie die Fläche und durchlöchern das Holz vielfach mit einem Dorn, so daß es voller kleiner Öffnungen erscheint. Darauf wird ein gewaltiger Stier von finsterner, zottigen Aussehen geführt, die Flanken mit Blumenkränzen umschlungen oder die Hörner umwickelt, die Stirn des Opfers funkelt sogar von Gold, und metallischer Glanz färbt sein Fell. Dann muß das Untier, wie festgesetzt, geschlachtet werden; sie spalten mit einem heiligen Speer seine Brust; die klaffende Wunde speit eine Welle von kochendem Blut heraus, und der dampfende Strom fließt in das darunter befindliche Holzgefüge und flutet weit dahin. Da spendet der durch die zahlreichen Rinnen der tausend Ritzen herabfallende Regen einen fauligen Tau, den der darin begrabene Priester auffängt, indem er sein schändliches Haupt unter all die Tropfen hält, am Gewand und am ganzen Körper besudelt. Ja, er beugt sogar seinen Kopf nach hinten, hält seine Wangen entgegen, bietet Ohren, Lippen und Nase dar und wäscht selbst die Augen in der Flüssigkeit; seine Kehle verschont er gleich gar nicht, vielmehr benetzt er seine Zunge, bis er das schwarze Blut gänzlich schlürft. Danach ziehen die Flamen (d. h. die Opferpriester) den Kadaver, steif infolge der Blutleere, von dem Bretterboden hinweg; der Priester steigt, abstoßend von Erscheinung, darunter hervor, zeigt sein feuchtes Haupt, seinen (von dem Blut) schweren Bart, seine tiefenden Stirnbinden und seine durchtränkten Kleider. Diesen, von solchen Berührungen verunreinigten und von der Jauche des frischen Opfers besudelten Mann

¹⁴ Beispiele bei SCHWENN 1915, 189ff.

begrüßen alle und beten ihn von ferne an.¹⁵ Aber eine solche Taufe verhiess Erlösung und Unsterblichkeit, und gerade diesen Gedanken der Unsterblichkeit dürfen wir in dem Rat des Gottes an Sabakos vermuten. Der Äthiopienkönig soll ja nicht vor Unheil bewahrt bleiben, wie es die Kommentatoren zu Diodor I, 65 unter Hinweis auf Gen. 15 und Jer. 34 meinen,¹⁶ sondern die Menschenzerteilung soll die glückliche und langandauernde, sozusagen „ewige“ Herrschaft über Ägypten garantieren.

Es sei nur kurz die Frage angeschnitten, ob nicht die Kerntruppe des persischen Heeres deshalb die „Unsterblichen“ genannt wurde (z. B. Herodot VII 41, 55, 83, 211, VIII 113), weil an ihr der „unsterblich“ machende Ritus des Durchzuges zwischen zwei Leichenteilen vollzogen wurde, wenn auch die rationalistische ionische Erklärung eine andere war: „Man nannte sie die ‚Unsterblichen‘, weil im Falle einer Lücke, infolge von Tod oder Krankheit, sofort ein Ersatzmann eintrat, so daß die Zahl dieser Zehntausend immer voll war“ (Herodot VII, 83).

Die Zerteilung von Leichen findet sich im indoeuropäischen Bereich weit verbreitet: in der *Dieterich-Sage* kann die Riesin Hilde nur dadurch vernichtet werden, daß der Held zwischen die beiden Stücke der in der Mitte auseinander gehauenen Riesin springt, so daß diese sich nicht mehr durch die ihnen innewohnenden Zauberkräfte vereinigen können.¹⁷ In europäischen mittelalterlichen Enthauptungsformeln taucht immer wieder das Motiv auf, daß das Haupt so vom Rumpf zu trennen sei, daß man zwischen beiden Leichenteilen des Gerichteten hindurchgehen oder -reiten könne.¹⁸ Wie lange und intensiv sich der Glaube hielt, durch Leichenteile die Unsterblichkeit, bzw. etwas abgewandelt die Fähigkeit, Tote zu erwecken, erlangen zu können, zeigt folgender Bericht aus Indien aus den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts: „... daß in dem indischen Orte Burdwan ein Mann namens Vahamidan seine Frau mit ihrer Zustimmung ermordete, in dem Glauben, er könne durch Zauber die Kraft erlangen, Tote wieder zum Leben zu erwecken. Um diese Magie zu erproben, bedurfte er einer Leiche. Lange mühte er sich vergeblich, einen Toten zu finden, an dem er seine seltsamen Zeremonien ausführen könnte; als es ihm nicht gelang, schlug er seiner Frau vor, sie sollte ihn in der Krönung seiner mystischen Studien unterstützen, indem sie ihr Leben für ihn opferte. Er versicherte ihr feierlich, er würde sie sogleich wieder zum Le-

¹⁵ J. LEIPOLDT / W. GRUNDMANN, *Umwelt des Urchristentums* II, Berlin 1967, 90f.

¹⁶ Vgl. z. B. C. H. OLDFATHER, *Diodorus of Sicily* I, London 1946, 225; A. BURTON, *Diodorus Siculus* Book I. A Commentary. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 29, Leiden 1972, 195.

¹⁷ Zum gleichen Motiv in einer altägyptischen Geschichte, in der zwischen die beiden Teile einer Schlange Sand geschüttet werden muß, damit sich die Stücke nicht wieder zusammensetzen können, vgl. E. BRUNNER-TRAUT, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf-Köln 1963, 179f in der 33. Erzählung.

¹⁸ K. VON AMIRA, Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte. *Abh. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaft, phil.-hist. Kl.* 31,3, München 1922, 34f, 212f.

ben erwecken, wenn er an der Leiche die vorgeschriebenen Riten vollbracht habe. Um Mitternacht folgte die ergebene Gattin dem Manne an die Stätte, wo früher die Leichenverbrennungen stattgefunden hatten, und ließ sich hier von ihm freiwillig in zwei Stücke zerschneiden. Im Angesicht des blutenden Opfers brachte der unglückliche Fanatiker dann seine Verehrung der Göttin Kali dar, zu der die Anhänger jenes Aberglaubens beten. Nachdem er die Zeremonie vollbracht hatte, glaubte er nun im Besitze der Kräfte zu sein, um die Gattin zum Leben zu erwecken. Er versuchte es mehrere Stunden lang — vergeblich. Die Polizei fand ihn an der Stätte seines Verbrechens, laute Klagen und Selbstverwünschungen ausstoßend, in völliger Verzweiflung über die zerstückelten Glieder seines opfermutigen Weibes gebeugt.¹⁹

Das Zerlegen eines menschlichen oder tierischen Opfers und das Hindurchgehen zwischen den beiden Teilen ist nicht nur äußerlich einem „rite de passage“, einer Initiation zu neuem Leben zu vergleichen: in symbolischen Handlungen versucht der Mensch durch das Blut Leben in sich aufzunehmen und an ihm in alle Ewigkeit teilzuhaben. Dieser Wunsch des Menschen nach Teilhabe am Leben ist weltweit²⁰ und nicht auf einen „Kulturkreis“ beschränkt. Die Hoffnung auf Fortbestehen, sei es in eigener Person in einer jenseitigen, sei es in seinen Nachfahren in der diesseitigen Welt, wird garantiert durch die Aufnahme fremden Blutes, das der Träger des Lebens par excellence ist, wobei in einer magischen Vorstellungswelt menschliches Blut höher zu bewerten ist als tierisches. Die Belege für die Teilung eines Kadavers und Durchzug zwischen den Hälften zur Erlangung des Weiterlebens — derselbe Gedanke liegt letztlich auch der vermuteten Lustration des Heeres zugrunde — sind in der indo-europäischen Kultur wesentlich mannigfacher als in der vorderasiatischen, zumal die *Mari-Texte* keinen Einblick in die Durchführung des Ritus' der „Eselstötung“ gewähren. Der Brauch der Beduinen in Moab, anlässlich der Choleraepidemie 1903 zwischen den beiden Hälften eines geopfertem Schafes hindurchzuziehen,²¹ dient ebenfalls dem Weiterbestand des Stammes. Denselben Gedanken müßten wir demnach bei der „*Bundesschließung*“ in *Gen. 15* voraussetzen, zumal Abraham eine Nachkommenschaft zugesichert bekommt, die so zahlreich wie die Sterne am Himmel sein soll, d. h. er wird in seinen Nachkommen ewig in dem ihm verheißenen Land leben. Ein Vergleich mit den Beispielen aus anderen Kulturräumen zeigt aber zwei wesentliche Unterschiede: zunächst sind es drei verschiedene Tierarten, die geopfert werden (bei *Jer 34, 18ff* allerdings auf ein einziges

¹⁹ H. ZIMMER, *Vetalapantschavinsati*. Die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons, Darmstadt 1966, XXIIff nach dem Dresdner Anzeiger vom 4. Dezember 1913.

²⁰ Zu Beispielen aus Afrika vgl. A. VORBICHLER, *Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung der schwarzafrikanischen Völker*, in: ZMR 63 (1980), 93—109.

²¹ HENNINGER 1953, 344.

Kalb reduziert) und dann zieht nicht derjenige durch die Leichenteile, dem der Fortbestand zugesichert wird (wie wiederum bei *Jer*), sondern der Gewährer des Lebens. Während also Jeremia den Ritus kennt, der sich auch in anderen Kulturen nachweisen läßt, fällt die Abraham-Episode völlig aus dem Rahmen, so daß von religionsvergleichender Sicht aus mit einem Mißverständnis des Schreibers gerechnet werden muß. Das aber setzt voraus, daß der Ritus nicht in der frühsemitischen Kultur verankert war,²² sondern übernommen wurde. Das in *Gen. 15* angeführte Motiv des Gottes, der in seiner Erscheinungsform als Ofen und Fackel gegenwärtig ist, deutet darauf hin, daß der Verfasser eher an eine mystisch-sakrale Vereinigung im Kultmahl dachte, an dem beide, das göttliche Feuer wie auch der Mensch teilhat,²³ so wie ein Bundesschluß auch unter den Menschen durch ein Kultmahl gefestigt wurde (z. B. *Gen. 26, 30; 31, 54*). Die Theophanie fehlt dagegen bei den Beispielen aus dem indo-europäischen Bereich, wenn auch die Gewährung des Lebens letztlich von einer Gottheit abhängt, die dem Menschen hilfreich und ratend beisteht. Das konnte ein in der ionischen Philosophie des 6. und 5. vordringlichen Jahrhunderts denkender Grieche nicht mehr verstehen, und eine spätere Zeit konnte das gesamte von Herodot über den Äthiopienkönig Sabakos entworfene Bild in sein Gegenteil verkehren: Diodor (III, 6) überliefert die Episode vom Äthiopienkönig Ergamenes,²⁴ der dem willkürlichen Treiben der äthiopischen Priesterschaft ein Ende setzte, die die Könige zum Selbstmord zwangen. Ergamenes aber, der griechische Bildung genossen und auch in der Philosophie bewandert war, „erhob sich zu dem stolzen Mute, wie er eines Königs würdig ist“, machte mit dem alten Aberglauben ein Ende und tötete die Priester, womit er seine Herrschaft und sein Leben sicherte. Während Sabakos aufgrund der herodoteischen ethischen Wertung die Priester schonte, sich passiv zurückzog und auf eine Weiterherrschaft verzichtete, muß Ergamenes aufgrund anderer philosophischer Gesinnung, die nun danach trachtet, was der eigenen Person nützt, sich über eine veraltete Ethik hinwegsetzen und die Priester zerstückeln. Die Grundlage aber ist in beiden Fällen das Motiv des Blutbades zur Weiterexistenz.

SUMMARY

The article is dealing with the covenant reported in *Gen. 15* in which the mammals are divided in two halves and put down so that a person — in this case God Himself — may pass through. A parallel narration is contained in *Jer. 34, 18ss.* but in this case the people himself is walking through the divided halves. Similar rites are testified for Greece which have been regarded as

²² Die Teilung der Tiere wird nur als Strafsubstitution gewertet: HENNINGER 1958, 790 Anm. 299 mit weiteren Literaturangaben; für die altarabische Epoche scheinen derartige Opfer überhaupt zu fehlen: J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin ³1961.

²³ HENNINGER 1953, 351f.

²⁴ HOFMANN-VORBICHLER 1979, Kap. 11.

lustrations up to now. In Herodotos II, 139 an episode is reported which has nothing to do with the firming of a covenant nor with a lustration, but where the passing between the parts of corpses is serving the prolongation and strengthening of the ruling power and life. The lifegiving and rejuvenating power of the blood is transferred by the passing through the halves of animals; it is an initiation to a new or eternal life, which has been promised to Abraham too in *Gen. 15* in the form of a numerous progeny.

BERICHTE

XV. JAHRESTAGUNG DER DEUTSCHEN VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE (DVRG)

Einmal mehr hatte sich die DVRG für eine Jahrestagung (16. 3. — 19. 3. 1980) einen kleinen Ort abseits einer Universitätsstadt gewählt (Bad Sooden-Allendorf). Diese Wahl mag dazu beigetragen haben, daß die Teilnehmerzahl (durchschnittlich waren ca. 40 Teilnehmer anwesend) gegenüber der vorangegangenen Tagung in Bonn kleiner war. Dafür lag die Präsenzquote der Teilnehmer an den Veranstaltungen aber erheblich höher. Entscheidend für das „äußere“ Gelingen der Tagung waren die kurzen Wege innerhalb Bad Sooden-Allendorfs und die Tatsache, daß der Bürgermeister, BARIÉ, der sich in seiner Studienzeit auch mit Religionswissenschaft befaßt hat, großen persönlichen Anteil an der Tagung nahm. Er leitete nicht nur die Tagung ein, sondern ließ es sich auch nicht nehmen, die Teilnehmer durch seine Stadt zu führen und sie mit ihren bemerkenswerten historischen und architektonischen Denkmälern wie auch mit den Problemen einer Gemeinde im Grenzgebiet zur DDR vertraut zu machen. Schließlich sorgte er am Abend des letzten Tages mit einem Empfang für den geselligen Ausklang der Tagung.

Entsprechend dem Beschluß der Mitgliederversammlung, die anläßlich der Jahrestagung in Bonn zusammengetreten war, bildete „*Ritual und Recht*“ das Rahmenthema der XV. Tagung. Mit dem Rahmenthema war die Erwartung verbunden, daß die Referenten einer, wohl in einer Schlußdiskussion zu erbringenden, systematischen Erfassung des Verhältnisses bzw. der Verhältnisse zwischen Ritual und Recht vorarbeiteten. Die Vieldeutigkeit der Konjunktion „und“ läßt nun zahlreiche und verschiedenartige Beziehungen zwischen Ritual und Recht denkbar erscheinen, wie sie auch auf die Schwierigkeiten der Trennung beider Begriffe hinweist. Gerade auf den letztgenannten Umstand machte schon C. G. FÜRST in seinem einleitenden Festvortrag aufmerksam. Daß das „und“ des Rahmenthemas durch seine Vieldeutigkeit sehr gut der Wirklichkeit Rechnung trägt, wurde dann in den einzelnen Vorträgen deutlich. So mußten dann auch von der Schlußdiskussion alle Teilnehmer etwas enttäuscht sein, die eine Reduzierung des Inhalts der Vorträge auf einige wenige Begriffe erwartet hatten. Ein zugleich einfacher und verbindlicher Begriffsapparat schien sich nicht anzubieten, und das seinerseits ist wohl eine Folge auch davon, daß sowohl Ritual als auch Recht selbst nur wieder vereinzelte kulturelle Objektivationen unter anderen sind und deshalb nicht nur das Verhältnis, welches sie untereinander, sondern auch das, was sie mit den anderen kulturellen Gegebenheiten verbindet, gesehen werden muß, was natürlich eine begriffliche Fassung nur noch schwieriger macht.

Wenn der Berichterstatter im folgenden versucht, wenigstens einige der in den Vorträgen dargestellten Verhältnisse kurz zu charakterisieren, dann soll das kein Versuch sein, eine Schlußdiskussion in dem oben angedeuteten Sinn zu ersetzen, sondern nur helfen, die tatsächliche Vielfalt der bedenkenwerten Beziehungen zu belegen. Zuvor seien jedoch die einzelnen Vorträge aufgeführt, und zwar in der Reihenfolge, in welcher sie gehalten wurden:

C. G. FÜRST (Freiburg/Br.), *Ritual und Recht*

W. MADELUNG (Oxford), *Recht und antinomische Tendenzen im Islam*

P. ANTES (Hannover), *Religion und Recht im Islam* (Korreferat)

H. J. BECKER (Köln), *Liturgie und Recht in ihrer wechselseitigen Durchdringung*

- G. D. SONTHEIMER (Heidelberg), *Recht und Ritual im traditionellen Indien: Übertragung von Eigentum und Gottesurteil*
- P. GERLITZ (Bremerhaven), *Die rechtliche Bedeutung der Frau für das Bestattungsritual bei den Khasi in Meghalaya*
- J. MAIER (Köln), *Die Heiligkeit des Landes im Ritual und Recht der jüdischen Überlieferung*
- H. J. LOTH (Düsseldorf), *Thora und Chassidus: Jiddischkeit aus der Sicht von Lubavitsch-Chabad*
- H. BRUNNER (Tübingen), *Kult, Recht und Ethik im alten Ägypten*
- K. HOHEISEL (Bonn), *Rituelle und rechtliche Formen der sogenannten Jugendreligionen*
- R. FLASCHE (Marburg), *Die Heilsfunktion des Ritus in Stammesreligionen*

Von allen möglichen denkbaren Beziehungen zwischen Ritual und Recht kamen die folgenden zur Sprache: Ritual und Recht betreffend einander ergänzend denselben Gegenstand und verfolgen dieselben Ziele (SONTHEIMER). Das Ritual geht dem Recht historisch voraus, beide Bereiche durchdringen sich schließlich, wobei das Ritual u. a. um der Deutlichkeit des Rechtsaktes willen erhalten bleibt (BECKER). Ritual und Recht sind insofern gleich, als sie beide stereotype Demonstrationen formaler Konformität verlangen und beide unverfügbare Ordnungen sind; sie sind unterschieden nach Geltungsbereich bzw. Zweck der Anwendung (FLASCHE).

Mehr als das im Rahmenthema angedeutete Verhältnis zwischen Ritual und Recht stand in den Vorträgen das Verhältnis zwischen Ritual und Recht auf der einen Seite zu anderen, teilweise ganz und gar außerreligiösen Gegebenheiten auf der anderen im Mittelpunkt. Dieses quantitative Übergewicht weist nachdrücklich auf die Intensität und Komplexität der Verflechtung von Ritual und Recht mit anderen Gegebenheiten hin. So kann man im Islam einen Antagonismus zwischen Recht und Religion als mystischer Erfahrung ausmachen (MADELUNG), während andererseits das islamische Religionsgesetz als umfassende Pflichtenlehre Inbegriff von Einhaltung praktizierter Religion ist (ANTES). Es besteht eine Parallele zwischen führender rechtlicher Position junger Mädchen und ihren Aufgaben im Rahmen des Familienrituals (GERLITZ). Rituelle Reinheit und eine damit verbundene Überzeugung von der Auserwähltheit eines Volkes sollen einen politisch-territorialen Anspruch begründen (MAIER). Recht ist eine Enthüllung Gottes und das Studium des Rechts eine Möglichkeit der Erkenntnis Gottes (LOTH). Ein verhältnismäßig enges, auf die Priesterschaft beschränktes Ritual entwickelt sich zu einer personell und sachlich umfassenderen Ethik (BRUNNER). Es gibt ein — nur teilweise aus dem Lehrgut ableitbares — Recht und einen entsprechenden Ritus in religiösen Gemeinschaften, das allerdings bestimmte Lebensbereiche überhaupt nicht regelt und oft mit dem allgemein verbindlichen Recht des modernen Staates in Konflikt steht (HOHEISEL).

Tübingen

Dieter Eikemeier

IAHR KONGRESS 1980 IN WINNIPEG

Alle fünf Jahre findet der Internationale Kongreß der „*International Association for the History of Religions*“ (IAHR) statt. Nach Stockholm (1970) und Lancaster (1975) fiel die Wahl 1980 (vom 17. bis 22. August) auf Winnipeg (Kanada). Von daher erklärt sich, daß relativ viele Religionswissenschaftler aus Nordamerika, Australien und Ostasien, im Vergleich zu den vorausgegangenen

aber ziemlich wenige aus Europa gekommen waren. Damit hängt wohl auch zusammen, daß von den über 400 Einzelreferaten kaum ein Zehntel in einer anderen Sprache als Englisch gehalten wurde.

Sehr viel Interessantes war parallel, verteilt auf insgesamt 20 Sektionen, von denen einige sehr rezente Einrichtungen (z. B. Sektion 17: *Feminity and Religion*) sind und manche wegen zu geringer Vortragsanmeldungen wieder zusammengelegt werden mußten (z. B. Sektion 12 u. 15 zu „*Anthropology and Sociology of Religion*“).

Die Fülle der Einzeldarstellungen läßt nicht zu, die Beiträge hier im einzelnen zu besprechen. Auch eine Inhaltsangabe der 4 öffentlichen Vorträge (J. KITAGAWA, USA; W. S. KARUNARATNE, Sri Lanka; A. SCHIMMEL, Bonn/USA; W. C. SMITH, USA) würde der Vielfalt des Dargebotenen nicht gerecht. So bleibt nur die Möglichkeit, einen subjektiven Eindruck wiederzugeben. Danach lassen sich als neue Schwerpunkte dieses Kongresses, verglichen mit den bekannten früherer Jahre, erkennen: die religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums (dazu fand u. a. ein anregendes Symposium statt); die kulturell-religiöse Vielfalt Chinas, der im übrigen auch ein interessantes Kolloquium gewidmet war, auf dem erstmals 3 Religionswissenschaftler aus der Volksrepublik China referierten; und die Einbeziehung choreographischer und musikalischer Leistungen Indiens in die Erforschung des Hinduismus (ANNE-MARIE GASTON, England). Eine Ausstellung zur religiösen Praxis auf Taiwan (JULIAN F. PAS, Kanada), ein Lichtbildervortrag über die Mandäer im Irak (K. RUDOLPH, Leipzig) und die Beiträge der Sektion Buddhismus, die gemeinsam mit dem ebenfalls in Winnipeg tagenden Kongreß der „*International Association for Buddhist Studies*“ veranstaltet waren, rundeten das vielseitige Angebot ab.

Es war ein Kongreß, an den sicher alle ca. 600 Teilnehmer gerne zurückdenken, weil er im angenehmen Rahmen einer Campus-Universität vielfältige Möglichkeiten zur Begegnung und zum wissenschaftlichen Gespräch mit Fachkollegen aus aller Welt geboten hat. So wird man schon jetzt vormerken, daß der nächste Kongreß — „*in schā' Allāh*“ („wenn Gott will“) — im Sommer 1985 in Sydney stattfinden und unter der Leitung der in Winnipeg zum Präsidenten der IAHR gewählten deutschen Professorin Dr. Dr. ANNEMARIE SCHIMMEL stehen wird. Frau Professor SCHIMMEL ist die erste Frau und der erste Islammundler in diesem ehrenvollen Amt, und dies ist Anlaß genug, ihr dazu Glück zu wünschen.

Hannover

Peter Antes

EUROPÄISCHE THEOLOGEN VOR DEM DIALOG MIT DER DRITTEN WELT

*Zur Tagung des Evangelischen Missionswerks Hamburg in Bossey,
22. — 27. September 1980*

Unter der Leitung von LOTHAR ENGEL stand die Zweijahrestagung des Hamburger Missionswerks 1980 im Zeichen des für 1982 geplanten Dialogs mit der „*Ecumenical Association of Third World Theologians*“ (EATWOT). Eingeladen waren jüngere deutsche Ökumeniker und Missionswissenschaftler neben Theologen aus anderen Teilen Europas und der Dritten Welt. Es stellte sich heraus, daß die Probleme eines solchen Treffens, wenn es nach dem Muster bisheriger EATWOT-Konferenzen in aller Öffentlichkeit veranstaltet werden soll, gravierender sind, als die Europäer bisher angenommen haben.

Höhepunkte der Tagung waren zweifellos die Auftritte von HUGO ASSMANN (Brasilien, z. Z. Costa Rica) und KOFI APPIAH-KUBI (Ghana, z. Z. New York). Beide waren betont gesprächsoffen und dialogbereit; doch da beide von Haus aus Soziologen sind, waren sie auch darauf bedacht, die Theologie durch die Ökonomie herauszufordern. So schilderte ASSMANN die drei Phasen des revolutionären Engagements, die die Christen in Lateinamerika durchgemacht hätten: die Entdeckung der Ursachen des Elends ihrer Völker in der Logik, ja der „Nekrophilie des Systems“; aktive Teilnahme am politischen Kampf; und der Versuch, eine „Kirche vom Volk aus“ entstehen zu lassen, die „keine ‚zweite‘ oder ‚andere‘ Kirche“ wäre, sondern „eine qualitativ neue Präsenz in der einen Kirche“. Anstelle des bloßen Gegenübers von Kirche und Welt tritt der klassenbedingte Antagonismus zwischen Unterdrückern und Unterdrückten, der zur Option für den Sozialismus und zur Benennung des Feindes zwingt. Indem die Theologie der Befreiung auf diese Situation, die ASSMANN am Beispiel Nicaraguas und El Salvadors plastisch schilderte, konkret eingeht, ja aus ihr entsteht, schafft sie eine neue Methode des Theologietreibens von unten nach oben und erschließt die Vision einer zukünftigen Ökumene, in der die Armen der Dritten Welt die Kirchen evangelisieren.

APPIAH-KUBI war nicht weniger emphatisch in seiner Verurteilung der Wirkungslosigkeit einer angeblichen Entwicklungshilfe, die für die Wirtschaft des Westens unentbehrlich geworden sei und aus engefaßten wirtschaftlichen Erwägungen heraus einseitig festlege, fruchtbare und potentiell hochproduktive Länder wie sein eigenes seien ‚unterentwickelt‘. Fazit: Die Reichen haben die Armen nötig, um ihre Gewissen zu beschwichtigen, während sie mit ‚alternativen Lebensstilen‘ kokettieren, die vom Standpunkt der unter Arbeitslosigkeit und Kindersterblichkeit Leidenden nichts anderes als „eine Beleidigung, ein schlechter Witz“ seien. Die Dörfer Afrikas warteten immer noch auf Christus den Ernährer, denn die Missionare hätten ihnen nur Christus den Gepredigten geboten.

Die unterschiedliche Reaktion der Teilnehmer auf diese herausfordernden Referate gab viel Aufschluß über die Dialogfähigkeit europäischer Theologen. Mit ASSMANN, der fließend Deutsch spricht und bis zum Ende der Tagung immer für informelle Gespräche bereitstand, entwickelte sich ein lebhafter Austausch, aber viele standen dem Temperament und dem dramatischen Geschick APPIAH-KUBIS, mit dem er die Andersartigkeit afrikanischen Gefühlslebens in Szene setzte, hilflos gegenüber. Zu seiner offenkundigen Enttäuschung ist bis zu seiner vorzeitigen Abreise kein Dialog zustande gekommen. Es war ein Gewinn für die Thematik der Tagung, daß WOLF-DIETER JUST vom „*Ecumenical Research Exchange*“ (Rotterdam) sein Referat umbaute, um diese unbefriedigende Dialog-erfahrung aufzugreifen.

JUST ging auf den schamhaft liegengebliebenen Rassismusvorwurf APPIAH-KUBIS am Beispiel der weißen Liberalen Südafrikas ein, deren Dilemma mit dem ökumenisch aufgeschlossener Europäer durchaus vergleichbar sei. Allerdings müsse man auch berücksichtigen, daß viele afrikanische Theologen auch Schwierigkeiten hätten, weil sie zur jeweiligen nationalen Bourgeoisie gehören. Daraufhin meldeten sich mehrere Teilnehmer aus Afrika und Asien zu Wort, die den Vorwurf eines latenten europäischen Rassismus selbst unter Theologen unterstrichen und den Lateinamerikanern vorhielten, sie unterschätzten die Wichtigkeit der Kultur im Prozeß der Befreiung zu einem menschenwürdigeren Leben. Auch Anfragen an die theologische Eigenständigkeit der Befreiungstheologie klangen an.

Ein weiteres Verdienst von JUST war es, die Frage überhaupt aufzuwerfen, welches Europa denn, und welche Ebene der dort betriebenen theologischen Reflexionen, in den Dialog mit der Dritten Welt einzutreten gedenke. Europäische Theologen und ihre Kirchen hätten bisher wenig Bereitschaft und Einfallsreichtum an den Tag gelegt bei der Bewältigung der offenkundigen Ungerechtigkeiten und Unausgeglichheiten sowohl im Bereich des Gemeinsamen Marktes wie auch in den Beziehungen der Neun zur Dritten Welt, und das dringende Problem der Erweiterung der EG durch ein ‚Drittes Europa‘ der Südländer würde weder auf theologischer noch auf organisatorischer Ebene kaum wahrgenommen. JUST ging so weit, von der Möglichkeit einer spezifisch europäischen Befreiungstheologie zu sprechen, die von den ihrer Lage bewußtwerdenden ‚Subjekten der Befreiung‘ getragen würde. Nicht alle Teilnehmer waren bereit, diese Möglichkeit als eine realistische zuzugestehen, aber die Vorstellung praktischer Dialogansätze durch Mitarbeiter des Hamburger Missionswerks erhielt eine neue Dringlichkeit und Aktualität.

Eine Gruppe aus Münster zeigte, wie Erfahrungen in Bereichen wie Erwachsenenbildung, Krankenseelsorge, Frauenarbeit und Basisgemeinden womöglich brauchbarere Anknüpfungspunkte für den Dialog mit EATWOT böten als eine zu wirklichkeitsferne Universitätstheologie, und LUU HONG KHANH (Vietnam, z. Z. Hamburg) bemerkte, daß die kreativsten Vorschläge von denen gekommen seien, die Forschung mit Basispraxis verbanden. Damit war eine Richtung für den kommenden Dialog vorgezeichnet, und in nachfolgenden Verhandlungen mit Vertretern der EATWOT Mitte Oktober ist sie in diesem Sinne auch akzeptiert worden.

Gerade HUGO ASSMANN, der durch seinen unbeirrbaren Enthusiasmus und Optimismus viele zu neuer Hoffnung animiert hatte, bemängelte gegen Ende der Tagung, daß die großen theologischen Themen eines zeitgemäßen Dialogs — die Stellung der Christologie, der Beitrag der Religionen und Kulturen zur Befreiung, das westliche Sozialismustabu — viel zu kurz gekommen seien. Diese Kritik war berechtigt; doch für diese und andere Themen wird noch Zeit sein, wenn die gerade auf dieser Vorbereitungs-tagung sichtbar gewordenen Schwierigkeiten der Europäer, auf die Dialogbedingungen anderer einmal einzugehen, überwunden sind.

Münster

John May

STUDIENSEMINAR IN BANGALORE

In der Zeit vom 31. Oktober — 2. November 1980 fand in Bangalore (Indien) ein Studiensseminar zum Thema „*Religions in their Re-Making*“ statt. Wie das Rahmenthema besagt, ging es dabei vornehmlich um die Versuche religiöser Neuorientierung in der Gegenwart und dies vor allem angesichts der Herausforderungen durch die moderne Welt.

Diese Themenstellung wurde nur in einem Bereich in die Vergangenheit hinein ausgeweitet: bei Referaten aus dem weiten Feld der Bibelexegetik. Die drei diesbezüglichen Beiträge von Exegeten aus Bangalore (JOSEPH PATHRAPANKAL: *The Polarity of Law and Freedom in Pauline Religion*; PAUL KALLUVEETIL: *Influence of Semitic Religions in the Making of Hebrew Religion*; ANTONY EDANAD: *The Emergence of the Gnostic Challenge to Johannine Logos*) wurden ausführlich und kritisch diskutiert. Dabei ist zweierlei deutlich geworden: von vielen Teilnehmern wurde die Erwartung geäußert, die religiöse Umwelt des

AT bzw. NT solle nicht als isolierte Faktizität, sondern ihrerseits dynamisch als Produkt vielfältiger Fremdeinflüsse gesehen werden, wobei dann z. B. die indoiranischen Elemente innerhalb der Gnosis deutlicher hervortreten müßten. Zum anderen — und das war für mich besonders faszinierend zu sehen — kam es zu einer echten Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen des Westens, wenn beispielsweise die Skepsis bzw. Zurückhaltung gegenüber dem „Mythos“, wie sie für die deutsche Exegese und die des Bibel-institutes in Rom typisch ist, durch einen mythosfreundlichen Approach aus Löwen oder den USA herausgefordert wurde. Mir scheint, daß gerade in Indien die unterschiedlichen Ansätze und infolgedessen auch die Grenzen und Beschränktheiten der einzelnen westlichen Wissenschaftsmethoden dadurch deutlich und für alle fruchtbar in Frage gestellt wurden, weil Absolventen all dieser Schulrichtungen an einem Tisch saßen und um die Wahrheit rangen, während die meisten Diskussionen in Europa zu einseitig meist ein und derselben Wissenschaftstradition verpflichtet sind. Die Pluralität — das haben diese Diskussionen gezeigt — ist auch im Westen viel größer und tiefgreifender, als uns oft bewußt und vielleicht auch lieb ist.

Aus der Distanz — von Indien her — ist dann manches weniger unterschiedlich, anderes dafür wieder trennender, als wir es zu erfassen gewohnt sind. Dies wurde deutlich bei dem Referat von KUNCHERIA PATHIL (Bangalore): *Forces Behind the Divisions in the History of the Church*, wo in diesem kleinen Abriß der Kirchengeschichte von den Anfängen bis zur Reformation vor allem die psychologischen Voraussetzungen der kontrahierenden Gruppen in überzeugender Weise herausgearbeitet wurden.

Zur europäischen Tradition gehörte schließlich noch das Referat von G. NJARAKUNNEL (Alwaye): *Religion Beyond Religions in Nietzsche*, in dem der Versuch gemacht wurde, NIETZSCHES Kritik an der Religion positiv zu sehen und diese dadurch von allzu menschlichen Verengungen zu befreien.

Der Schwerpunkt des Seminars galt dem Hinduismus und dem Islam sowie den Konsequenzen daraus für die christliche Theologie in Indien. Der Hindu-gelehrte RAMACHANDRA RAO (Bangalore) versuchte unter der Überschrift „*The Upanishadic Revolt in Sruti Literature*“ deutlich zu machen, daß die Upanischa-den mit dem Erlösungsgedanken eine radikal andere Position beziehen als die Veden mit ihren Opferriten und jenseitigen Göttern. Allerdings lehnte es RAO kategorisch ab, daraus im Sinne von MAX MÜLLER irgendeine chronologische Zuordnung abzuleiten. Im Gegensatz zur gängigen Auffassung westlicher Indologen wollte er Vedanta nicht als das „(zeitliche) Ende der Veden“, sondern als Höhepunkt oder Ziel der Veden verstanden wissen. Die parallele Existenz höchst unterschiedlicher Lehrmeinungen schien ihm für den Hinduismus und seine integrative Kraft typisch und sollte nicht durch chronologische Modelle dissoziiert werden.

Mit einem höchst technischen Referat „*The Rational Foundation of Advaita Dharma*“ zeigte JACOB KATTACKAL (Kottayam) manche Aspekte von RAO aufgreifend, wie sehr die Advaita-Philosophie von der Position der Purva-Mimamsa entfernt ist.

Ein besonders anspruchsvoller und tief sinniger Beitrag war das Referat von FRANCIS VINEETH (Bangalore): „*The Dialectics of Jnana and Bhakti*.“ Der Redner konnte zeigen, daß beide Prioritäten (Jnana-Erkenntnis; Bhakti-Liebe) durchaus berechtigt und nachvollziehbar sind, wobei der Hinduismus mehr der Jnana

und das Christentum eher der Bhakti die Überlegenheit gegenüber der anderen Priorität einräumt.

Die Beschäftigung mit dem Islam konnte infolge des Nichterscheinens der muslimischen Vortragenden nicht in der ursprünglich vorgesehenen Breite erfolgen. So blieb es weitgehend bei meinem Referat „Iran — An Islamic Example for Religions in their Re-Making“, wobei die Islamische Republik Iran als ein höchst problematischer Versuch einer religiösen Erneuerung des Islam gewertet wurde. Eine anschließende Podiumsdiskussion mit Statements von S. V. BHAJJAN und Fr. GEORGE KOOVACKAL, beide Hyderabad, machte die starke Fixiertheit der muslimischen Inder (ca. 80 Millionen) auf die Golfregion und die damit verbundene religiöse Neuorientierung und Politisierung, vor allem auch unter der Jugend, deutlich.

Die Konsequenzen aus diesem religiösen Setting für die christliche Theologie in Indien deuteten IGNATIUS HIRUDAYAM (Madras) in Form unbequemer Fragen (*Religions and the Awareness of the Need of Indigenisation*) bzw. in systematischer Weise A. PUSHARAJAN (Dharwad) (*Phenomenon of Crossing the Boundaries of Religion*) und J. OUSEPARAMBIL (Kottayam) (*An Exploration of the New Avenues in Religious Experience*) an. Dabei wurde der religiösen Erfahrung breiter Raum gelassen. Die indische Befreiungstheologie im Stile von SEBASTIAN KAPPEN: *Jesus and Freedom* (New York 1977) war zwar in den Gesprächen am Rande stets allen präsent, in den Referaten oder Diskussionen selbst kam sie aber nicht vor.

Den Abschluß des Studienseminars bildete das Referat von CHRISTOPHER DURAISINGH (Bangalore): *Reflections on Modern Challenges to Religions and an Emerging Religious Consciousness of Today*. Dieses außerordentlich differenzierte Referat würde eine sehr eingehende Würdigung in nahezu allen Einzelaussagen verdienen, wofür hier jedoch nicht der Ort ist. DURAISINGH versuchte zu zeigen, daß alle großen Religionen gegenüber den Herausforderungen der Moderne zum ersten Male in der Geschichte gewissermaßen in einem Boote sitzen. Sie müssen positiv auf des Menschen Sehnsucht nach Freiheit (d. h. Befreiung von jeder Form von Bevormundung — auch im Sinne von als einengend verstandenen göttlichen Geboten) und konkreter Erfahrung von Lebensqualität im Hier und Heute antworten.

Am Ende des Seminars stand noch nicht fest, ob die einzelnen Beiträge als Sammelband oder als Einzelaufsätze in der Zeitschrift *DHARMA* erscheinen werden, in jedem Falle werden sie aber auf die eine oder andere Weise der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Die zahlreichen Gespräche in der angenehmen Atmosphäre des *Dharmaram Instituts* haben mir gezeigt, daß das religiöse Engagement in Indien in eine neue, hoffnungsvolle Phase getreten ist. Auf vielfache Weise beginnt es zu glimmen. Sollte sich dies zum Feuer ausweiten, so wird es — das ist mir ebenfalls klar geworden — bald die eine oder andere Wand niederbrennen, die wir bislang noch für solide und unumstößlich halten. Neue Räume werden sich so auftun.

Hannover

Peter Antes

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Angerhausen, Julius: *Auf unsern Schultern liegt die Welt.* Wort und Werk/St. Augustin 1979; 339 S.

33 Predigten zu verschiedenen Gelegenheiten, die erste vom Tag der Verkündigung des Bischöflichen Hilfswerks ADVENIAT 1961, die letzte vom Weltmissionssonntag 1978, sind ein eindrucksvolles Zeugnis missionarischer Verkündigung und ein geschichtliches Dokument für den Wandel des missionarischen Denkens in unserem Land. Was bis in die Tage des 2. Vatikanischen Konzils als besondere Tätigkeit innerhalb der Kirche erschien, wurde nach dem Konzil mehr und mehr zur Grundperspektive der Kirche selbst. Der Band bietet zugleich an vielen Stellen Einblick in das persönliche Engagement des Essener Weihbischofs zugunsten der missionarischen Arbeit der Kirche.

Bonn

Hans Waldenfels

Bussmann, Claus: *Befreiung durch Jesus?* Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Kösel-Verlag/München 1980; 181 S.

Die klassische Christologie, so wie sie mit all ihren Varianten in der kirchlichen Dogmatik gelehrt wird, nimmt zum Ausgangspunkt die Definition der großen Ökumenischen Konzilien. Jeder Versuch einer Neuformulierung des Christusglaubens muß sich — solange er sich auf der Ebene von Theorie und Lehre bewegt — an diesem Maßstab bewahrheiten. Nun entsteht aber in kirchlichen Kreisen Lateinamerikas, zumal in den Basisgemeinden, eine Christologie, die zwar keineswegs die klassischen Aussagen der Ökumenischen Konzilien überwinden will, wohl aber bewußt bei der Praxis des Christusglaubens einsteigt. In einem gesellschaftlichen Kontext von Abhängigkeit und Unterdrückung nennt die Bischofskonferenz von Puebla (27. 1. — 13. 2. 1979) den Herrn dann auch Christus den Befreier (1031; Botschaft 9; vgl. 1183).

Die Konturen dieser lateinamerikanischen Christologie der Befreiung versucht der Duisburger Theologe CLAUS BUSSMANN aufzuweisen. Nach einem ersten Schritt, in dem er die Theologie der Befreiung als eine neue Art von Theologie überhaupt vorstellt, erörtert er in einem zweiten Teil die Rückbezüge auf Jesus Christus in der Befreiungstheologie. Dabei skizziert er zunächst, welches Interesse lateinamerikanische Theologen an Jesus haben, beschreibt sodann das „Politische“ an Jesus sowie seinen Weg in den Tod, erörtert drittens die Bedeutung von Tod und Auferweckung Jesu für lateinamerikanische Christen und weist schließlich darauf hin, daß für Lateinamerikaner der Schlüssel zu ihrem Christusbild in Jesu Predigt vom Reich Gottes liegt. Um dem Autor gerecht zu werden, sollte man bedenken, daß es ihm darum geht, das neue lateinamerikanische Christusverständnis in seinen Kernstücken schlicht vorzustellen, nicht aber eigentlich über sie zu reflektieren.

BUSSMANN gelingt mit seiner Studie eine gute Einführung in den praxisorientierten Horizont der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freilich sei die Anmerkung gestattet, daß es — was der Verfasser auch immer wieder betont — lateinamerikanischen Christen um Praxis geht und daß sich diese Praxis zunächst in Rundgesprächen, Bibelmeditationen, Reflexionskreisen und Studientagen artikuliert. Auch Befreiungstheologie hat hier ihren Entstehungsort. In

einem zweiten Schritt werden dann solche Überlegungen — wer weiß, vielleicht! — auf hektographierten Blättern abgezogen oder als einfachste Broschüren gedruckt verbreitet. Die in Bibliotheken archivierte Literatur ist schließlich die oberste Abstraktionsebene eines Prozesses, der wesentlich dynamischer ist, als daß er im Genre des kommerzialisierten Buches vermittelt werden könnte. Es sei BUSSMANN nicht angelastet, diese Schwierigkeit nicht gemeistert zu haben. Es sei nur deshalb auf sie hingewiesen, weil Diskussionen über die lateinamerikanische Befreiungstheologie hierzulande allzu häufig schon von diesem Einstieg her mißverständlich werden. Dessen ungeachtet machen eine ganze Reihe positiver Elemente „*Befreiung durch Jesus?*“ zu einem wichtigen Buch. Der Duisburger Theologe tut gut daran, weithin lateinamerikanische Theologen ihre Gedanken selbst vortragen zu lassen. So bietet er deutschsprachigen Lesern die Möglichkeit, über die Sprachgrenzen und über die sonstigen Hindernisse des beinahe unmöglichen Zugangs hinweg lateinamerikanische Autoren im Originalton zu erfahren. Positiv einzuschätzen ist weiterhin, daß BUSSMANN nicht nur die inzwischen auch hier bekannten Namen bringt, sondern auch Theologen zitiert, denen manch einer in diesem Buch vielleicht das erste Mal begegnet. Sodann gefällt, daß der Verfasser seine lateinamerikanischen Gesprächspartner da und dort nicht ohne Rückfragen oder kritische Anmerkungen entläßt. Vor allem besteht der Wert des Buches aber schließlich darin, daß es anregt, in einem wahrlich nicht krisenfreien theologischen Kontext die Frage nach der Rolle der Theologie im Horizont der sie umgehenden Gesellschaft neu zu bedenken.

Lilienthal

Horst Goldstein

Le Saux, Henri: *Die Gegenwart Gottes erfahren. Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus.* M. Grünwald/Mainz 1980; 126 S.

Puthiadam, Ignatius/Kämpchen, Martin: *Geist der Wahrheit. Christliche Exerzitien im Dialog mit dem Hinduismus. Ein Lese- und Übungsbuch (mit acht Meditationsbildern von Jyoti Sahi).* Butzon & Bercker/Kevelaer 1980; 226 S.

Mit den beiden Veröffentlichungen sei auf ein Genus religiöser Begegnungsliteratur aufmerksam gemacht, das nicht bei der theoretischen Erörterung der Vereinbarkeit von christlicher und asiatischer Spiritualität stehen bleibt, sondern sich um den Austausch religiöser Einsichten und Erfahrungen in den eigentlichen Vollzug des Gebetes hinein bemüht. Das Buch des verstorbenen Benediktiners LE SAUX hatte als Adressaten ursprünglich indische Christen, denen es „das ermunternde Wort eines Freundes an den Freund, daß er nicht ermüde auf dem langen Weg“ (11), sein möchte; es wird nachträglich europäischen Freunden zugänglich gemacht, die somit einen Einblick erhalten in das Beten eines Christen in hinduistischer Umgebung. Das Buch stellt eine glückliche Ergänzung früherer Veröffentlichungen des Vf. dar.

Der indische Jesuit PUTHIADAM hat zusammen mit dem deutschen Germanisten KÄMPCHEN achttägige Exerzitien in Verbindung mit der hinduistischen Umwelt entworfen. Der Anteil beider an der Arbeit ist nicht näher beschrieben. Hier ist allerdings kritisch anzufragen, ob den Autoren selbst bewußt war, daß die vorgelegten Übungstexte ein auffallendes Gefälle vom Christentum zum Hinduismus hin enthalten, das in dieser Weise nicht ganz befriedigen kann. Hinzu kommt, daß die Frage nach der Sinnspitze ignatianischer Exerzitien über Gebühr

vermieden worden ist, so daß die doppelte Beziehung — nämlich die Beziehung von christlichem und hinduistischem Verständnis und die von Übungsreihe und ignatianischem Grundwollen — näherer Überprüfung bedürfte.

Bonn

Hans Waldenfels

Metzler, Josef: *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570—1931.* Schöningh/Paderborn 1980; 324 S.

Das vornehm ausgestattete und gut gedruckte Werk ist Teil einer von WALTER BRANDMÜLLER (Augsburg) herausgegebenen Konziliengeschichte, die auf 25 Bände berechnet ist. JOSEF METZLER, der bekannte Missionshistoriker und Archivar der „Kongregation für die Evangelisation der Völker“ in Rom, hat die Synoden und ähnliche Versammlungen bearbeitet, die in drei Missionsländern des Fernen Ostens, in China, Japan und Korea stattfanden.

Das Werk besteht aus zwei Teilen. Der erste ist der chinesischen Kirche gewidmet, die älter ist und mehr Synoden erlebt hat. Der zweite und kürzere Teil behandelt die Synoden und ähnliche Beratungen in Japan und Korea. Wer nun vermutet, daß die Lektüre dieses Bandes trocken und uninteressant wäre, wird bald eines Besseren belehrt. Zwar werden hier stark kirchenrechtlich orientierte Zusammenkünfte beschrieben, doch gewähren sie sehr konkrete Einblicke in die seelsorglichen Probleme und deren Lösungsversuche einer jeden dieser Ortskirchen. Dabei versucht der Autor, das Pastorale in den Vordergrund zu stellen und es dem jeweiligen kulturellen und soziologischen Hintergrund zuzuordnen, was dem Werk eine besonders eindrucksvolle Note verleiht. Dabei kann der Autor aufzeigen, daß zuweilen der Hl. Stuhl bei der Beurteilung der Probleme viel weitsichtiger war, daß er sich des öfteren mehr für die Rechte des einheimischen Klerus und für die Belange der fremden Kultur einsetzte als die Missionare am Ort.

Dies ist der erste Versuch, die Synoden in den drei Ländern zusammenhängend bis 1931 darzustellen, was sicherlich gelungen ist. Dabei kamen dem Autor die Bestände römischer Archive und Bibliotheken, zumal die seines Hauses, sehr zugute. So fußt die Arbeit auf bestem Quellenmaterial, ist gut belegt und besticht durch die Klarheit der Darstellung und das abgewogene Urteil. Sie dürfte für die weiteren Bände der Konziliengeschichte deutliche Maßstäbe setzen.

Für spätere Darstellungen der Missionsgeschichte dieser Länder bleibt allerdings ein Desiderat, das hier offenkundig wird. Wer mit wissenschaftlicher Akribie jeden Europäer, der im Text vorkommt, identifiziert, muß das um der Gerechtigkeit willen auch bei Asiaten tun. Sich bei anerkannten chinesischen Gelehrten einfach mit dem Namen Paulus, Michael, Zeno und Ignatius zu begnügen, wird bei chinesischen Historikern auf heftige Reaktionen stoßen, zumal solche Gelehrte wie PAUL HSÜ KUANG-CH' I, LEO LI CHIH-TSAO, MICHAEL YAN T'ING-YÜN und IGNATIUS SUN YÜAN-HUA bereits hinreichend identifiziert sind (vgl. G. DUNNE, *Das große Exempel*, S. 142 und 185). Was die Umschrift chinesischer Orts- und anderer Namen angeht, so darf man hier daran erinnern, daß sowohl die Wade-Umschrift als auch die alte postamtliche Umschrift für das Gebiet der Volksrepublik China jetzt überholt sind, weil dort eine neue und für alle Länder einheitliche Umschrift eingeführt ist. Man wird in Zukunft kaum an der neuen Umschrift vorbeigehen können.

Diese mehr beiläufigen Bemerkungen betreffen nicht das Anliegen des Werkes, das als echter Fortschritt in der Missions- und Konziliengeschichte gewertet

werden muß und gerade auch durch seine kulturbezogene Ausrichtung eine begrüßenswerte Bereicherung darstellt.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Mulago, Vicente: *Simbolismo religioso africano*. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiani (Semina Verbi. Serie monográfica sobre las religiones no cristianas = Biblioteca de autores cristianos 407). Madrid 1979

Der Symbolreichtum der Bantutraditionen kann — wenn die Gefahr eines magischen Mißverständnisses nicht übersehen wird — der afrikanischen Kirche dienen im Bemühen um ein tieferes Verständnis der Inkarnation, des Mysteriums Kirche und der Sakramente. Diese Auffassung hat V. MULAGO, Professor an der katholisch-theologischen Fakultät von Kinshasa, Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Konsultor des römischen Sekretariats für die Nicht-Christen, in verschiedenen Publikationen vorgetragen und erläutert, so auf der VI. Theologischen Woche in Kinshasa und vor der Generalversammlung des Einheitssekretariats (Paris 1971). Auf der Basis dieser Konsultationen entstand der Entwurf zu vorliegender Untersuchung über den afrikanischen Symbolismus im Vergleich zum christlichen Sakramentenverständnis.

In der Einleitung erläutert Vf., inwieweit er mit seiner Untersuchung der Bantutradition (Zaire, Kongo, Angola, Ruanda) den Anspruch erheben kann, die „Afrikanität“ in ihrem kulturell Gemeinsamen anzusprechen (3/5). Der afrikanische Symbolismus erscheint ihm wesensverwandt mit dem christlichen Verständnis vom sakramentalen Zeichen. In sieben Einzeluntersuchungen zeigt er diese Beziehungen auf: 1. Afrikanische und christliche Initiationsriten (13/68), 2. Mahl- und Blutgemeinschaft und eucharistische Communio (69/80), 3. Afrikanische und christliche Ehe (81/166), 4. Reinigungs- und Rekonziliationsriten und Bußsakrament (167/87), 5. Afrikanische Totenfeier und christlicher Bestattungsritus (188/273), 6. Investitur und priesterliche Amtseinsetzung (274/81) und 7. Afrikanische Solidarität und christliche Gemeinschaft (282/331).

Aus dem Vergleich der im afrikanischen Alltag gebräuchlichen Riten mit christlich sakramentalen Zeichen werden nicht nur Gemeinsamkeiten der Symbolsprache erhoben, sondern mehr noch die Verbindlichkeit des Zeichens, seine Wirksamkeit in der Präsentation des Bezeichneten und seine kommunikative Funktion als die verbindenden Elemente zwischen afrikanischem und christlichem Denken gedeutet. Es zeigt sich, daß der Afrikaner mit Hilfe des Symbols alle Kräfte der Einung und Integration innerhalb der Gemeinschaften, mit den Ahnen und mit den Mächten des Kosmos zu sammeln und wirksam zu machen sucht. Das Denken und Handeln in Symbolen gibt sich hier zu erkennen als Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach Teilhabe am Mysterium des Lebens.

Die Darstellung und Vergleichung dient einem pastoralen und missionarischen Anliegen. Dabei bleibt die Arbeit bezüglich des afrikanischen Symbolismus rein deskriptiv, zeigt Parallelen auf im positiven Befund zur sakramentalen Zeichenhandlung und bezieht dann in den Vergleich die theologische Interpretation des sakramentalen Zeichens ein. Dadurch wird nun aber Unvergleichbares miteinander in Beziehung gesetzt, der phänomenologische Befund unvermittelt neben eine Theologie der Sakramente gestellt. So heißt es dann z.B. in der Zusammenfassung: „Die Lebensgemeinschaft der Bantu — und der darin gründende Gemeinschaftsgeist — gründet auf dem Verhältnis von Herkunft und Lebenskreis, nämlich der Blutsverwandtschaft, und auf den Eigentumsverhältnissen,

nämlich der Gütergemeinschaft. Sie ist wesentlich verschieden von der christlichen Kommuniongemeinschaft, die auf der Teilhabe am übernatürlichen Leben gründet“ (316). Diese Parallelisierung der soziologischen und der theologischen Ebene bleibt ohne wirklichen Erkenntnisfortschritt. Der Untertitel „Eine vergleichende Studie zum christlichen Sakramentenverständnis“ ruft darum falsche Erwartungen hervor. Hinsichtlich der umfassenden Darlegung des Formenreichtums der traditionellen afrikanischen Symbolwelt und der diesbezüglichen Systematik ist die Arbeit jedoch als ein Kompendium zu bewerten, das nicht nur informativ ist, sondern den Weg zu weiteren religionswissenschaftlichen und missionstheologischen Untersuchungen weist.

Bonn

Thomas Kramm

Spae, Joseph J.: *Church and China: Towards Reconciliation?* Chicago Institute of Theology and Culture/Chicago-Leuven 1980; 167 p.

Ders.: *Kirche unterm roten Stern.* Neue Hoffnung für Chinas Christen? missio aktuell/Aachen 1980; 145 S.

SPAES Studie bietet im Augenblick den umfassendsten Überblick über die Situation des Christentums, zumal der katholischen Kirche, im neuen China nach MAOS Tod. Grundlage dafür sind Veröffentlichungen des Jahres 1979 wie u. a. *People's Daily* und *Beijing Review*, sodann mündliche Mitteilungen von solchen, die China besuchen und Kontakte mit Christen aufnehmen konnten. In einem ersten Teil beschreibt Vf. die Situation Chinas, wie sie sich nach der Entmythologisierung MAOS darbietet: das Problem der Unterernährung, die neue Wirtschaft, die Bevölkerungsprobleme. Er behandelt die sog. 5. Modernisierung — nach den Modernisierungen der Landwirtschaft, der Industrie, der Wissenschaft und Technik sowie der Verteidigung —, die die Verwirklichung der Demokratie und der Menschenrechte betrifft. Die innerchinesischen Entwicklungen bedingen zwangsläufig eine Neueinstellung zum Westen, deren Grenzen aber erkannt sein wollen, wenn nicht die Errungenschaften der Revolution voreilig gefährdet werden sollen. — Im zweiten Teil wird dann das augenblickliche Verhältnis von Kirche und China analysiert. Den Ausgangspunkt bilden die Bestimmung der Religion in China nach MAOS Tod und die Interpretation der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit. Vf. verfolgt die protestantischen Erfahrungen, bespricht die Aufgabe des neuen Instituts für das Studium der Weltreligionen, den Besuch des früheren anglikanischen Bischofs TING in Amerika, schließlich die Beobachtungen der Situation der Katholiken in China und die Äußerungen und Signale des Vatikans. Bei alledem wird deutlich: Auf chinesisch-christlicher Seite wird das Verhältnis von China und Christentum nach wie vor weithin in der Sprache des patriotischen Christentums formuliert. Der Zugang zu romverbundenen Katholiken bleibt Ausländern offensichtlich noch versperrt. Das Verhältnis zum Christentum ist auf chinesischer Seite eher geprägt von abwartender Neugierde und Höflichkeit, erlaubt in diesem Sinne heute auch Kontakte mit relativ hochstehenden Persönlichkeiten, verbietet aber falsche euphorische Töne. Es läßt zu einem geduldigen Prozeß der kleinen Schritte ein, der nicht durch indiskrete und überhastete Reaktionen gestört werden sollte. Es fällt auf, daß Vf. auch von der theologischen Bewertung der chinesischen Revolution, wie sie auf dem Löwener China-Symposium 1974 vorgetragen wurde, Abstand nimmt und sich mit einer Dokumentierung der Situationsabläufe begnügt, obwohl die Frage etwa einer neuen Institutionalisierung des Christentums durchaus zu Rückfragen, wenn nicht gar zur Institutionskritik des abendländischen Christentums einläßt.

Die deutsche Ausgabe des englischen Originals ist zwar weithin eine Übersetzung des ursprünglichen Textes, weist aber eine Reihe von Änderungen auf, die hier kurz aufgelistet seien: (1) Auf die als Füllsel freier Seiten benutzten Textzitate aus chinesischen Quellen und anderer Chinaliteratur, wie man sie in der englischen Ausgabe findet, ist verzichtet worden. (2) Das 1. Kap. des 2. Teils „Christen über China: ihr Versuch sie zu verstehen“ ist nicht übernommen worden. (3) Die Analyse selbst ist vor allem im 2. Teil fortgeschrieben worden und enthält a) die Auseinandersetzung zwischen TING und Vf. über die Bewertung der chinesischen Situation (erstmal ausführlich in englischer Sprache in *Verbum SVD* 21 (1980) 129—154: JOSEPH J. SPAE, *Church and China: The Painful Dialogue. Theological Reflections on a New Book.*), b) außer dem Besuch Bischof MOSERS auch die Beobachtungen der beiden Kardinäle KÖNIG und ETCHEGARAY, die unabhängig voneinander fast gleichzeitig im März 1980 China besucht haben. (4) Von Kardinal KÖNIG stammt auch das Vorwort zur deutschen Ausgabe, in dem er dem Vf. bestätigt, er habe die „diffizilen Zusammenhänge und historischen Hintergründe mit wissenschaftlicher Akribie dargestellt“ und sich bemüht, Brücken zu bauen. KÖNIG selbst plädiert für einen geduldigen Umdenkungsprozeß nicht zuletzt im Hinblick auf „das neue Verständnis der Ortskirche, deren Bedeutung vom II. Vaticanum betont wurde, ohne die wesentliche und notwendige Einheit der Weltkirche aufzugeben“. Dabei stellt er fest: „Dieses Verständnis könnte der chinesischen Regierung helfen, die Kirche ihres Landes nicht länger als fremdbestimmte Organisation und ihre Gläubigen als schlechte Patrioten anzusehen. Es könnte auch dazu beitragen, daß sie der von ihr protegierten Patriotischen Kirche Kontakte mit der Weltkirche gestattet.“

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. KARL MÜLLER, Via Dei Verbiti 1, C. P. 5080, I-00100 Roma (Ostiense), Italia · Prof. Dr. Dr. HANS WALDENFELS, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31 · Dr. JOHANNES LAUBE, Eidinghäuser Weg 31 A, 3540 Korbach 1 · Dr. INGE HOFMANN, Donaust. 105/8, A-2346 Südstadt · Prof. Dr. Dr. ANTON VORBICHLER, Kath.-Theol. Fakultät Universität Wien, Schottenring 2, A-1010 Wien · Prof. Dr. DIETER EIKEMEIER, Seminar für Ostasiatische Philologie, Universität Tübingen, Herrenbergstr. 51, 7400 Tübingen 1 · Prof. Dr. Dr. PETER ANTES, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover 1 · Dr. JOHN MAY, Kösliner Str. 51, 4400 Münster.

SCHWERPUNKTE DES THEOLOGISCHEN DENKENS IM KONTEXT DER CHINESISCHEN KULTUR

von Paul Welte

Einleitende Bemerkungen

Um der Klarheit willen scheinen einige einleitende Bemerkungen angebracht.

1. Theologie

Im folgenden wird „Theologie“ verstanden als Fundamentaltheologie und dogmatische Theologie, wie sie in gesonderten Vorlesungen wie Christologie, Sakramenten- und Gnadenlehre vorgetragen werden. In einem Wort, unter Theologie wird hier dogmatische Schultheologie verstanden, wie sie in der gewöhnlichen Theologenausbildung gelehrt wird. Mit dieser Einschränkung unserer Untersuchung wollen wir in keiner Weise die (vielleicht größere) Bedeutung der Moraltheologie und der Sozialethik für eine kontextuelle chinesische Theologie leugnen. Wir räumen auch gerne ein, daß diese Beschränkung auf die Schultheologie bedauerlich ist. Wenn wir uns hier auf die dogmatische Theologie beschränken, dann aus dem einfachen Grund, daß wir nicht kompetent sind, uns mit Fragen einer kontextuellen Moraltheologie auseinanderzusetzen.

Wir hoffen, daß wir so vermeiden können, Aussagen über die Notwendigkeit von kontextuellen Theologien zu wiederholen, die schon so mehrfach in oft allzu allgemeinen Begründungen vorgetragen wurden. Wir möchten hier ein konkreteres Beispiel ausführen und aufzeigen, wie die Beachtung des kulturellen Kontexts die Lehre und das Studium der Theologie verändern wird und was die Beachtung des Kontexts auf diesem Gebiet bedeuten könnte.

2. Schwerpunkte

Da wir auf der einen Seite die Absicht haben, über die Schultheologie zu sprechen, können wir nicht einfach einige Punkte herausgreifen, sondern müssen zunächst eine Einführung in das gesamte Feld der Theologie geben. Da wir auf der anderen Seite auch nicht einen einzigen Kurs der dogmatischen Theologie breit ausführen können, begnügen wir uns hier damit, einige Schwerpunkte anzusprechen. Bei den Schwerpunkten haben wir Probleme herausgegriffen, die sich einmal auf zentrale Fragen des christlichen Glaubens beziehen und zugleich wesentlich sind für die chinesische Mentalität. Solche Schwerpunkte ergeben sich in einem Dialog, der sich sowohl auf die Mitte des christlichen Glaubens wie auf das Herz der chinesischen Mentalität bezieht und der immer dann schmerzhaft wird, wenn etwas gesagt werden muß, das „contre cœur“ für einen der beiden Partner ist.

Wenn wir uns so auf einige Schwerpunkte beschränken, wollen wir nicht leugnen, daß es andere wichtige Themen für eine chinesische kontextuelle Theologie gibt, die die Chinesen vielleicht mehr interessieren wie z. B. die Problematik der Erbsünde, die für die Chinesen eine besondere Schwierigkeit darstellt, da sie grundsätzlich von der Güte der menschlichen Natur tief überzeugt sind. Ein anderer Fragenkomplex wären die Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zwischen chinesischen und christlichen Vorstellungen auf dem Gebiet der Moral, die für die Chinesen immer von besonderem Interesse war. Wir fühlen uns berechtigt, uns auf einige Schwerpunkte zu beschränken, weil die ausgesuchten Probleme vielen anderen Fragen zugrunde liegen, die eine wirklich kontextuelle Theologie behandeln müßte.

3. Chinesische Theologie

Es ist uns nicht möglich, das gegenwärtige theologische Denken in der chinesischen Kirche zu beschreiben oder auszuführen, wie eine echt chinesische Theologie aussehen müßte. Dafür fehlt uns die gründliche Kenntnis der chinesischen Geschichte, Kultur und der gegenwärtigen Mentalität. So bedauerlich dies sein mag, so hat es doch Vorteile: Leser, die nur eine ähnliche oberflächliche Kenntnis der chinesischen Mentalität haben, können leichter folgen und für sich selber die Meinungen beurteilen, die hier ausgeführt werden. Hinzu kommt noch, daß genauso wie in Europa die meisten Fragen des Glaubens, auf die die Theologie reflektieren muß, nicht aus einer sehr genauen Kenntnis der alten, mittelalterlichen und gegenwärtigen Philosophie kommen, in China die einfachen Leute sogar die Studenten der Theologie ebenso nur eine allgemeine Kenntnis des Konfuzianismus, des Taoismus, des Buddhismus und der gegenwärtigen Geistesströmungen haben. Ihre Fragen an den christlichen Glauben entzündeten sich meistens an der allgemeinen Atmosphäre und den unbezweifelten Annahmen der chinesischen Welt. Wenn die Theologie die Aufgabe hat, dem gesamten Volk Gottes zu dienen, dann muß sie diese Fragen beantworten, wenn auch die Aufgabe der Theologie sich darin nicht erschöpft.

Da wir nicht alle schwerwiegenden Fragen der gegenwärtigen chinesischen Theologie behandeln können, konzentrieren wir uns auf die Probleme, die ihren Ursprung in der traditionellen chinesischen Kultur haben, wobei wir die Probleme beiseite lassen, die das Ergebnis der gewaltigen ökonomischen und politischen Veränderungen in der chinesischen Welt sind. Da diese letzteren Probleme bis zu einem gewissen Grad vielen gegenwärtigen kontextuellen Theologien gemeinsam sind, berücksichtigen wir sie in unserer Untersuchung nicht, da wir etwas über die schwerwiegenden Probleme in einer chinesischen kontextuellen Theologie aussagen wollen.

Die Ausführungen, die wir machen, erheben nicht den Anspruch, repräsentativ für die chinesische Theologie zu sein. Es handelt sich ein-

fach um die diskussionswürdigen Ansichten eines (ausländischen) Autors darüber, wie die Berücksichtigung der Mentalität der chinesischen Studenten den gewöhnlichen Lehrbetrieb in der dogmatischen Theologie verändern müßte. Chinesische Kollegen würden vielleicht andere Akzente setzen, andere Probleme für wichtiger halten oder auch diametral den Ansichten widersprechen, die hier ausgeführt werden. Immerhin, nachdem wir 11 Jahre hindurch dogmatische Theologie in (Mandarin-) Chinesisch unterrichtet haben, halten wir jene Probleme für schwerwiegend, die aus dem Selbstverständnis von China als dem „Reich der Mitte“ und aus einem ethischen, pragmatisch-agnostizistischen Zugang zur Religion resultieren.

I. CHINA — DAS REICH DER MITTE UND DIE BEZIEHUNG DES CHRISTENTUMS ZU ISRAEL UND JESUS VON NAZARETH

1. *China — das Reich der Mitte*

„China“ unterscheidet sich sowohl in der gesprochenen als auch in der geschriebenen Sprache in seiner Struktur von den Namen anderer Länder wie „Japan“, „Deutschland“ und „England“. „China“ (chung-kuo) setzt sich zusammen aus den Wörtern und Schriftzeichen, die „Mitte“ („Zentrum“) und „Reich“ („Land“) bedeuten.

Diese Selbstbezeichnung als „Reich der Mitte“ geht nicht nur auf die natürliche Tendenz von Gruppen und Individuen zurück, sich selbst als Mittelpunkt der Welt zu bezeichnen (vgl. „Mittel-Meer“). Sie kann ihre Berechtigung auch mit geographischen und geschichtlichen Gründen untermauern. Der größte Teil der asiatischen Landfläche gehört zu China. Ungeachtet der Weite seines Territoriums, den schwierigen Verkehrsverhältnissen, der Verschiedenheit der Stämme und Sprachen hat China eine grundsätzlich einheitliche Kultur. China war stark genug, die ausländischen Eroberer zu assimilieren und die benachbarten Länder, Vietnam, Korea und Japan, zu beeinflussen. Weil China Jahrhunderte hindurch seinen Nachbarn überlegen war, hat die Bezeichnung „Reich der Mitte“ auch den Unterton von „Zentrum der Kultur“.

Wenn auch in der jüngsten Geschichte dieses Selbstverständnis Chinas durch den Kontakt mit Europa und Amerika, durch die Konfrontation mit Japan und die Einsicht in die Notwendigkeit der Modernisierung ernsthaft in Frage gestellt wurde, so beeinflußt die Idee von China als dem „Reich der Mitte“ und dem „Zentrum der Kultur“ auch heute noch die Mentalität der Chinesen zu Hause und im Ausland. Gewiß gehen viele Chinesen ins Ausland, um zu studieren, aber sie sind in erster Linie daran interessiert, westliches „know-how“ zu erlernen. Gewiß kennen nicht alle zu Hause die Geschichte Chinas und die chinesischen Klassiker (genausowenig wie im Westen alle Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas v. Aquin, Descartes, Hegel etc. kennen), aber die Sprache, Tradition

und Brauchtum, die Kenntnis der Geschichte, wie sie durch die Schulen vermittelt werden, nähren das Bewußtsein, Mitglied des „Reiches der Mitte“ und des „Zentrums der Kultur“ zu sein. Gerade wegen dieses Bewußtseins haben die Chinesen ihre besonderen Schwierigkeiten mit dem Christentum, seiner Geschichte und seinen Ansprüchen.

2. *Der Konflikt mit dem Christentum und seinen Bindungen an Israel und Jesus Christus*

Die Beziehung des Christentums zum Israel des Alten Testaments, dessen Bücher die Christen als Heilige Schrift ansehen, erscheint vielen Chinesen als störend und herausfordernd. Als z. B. ein katholischer Theologiestudent gefragt wurde, welchen Eindruck ein erstes Lesen des Alten Testaments auf einen gewöhnlichen Chinesen mache, sagte er ohne jedes Zögern: „kindisch, ungehobelt und barbarisch“. Eine katholische Schwester, die an einer Staatsuniversität „Bibel als Literatur“ vorträgt, wird oft nach den völkermörderischen Handlungen gefragt, die nach dem Alten Testament von Gott angeordnet und vom Volk Gottes vollzogen wurden. In einem Seminar über die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“ formulierte ein Student die Frage, die Chinesen sofort fühlen: „Warum hat Gott nicht ein (kulturell und ethisch) höherstehendes Volk ausgewählt?“ Eine Antwort wie: „Israel wurde nicht aufgrund seiner Verdienste oder um seiner selbst willen berufen, sondern weil es eine Rolle in der Heilsgeschichte spielen sollte“, befriedigen einen intelligenten Chinesen nicht, weil er die Zusatzfrage stellt: „Was hat das weit entfernte und unbedeutende Israel zum Heil der Chinesen in der Zeit von Moses, David und heute beigetragen?“

In Übereinstimmung mit der Schrift bekennen die Christen Jesus Christus als den einzigen Mittler des Heils (vgl. 1 Tim 2,5; Apg 4,12; Jh 1,18; 10,7f.; 14,8; 15,5). Für Chinesen, die die lange Geschichte ihres Volkes und den Reichtum seiner Kultur kennen, ist die Einzigartigkeit, die Jesus von Nazareth zugesprochen wird, der in einer Ecke der Welt gelebt hat, die Generationen des Reiches der Mitte unbekannt war, ein schwer anzunehmender Lehrsatz, nicht nur für Nichtchristen, sondern selbst für ehrliche Katholiken. Bei der Vorbereitung einer Vorlesungsreihe über Christologie z. B. herrschte sofort Übereinstimmung, daß die Einzigartigkeit Jesu Christi besonders berücksichtigt werden müsse, es war ebenso schnell klar, daß nur ein chinesischer Sprecher diese höchst sensitive Frage behandeln könne. Dieser Konflikt wird noch verschärft, wenn mit Berufung auf die Einzigartigkeit Jesu Christi das Christentum den Anspruch auf Absolutheit erhebt. In einer Vorlesung über „Chinesisches Denken und die christliche Religion“, die während einer Arbeitstagung der katholischen Fakultät *Fujen* gehalten wurde, nannte der Sprecher diesen Anspruch „unchristlich und sündhaft“.¹

¹ *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, No. 32 (Summer 1977) S. 216.

Kurz zusammengefaßt: Der christliche Glaube an eine besondere Rolle des Volkes Israel und vor allem das zentrale Bekenntnis, daß Jesus Christus der einzige und universale Mittler des Heils ist, stoßen heftig zusammen mit dem grundlegenden Selbstverständnis der Chinesen als Mitglieder des „Reiches der Mitte“ und des „Zentrums der Wahren Kultur“.

3. Hauptprobleme einer kontextuellen Theologie

Eine Theologie, die mit dieser Mentalität in einen Dialog eintreten will, muß die offenen und heimlichen Fragen der Studenten ansprechen. Sicher lassen sich einige Probleme nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil leicht lösen, aber jede dieser Lösungen ruft andere Probleme hervor. So kann z. B. die Frage nach dem Heil der Nichtchristen (die für viele Studenten bedeutet: das Heil der Eltern, der Großeltern, der großen Mehrheit ihrer Freunde und Landsleute, ihrer Weisen und Helden) leicht mit der biblischen Lehre von Gottes universalem Heilswillen und der traditionellen Lehre der hinreichenden Gnade beantwortet werden. Die Bischöfe von Taiwan haben in den Kanon der Messe das Gedächtnis der Ahnen eingefügt. All dies ist sicher orthodoxer Glaube und gesunde Theologie. Aber es stellen sich doch eine Reihe von Fragen: Welche Bedeutung hat es dann, Christ zu sein und als Christ zu leben? Wenn Gott alle Menschen durch ihre Mitmenschen erreicht, durch die Weisheit der Philosophen und die einfache Weisheit des einfachen Mannes, ja sogar durch „heidnische Religionen“, welche Rolle spielt dann die nichtchristliche Volksreligiosität, die in Taiwan so lebendig ist, die aber — so sieht es wenigstens aus — nicht den Weg zum Christentum bereitet, sondern eher der Ausbreitung des Glaubens Schwierigkeiten in den Weg legt? Wenn es denn wahr ist, was THOMAS V. AQUIN (mit einem Zitat der Väter) sagt: „omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est“,² worin besteht dann der genaue Unterschied zwischen der Rolle der chinesischen Klassiker und den Büchern des Alten Testaments in der Heilsgeschichte? Können die chinesischen Klassiker den Platz des Alten Testaments für die Chinesen einnehmen? Wenn dies bejaht wird, müssen andere Christen (Europäer, Amerikaner, Afrikaner und Inder) die chinesischen Klassiker als in gleicher Weise inspiriert und von daher genauso normativ annehmen wie die Bücher des Alten Testaments? Wenn dies verneint wird, worin liegt der genaue Unterschied zwischen der moralischen Lehre des Alten Testaments und der chinesischen Klassiker?

Diese und andere zahlreiche Fragen verlangen nach einer gründlichen theologischen Untersuchung besonders in den folgenden Gebieten: Wie ist die Beziehung zwischen Gottes universalem Heilswillen und der Rolle Jesu Christi als Mittler des Heils? Wie kann die Mittlerrolle Jesu Christi erklärt werden, ohne — in einer Art Monophysitismus — den geschichtlichen Charakter seiner Person und seines Werkes aufzulösen? Wie kann

² *Quaestiones disputatae de veritate*, 1.8 sed contra.

der Begriff des Heils (in Übereinstimmung mit der Schrift und der Tradition) formuliert werden, um auf der einen Seite die Scylla zu vermeiden, die Universalität von Gottes Heilsangebot an alle Menschen zu verneinen und ohne andererseits an der Charybdis zu scheitern, indem der geschichtliche Charakter der Person und des Werks Jesu Christi aufgelöst und seine Mittlerrolle nur noch verbal behauptet wird? Oder ist es möglich, den Begriff des Heils so mit Qualifikationen zu versehen (vielleicht in Übereinstimmung mit *1 Tim 4,10*), daß Gott der Retter der ganzen menschlichen Rasse, aber mit Vorzug der Gläubigen ist? Dies sind Fragen, die für gewöhnlich sowohl in der Soteriologie als auch in der Gnadenlehre behandelt werden.

In der Begegnung mit einer Mentalität, die sich eines großen kulturellen und ethischen Erbes rühmt, muß die Theologie das Problem der Notwendigkeit des Heils für den Menschen sorgfältig analysieren, weil sich die fundamentale Frage stellt: Warum sollen die Chinesen nach etwas außerhalb ihrer Leistungen und ihres Erbes Ausschau halten, um ihr Heil zu finden? Wo gibt es eine Not, die sich nicht mit einheimischen Werten befriedigen läßt? Wo gibt es eine Frage, die sich nicht mit dem Gedankengut der chinesischen Weisen und den Leistungen ihrer Wissenschaft beantworten läßt? Dies sind Fragen für eine Religionsphilosophie und eine Fundamentaltheologie.

Wie verhält sich die Botschaft von und über Jesus Christus zum Verlangen des Menschen nach Heil? In welchem Sinn ist Jesus Christus der einzige und universale Mittler des Heils? Kann diese Vermittlerrolle vielleicht weiter qualifiziert werden und auf diese Weise den geschichtlichen Charakter der Person und des Werks Jesu Christi sowie den Aspekt der Erfahrung des Heils und des Christseins ernster nehmen? Dieses sind Fragen, die in der Soteriologie, d. h. in einer systematischen Besinnung auf das Werk und die Heilsbotschaft Jesu Christi studiert werden müssen.

Aber wenn das Christentum das Kernstück seiner Verkündigung als die Botschaft vom Heil darstellt, dann muß die Theologie eine weitere Reihe von Fragen beantworten, die sich aus dem Konflikt zwischen der chinesischen pragmatisch-moralischen Weltanschauung und dem Evangelium der Gnade ergeben.

II. CHINESISCHE ETHIK UND DAS CHRISTLICHE EVANGELIUM

Das traditionelle chinesische Denken betonte stark die Ethik. Der Konfuzianismus, der über Jahrhunderte die chinesische Philosophie und das chinesische Leben in der Familie und der Öffentlichkeit bestimmte, hatte seinen Schwerpunkt in Fragen der Ethik. Die heftigen Angriffe auf den Konfuzianismus während der Kulturrevolution auf dem chinesischen Festland legen Zeugnis ab von der andauernden Stärke dieser ethischen

Philosophie. Auch das gegenwärtige Taiwan mit seiner Geschichte von 50 Jahren japanischer Besetzung, seiner schnellen Industrialisierung und Verwestlichung ist Erbe dieser traditionellen Ethik Chinas: In Ansprachen an die Schüler, Studenten, Beamten, Inschriften in den Häusern etc., immer werden die traditionellen Tugenden betont. Während des „Gebets der Gläubigen“ in der Messe beten Katholiken manchmal um die Bewahrung der traditionellen Moral. Ein Bischof erklärte in seinem ersten Hirtenbrief die Förderung des Konfuzianismus als die Hauptaufgabe der Kirche in Taiwan. Die meisten Predigten behandeln Fragen der Moral (in einem Maß, daß der Erzbischof von Taipei in einem Vorwort zur Übersetzung der Sonntagslesungen von K. O'SULLIVAN die Priester wegen ihres ständigen Moralisiereus mit den Worten tadelte: Die Gläubigen sind es leid, in den Predigten immer moralische Vorhaltungen zu hören). Die Lieblingsthemen von Artikeln über chinesische Kultur und Christentum sowie über den Dialog mit Nichtchristen sind Vergleiche zwischen chinesischen und christlichen Moralvorstellungen wie „Kindestreue“, „Güte“ und „Liebe“.

Diese Betonung der Ethik hat ihre Berechtigung: Jahrhunderte hindurch war das Leben in China ein ständiger Kampf mit den unmittelbaren Notwendigkeiten des Lebens. Fluten und Dürre, Taifune und Erdbeben stellten eine ständige Bedrohung der grundlegenden Voraussetzungen des Lebens dar. Die Notwendigkeit des konkreten Handelns, das Ausarbeiten von vernünftigen Regeln des friedvollen und harmonischen Miteinanderlebens besitzen die höchste Priorität. Die Sorge um religiöse Glaubensvorstellungen, die Erwartung des gnädigen Eingreifens von Gottheiten erscheinen — und sind es zum Teil — als unwesentlich. Während die Leute in religiösen Fragen oft verschiedener Meinung sind, können sie in Fragen der gegenseitigen Pflichten leichter übereinstimmen, weil sie unmittelbar erfahren, was den Frieden und die Harmonie fördert oder zerstört.

Selbst im Licht der biblischen Lehre ist diese Betonung der Ethik gerechtfertigt. Sowohl durch das Alte wie auch durch das Neue Testament läuft das immer wiederkehrende Thema, daß „Gott jedem nach seinen Werken vergelten wird“ (*Röm 2,6*; vgl. *Jer 17,10*; *Ps 62,12*; *Ofbg 2,23*). Nach *Mt 25,31—46* wird am Tag des Gerichts niemand nach seinem Glaubensbekenntnis, sondern nach seiner Liebe und seinem Dienst am Mitmenschen gefragt werden. In seinem monumentalen Werk über die Gnade stellt E. SCHILLEBEECKX die Priorität der Ethik heraus:

„Der christliche Glaube muß — wie jede Religion — dem Ethos eine gewisse Priorität vor dem Religiösen verleihen... Denn das Ethos hat den Charakter einer höchst notwendigen Dringlichkeit, die nicht warten kann, bis unter Menschen Einmütigkeit über letzte Lebensfragen besteht... Trotz des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus muß, hier und jetzt, auf die konkrete innere Forderung und auf den Appell der ethischen Situation geantwortet werden: Diesen Menschen hier und jetzt... muß, in Anbetracht ihrer Notsituation, tatkräftig und sofort... geholfen werden. Die Situation selbst stellt uns konkret vor diese

ethische Forderung, ob ich nun Christ bin oder nicht, Buddhist oder Humanist oder was auch immer. Ich bin Mensch.“³

Wegen dieser Ähnlichkeit zwischen den chinesischen und christlichen moralischen Vorstellungen ist der christliche Glaube für viele Chinesen attraktiv und eine willkommene Stütze der traditionellen Moral. Ein Vater bemerkte dankbar zur Bekehrung seiner Familie zum katholischen Glauben: „Es ist gut, daß wir katholisch geworden sind; die Kinder sind jetzt gehorsamer.“ Diese Seite des christlichen Glaubens mag sogar als eine Art Präambel des Glaubens dienen. Aber diese stark ethische Weise, sich dem Leben im allgemeinen und der Religion zu stellen, hat seine eigenen Probleme in der Auseinandersetzung mit der christlichen Heilsbotschaft.

1. Der Widerspruch zwischen einer starken Betonung der Ethik und dem Evangelium der Gnade

Wie sehr auch die starke Betonung der Ethik durch die Notwendigkeiten des Lebens und selbst durch die Lehre der Schrift und der Theologie auch berechtigt ist, so steht diese Haltung doch in der Gefahr, die christliche Botschaft als eine rein ethische Botschaft, als eine willkommene Unterstützung einer (meist konservativen) traditionellen Ethik mißzuverstehen und so die Neuheit des Christentums nicht zu erkennen. Um ein Beispiel zu geben: ein ausgezeichneter Lehrer des taiwanesischen Dialekts, der durch seine Arbeit in der Ausbildung von ausländischen Missionaren den Katechismus sehr gut kannte, stellte einmal fest, daß er keinen Unterschied sähe zwischen der christlichen Vorstellung der Hölle und der Idee der Wiedergeburt in den volkstümlichen chinesischen Religionen. Beide legen Wert darauf, die Pflichten der Kindesliebe einzuschärfen, die eine unter Androhung der Qualen einer ewigen Hölle, die andere durch die Androhung der Wiedergeburt in ein erbärmliches Leben wie das eines Wasserbüffels, der in den Feldern schwer arbeiten muß und von den Menschen mißhandelt wird. Die Chinesen weisen gerne darauf hin, daß Konfuzius schon (in der negativen Form) die Goldene Regel des menschlichen Verhaltens formuliert habe. Wenn der christliche Glaube nichts anderes ist als eine andere Form der Ethik, warum sollten Chinesen sich ihm zuwenden?

2. Entscheidende Probleme einer kontextuellen Theologie

Der Konflikt zwischen der starken Betonung der Ethik bei den Chinesen und der christlichen Verkündigung kann nicht dadurch gelöst werden, daß man die schlechten Seiten der chinesischen Praxis mit den starken Seiten der christlichen Ideale oder mit der Praxis der christlichen Heiligen vergleicht, weil dies methodisch falsch, pharisäerisch und obendrein noch unwirksam wäre. Das Problem kann aber auch nicht dadurch

³ E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 638.

gelöst werden, daß man zeigt, wie nicht einmal die höchsten chinesischen Ideale mit der Morallehre der Christenheit zu vergleichen sind, weil die „*connexio virtutum*“ eine substantielle Identität jeder genuinen Tugend gewährleistet. Ferner kann diese Frage nicht dadurch entschieden werden, daß man feststellt, die Chinesen haben und anerkennen das (moralische) Gesetz, aber nur (der Glaube an) Jesus Christus gibt die Kraft, das Gesetz zu halten, weil dies dazu führen müßte, den ernsthaften Heilswillen Gottes zu leugnen und an der Hinlänglichkeit der Gnade, die allen angeboten ist, zu zweifeln, eine Einstellung, die letztlich bedeutet, daß nichtchristliche Chinesen kein gutes Leben im ethischen Sinn führen können.

Weil die Haltung, die der Ethik eine so große Bedeutung beimißt, die christliche Verkündigung leicht nur als eine andere Ethik, als ein Gesetz, nicht aber als Frohe Botschaft des Heils ansieht, versteht sie auch nicht den Menschen, sein Verlangen, seine Hoffnungen und seine Bedürfnisse. Eine Theologie, die dies richtigstellen will, muß sich daher Fragen, wie den folgenden, zuwenden:

Was ist das Objekt des Verlangens des Menschen nach Glück, nach Sinn und Erfüllung? Sucht der Mensch etwas, das jenseits des Bereichs der Ethik liegt, d. h. jenseits dessen, das der Mensch verwirklichen kann und muß, jenseits seiner Verantwortlichkeit? Könnte eine absolut reine Existenz — wenn dies möglich wäre — den Menschen zufriedenstellen, der sich nach freier Anerkennung, nach Annahme und Liebe sehnt? Ist das Verlangen des Menschen nach Glück nur auf eine Gutheit gerichtet, die er mit eigener Anstrengung erreichen kann, oder sucht er etwas, das er durch eigenes Tun nicht herbeibringen kann und darf, etwas, das zerstört würde, wenn er es mit eigener Kraft realisieren will, etwas, das nur umsonst gegeben werden kann? Ist der Mensch nur an der tatsächlichen Erreichung seiner Erfüllung interessiert, oder ist er genauso lebensnotwendig darauf angewiesen, daß er weiß, daß er die Erfüllung, die er sucht, erreichen kann? Dies sind alles Fragen, die zur Fundamentaltheologie und zur Religionsphilosophie gehören.

Schenkt der Glaube an Jesus Christus und sein Heilswerk, besonders sein Tod und seine Auferstehung, dem Menschen das, was er sucht? Wenn ja, wie geschieht dies? Diese Fragen müssen in der Soteriologie behandelt werden.

Wenn die christliche Verkündigung grundsätzlich nicht eine Form der Ethik, kein Gesetz, sondern die Frohe Botschaft der Gnade (vgl. *Apg* 20,24) ist, welche Beziehung besteht dann zwischen dem Glauben und der Ethik? Dies ist die Frage, die in der Thematik „Gesetz und Evangelium“ enthalten ist, die von der Gnadentheologie behandelt wird.

Eng verbunden mit der pragmatischen Einstellung zur Ethik ist der gleichfalls pragmatische religiöse Skeptizismus, der ebenfalls die chinesische Geisteshaltung bestimmt. Dies bringt uns zu einer dritten Gruppe

⁴ CH. S. BRADEN, *Man's Quest for Salvation*, Chicago/New York 1941, S. 102.

von schwerwiegenden Fragen, die eine kontextuelle chinesische Theologie behandeln müßte.

III. DER CHINESISCHE RELIGIÖSE SKEPTIZISMUS UND DIE DOGMEN DES CHRISTENTUMS

1. *Der chinesische religiöse Skeptizismus*

Die chinesische Geisteshaltung wird gekennzeichnet von einem gewissen Skeptizismus religiösen Fragen gegenüber. Der größte Weise Chinas, Konfuzius, weigerte sich standhaft, Aussagen über ein Leben nach dem Tod zu machen. „Ich kenne das Leben nicht, wie kann ich den Tod kennen“, antwortete er auf die Frage nach dem Tod. Dies war eine agnostische Haltung, keinesfalls eine Ausgangsposition für eine feste Lehre über das Individuum in einer anderen Welt, auch nicht für die Bestätigung des menschlichen Verhaltens in dieser Welt.

Die gleiche Zurückhaltung zeigte er in Aussagen über Gott und die Geister, so daß W. EICHORN die religiösen Ansichten von Konfuzius unter der Überschrift „*Unbestimmte religiöse Haltung des Konfuzius*“ behandelt.⁵ In jüngerer Zeit beeinflußt der Pragmatismus von DEWEY tief das gesamte Erziehungssystem und bestärkte die traditionelle chinesische Neigung zum Agnostizismus und Skeptizismus. Diese agnostische Haltung ist — nach unserer Ansicht — eine der Wurzeln der Toleranz religiösen Glaubenshaltungen gegenüber, auf die sich viele Chinesen so viel zugute halten. Jeder hat die Freiheit, seine eigenen Ansichten zu religiösen Fragen zu haben — jedenfalls solange diese nicht das Familienleben und die öffentliche Ordnung stören.

Dieser Skeptizismus und Zurückhaltung religiösen Fragen gegenüber hat seine guten Gründe. Die unmittelbar bedrängenden Probleme des Lebens und der Gesellschaft können und müssen ohne Zuflucht zu religiösen Überzeugungen gelöst werden. Wenn auch THOMAS V. AQUIN die Möglichkeit der Gotteserkenntnis ohne die Hilfe der christlichen Offenbarung verteidigt, so weiß er doch, daß sie schwer zu erlangen ist. Unter den Gründen, die er dafür aufführt, nennt er auch die Sorge für die Familie.⁶ Das 1. und das 2. Vatikanische Konzil (vgl. *DS 3005, Dei Verbum*, 6) anerkennen implizit die Schwierigkeit, zu einer klaren und reinen Erkenntnis Gottes ohne die Hilfe der christlichen Offenbarung zu gelangen.

2. *Wichtige Probleme einer kontextuellen Theologie*

Wenn diese tief skeptische und pragmatische Geisteshaltung auf die bestimmten Behauptungen (Dogmen) über die göttliche Wirklichkeit trifft, dann muß sich die Frage stellen: „Wie weißt du dies so genau?“

⁵ W. EICHORN, *Die Religionen Chinas*. Stuttgart/Berlin/Köln 1973, S. 51.

⁶ *Summa contra Gentiles* I. 4.

und „Welchen Unterschied bringt es mit sich, wenn man dies alles glaubt?“. In der Antwort auf diese oft nur schweigend gestellten Fragen muß eine kontextuelle Theologie sich auf die erfahrungsmäßigen und rationalen Begründungen des Glaubens konzentrieren, ohne jedoch zu versäumen, die Rolle einer negativen Theologie zu betonen, die in Übereinstimmung mit der apophatischen Theologie der östlichen Väter und der Aussage des 4. Lateran-Konzils steht, daß „inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (*DS 806*). Diese Fragen setzen gründliche Untersuchungen auf dem Gebiet der Fundamentaltheologie voraus.

Bei der Erklärung des Dogmas der Kirche muß die dogmatische Theologie darauf achten, herauszuarbeiten, wie die Erfahrung der Auferstehung des gekreuzigten Jesus die Quelle des gesamten christlichen Glaubens ist, einschließlich des Glaubens an die Trinität und was die existentielle Bedeutung dieses Glaubens ist. Kurz gesagt, im Kontext einer skeptischen und pragmatischen Haltung religiösen Ideen gegenüber muß die Theologie die experimentellen und existentiellen Seiten aller Erscheinungen des christlichen Glaubens betonen.

ZUSAMMENFASSUNG

Wenn wir uns die Fragen, die wir als die entscheidenden Probleme einer chinesischen kontextuellen Theologie ansehen, näher anschauen, dann müssen wir zugeben, daß diese Fragen ebenfalls wichtige Fragen für eine Schultheologie überall sind, wenn auch vielleicht nicht in dieser Zusammenstellung und im gleichen Grad der Wichtigkeit. Diese Schlußfolgerung sollte jedoch nicht überraschen: wenn eine chinesische Theologie dasselbe Objekt aller christlichen Theologien (Gottes Offenbarung, die sich in Jesus Christus vollendet) hat und wirklich den Menschen dient, die — trotz aller rassischen und kulturellen Unterschiede — eine menschliche Familie darstellen und grundsätzlich dieselben Fragen über die Bedeutung von Leben und Tod stellen, die darüber hinaus, besonders in unserer Zeit immer stärker an den Freuden und Sorgen der anderen teilhaben, dann können und müssen wir erwarten, daß eine wirklich chinesische Theologie dieselben Melodien, wenn auch auf anderen Instrumenten spielt, mit anderen Rhythmen und einem anderen Notenschlüssel. Mit anderen Worten: wenn eine Theologie gründlich die entscheidenden Fragen untersucht und ihr Denken beständig in Antwort auf die Geisteshaltung derer, die sie zu erreichen sucht, verändert, dann wird das Ergebnis eine kontextuelle Theologie sein, die in ihrer Gesamtheit sicher verschieden ist in ihrer Akzentuierung, die aber viel gemein hat mit anderen wirklich christlichen kontextuellen Theologien. Wenn wir uns nicht um Kontextualität um der Kontextualität bemühen, dann sollte diese Schlußfolgerung niemanden enttäuschen. Sie zeigt vielmehr, daß (wenigstens heute) keine kontextuelle Theologie entwickelt werden kann,

die hinter einer großen Mauer, in einer „splendid isolation“ oder in einem Getto sich befindet. Wenn alle Theologien sich grundsätzlich mit denselben Fragen auseinandersetzen müssen in ihrem Versuch, im Licht der Offenbarung, die in Jesus Christus vollendet ist, eine Antwort zu geben, dann kann es fruchtbaren Dialog und gegenseitige Hilfe geben. Weil auf der anderen Seite Fragen, die für eine chinesische Theologie entscheidend sind, im Westen debattiert wurden und werden, können die chinesischen Theologen von ihren Kollegen im Westen Hilfe empfangen. Dieser Austausch kann sicher sehr fruchtbar sein, weil die schwerwiegenden Probleme, die ich in der vorausgegangenen Diskussion behandelt habe, im Westen schon diskutiert und erforscht wurden in einem vielleicht etwas förderlicheren Klima. (Übersetzung: *Georg Evers*)

SUMMARY

The author, Fr. P. WELTE, professor of dogmatic theology at the *Fujen University* in Taipei (Taiwan), tries to delineate some general problems of a Chinese contextual theology. As an expatriate European he is aware of the limitations such an enterprise inevitably has. On the other hand he has been teaching dogmatic theology in Mandarin Chinese for 11 years which gives him a wealth of experience of the limitations of Western theology when taught to Chinese students. WELTE confines his study to the main themes of classroom theology, choosing the crucial problems which arise in the conflict of what seems essential for Chinese mentality with what seems essential to Christian beliefs. He finds three problem areas: 1. The conflict between the Chinese mentality of being the "Middle Kingdom" and the "Center of Culture" with the Christian notion of its special relation to Israel and the doctrine of Jesus Christ being the only mediator of salvation. 2. Problems arising from Chinese Ethicism when confronted with the Christian Gospel of Grace and gratuitous Love. 3. The discrepancy between traditional Chinese Religious Scepticism and the Dogmas of Christianity.

WELTE concludes his article with some general remarks about a Chinese contextual theology compared with other contextual theologies. His contention is that on the one hand there are special themes and methods for a Chinese contextual theology. Since theology everywhere has the same object — God's revelation in Jesus Christ — the Chinese-ness of such a theology does not exclude great similarity and congruity with contextual theologies in other parts of the world.

DIE EVANGELISIERUNG KOREAS UND DIE ERRICHTUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHE IM 16.—18. JAHRHUNDERT

von Andreas Jeong-Soo Kim

CHRISTENTUM, EINE GEFAHR FÜR DAS KONFUZIANISCHE KOREA

Die Einführung des christlichen Glaubens und die Errichtung der Kirche war in den meisten Ländern das Resultat aufopfernden Einsatzes vieler Missionare. Das Beispiel Korea ist jedoch in dieser Hinsicht eine interessante Ausnahmeerscheinung,¹ denn die Botschaft Christi wurde nicht durch ausländische Missionare ins Land getragen. Es waren vielmehr die Koreaner selbst, die, nachdem sie sich dem Studium kirchlicher Schriften intensivst gewidmet hatten, den christlichen Glauben in Korea verbreiteten. Damals war der Konfuzianismus der Mittelpunkt und Maßstab jeder Staatsführung. Die Politik der damaligen Könige diente vor allem der „Würdigung“ des Konfuzianismus. Für die starrsinnige Yi-Dynastie (1392—1910) war das Christentum etwas gänzlich Fremdes. Die Anfänge des christlichen Glaubens waren in diesem Land sehr mühsam und gefährdet, verbunden mit Verfolgungen und Martyrien.

Für das damalige verschlossene koreanische Reich, das auf streng konfuzianischer Ethik basierte, bedeutete die Begegnung mit diesem fremden Glauben eine Konfrontation ohnegleichen. Vor allem die Ablehnung der Ahnenopfer und Ahnenverehrung durch die Christen bedeutete ein Attentat auf die Grundlage des Staates und der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Denn Ahnenverehrung, die Pietät den eigenen Erzeugern gegenüber, bedeutete für die Konfuzianer Grundlage und Gipfel der Sittlichkeit, die Basis jeglicher „menschwürdiger“ Existenz.

In dieser Arbeit soll die Begegnung Koreas mit dem christlichen Gedankengut und die Errichtung der katholischen Kirche und deren weitere

¹ CH. DALET, *Histoire de l'Eglise de Corée*, tome I, Paris 1874, S. 13—25. Vgl. O. GRAF, Die Anfänge des Christentums in Korea. Hundert Jahre Kirche im Untergrund, in: F. RENNER (Hrsg.), *Der fünfarmige Leuchter*. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, Bd. II, Ottilien 1971, S. 369ff.

Vgl. F. PILHATSCH, *Geschichte der Weltmission*. Ein Überblick, München 1966, S. 52. Vgl. A. MULDER, *Missionsgeschichte*. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens, Regensburg 1960, S. 340. Vgl. E. FOURER, *Koreas Märtyrer und Missionäre*, mit einem Vorwort über Land und Leute und zahlreichen Abbildungen, Rirheim 1895. Vgl. J. C.-M. Kim/J. J.-S. CHUNG, *Catholic Korea*. Yesterday and Today, Seoul 1964, S. 18ff. Vgl. La Société des Missions-Etrangères, *The Catholic Church in Korea*, Hongkong 1924, S. 5. 18ff. Vgl. SANGBAE RI (JEAN), *Confucius et Jésus Christ*. La première théologie chrétienne en Corée d'après l'œuvre de Y Piek lettré Confucien 1754—1786, Paris 1979. Vgl. A. CHOI, L'Erection du Premier Vicariat Apostolique et les Origines du Catholicisme en Corée 1592—1837, in: *Nouvelle Revue de Science Missionnaire* XI (1961).

Entwicklung erörtert werden. Auf die Christenverfolgungen, mit denen die junge koreanische Kirche gleich nach deren Gründung konfrontiert wurde, wird in dieser Arbeit nicht eingegangen.

I. DIE BEGEGNUNG KOREAS MIT DEM CHRISTLICHEN GEDANKENGUT (1592—1783)

A. Die Missionare und ihre Pläne

1534 gründeten IGNATIUS VON LOYOLA, FRANZ XAVER und andere den Jesuitenorden und begannen eine Reformbewegung in der katholischen Kirche. Mit der Erschließung der Seewege zu anderen Kontinenten begann die Mission Asiens. Mit FRANZ XAVER kamen Jesuiten nach Japan und China. Nachdem sie in ihrer Missionsarbeit erfolgreich waren, hatten sie verständlicherweise die Absicht, die Botschaft Christi auch in Korea zu verkünden, das zwischen diesen beiden Ländern lag. Die Jesuiten und einige andere Missionare versuchten ab 1592, etwa ein Jahrhundert lang, Korea zu evangelisieren.

1. Die japanische Invasion und die Missionsarbeit von P. Cespedes

Die erste Begegnung Koreas mit dem Christentum fällt mit der japanischen Invasion (1592—1593, 1597—1598) zusammen.² TOYOTOMI HIDEYOSHI (1635—1598), der Herrscher über ganz Japan, kam mit dem buddhistischen General KATO KIYOMASA, dem christlichen General KONISHI YUKINAGA und etwa 200 000 Soldaten nach Korea. Als sich der Krieg in Korea länger hinzog, baten YUKINAGA und andere christliche Generäle den Vizeprovinzial P. GOMEZ³ um die Sendung eines Seelsorgers für die japanischen christlichen Soldaten.

So kamen am 27. 12. 1593 der Jesuitenmissionar GREGORIO DE CESPEDES (1551—1611) und der japanische Bruder LEO FUCAN auf Veranlassung von P. GOMEZ nach Korea.⁴ P. CESPEDES feierte mit den Soldaten Eucharistie, taufte gläubige Soldaten und nahm sich der koreanischen Waisen-

² CH. DALLET, ebd. S. 1—5. J. C.-M. KIM/J. J.-S. CHUNG, ebd. S. 20. F. PILHATSCH, ebd. S. 52. Vgl. O. GRAF, ebd. S. 368. Vgl. E. FOURER, ebd. S. 31. Vgl. A. CHOI, ebd. S. 2. Vgl. F. Vos, *Die Religionen Koreas*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, S. 175. Vgl. J. LAURES, *Koreas erste Berührung mit dem Christentum*, in: *ZMR* 40 (1956), S. 177—189. Vgl. F. MARGIOTTI, *Apostolato laico e martirio in Corea*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 Ans au Service des Missionis 1622—1972*, Bd. II (1700—1815), Rom-Freiburg 1973, S. 1024—1035.

³ Seit 1591 war P. GOMEZ als Vizeprovinzial der Jesuiten in Japan. Vgl. J. LAURES, ebd. 181ff.

⁴ CH. DALLET, ebd. S. 2. Vgl. A. CHOI, ebd. S. 2. Vgl. F. Vos, ebd. S. 175. Vgl. J. LAURES, ebd. S. 181. Vgl. *Lettre annuelle du Japon, de Mars 1593 à Mars 1594*, écrite par le P. PIERRE GOMEZ an P. CLAUDE ACQUARIVA, général de la Compagnie de Jésus, Milan 1597, S. 112ff.

kinder an. Aber er hatte keinen Kontakt zu Koreanern.⁵ Dies lag einerseits daran, daß Koreaner den japanischen Soldaten sehr feindselig gegenüberstanden, andererseits daran, daß die meisten geflüchtet waren oder sich versteckt hielten.

Schließlich wurde P. CESPEDES das Opfer einer Intrige. Der buddhistische General KATO KIYOMASA, der YUKINAGA um sein Glück beneidete, deklarierte die Tätigkeit von P. CESPEDES als eine Verschwörung gegen HIDEYOSHI. YUKINAGA mußte CESPEDES wieder nach Japan zurückbeordern.⁶ P. CESPEDES war zwar der erste Missionar, der nach Korea kam, konnte aber zur Missionierung Koreas nichts beitragen. Viele koreanische Kriegsgefangene nahmen zwar den christlichen Glauben an, aber die meisten blieben in Japan.⁷

2. Missionsversuche von China aus

a) PAULUS SIN KOANG-KI und die Jesuiten

PAULUS SIN KOANG-KI (1562—1633), ein Staatsminister der Ming-Dynastie, ließ sich von P. JEAN DE RECHA auf den Namen Paulus taufen. Als 1620 im Krieg gegen die Mandschurei eine Nachschubarmee nach Korea beordert wurde, wollte er zusammen mit Geistlichen des Jesuitenordens nach Korea einreisen.

Als er jedoch aufbrechen wollte, hielt man es für zu gefährlich, diese für das Land wichtige Persönlichkeit in ein solches Krisengebiet reisen zu

⁵ LAURES weist darauf hin, daß im Jahresbrief von 1626 mitgeteilt wird, P. CESPEDES habe viele Menschen getauft und zwar nicht nur japanische Soldaten und koreanische Kriegsgefangene (besonders Kinder), sondern daß „eine sehr große Zahl Christen wurden“. Tatsächlich aber gelang es P. CESPEDES (so führt auch DALLET aus) nicht, Kontakt zur Bevölkerung in Korea zu bekommen. Vgl. J. LAURES, ebd. S. 185—186. CH. DALLET, S. 4.

⁶ CH. DALLET, ebd. S. 3. Vgl. J. LAURES, ebd. S. 182ff. Schon im Jahre 1587 hat der Heerführer HIDEYOSHI die Jesuiten aus Japan ausgewiesen. Als nun 1593 der buddhistische General KIYOMASA erfuhr, daß sein Rivale, der christliche General YUKINAGA bei der Invasion nach Korea einen Jesuitenmissionar mitgenommen hatte, sah er dies als eine günstige Gelegenheit, seinen Gegner auszuschalten. Er teilte seine Information seinem Heerführer mit, in der Hoffnung, daß dieser General YUKINAGA daraufhin beseitigen lassen werde. General YUKINAGA, der wußte wie gefährlich das Unternehmen war, sozusagen unter den Augen seines christenfeindlichen Herrschers, einen Missionar nach Korea einzuschleusen, veranlaßte, daß P. CESPEDES und Mitbruder schon 1595 nach Japan zurückgebracht wurden.

Später rief HIDEYOSHI General YUKINAGA nach Japan zurück, damit er die Friedensverhandlungen mit China führe. Bei dieser Gelegenheit erklärte General YUKINAGA seinem Heerführer, er habe den europäischen Missionar deswegen bei der Invasion in Japan bei sich gehabt, um von ihm etwas über die europäischen Schiffe im chinesischen Hafen Macao zu erfahren. Er fand auch tatsächlich mit dieser Ausflucht Glauben bei HIDEYOSHI und wurde wegen seines Weitblicks sogar noch gelobt.

⁷ CH. DALLET, ebd. S. 4—10. Vgl. J. LAURES, ebd. S. 188—189, 282—287.

lassen. So wurde sein vielerhoffter Plan, Korea zu missionieren, zunichte gemacht.⁸

b) die Begegnung des Kronprinzen So-HYON mit P. ADAM SCHALL

„Schon zur Zeit des koreanischen Herrschers IN-JO (1623—1649) war der Kronprinz So-HYON auf einem solchen Aufenthalt am Pekingener Kaiserhof in die Wirren zur Zeit der Enthronung der Ming-Dynastie durch die mandschurischen Tj'ING (1644) geraten und von letzteren acht Jahre lang am Mandschu-Hof gefangen gehalten worden; während dieser Jahre hatte er die nähere Bekanntschaft mit dem berühmten Johann Adam SCHALL VON BELL SJ machen dürfen.“⁹

Als der Kronprinz So-HYON 1644 in Richtung seines Heimatlandes Korea aufbrach, bat er P. ADAM SCHALL um die Sendung eines Priesters; er selbst nahm viele christliche Schriften mit sich.¹⁰ Kurz nach seiner Rückkehr aus China verstarb er ganz plötzlich, so daß auch dieser Missionsversuch mißlang.

c) Die Missionspläne von P. ANTOINE DE SAINTE-MARIE

Der Franziskaner ANTOINE DE SAINTE-MARIE (1602—1669),¹¹ ein Missionar in Peking, faßte den Entschluß, Korea zu missionieren. 1650 erreichte er sogar einen Hafen in der Nähe der Grenze zu Korea, aber er mußte, bevor er noch arbeiten konnte, zurückkehren. Später wollte er unter Kaufleuten nach Korea einreisen, bald jedoch nahm er Abstand von diesem Plan, nachdem er durch P. ADAM SCHALL von den Schwierigkeiten, Korea zu missionieren, gehört hatte. Er begnügte sich darum mit der Missionsarbeit in Chantung in China.¹²

B. Die Annahme des katholischen Glaubens und die Auseinandersetzung mit diesem

Das rückständige Herrschaftssystem der Yi-Dynastie (1392—1910) mußte sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts heftigsten Herausforderungen stellen. Die bisherige Ständeordnung, die die Yi-Dynastie fest gestützt hatte, begann zu wanken, die Produktivität in der Landwirtschaft wuchs, der Handel begann zu blühen. Es regten sich Kräfte, die an dem bisherigen, auf Landwirtschaft basierenden Herrschaftssystem, welches nur einer winzigen, privilegierten Schicht diene, rüttelten. Auch westliche Wissenschaften und Ideen trugen dazu bei, den Bewußtseinsstand des Volkes zu heben. Es entstand eine neue Bewegung, „*Silhak'pa*“ (Die pragmatische Schule),¹³ die auf die Befreiung vom Konfuzianismus, die Basis der Yi-Dynastie, zielte.

⁸ A. CHOI, ebd. S. 8—9.

⁹ zit. nach O. GRAF, ebd. S. 369.

¹⁰ A. CHOI, ebd. S. 10—11.

¹¹ A. CHOI, ebd. S. 12.

¹² A. CHOI, ebd. S. 12.

¹³ Vgl. F. Vos, ebd. S. 175—183. Vos hat falsch geschrieben, nicht „*Sirhak'pa*“, sondern „*Silhak'pa*“.

In diesem Abschnitt wird die Tendenz der Ideologie in der späten Yi-Dynastie und die Aufnahmefähigkeit für christliche Ideen untersucht.

1. Die Erschütterung der traditionellen Ständeordnung

Die Grundlage der Yi-Dynastie war die Ständeordnung. Diese bestand aus vier Ständen.¹⁴ Der erste Stand war der Stand des Adels. Der Adel bekleidete alle hohen Regierungsämter, war einflußreich und verfügte über die gesellschaftliche Macht. Außerdem war er an die Nachkommen weiter vererbbar.

Der zweite Stand war dem Adel untergeordnet und bestand aus Dolmetschern, Astronomen, Ärzten und anderen. Der dritte Stand setzte sich aus Bauern, Handwerkern und Kaufleuten zusammen.

Der vierte und letzte Stand umfaßte mehr oder weniger nur Leibeigene, die ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen mußten. Die japanische Invasion (1592—1593, 1597—1598), die Invasion durch die Mandchuren (1637—1638) und kritische Bewegungen aus den unteren Ständen begannen an der feudalen Gesellschaftsordnung zu rütteln. Diese Erscheinung findet ihre Resonanz auch in dem wachsenden Interesse für den christlichen Glauben, der als ein Glaube für alle gilt.¹⁵

2. Der Überdruß gegenüber dem Konfuzianismus

Der Konfuzianismus, die Grundlage der Yi-Dynastie, war weniger eine Religion, sondern eher eine Moraltheorie, eine politische Ideologie.¹⁶ Der Konfuzianismus betonte das Patriarchat und befolgte strikte Regeln und Zeremonien, so z. B. das Zeremoniell der Eheschließung oder des Ahnenkultes. Alle Ideologien und Systeme, die in irgendeiner Weise gegen das traditionsgemäße Denken gerichtet waren, wurden energisch bekämpft. In dieser Zeit entstand eine neue Richtung, genannt „*Sasaek*“ (Die 4 wichtigsten Faktionen).¹⁷ Viele konfuzianische Gelehrte kehrten dem Konfuzianismus den Rücken und richteten ihr Interesse auf Taoismus, Buddhismus und andere Religionen. So ist es kein Zufall, daß das Interesse für das Christentum gerade jetzt wieder wuchs.

3. Die europäische Literatur und die Entstehung von „*Silhak'pa*“ (Die pragmatische Schule)

a) Die Aufnahme der europäischen Literatur

Ende des 16. Jahrhunderts kamen Jesuitenmissionare nach China. Sie brachten die westlichen Wissenschaften mit (z. B. Astrologie, Mechanik,

¹⁴ Vgl. CH. DALLET, ebd. S. C—CXV.

¹⁵ Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 78: „La religion étant trèséquitable, il n'y a, vis-à-vis d'elle, ni grands, ni petits, ni nobles, ni roturiers.“

¹⁶ F. Vos, ebd. S. 156—174. Der Konfuzianismus, der zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert einen großen Einfluß auf das Geistesleben Koreas ausübte, verlor gegen Ende des 16. Jahrhunderts an Bedeutung.

¹⁷ Vgl. F. Vos, ebd. S. 168ff.

Philosophie usw.) und begannen die christliche Lehre in chinesischer Schrift festzuhalten.¹⁸ Solche Schriften wurden ab etwa Anfang des 17. Jahrhunderts durch die jährliche Gesandtschaft¹⁹ des koreanischen Königs nach Korea übermittelt. Yi KWANGJEONG, ein Begleiter der Gesandtschaft, brachte 1603 aus Peking eine Weltkarte mit, die von MATTEO RICCI angefertigt worden war.²⁰ 1631 brachte CHEONG DUWON viele Utensilien westlicher Wissenschaften und ins Chinesische übersetzte wissenschaftliche Bücher mit.²¹ Auch der Kronprinz So-HYON, der als politische Geisel der Ching-Dynastie in Peking gefangengehalten wurde, brachte bei seiner Heimkehr viele westliche Instrumente und Bücher mit.²² Von 1636 bis zum Jahre 1783, in dem Yi SUNGHUN²³ nach Peking ging, wurden von der Yi-Dynastie in 147 Jahren insgesamt 167 Gesandtschaften zur Ching-Dynastie geschickt.²⁴ Vom Ende des 16. Jahrhunderts an, als MATTEO RICCI, P. RUGGIERI und andere Jesuiten nach China kamen, bis 1775 und als der Jesuitenorden in China von CLEMENS XIV. aufgelöst wurde, soll allein die Zahl der Bücher, die von den Jesuiten in chinesischer Schrift angefertigt wurden, 358 betragen haben.²⁵ Fast alle Bücher wurden auch nach Korea gebracht und von koreanischen Gelehrten gelesen.^{25a}

b) Die Geburt von „*Silhak'pa*“

Der durch die japanische (1592—1593, 1597—1598) und die mandchurische (1637—1638) Invasion ausgelöste Schock, der Parteienzwist innerhalb der eigenen Führung, das theoretische „Hin und Her“ der Konfuzianischen Gelehrten und die Aufnahme der westlichen Wissenschaften ließ eine Richtung entstehen, die gegen das konfuzianische Denken gerichtet war und den Wert des „Praktischen“ betonte. Diese Richtung nannte sich „*Silhak'pa*“ (Die pragmatische Schule).

„Als Reaktion gegen den vorherrschenden Konservatismus sahen auf die Dauer immer mehr Literaten die Notwendigkeit sozialer und wirtschaftlicher Reformen ein. Diese Gelehrten gehörten meistens der Nam'in-Fraktion²⁶ an, die in diame-

¹⁸ WON-SUN LEE, Myeong-Cheong-rae Seohakseo-ui Hankuk Sasangsa-zeok Ui-ui (Catholic Books in Classical Chinese and their influence on traditional Korean Society), in: *Hankuk Tschonjukyohoe Nonmun Seonzip* 1 (1976), Seoul 1976, S. 137—156. In dieser Zeit von 1580 bis 1662 wurden etwa 170 christliche Bücher in chinesischer Sprache geschrieben.

¹⁹ Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 10—12. Vgl. O. GRAF, ebd. 368—369. Vgl. F. PILHATSCH, ebd. S. 52.

Die kulturelle Bedeutung der koreanischen Gesandtschaften nach China Anfang des 17. Jahrhunderts. Sie brachten christliche Schriften nach Korea, wodurch eine Brücke entstand zwischen chinesischer und koreanischer Kultur.

²⁰ WON-SUN LEE, ebd. S. 138.

²¹ Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 11.

²² A. CHOI, ebd. S. 10—11.

²³ Er ist der erste Getaufte. Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 17—36.

²⁴ WON-SUN LEE, ebd. S. 145.

²⁵ WON-SUN LEE, ebd. S. 143.

^{25a} WON-SUN LEE, ebd. S. 145—152.

²⁶ Vgl. F. Vos, ebd. S. 168ff.

traler Opposition zu der fast immer vorherrschenden Noron-Fraktion stand. Besonders in jener Fraktion stoßen wir auf mehrere Männer, die gewisse Kenntnisse der von den katholischen Missionaren in China introduzierten abendländischen Naturwissenschaften, Religion und Philosophie in das vor dem Ausland verschlossene Korea einführten. Die sog. „pragmatische Schule“, die im 17. Jh. entstand und ihre höchste Entwicklung im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jhs. erreichte, hatte enge Beziehungen zu der Nam'in-Fraktion, und mehrere ihrer wichtigsten Vertreter, wie Yu Hyongwon und Yi Ik, gehörten dieser Fraktion an.“²⁷

Mit HAM PAEKYOM (1552—1615), YI SUGWANG (1563—1628), KIM YUK (1580—1658), YU HYONWON (1622—1673) und YI IK (1681—1763)²⁸ legte „*Silhak'pa*“ die ideologische Grundlage, die der späteren neueren Wissenschaft entscheidende Impulse gab. Die vielen Schüler, die aus YI IK'S Schule hervorgegangen sind, kann man in zwei Gruppen einteilen. Die eine Gruppe der *Silhak'pa* nahm den katholischen Glauben an, die andere Gruppe blieb zwar bei der *silhak'pas*chen Ideologie, aber sie kritisierte das Christentum.²⁹ Mit CHONG YAG'YONG (1762—1836),³⁰ einem christlichen Schüler von YI IK, kam der „*Silhak'pa*“ zu hoher Blüte.

c) Kritik der konfuzianischen Gelehrten an westlichen Wissenschaften

Das Besondere des Christentums in Korea ist, daß es weniger als ein Glaube aufgenommen wurde, sondern daß es über ein Jahrhundert lang nur theoretisch studiert und kritisiert wurde. Das von MATTEO RICCI (1552—1610)³¹ verfaßte Buch „*Tien-schu Shil-i*“³² wurde nach seiner Herausgabe 1603 mehrmals wieder aufgelegt und viel gelesen. Außer diesem wurden viele andere Bücher, so z. B. „*Zikbangoegi*“,³³ „*Chil'kuk*“,³⁴ „*Yeong'on Zam'on*“³⁵ usw. gelesen und kritisiert.³⁶

²⁷ zit. nach F. Vos, ebd. S. 177.

²⁸ Vgl. F. Vos, ebd. S. 177—179.

²⁹ Vgl. F. Vos, ebd. S. 175—183. Die Schule von „*Silhak'pa*“ trug durch ihre Übersetzungen chinesischer Literatur und ihre Pflege der Kultur viel zur Wiederbelebung der Kultur der Yi-Dynastie bei. Weil ein großer Teil dieser Gelehrten später christlich wurde, fand diese fruchtbare Schule in der Zeit der Christenverfolgungen ihr Ende und mit ihr auch die kulturelle Blütezeit in Korea.

³⁰ F. Vos, ebd. S. 180.

³¹ Vgl. MATTHIEU RICCI / NICOLAS TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582—1610*, Paris 1978.

³² Im Jahre 1603 hat MATTEO RICCI in China ein Buch „*Tienschu Shil-i*“ (Wahre Lehre von Himmelsheern) als „Einführungsreligionsbuch für die Gelehrten“ veröffentlicht. Vgl. A. MULDER, ebd. S. 231.

³³ Dieses Buch beinhaltet eine geograph. Beschreibung der Kontinente und behandelt die Erziehung in Europa.

³⁴ Es handelt von sieben verschiedenen sündhaften Fehlhaltungen der Menschen.

³⁵ Es behandelt die Anima.

³⁶ JONG-HONG PAK, Seoku Sasang-ui Do'ip Bipan-kwa Seop'chwi (Western Thought in Korea: Catholicism), in: *Hankuk Tschonjukyohoe Nonmun Seonzip* 1 (Seoul 1976), S. 17.

Im Anfang des 17. Jahrhunderts erschienen in Korea nach und nach christliche Schriften, mit denen sich koreanische Gelehrte kritisch auseinandersetzten. Man kann die Kritik an den westlichen Wissenschaften in zwei Phasen unterteilen. Zu der ersten Phase gehören Namen wie YI SUGWANG (1563—1628), YU INMONG (1559—1623) und YU HYONGWON (1622—1673). Sie hatten sich zwar sehr intensiv mit westlichen Wissenschaften beschäftigt, aber ihre Meinungen und Kritiken sind nur fragmentarisch dokumentiert und überliefert. In der zweiten Phase, beginnend mit YI IK (1681—1763), versuchte man die Kritik systematisch und objektiv zu gestalten.

Die Schüler YI IK's kann man, wie schon erwähnt, in zwei Gruppen einteilen. Die einen kritisierten die westlichen Wissenschaften aus der Sicht des Konfuzianismus. Sie verneinten die von M. RICCI erhoffte Vereinbarkeit von Christentum und Konfuzianismus und betonten den grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden. Hauptvertreter dieser Gruppe waren SIN HUDAM (1701—1761)³⁷ und AN CHONGBOK (1712—1791).³⁸ Die andere Gruppe nahm die westlichen Wissenschaften auf, durch sie wurde das Christentum zum Glauben. Die Vertreter dieser Gruppe waren YI PIEK 1754—1786,³⁹ YI SUNGHUN (1756—1801), KWON ILSIN,⁴⁰ KWON CHULSIN (—1801),⁴¹ CHONG YAKCHONG (1760—1801),⁴² CHONG YANGYONG (1762—1836)⁴³ und andere. Die meisten dieser Leute gehörten zu der *Nam'in*-Faktion und waren konfuzianische Gelehrte mit geringem politischem Einfluß.

II. DIE ENTSTEHUNG DER KOREANISCHEN KIRCHE UND DEREN ENTWICKLUNG (1784—1791)

Die theoretische Behandlung des Christentums wurde in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts in die Praxis umgesetzt. Der unmittelbare Anlaß zu diesem Schritt war die Reise YI SUNGHUN's nach Peking. 1784 ließ er sich in Peking nach dem Studium des Katechismus taufen. Der Impuls dieses Ereignisses war aber von YI PIEK ausgegangen.

A. Yi Piek und Yi Sunghun

CH. DALLET⁴⁴ erzählt in seiner „Koreanischen Kirchengeschichte“ über YI PIEK's Charakter, über seine Familie und darüber, wie dieser zum

³⁷ JONG-HONG PAK, ebd. S. 20—26, 56—66. Vgl. F. Vos, ebd. S. 180.

³⁸ JONG-HONG PAK, ebd. S. 27ff. Vgl. F. Vos, ebd. S. 180.

³⁹ CH. DALLET, ebd. S. 13—28. Vgl. JEAN SANGBAE RI, ebd. S. 21—32.

⁴⁰ CH. DALLET, ebd. S. 22ff.

⁴¹ CH. DALLET, ebd. S. 22ff.

⁴² CH. DALLET, ebd. S. 14ff.

⁴³ CH. DALLET, ebd. S. 108ff.

⁴⁴ CH. DALLET lebte nur in Frankreich, aber er hat 1874 ein Buch „*Histoire de l'Eglise de Corée*“ (Bd. I—II) herausgegeben. Vorher hatte Bischof DAVELUY

Christentum fand und seinen Glauben in die Tat umsetzte.⁴⁵ 1777 kamen KWON CHULSIN, YI PIEK und einige andere konfuzianische Gelehrte in einem buddhistischen Bergkloster zusammen, um ein Seminar zu veranstalten. DALLEY schreibt:

„Im Jahre tieng-iou (1777) begab sich der berühmte Arzt Koun Tsié-sin-i, begleitet von Tieng Iak-tsién-i und einigen anderen wissenschaftsbegierigen Edelmännern in eine abgelegene Pagode, um sich mit ihnen ungestört gründlichen wissenschaftlichen Studien zu widmen. Als Piek-i davon erfuhr, freute er sich darüber und sogleich beschloß er, sich ihnen anzuschließen. Es war Winter, alle Straßen waren verschneit und die Pagode lag mehr als hundert Lya entfernt. Diese Schwierigkeiten jedoch konnten einen so einfrigen und leidenschaftlich erfüllten Menschen nicht abhalten. Unverzüglich bricht er auf. Entschlossen kämpft er sich auf unwegsamen Pfaden weiter. ... In der Dunkelheit setzt er seinen Weg fort und kommt endlich am gewünschten Ort an. ... Die Gespräche dauerten mehr als zehn Tage. In dieser Zeit bemühte man sich um die Lösung der wichtigsten Fragen nach Himmel, Welt, dem Wesen des Menschen usw. Man rief sich wieder die Lehren der Alten ins Gedächtnis und diskutierte sie Punkt für Punkt. Daraufhin studierte man die Werke, die berühmte Männer über die Moral verfaßt hatten; schließlich untersuchte man mehrere Abhandlungen über Philosophie, Mathematik und Religion, die von europäischen Missionaren in chinesischer Sprache zusammengestellt worden waren, und man setzte die größte Sorgfalt daran, deren Sinn zu verstehen. Diese Bücher waren des öfteren von den koreanischen Botschaftern aus Peking mitgebracht worden. ... Nun gab es unter diesen wissenschaftlichen Werken einige grundlegende Traktate über Religion. Es wurden darin die Existenz Gottes, die Vorsehung, die Spiritualität und die Unsterblichkeit der Seele behandelt sowie die Festsetzung sittlicher Normen, indem die sieben Hauptlaster durch die entgegengesetzten Tugenden bekämpft werden. ... Um eine vollständige Erkenntnis in diesen Dingen zu gewinnen, fehlten ihnen die entsprechenden Auslegungen und Erklärungen; doch was sie gelesen hatten, genügte, um ihre Herzen zu ergreifen und ihren Geist zu erhellen. Unverzüglich machten sie sich daran, alle das in die Praxis umzusetzen, was sie von der neuen Religion zu erkennen vermochten, indem sie sich jeden Tag, morgens und abends, auf die Knie niederwarfen, um sich dem Gebet hinzugeben. Nachdem sie irgendwo etwas von sieben Tagen gelesen hatten und man einen ganzen Tag davon der Verehrung Gottes weihen sollte, ließen sie am siebten, vierzehnten, einundzwanzigsten und achtundzwanzigsten Tag jeden Monats alle übrigen Dinge außer acht, um einzig und allein der Meditation nachzugehen und an diesen Tagen enthalten zu leben; all das taten sie im geheimen, ohne davon zu anderen zu sprechen. Man weiß jedoch nicht, wie lange sie diese Übungen fortsetzten. Die weiteren Ereignisse lassen allerdings vermuten, daß die Mehrheit nicht lange daran festhielt.“⁴⁶

Literatur über Missionsthemen gesammelt und an CH. DALLEY nach Frankreich geschickt.

⁴⁵ CH. DALLEY, ebd. S. 13—14.

⁴⁶ zit. nach CH. DALLEY, ebd. S. 14—15: „En l'année tiengiou (1777), le célèbre docteur Kouen Tsié-sin-i, accompagnée Tieng Iak-tsién-i et de plusieurs autres nobles désireux d'acquérir la science, s' était réneü dans une pagode isolée pour s'y livrer avec eux, sans obstacle, à des études approfondies. Piek-i, l'ayant appris, en fut rempli de joie, et forma aussitôt la résolution d'aller se joindre à eux.

Dieses Seminar besitzt für die koreanische Kirche eine große Bedeutung, weil hier YI PIEK's großes Interesse am Christentum geweckt wurde. Bald aber begnügte sich YI PIEK nicht mehr nur mit Schriften. Er wollte die katholische Kirche in Peking besuchen, aber er hatte hierzu keine Gelegenheit. Als er 1783 erfuhr, daß sein Freund YI SUNGHUN seinen Vater nach Peking begleitete, sucht er YI SUNGHUN auf und bittet ihn, sich in Peking taufen zu lassen sowie viele Bücher mitzubringen.⁴⁷

YI SUNGHUN (1756—1801), ein koreanischer Gelehrter, begleitete 1783 eine koreanische Gesandtschaft nach Peking in China und wurde im Jahre 1784 dort nach einem kurzen Katechetikunterricht von Fr. LOUIS DE GRAMMONT auf den Namen „Peter“ getauft.⁴⁸ Wie Petrus, der Fels, auf den Jesus seine Kirche baute, so sollte PETER SUNGHUN YI der Beginn der koreanischen Kirche werden. Noch im selben Frühjahr kehrte er mit vielen christlichen Schriften und Devotionalien nach Korea zurück. Im Winter dieses Jahres begann er, viele konfuzianische Gelehrte zu taufen.⁴⁹

On était en hiver, la neige couvrait partout les routes, et la pagode était à plus de cent Lys de distance. Mais ces difficultés ne pouvaient arrêter un cœur aussi ardent. Il part à l'instant même, il s'avance résolument par des chemins impraticables. . . . Il prend un bâton ferrépour se défendre des attaques des bêtes féroces, et, poursuivant sa route au milieu de ténèbres, arrive enfin au lieu désiré. . . . Les conférences durèrent plus de dix jours. Pendant ce temps, on chercha la solution des questions les plus intéressantes sur le ciel, le mond, la nature humaine, etc. Toutes les opinions des anciens furent rappelées et discutées point par point. On étudia ensuite les livres de morale des grand hommes; enfin on examina quelques traités de philosophie, de mathématiques et de religion, composés en chinois par les missionnaires européens, et on mit tout le soin possible à en approfondir le sens. Ces livres étaient ceux qu'a diverses reprises les ambassadeurs coréens avaient rapportés de Peking. . . . Or, parmi ces ouvrages scientifiques, se trouvaient quelques traités élémentaires de religion. C' étaient les livres sur l'existence de Dieu, sur la Providence, sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, et sur la manière de régler ses moeurs en combattant les sept vices capitaux par les vertus contraires. . . . Les explications leur manquaient pour en acquérir une suffit pour émouvoir leurs coeurs et àclairer leurs esprits. Immédiatement, ils se mirent à partiquer tout ce qu'ils pouvaient connaître de la nouvelle religion, se prosternant tous les jours, matin et soir, pour se livrer à la prière. Ayant lu quelque part que, sur les sept jours, on doit en consacrer un tout entier au culte de Dieu, les septième, quatorzième, vingt-unième, et vingt-huitième jours de chaque mois, ils laissaient toute autre affaire pour vaquer uniquement à la méditation, et, en ces jours, observaient l'abstinence; tout cela dans le plus grand secret, et sans en parler à personne. On ignore pendant combien de temps ils continuèrent ces exercices, mais la suite des événements porte àcroire que la plupart n'y furent pas longtemps fidèles.“

⁴⁷ CH. DALLET, ebd. S. 16—17. Vgl. A. CHOI, ebd. S. 17—38.

⁴⁸ CH. DALLET, ebd. S. 17—19. Vgl. A. CHOI, ebd. S. 18—21.

⁴⁹ CH. DALLET, ebd. S. 19—25. Vgl. A. CHOI, ebd. S. 21ff. Unter anderem ließ sich auch YI PIEK, der die von PETER SUNGHUN YI mitgebrachte Literatur studiert hatte, auf dem Namen „Johannes der Täufer“ taufen.

Die Übermittlung der Botschaft Christi und die Entstehung der koreanischen Kirche ist zwar direkt mit der Taufe von PETER SUNGHUN YI verknüpft, so daß diesem Ereignis eine entscheidende Bedeutung beigemessen werden muß, aber man sollte dies auch nicht überbewerten. Denn der Boden, auf dem die Botschaft Christi Frucht bringen konnte, war bereits vorher geschaffen worden. Der oben erwähnte YI PIEK war es gewesen, der YI SUNGHUN vorgeschlagen hatte, sich in China taufen zu lassen.

B. Die Spendung der sakramentalen Dienste durch ein System von „Laienpriestern“

1. *Beginn und Ende des Systems von „Laienpriestern“*

PETER YI SUNGHUN hatte in Peking genau beobachtet, wie die kirchliche Organisation dort aufgebaut war und wie die heilige Messe gefeiert wurde. Mit Hilfe von Schriften über Verhaltensregeln der Christen, des Katechismus und anderer Bücher rief er eine Organisation ins Leben und begann, Hirten für eine koreanische Kirche auszuwählen.

In der von CH. DALLET erwähnten Liste werden als Bischof FRANZISKUS KWON ILSIN, als Priester PETER YI SUNGHUN, LUDWIG YI TAN'OUEN, AUGUSTIN NIOU HANGGOM, JOHANN T'SOI TSIANGHIN und andere angegeben.⁵⁰ Aber wie dies nun zustande kam und wie die Feierlichkeiten verliefen, ist nicht bekannt. Diese Periode dauerte von 1786 bis etwa 1788. AGUSTIN NIOU HANGGOM, einer der von PETER YI SUNGHUN ernannten Priester, entdeckte bei seinen Studien in verschiedenen Schriften, daß solch ein Vorgehen wider kirchliche Regeln war. Er sprach PETER YI SUNGHUN an, bewirkte die Einstellung der Spendung der heiligen Sakramente und eine Anfrage an die Diözese in Peking.⁵¹ 1789 schreibt PETER YI SUNGHUN einen Brief⁵² an den Bischof GOUVEA⁵³ in Peking. Die tadelnde Antwort des Bischofs 1790 beendete das System von „Laienpriestern“ in der koreanischen Kirche.⁵⁴

2. *Verdienste des Systems von „Laienpriestern“*

Das System mit Laien als geistlichen Führern, das von einem Mann hervorgebracht wurde, der zwar nicht alles verstanden hatte, aber der sich an das großartige Beispiel der Pekinger Kirche hielt, schuf eine Glaubensatmosphäre voller Selbständigkeit und Spontaneität. 1784 wurde das Sakrament der Taufe eingeführt, im Frühjahr 1786 kam das Sakra-

⁵⁰ Aus Tagebuchnotizen der Yi-Dynastie wissen wir jetzt, daß es nur 4 Priester gab. Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 30ff.

⁵¹ Vgl. A. CHOI, ebd. S. 94—97.

⁵² Vgl. A. CHOI, ebd. S. 90—93.

⁵⁴ Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 33. Vgl. A. CHOI, ebd. S. 97—99.

⁵³ Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 33—34.

⁵⁵ CH. DALLET, ebd. S. 30—31. A. CHOI, ebd. S. 91—92.

ment der Buße, im Herbst desselben Jahres das Altarsakrament und das Sakrament der Firmung hinzu.⁵⁵ Deshalb schreibt CH. DALLET:

„Die von diesen Hirten erteilte Taufe war natürlich gültig und erteilte die Gnade der Wiedergeburt. Die anderen von ihnen erteilten Sakramente waren natürlich ungültig. Trotzdem ist es sicher, daß ihr Amt überall den Glauben stärkte und der Glaubensverbreitung im ganzen Reich deinen neuen Aufschwung gab. Man spricht heute noch vom Enthusiasmus der Christen, von ihrem heiligen Eifer am Gottesdienst teilzunehmen und die Sakramente zu empfangen.“⁵⁶

3. Resultate

Die Spendung des heiligen Dienstes in dieser Weise war zwar noch korrekt, aber sie hat die Christen zu einem großen Engagement angeregt und zu einer aktiven christlichen Lebensführung angeleitet. Nachdem die Spendung der Sakramente eingestellt worden war, war ein großes Nachlassen des Eifers bei PETER YI SUNGHUN und den anderen zu verzeichnen.⁵⁷

Der christliche Glaube, der anfangs seinen Weg durch christliche Schriften nach Korea fand, und die koreanische Kirchengemeinschaft, die durch die Laienpriester zu blühen begann, büßten nun an Spontaneität ein. Dies führte zur Suche nach Priesternachwuchs und später schließlich zu einer von Geistlichen abhängigen Kirche.

Einerseits wird man das System von Laienpriestern wegen seiner Selbständigkeit und Aktivität positiv bewerten, andererseits wird aus dem Obigen deutlich, wie unzureichend die Kenntnisse der damaligen Kirchenführer über christliche Lehren waren.

C. Die Spendung der Taufe in der sich entwickelnden Kirche

1. Taufpate, Katechist und Priester

Am Anfang nannten die Christen den Mann, der das heilige Sakrament der Taufe spendete, Priester, und den Mann, der den Katechismus lehrte, Taufpate. Der Taufpate war aber zugleich der geistige Vater des Täuflings. Aber die unterrichtende Funktion des Taufpaten verlor nach und nach ihre Bedeutung. Hinzu kam die Rolle des Katechisten.⁵⁸ Dieser stand dem Priester als Hilfskraft zur Seite und mußte die Gläubigen für die Taufe und die Buße usw. vorbereiten.

⁵⁶ zit. CH. DALLET, ebd. S. 31: „Le baptême donné par ces pasteurs était évidemment valide, et conférait la grâce de la régénération. Les autres sacrements qu'ils administraient étaient évidemment nuls. Néanmoins, il est certain que leur ministère réchauffa partout la ferveur, et donna un nouvel élan à la propagation de la foi dans tout le royaume. On parle encore de l'enthousiasme des chrétiens, de leur sainte ardeur pour assister aux cérémonies et pour recevoir les sacrements.“

⁵⁷ A. CHOI, ebd. S. 93.

⁵⁸ HH. DALLET, ebd. S. 31.

2. Die Glaubensgemeinschaft

Die Getauften waren über ihre Taufe glücklich und erkannten klar, daß dies für sie der Anfang eines mutigen, opfervollen Lebens bedeutete. Mit großem Eifer waren sie bereit, die Botschaft Christi weit hinauszu-tragen. In vielen Beispielen wird berichtet, daß Menschen vom Lande, nach ihrer Taufe in der Hauptstadt, als Christen in ihre Heimat zurückkehrten und dort Grundsteine der christlichen Kirche legten.⁵⁹

Es war eine Atmosphäre der gegenseitigen Liebe und Hilfe entstanden, so wie es in der „Urkirche“ (Apg 2,43—47) war. Unabhängig davon, ob man ein Adelliger oder ein Leibeigener war, nahm man gemeinsam und brüderlich an der heiligen Messe teil. Im gemeinsamen Glauben bestanden keine Klassenunterschiede.

3. Die Stärke der christlichen Bewegung

Die Zahl der Christen zwischen 1784 und 1790 ist nicht sicher überlie-fert. Aus dem Brief von PETER YI SUNGHUN an Bischof GOUVEA wird er-sichtlich, daß PETER YI SUNGHUN selbst etwa 1000 Menschen getauft hat.⁶⁰ 1794, noch bevor der chinesische Priester TSIU⁶¹ nach Korea kam, betrug die Zahl der Christen etwa 4000.⁶² Dies wird wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß außer PETER YI SUNGHUN noch andere sogenannte Priester die Taufe spendeten. Als P. TSIU im Januar 1795 nach Seoul kam, ver-mehrten sich die Christen rasch auf 10 000, so daß eine feste Basis für das junge Christentum in Korea geschaffen war.

III. ERGEBNIS

Die selbständige Entstehung der koreanischen Kirche nach einer etwa 100jährigen theoretischen Auseinandersetzung mit dem Christentum ist auf dieser Welt beispiellos. So wurden automatisch koreaspezifische, kul-turelle Elemente in die Kirche miteingeflochten. Diese „koreanische Inkulturation“ wird in den Büchern „*Seongkyo Zeonseo*“ und „*Seongkyo Yozi*“ von YI PIEK⁶³ und dem Buch „*Chukyo Yozi*“ von CHONG YAKCHONG⁶⁴ deutlich. Der auf diese schwierige Weise erworbene Glaube konnte auch

⁵⁹ Interessierte Gelehrte kamen nach Seoul, um sich zu informieren. Viele von ihnen kehrten als getaufte Christen in ihre Heimat zurück und verbreiteten dort den christlichen Glauben. Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 23—25.

⁶⁰ Vgl. A. CHOI, ebd. S. 90—91.

⁶¹ Vgl. CH. DALLET, ebd. S. 69—82.

⁶² CH. DALLET, ebd. S. 67. zit: „Dix ans après le baptême de Pierre Ni à Peking, nous trouvons, malgré la persécution, malgré la défection coup sur coup des plus illustres chefs, plus de quatre mille chrétiens en Corée.“ Vgl. F. PILHATSCH, ebd. S. 52.

⁶³ Vgl. JEAN SANGBAE RI, ebd. S. 41ff.

⁶⁴ CH. DALLET, ebd. S. 118—119.

durch die ein Jahrhundert andauernden Christenverfolgungen⁶⁵ (1785—1887) nicht ausgelöscht werden. Ein wichtiger Grund dieser Verfolgungen lag in der Ablehnung des Ahnenkultes durch die Kirche. Dies war die Anweisung der Jesuiten in China. Die Entwicklung der koreanischen Kirche wurde durch die Verfolgung auf das schwerste beeinträchtigt. Natürlich waren auch politische Gründe für die Verfolgungen maßgeblich. Der Hauptgrund lag wohl aber darin, daß das Christentum etwas gänzlich Fremdes für das angeschlossene, unflexible konfuzianische Korea bedeutete. Heute existieren diese Probleme in Korea nach wie vor und sollten in bezug auf die Inkulturation Koreas nochmals überdacht werden.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Europäische Sprache

- CHOI, A., L'Erection du Premier Vicariat Apostolique et les Origines du Catholicisme en Corée 1592—1837, in: *Nouvelle Revue de Science Missionnaire* XI (1961).
- DALLET, CH., *Histoire de l'Eglise de Corée*, Bd. I. Paris 1874.
- FOURER, E., *Koreas Märtyrer und Missionäre* mit einem Vorwort über Land und Leute und zahlreichen Abbildungen, Rieheim 1895.
- GRAF, O., Die Anfänge des Christentums in Korea. Hundert Jahre im Untergrund, in: F. RENNER (Hrsg.), *Der fünfarmige Leuchter*. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, Bd. II, Ottilien 1971, S. 367—389.
- KIM, J. C.-M./CHUNG, J. J.-S., *Catholic Korea*. Yesterday and Today, Seoul 1964.
- LAURES, J., Koreas erste Berührung mit dem Christentum, in: *ZMR* 40 (1956), S. 177—189, 282—287.
- MARGIOTTI, F., Apostolato laico e martirio in Corea, in: *Sacrae Congregationis de Propa Fide memoria rerum*. 350 Ans au Service des Missions 1622—1972, Bd. II (1700—1815), Rom-Freiburg 1973, S. 1024—1035.
- MULDERS, A., *Missionsgeschichte*. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens, Regensburg 1960.
- PILHATSCH, F., *Geschichte der Weltmission*. Ein Überblick, München 1966.
- RI, J. S., *Confucius et Jésus Christ*. La première théologie chrétienne en Corée d'après l'œuvre de Yi Piek lettré Confucéen 1754—1786, Paris 1979.
- Société des Missions-Etrangères, *The Catholic Church in Korea*, Hongkong 1924.
- Vos, F., *Die Religionen Koreas*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977.

⁶⁵ Durch vier große Verfolgungen, „Sinyu“ (1801), „Kihae“ (1839), „Pyong'ŏ“ (1846) und „Pyong'in“ (1866) wurde die koreanische Kirche erschüttert. Allein die Zahl der Christen, die im Märtyrertod ihr Ende fanden, beläuft sich auf über 10 000. 1925 wurden 79, 1968 24 Koreaner und Franzosen selig gesprochen.

II. Koreanische Sprache

LEE, WON-SUN, *Myeong-Cheong-rae Seohakseu-ui Hankuk Sasangsazeok Ui-ui* (Catholic Books in Classical Chinese and their influence on traditional Korean Society), in: *Hankuk Tschonjukyohoe Nonmun Seonzip 1* (Seoul 1976), S. 135—156.

PAK, JONG-HONG, *Seoku Sasang-ui Do'ip Bipan-kwa Seop'chwi* (Western Thought in Korea: Catholicism), in: *Hankuk Tschonjukyohoe Nonmun Seonzip 1* (Seoul 1976), S. 11—107.

SUMMARY

In the history of the Church's missionary life, Korea stands out as a unique exception: it was a church begun from within the land, and by laymen. The case well merits, in view of all its implications, greater attention and further reflection than hithertofore accorded.

Unlike most lands where the faith was first introduced and the church set up by foreign missionaries, the Koreans sought, received, and propagated the Christian faith entirely on their own in the first decades of their Church history.

Although sporadic attempt had been made by foreigners to bring the Gospel to Korea — since the time of the Japanese invasion in 1592 till the first Korean layman sought baptism in Peking in 1784 — they all failed to reach the people. The first real contact was made through the published works, in Chinese, of the Jesuits working in China since the late 17th century. Their doctrinal works, along with other scientific writings, had found their way through the annual embassy returning from Peking, and, in the early 18th century, a learned circle of Korean literati began assiduously studying their content, till after nearly a century, one of their own, Yi Sunghun, was sent to Peking to seek further contact and information.

Thus it was that the first Korean Christian Yi was baptized Peter in Peking in 1784. Upon his return he then zealously spread the faith, baptizing many and setting up a system of a lay bishop and priests, modeld on the ministerial hierarchy he had carefully observed while in Peking. They instructed the people in the new faith, celebrated the mass, and administered the sacraments. While the first Christian leaders thus acted partly out of deficient knowledge, the community so organized had autonomy and vitality to its credit.

By 1794 the Christians numbered about 4000, in a society and a state almost exclusively dominated by confucianism. Shortly thereafter, in part for reasons of politics and xenophobia, four successive waves of harsh persecution, culminating in the great onslaught begun in 1866, marked the first century of the young church. The steadfast witness of faith throughout this period of painful growth, sustained by frequent martyrdom, bespeak the admirable strength, endurance, and fidelity of a Church founded from within by lay leaders.

MENSCHSEIN MÖGLICH MACHEN — ASPEKTE
DER TRADITIONELLEN ERZIEHUNG
IN DER CHRISTLICHEN VERKÜNDIGUNG IN AFRIKA

von Joshua W. Sempebwa

Ein Mensch wird mit latenten Fähigkeiten oder potentiellen Begabungen geboren, die entwickelt werden müssen, damit er darauf vorbereitet werden kann, die Aktivitäten, Pflichten und Verantwortungen im Rahmen seiner Gesellschaft übernehmen zu können. Dies ist die Bedeutung des Erziehungswesens für die meisten afrikanischen Gesellschaften. Das Ziel ist der Mensch. „Es geht um die Schaffung von materiellen und geistigen Voraussetzungen, die den Menschen, sowohl als Individuum wie auch als Spezies, befähigen, das Beste aus sich zu machen. Denn der Mensch lebt in der Gesellschaft. Er findet seine Bedeutung für sich und seine Mitmenschen nur als Mitglied dieser Gesellschaft. Daher muß man, wenn man von der Entwicklung des Menschen spricht und für die Entwicklung des Menschen arbeitet, auch die Entwicklung einer Gesellschaft befürworten, die dem Menschen dient, die sein Wohlbefinden erhöht und seine Würde bewahrt.“¹

Die Bedeutung des Lebens — seine Ziele und Werte, wie sie von der Gemeinschaft verstanden und interpretiert werden, bestimmen die Art und Methode der Erziehung in den afrikanischen Gesellschaften. Und dies hängt mit dem afrikanischen Menschenbild zusammen, d. h. mit dem Menschengeschick, den Beziehungen zwischen dem Menschen und der geistlichen Welt, den Beziehungen zwischen dem Menschen und seinen Mitmenschen und den Beziehungen zwischen dem Menschen und der physischen Welt. In der findet die traditionelle afrikanische Erziehung im Rahmen der Familie und der Gemeinschaft statt. Für die Afrikaner entspricht Gemeinschaft dem Wesen des Menschen, „der nur in der Erfahrung des Mitseins mit anderen Menschen zu der Einmaligkeit seines Selbst kommen kann. Insofern der Vollzug des ‚Ich‘ nur über und in Gemeinschaft geschehen kann, wachsen Selbstfindung und Einheit mit der Gemeinschaft im selben, nicht im umgekehrten Maße.“² Für die Afrikaner ist die Gemeinschaft die ideale Gestalt menschlichen Miteinanders. Sie leben zusammen und betreiben ihre Anliegen gemeinsam.³

Wenn man von ‚afrikanischer Erziehung‘ spricht, sollte man sich vor zu weitgehenden Verallgemeinerungen hüten. Die Merkmale der traditionellen Erziehung, die wir hier ausgewählt haben, sind deshalb diejenigen, die für die meisten afrikanischen Gesellschaften typisch sind.

¹ NYERERE, J. K., *Afrikanischer Sozialismus*, Stuttgart 1972, S. 47—48.

² RAHNER, K., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1976, S. 139.

³ Vgl. NYERERE, *Ibid.*

1.1 Traditionelle Erziehung in Afrika ist kollektiv und kommunal. Die Partizipation der erwachsenen Mitglieder der Gesellschaft ist sehr wichtig, und sie werden alle als Erzieher angesehen. Dabei spielen die älteren Verwandten und Senioren eine große Rolle. Die ersten Erfahrungen eines afrikanischen Kindes in der Welt menschlicher Beziehungen „zeigen ihm ein wohlgeordnetes und schützendes Netz. Sein Verhalten wird dadurch geleitet; es weiß im voraus, was jeder seiner Verwandten von ihm erwartet und was es von ihnen dafür erwarten kann. Das Kind ist niemals isoliert; verschiedene Personen nehmen an den Elternrollen teil; so sind die Brüder seines Vaters Teilhaber an der Verantwortung des Vaters; die Schwestern seiner Mutter sind auch seine Mütter; die Töchter seiner Vatersbrüder sind auch seine Schwestern. Seinen Platz in diesem Netz von Rechten und Verpflichtungen, das auch ein Geflecht von Solidarität ist, verdankt es seiner Abstammung von einem berühmten gemeinsamen Ahnherrn. Daraus erwachsen die grundlegenden Bindungen zwischen ihm und anderen Nachkommen desselben Ahnen.“⁴

CAMARA LAYE, ein Schriftsteller aus Guinea, schreibt in seinen *„Afrikanischen Kindheitserinnerungen“*: „In Kouroussa gehörte das Kind weder dem Vater noch der Mutter, sondern es war Eigentum des Geschlechts, des Dorfes, das seine Erziehung übernahm und ihm gegenüber verantwortlich war. Das Individuum blieb an die Gruppe gebunden: von ihr hatte es das Leben erhalten, durch sie sollte es weiterleben. Diese Solidarität ... diese Quelle des Lebens wurde in wichtigen Augenblicken des Lebens spürbar. Bei jeder Geburt versammelte sich das ganze Dorf. Sobald man das Stöhnen der Mutter in ihren Geburtswehen hörte, rann ten alle älteren Frauen des Dorfes herbei, um ihr zu helfen. Die Männer versammelten sich im Schatten des großen Baumes mitten im Dorf und erwarteten ängstlich die Ankündigung der Geburt. Kaum hatte das Kind das Licht der Welt erblickt, machte der Vater die Runde bei den Dorfbewohnern, um ihnen zu danken, denn dank ihrer aller Bemühungen war das Kind geboren worden. Während des Tages besuchten alle Dorfbewohner die Mutter im Kindbett, um ihr wiederum zu danken, daß sie ihnen ein Kind geschenkt hatte.“⁵

Dabei ist zu betonen, daß das Kind von Anfang an die Erfahrung der gemeinschaftlichen Lebensform macht. Immer geht es darum, den jungen Menschen die gemeinschaftliche kulturelle, physische und religiöse Welt zu erschließen, sie zur Menschlichkeit zu befähigen, sozialen Wertvorstellungen aufzuschließen, die Fähigkeiten zu entwickeln und ihnen zu helfen, die eigene Identität durch die Gruppenidentität zu gewinnen. „Partnerschaft geht vor Autorität, Verstehen vor Verurteilen, Helfen vor

⁴ MAQUET, J. J., *Africanity*, Oxford 1972, S. 60.

⁵ CAMARA LAYE, zitiert nach: IMFELD, AL, *Verlernen, was mich stumm macht*, Zürich 1980, S. 84.

Fordern usw. Das Gesamtbild ist betont kinderfreundlich.⁶ Die Religion, insbesondere deren gemeinschaftliche bekenntnisgebundene Form, bleibt ein wichtiger Bestandteil der Erziehung.

1.2. Traditionelle Erziehung wird mit rituellem Symbolismus ausgeprägt. Wir haben gesehen, daß die Geburt des Kindes es in das Leben der Gesamtgemeinschaft einführt. „Es muß der Kindheit entwachsen und leiblich, sozial wie religiös in das Erwachsenenstadium treten ... Die meisten afrikanischen Völker kennen besondere Riten und Zeremonien, um diese große Veränderung besonders zu unterstreichen ... Die Initiation der Jungen ist einer der Höhepunkte im Rhythmus des Einzellebens, welcher dem Lebensrhythmus der Gesamtgruppe angepaßt ist. Was mit dem einzelnen jungen Menschen geschieht, geht kollektiv seine Eltern, Verwandten, Nachbarn und die Totenseelen an.“⁷ Der Ausgangspunkt für die Initiationszeremonien ist „die Beobachtung, daß der junge Mensch durch die eingetretenen körperlichen Veränderungen, die sich in äußeren Kennzeichen dokumentieren, einen neuen Status seines Daseins erreicht hat. Nunmehr ist ihm die physische Möglichkeit gegeben, eine neue Generation zu zeugen oder zu gebären. Es ist selbstverständlich, daß dies für den Afrikaner kein biologischer Vorgang ist, der aus sich selbst wirkt.“⁸ Wichtig zu verstehen in diesem Zusammenhang ist, daß die Initiationsriten einen eminent erzieherischen Zweck verfolgen. „Sie bezeichnen oft den Beginn eines Wissenserwerbs ... Die Initiation ist eine Zeit des Erwachens zu neuen Dingen, ein Morgenrot der jungen Generation. Sie lernt Strapazen überstehen, miteinander leben, gehorchen, sie erlernt die Geheimnisse und Wunder der Mann-Weib-Beziehung.“⁹

Sie können jetzt ihre Rechte auf Erbschaft in Anspruch nehmen. Die Vorgänge bei der Zeremonie der Einsetzung des Erben sind auch rituell und symbolisch; hierzu ein Beispiel von den Ganda:

(1) Von dem Erben erwartet man Tapferkeit und Mut bei einem Krieg. Dies wird dadurch symbolisiert, daß ihm ein Speer und Schild ausgehändigt wird.

(2) Man erwartet, daß er gastfreundlich und großzügig sein wird. Als Symbol dafür bekommt er eine Kürbisflasche.

(3) Die moralischen Vorschriften des Respektes vor den älteren Menschen und des Gehorsams gegen Autorität werden durch die Übergabe eines großen Messers, einer Axt und eines Holzhammers deutlicher gemacht — Werkzeuge, die für die Herstellung des Stoffes vom Fieberrindenbaum erforderlich sind.¹⁰

⁶ KOPP, F., *Humane Erziehung — Christliche Erziehung*, in: MAIER, H., (Hrsg.) *Aspekte christlicher Erziehung in der Schule*, Regensburg 1978, S. 131.

⁷ MBITI, J. S., *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974, S. 151—152.

⁸ DAMMANN, E., *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, S. 177.

⁹ MBITI, *Ibid.*, S. 153.

¹⁰ NSIMBI, M. B., *Village Life and Customs in Buganda*, in: *Uganda Journal*, vol. XX, No. 1., 1956, S. 33.

1.3. Traditionelle Erziehung ist expressiv — ausdrückend und darstellend. „Die Erziehung richtet sehr stark darauf aus, daß ein Kind das Hören lernt. Mit dem Hörenkönnen kommt die Offenheit, das Sprengen der Grenze und das Überschreiten dieser Welt. Die Beziehung zum anderen wird mit tonaler Hilfe entwickelt. Eine andere wichtige Seite der Musik ist der Rhythmus. Der Mensch soll nicht nur einseitig hinhören, sondern selbst Teil des Tons werden und sich mit anderen zusammen im Chor finden. Die Einheit, der Chor konstituiert sich im Rhythmus. Alles hat nach afrikanischem Glauben einen Rhythmus. Um in Kontakt, in Dialog oder zur Liebe zu kommen, muß ich in den anderen Rhythmus einsteigen. Daher die wichtige Bedeutung des Tanzes. Deshalb auch geschieht nichts Wichtiges ohne zuerst den Tanz: sei es ... der Kontakt mit den Ahnen, der Empfang eines Gastes ... Der Tanz stellt die Verbindung her, ordnet in den Rhythmus ein, bringt das Rad des Lebens zum Schwingen und vereint.“¹¹

Nach BANKOLE, dem nigerianischen Musikwissenschaftler, ist Musik in der traditionellen Yoruba-Kultur allgegenwärtig. Er schreibt: „Ohne Musik können die Menschen nicht richtig Poesie schaffen, Geschichte aufzeichnen, Kinder erziehen, Feste feiern, jemanden loben oder schmähen, sich vergnügen, heiraten oder gar sterben ... Vom Augenblick der Geburt an ist das Kleinkind starken musikalischen Anreizen ausgesetzt. Im Hause werden Lieder gesungen als Begleitung zur Arbeit oder um jemanden zu loben oder zu beschimpfen. Den Babys werden Wiegenlieder gesungen, wenn sie auf dem Rücken der Mutter sind; diese werden von einem einfachen Tanzschritt begleitet, der den Rhythmus physisch spürbar macht. Ein Baby erlebt Feste oder musikalische Anlässe auf dem Rücken seiner Mutter oder einer anderen Frau mit, wobei die Last die Mutter nicht daran hindern wird, an der Musik teilzunehmen oder zu tanzen. Das Kleinkind ist so von frühestem Alter an der Vokal- und Instrumentalmusik, und den damit einhergehenden Bewegungen, ausgesetzt. Kleine Kinder fabrizieren auch ihre eigenen Instrumente und bilden selber Musikgruppen zur Begleitung von Spielen oder Nachahmung der Erwachsenen ... Dadurch wird dem Kind geholfen, seine eigene Kultur zu verstehen und in dieser Kultur den eigenen Stellenwert zu finden.“¹² Die Lieder „schildern Stammes-, Familien- oder persönliche Geschichten. Religiöse Musik erzählt von den göttlichen Bindungen, von Stammesverfahren und verschiedenen Gebeten. Indem das Kind die Aussagen all dieser Lieder aufnimmt, lernt es, ein vollwertiges Mitglied der Gesellschaft zu werden.“¹³

Daß die afrikanischen Tänze sowohl eine erholsame als auch eine künstlerische Bedeutung haben, ist nicht zu leugnen. Aber noch wichtiger ist die Tatsache, daß durch den Tanz die afrikanischen religiösen und

¹¹ IMFELD, *Ibid.*, S. 19.

¹² BANKOLE, A., BUSH, J., SAMAAN, S. H., in: IMFELD, *Ibid.*, S. 194.

¹³ *Ibid.*, S. 195.

ethischen Gefühle bemerkenswert effektiv manifestiert werden können — im besonderen wegen der tiefen und vollkommenen persönlichen Bindung zu der Tanzaktivität. Mit der Partizipation aller Mitglieder der Gemeinschaft führt das Tanzen zu einer innerlichen Verstärkung der Gemeinschaft, einer engen Zusammengehörigkeit und einer vitalistischen Kommunion mit der geistlichen Welt.

Kunst in Afrika verfolgt auch einen erzieherischen Zweck. In Afrika wird Kunst selten bloß ihres unterhaltenden Wertes wegen geschaffen. Ziel der Kunstwerke ist es, moralische Lehren oder nützliche Erkenntnisse über die Vergangenheit zu vermitteln. „Die Bildschnitzerei ist eine der Säulen der afrikanischen Kunst und gleichzeitig die Kunstform, mit der sie außerhalb Afrikas am meisten bekannt wurde. Ihre auffallendste Form ist die für zeremonielle Auftritte geschnitzte Maske. Sie hat vielen Irrtümern Raum gegeben, vor allem, weil man versuchte, sie nach Eigenschaften zu beurteilen, die in Westeuropa als ‚schön‘ gelten.“¹⁴ DEMAS BWOKO, ein nigerianischer Künstler, hat folgendes dazu zu sagen: „Der afrikanische Künstler hat einen Blickpunkt, der ihn von der europäischen Kunst unterscheidet. Physische Häßlichkeit kann durch eine Verzerrung der Formen und Gestalten in Erscheinung treten, aber wir müssen hinter diese Erscheinung sehen können. Wenn du solches Werk noch einmal mit mehr Sympathie ansiehst, kann es anfangen, zu dir in einer gültigeren Sprache zu reden; und wenn du zuhörst, kannst du von der erregten Botschaft so überflutet werden, daß du die physische Häßlichkeit vergißt. Es ist genauso wie eine häßliche Person, die dadurch auf einmal schön wird, daß du dich bei ihr sehr wohl fühlst, denn du verschließt deine Augen gegen die formale Häßlichkeit und beginnst alle die anderen Eigenschaften in dich aufzunehmen, die gefühlsmäßig und geistig angenehm sind. Auf die Kunst angewandt: der Afrikaner schafft eine Form, die nicht einfach schön oder häßlich ist. Die Form eines Bildnisses ist von einer anderen Ausdruckskraft erfüllt.“¹⁵

Hinter der sog. Häßlichkeit oder, wenn man will, der Schönheit der Maske steht ein religiöser Brauch, „der die Geister beschwören oder eine Verbindung zwischen ihnen und der Gemeinschaft herstellen, gleichzeitig aber auch die Mitglieder der Gemeinde an die Bande erinnern soll, die sie mit den nichtmenschlichen Kräften des Universums verbinden. Das Maskenfest wird also als die greifbare Offenbarung einer unfaßbaren Macht, als vorübergehende Verkörperung dessen, was über den Menschen hinausgeht, betrachtet. Die Verwirklichung dieser Offenbarung indes erfordert die Mitwirkung des Menschen. Ein menschlicher Vermittler — meist der Maskenträger — dient als Werkzeug dieser Offenbarung. Ein Merkmal oder mehrere müssen erfunden werden, um diesen Vermittler von den übrigen menschlichen Wesen zu unterscheiden und dadurch

¹⁴ BALOGUN, OLA., in: IMFELD, Ibid., S. 236.

¹⁵ BWOKO, DEMAS., zitiert nach BAIER, ULI., *Neue Kunst in Afrika*, Berlin 1980, S. 59—60.

sicherzustellen, daß er für die Dauer der Feier aufgehört hat, ein Mensch zu sein und zur Verkörperung des Geistes oder des Ahnen geworden ist, der beschworen werden soll.“¹⁶

1.4. Erzählungen und Sprichwörter sind wichtige Merkmale der afrikanischen traditionellen Erziehung. Erzählungen werden als Mittel benutzt, um den Jugendlichen die Erkenntnis und das Wissen zu vermitteln und dabei ihnen die Natur der religiösen Welt und physischen Welt deutlicher zu machen. „Die mündliche Überlieferung ist die große Schule des Lebens, das sie in allen seinen Gesichtspunkten erfaßt. Demjenigen, der nicht in ihr Geheimnis eindringt, dem Rationalisten, der gewohnt ist, alles in klar abgegrenzte Kategorien aufzuteilen, mag sie als Chaos erscheinen, denn eine Trennung in Geistiges und Körperliches ist ihr fremd. Die mündliche Überlieferung bleibt stets menschnah, spricht zu jedem in der ihm zugänglichen Form und offenbart Erkenntnis, Naturkunde, Einführung in ein Handwerk, Geschichte, Unterhaltung und Zeitvertreib, wobei sich jede ihrer Einzeläußerungen jederzeit bis zur uranfänglichen Einheit zurückverfolgen läßt.“¹⁷

Afrikanische Erzählungen können folgendermaßen in drei Kategorien klassifiziert werden:

1. Erzählungen über das Übersinnliche, die Aktivitäten der Geister und der verehrten Helden, den Ursprung der Welt und der Menschheit, kulturelle Artefakte und Institutionen, die durch die ebengenannten übernatürlichen Wesen geschaffen werden. Diese Erzählungen sind sehr eng mit der Religion des Volkes verbunden.

2. Ätiologische Erzählungen, durch die die lokale Umwelt und die Natur der Tiere erklärt werden. Dieser Typus von Erzählungen könnte als eine Art Naturgeschichte verstanden werden.

3. Biographische Erzählungen über Ahnen. Dies sind traditionelle Familien- und Stammesgeschichten.¹⁸

Somit wird das akkumulierte Wissen der Familie und der Gemeinschaft abends während informeller Begegnungen durch eine orale Tradition überliefert. Die Inhalte der Erzählungen und Sprichwörter werden von Ereignissen, von Gegenständen und Umständen, die den Völkern nicht fremd sind, herausgenommen. Somit verkörpern die Erzählungen und Sprichwörter die kulturelle Patrimonie der Afrikaner.

1.5. Nachahmung ist ein wesentlicher Bestandteil der afrikanischen Erziehung. Die Kinder oder die Jugendlichen müssen die Aktivitäten der Erwachsenen beobachten. Die Mädchen beobachten die Haushaltsaufgaben der Mutter, und die Jungen beobachten die Aufgaben des Vaters. Bei der Ausübung ihrer Haushaltsaufgabe werden die kleinen Mädchen stets darauf hingewiesen, daß diese ihre zukünftige Aufgabe als eine verheiratete Frau sein wird. Den Mädchen wird besonders beigebracht,

¹⁶ BALOGUN, Ibid., S. 237.

¹⁷ HAMPATE-BA, AMADOU., in: IMFELD, Ibid., S. 133.

¹⁸ Vgl. McCALL, D. F., *Africa in Time-Perspective*. New York, 1969, S. 41.

gastfreundlich zu sein und die Kinder und die ganze Familie zu versorgen. Für den Jungen ist es sehr wichtig, seine exakte Position in der Sippe, seine verwandtschaftliche Beziehung zu den anderen und seine ganze Abstammungslinie genau zu kennen. Mit einer zunehmenden Übernahme der Aufgaben der Erwachsenen durch den Jugendlichen gewinnen sie mehr und mehr Autonomie. Dadurch können sie ihre Ansprüche auf Erbschaft und Seniorität in der Gemeinschaft geltend machen und ihre Pflichten gegenüber ihren Mitmenschen ausüben. Diese und andere Informationen in bezug auf das Familien- und Gemeinschaftsleben sind wichtige Bestandteile der traditionellen Erziehung. Wenn man von einer Nachahmung bei der Erziehung spricht, muß man auch hinzufügen, daß die Inhalte der Erziehung manchmal ‚esoterisch‘ sind. Damit ist gemeint: die Überlieferung geheimer Kenntnisse einer Familie, d. h. geheimer Kenntnisse wie die Zubereitung von spezifischen Medikamenten oder die Praxis von gewissen Heilungsmethoden. In der Tat werden die Spezialisten wie Medizinmänner, Regenmacher und Wahrsager durch diese Methode ausgebildet.

Für die Afrikaner sind die Medizinmänner im besonderen ein wahres Geschenk und eine nützliche Hilfe. Jedes Dorf in Afrika hat einen Medizinmann in greifbarer Nähe. Er ist der Freund der Gemeinde, der allen jederzeit zur Verfügung steht und vielmals im Leben des einzelnen und der Gemeinde eine wichtige Rolle spielt. „In allen afrikanischen Gesellschaften müssen die Medizinmänner in jedem Falle eine mehr oder weniger fachgerechte Ausbildung durchmachen. Bei den Zande z. B. setzt die Vorausbildung in manchen Fällen bereits mit fünf Jahren ein. Wenn ein junger Mensch den Wunsch ausdrückt, Medizinmann zu werden, wird er von seinem zukünftigen Lehrmeister, der die Ernsthaftigkeit seiner Absichten feststellen will, auf Herz und Nieren geprüft. Dann gibt man ihm Medizin zu essen, der die Kraft innewohnen soll, seine Seele zu stärken und ihm die Prophetengabe zu verleihen. Er wird durch ein öffentliches Begräbnis in die Zunft eingeführt, ... man führt ihn an die Quelle eines Baches, wo man ihm die verschiedenen Kräuter, Sträucher und Bäume zeigt, aus denen Medizin gewonnen wird. Das ist also das Zulassungsverfahren für Medizinmänner bei den Azande.“¹⁹ Dabei ist die Erziehung der Medizinmänner darauf ausgerichtet, sie gleichzeitig auf sozio-religiöse Funktionen vorzubereiten. Durch ihre Tätigkeiten verbinden sie die Welt des Übersinnlichen mit dem Diesseits und offenbaren den Menschen, wodurch der Unwille Gottes hervorgerufen wurde und wie er wieder zu besänftigen ist.

II

2.0. Menschsein möglich machen in Afrika heißt, das Ergreifen angemessener Maßnahmen zu einer christlichen Vorbereitung des Menschen

¹⁹ MBITI, *Ibid.*, S. 153.

für das afrikanische gemeinschaftliche Leben — d. h. gleichzeitig die Einbeziehung der afrikanischen kulturellen Werte in die christliche Erziehung, denn eine christliche Verkündigung, die die sozialen Verhältnisse und kulturellen Werte der Afrikaner nicht beachtet, ist in Afrika irrelevant und deshalb auch unerwünscht. Die Initiative aber liegt bei den Afrikanern. Einige afrikanische Intellektuelle beklagen mit Recht den Mangel an Inkulturation der christlichen Verkündigung in Afrika. OKOT P'BITEK aus Uganda scheint darüber sehr verärgert zu sein. Er drückt die Problematik folgendermaßen aus: „Und afrikanische Bischöfe und Priester tragen immer noch ihre karminroten Gewänder und Papierhüte und segnen ihre Kirchengemeinden in lateinischer Sprache. Die Kirchenchöre im unabhängig gewordenen Afrika singen immer noch bedeutungslose Kirchenlieder. Hat der christliche Glaube keinen unserer Dichter dazu inspirieren können, Loblieder auf den Christengott zu schreiben? Oder ist der Gott der Christenheit taub für Gebete in afrikanischer Sprache?“²⁰

Es ist doch der Wille Gottes, daß er in Afrika verstanden werden kann; es ist auch Gotteswille, daß der afrikanische Christ darauf vorbereitet wird, seiner Gemeinde zu dienen. Die Erziehung soll den Zweck verfolgen, die gesammelten Kenntnisse und Erfahrungen der afrikanischen Gesellschaft von einer Generation an die andere zu übermitteln, wobei die Verwendbarkeit und Relevanz der traditionellen kulturellen Werte für die christliche Verkündigung stets geprüft werden müssen. Somit kann die Jugend auf ihre künftige Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinschaft und ihre Teilnahme an deren Erhaltung und Entwicklung vorbereitet werden.

SEUMOIS und MANGEMATIN nehmen in ihren Studien über Probleme des Katechismusunterrichts und der Missionsarbeit in Afrika die Tatsache zur Kenntnis, daß sich der Afrikaner seines traditionellen Glaubens sehr bewußt ist, daß Gott in das Menschenleben fortdauernd eingreift und daß er den Menschen Wohltaten erteilt, weil er so gut ist. SEUMOIS und MANGEMATIN tun den Afrikanern unrecht, wenn sie behaupten, daß Gott im afrikanischen Glauben nicht an den armen und elenden Leuten interessiert sei und daß er sie verlassen habe. Nach SEUMOIS und MANGEMATIN sei Gott im afrikanischen Glauben zwar hervorragend gut; die Afrikaner glauben aber daran, daß er Präferenzen habe, deshalb seien einige Menschen arm und elend und andere reich und glücklich. Ferner sei die Macht Gottes in den afrikanischen Religionen eine temporale Macht, die nur darauf ausgerichtet sei, das Leben auf der Erde glücklich zu machen. Somit kommen SEUMOIS und MANGEMATIN zu dem Schluß, daß man dem Afrikaner eine optimistische Einstellung zur Schöpfung vermitteln müsse, um diese afrikanische Gottesvorstellung zu korrigieren und dadurch Hoffnung beim Afrikaner zu erwecken.²¹

²⁰ P'BITEK, OKOT., zitiert nach IMFELD, *Ibid.*, S. 209.

²¹ SEUMOIS, X., und MANGANEMATIN, W. F., *Adapting Modern Catechesis to*

Die Behauptungen von SEUMOIS und MANGEMATIN sind zu allgemein und außerdem in sich widersprüchlich. Wieso kann man von einem guten Gott sprechen, der aber die armen und elenden Leute verlassen hat? Heißt es, daß der afrikanische Grundwert der Gruppensolidarität nicht relevant ist, wenn es um religiösen Glauben geht? SEUMOIS und MANGEMATIN gründen ihre Feststellungen auf ihren Untersuchungen über die Ganda. Die Ganda haben aber eine klare Vorstellung von einem guten Gott, der sich um alle Ganda — reich oder arm, glücklich oder elend — kümmert. Und die Ganda-Namen für Gott beschreiben ihn als allmächtig und liebevoll: z. B. *Lugaba* (Geber), *Ddunda* (der gute Pastor) usw. Es ist auch nicht notwendig, eine optimistische Auffassung von Gott den Ganda nahezubringen, wie SEUMOIS und MANGEMATIN meinen, denn der Ganda-Begriff vom Gott als Schöpfer existierte, bevor das Christentum nach Uganda kam. Das Ganda-Wort *Katonda* (Gott) bedeutet wesentlich ‚Schöpfer‘. Sogar, wenn man behaupten würde, daß ‚*Katonda*‘ ein verhältnismäßig neues Wort sei, ist doch klar zu erkennen, daß die anderen Ganda-Wörter für Gott den Begriff des Schöpfers einschließen, z. B. *Kagingo* (Schöpfer, Herr des Lebens).

Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß der ursprüngliche Name Gottes bei den Ganda *Muwanga* ist, und das Verb *kuwanga* bedeutet ‚etwas zusammensetzen‘. In diesem Fall sieht die Ganda-Vorstellung von der Schöpfung folgendermaßen aus: Gott hat die Welt aus existierenden Substanzen oder Gegenständen zusammengesetzt. Es kann auch durchaus sein, daß das Wort *Muwanga* in dem Urbantustamm ‚*yanga*‘ seinen Ursprung hat, womit der Mediziner in vielen Bantusprachen bezeichnet wird — z. B. Duala *mot’ a bwanga* (Mensch des Machtmittels).²² Dabei muß man aber hinzufügen, daß die Ganda den Mediziner nicht mit dem Wort *Muwanga* bezeichnen, sondern mit dem Wort *Muganga*.

SEUMOIS und MANGEMATIN behaupten ferner, daß die afrikanische Gottesvorstellung von einem „temporalen Gott“ falsch sei und korrigiert werden müsse. Auch diese Auffassung muß zurückgewiesen werden. Der afrikanische Begriff von einem Gott, der diesseitig ist, dessen Macht und Liebe in der Gegenwart Wirkung haben, ist ein wichtiger Bestandteil der afrikanischen Theologie. Das heißt: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen.“ (Mk 1,15) Dies bedeutet, daß die christliche Verkündigung in Afrika praxisbezogen und relevant für die lokalen Bedürfnisse und Interessen der Afrikaner sein muß. „Denn solange die Menschen nicht in der Lage sind, wirkliche Entscheidungen zu treffen, werden nur wenige Menschen echte Christen werden. Ihre Mitgliedschaft in der Kirche wird nur ein anderer Ausweg aus dem Bewußtsein ihres Elends sein; . . . Religion wird eine Art Opium für das Volk.“²³

Africa Today, in: LEDOGAR, R. J., (Hrsg.) *Katigondo Presenting the Christian Message to Africa*, London 1965, S. 19.

²² Vgl. DAMMANN, *Ibid.*, S. 59.

²³ NYERERE, *Ibid.*, S. 52.

2.1. Wie wir schon gesagt haben, werden die moralischen Normen und Erziehungsnormen durch Symbole, Wörter, Gebärden, Lieder, Zeichen und Gegenstände überliefert. Solche Symbole weisen die Leute auf ihre Pflichten hin, wecken ihr Verantwortungsgefühl und helfen ihnen dabei, mit komplexen Wirklichkeiten, die sich nicht so leicht erkennen lassen, umzugehen oder sie zu behandeln. „Das Symbol ist eine Manifestation des Heiligen. Es entsteht durch das Zusammentreffen einer profanen Erscheinung mit der sakralen Sphäre, wobei es im Gegensatz zur Allegorie zu einer rational nicht faßbaren Wesensgemeinschaft auf Grund einer mystischen Teilhabe (*participation mystique*) kommt. Der profane Gegenstand, der somit einen religiösen Sinn erhält, ist dabei mit dem Abgebildeten weitgehend oder vollständig identisch; es fehlt teilweise oder ganz die Differenzierung von Zeichen und Bezeichnetem. Dabei braucht zwischen Urbild und Abbild keine äußerliche Ähnlichkeit zu bestehen. Das Symbol vermittelt dem Menschen die Gegenwart des Heiligen.“²⁴

Auch das Christentum ist durch eine ausgeprägte Symbolik charakterisiert. Christliche Symbole sind sichtbare Zeichen der Göttlichkeit, geistiger Ideen, religiöser Grundsätze, der Zeiten des Kirchenjahres und der Personen der Heilsgeschichte. Frühe Symbole Gottes sind die Hand und das allsehende Auge. Und interessanterweise ist *Liisodenne* (großes Auge) einer der Ganda-Namen für Gott. Unter den zahlreichen Symbolen Christi sind zu nennen: der Fisch, wobei die Buchstaben des griechischen Wortes für Fisch die Initialen der griechischen Wörter Jesus, Christus, Sohn des Gottes, Erlöser sind; die Stigmata, die Kerze, die Krone und das Lamm. Der heilige Geist wird durch die Taube und verschiedene Leuchter dargestellt. Die Trinität wird durch das Dreieck und das Kleeblatt symbolisiert. Außerdem gibt es zahlreiche Symbole für die christlichen Lehraussagen, z. B. den Ochs für Beharrlichkeit und Selbstaufopferung, den Anker für Hoffnung, den Pfau für die Auferstehung und den Schmetterling für die Unsterblichkeit. Jedenfalls ist das Alte Testament — insbesondere die religiöse Verehrung — von Symbolik geprägt. Das symbolische Element, das sich in den Anfangskapiteln ausbreitet, ist unverkennbar. Wenn man z. B. liest: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, ...“ (1. Mose 1,27), oder: „Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase, ...“ (1. Mose 2,7), kann man nicht daran zweifeln, daß es sich dabei um grundlegende Lehraussagen handelt und nicht bloß um materielle Tatsachen.

Im ganzen gesehen ist die afrikanische Haltung gegenüber symbolischer Darstellung mit dem christlichen symbolischen Verhalten verträglich. Es gibt beispielsweise viele symbolische Ganda-Sprichwörter, die mit der christlichen Lehre in Übereinstimmung sind:

1. *Ab'oluganda bita bikoona gana naye tebyatika*. (Verwandte sind wie Flaschenkürbisse; wenn die Flaschenkürbisse zusammenstoßen, brechen sie nicht. Lehre: Vergebung und Versöhnlichkeit.)

²⁴ R. G. G.,³ VI Bd., Sp. 541.

2. *Tuli byuma na byuma akambe tekasala mpiso.* (Wir sind alle Werkzeuge, deshalb schneidet das Messer nicht die Nadel: Lehre: Die Menschen sind alle gleich: Brüderlichkeit.)

3. *Ono alya n'ono alya, ye mmere ewooma.* (Wenn er ißt und der andere auch ißt, dann schmeckt das Essen. Lehre: Solidarität.)

Symbolismus ist also ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Verkündigung in Afrika; und religiöser Symbolismus ist in Afrika sehr effektiv, weil er durch seine ungezwungene Anpassungsfähigkeit beim Volk Anklang findet. Das Christentum in Afrika sollte also die afrikanischen erzieherischen Symbole, die aus der Natur oder den Traditionen der afrikanischen Kulturen gewonnen sind, aufnehmen und verwenden. In bezug auf die Taufe, die Konfirmation, die Ehe und das Begräbnis sollte es möglich sein, die traditionellen Riten in die christlichen Zeremonien einzubeziehen. Dabei ist zu betonen, daß Studien über die traditionellen Symbole und Riten in das theologische Studium in Afrika eingeführt werden müssen.

2.2. Wie schon gesagt, legt man bei der traditionellen Erziehung großes Gewicht auf ‚Expressivität‘. Dabei schaffen die Afrikaner eine geeignete Atmosphäre, die sie zur Kontemplation einstimmt — besonders beim Tanzen —, eine Aktivität, die eine große Wirkung auf ihre geistige Verfassung hat. Es ist deshalb bedauerlich, daß man immer noch die Einführung des Tanzes in die Liturgie in Afrika in Frage stellt. Ein Gottesdienst ist aber ein Fest. Er ist keine langweilige Routine-Zeremonie, sondern ein fröhliches Ereignis, wobei der Mensch mit seinen Mitmenschen gemeinschaftlich die kontinuierliche Verbindung mit Gott feiert und verstärkt. Er ist ein Ereignis, bei dem die Menschen mit Gott zusammenkommen. Und das ist etwas, worüber man sich freuen soll. Der Gottesdienst ist also ein großes Fest. Und bei allen Festen in Afrika wird gesungen und getanzt. Warum soll der Gottesdienst eine Ausnahme sein? Der Gottesdienst ist doch die feierliche Vervollkommnung aller Feste. Die Kirche in Afrika sollte sich also nicht davor scheuen, die Verwendungsmöglichkeit der afrikanischen Tänze für die Liturgie zu überprüfen. Dadurch wird es dem afrikanischen Gläubigen möglich sein, sein eigenes religiöses Bewußtsein auf die christliche Botschaft zu richten, damit er eine konkrete, intensive und lebendige Kommunion mit Gott erleben kann.

Das Tanzen in Afrika ist oft von Musik begleitet. In vielen afrikanischen Gesellschaften sind Lautäußerungen verschiedener Art mit einem sakralen Charakter ausgestattet, und sie werden oft dazu gebraucht, Kontakt zu dem Übersinnlichen herbeizuführen. Einige spezifische Töne werden verwandt, um das Volk auf die Gegenwart Gottes aufmerksam zu machen. Zu diesem Zweck werden beispielsweise Trommeln benutzt. Wenn das heilige Wort in Afrika vertont wird oder wenn das Übersinnliche von Instrumentalmusik unterstützt oder interpretiert wird, dann wird die Bedeutung von der Verbindung zwischen den religiösen Gefüh-

len und Musik sehr offensichtlich ausgedrückt. Das symbolhaltige Wort wird also bereichert, intensiviert und bedeutender gemacht, wenn es mit einer musikalischen Form verbunden wird.

Um die religiöse Bedeutung des afrikanischen Liedes deutlicher darzustellen, müssen wir einige Bemerkungen über das ‚Negro-Spiritual‘ machen. Ein Negro-Spiritual ist im wesentlichen ein afro-amerikanisches Volkslied, dessen Wurzel in Afrika zu finden ist. Und diese Lieder werden ‚Spirituals‘ genannt, weil sie ein tiefes religiöses Gefühl ausdrücken. MAYS und NICHOLSON haben recht, wenn sie behaupten, daß diese Lieder die Ausdrücke der Beschränkungen und Beherrschungen, denen ihre Urheber unterlagen, sind.

Die Spirituals stellen die lebendige Seele des Volkes dar. Sie verkörpern das Glück und Leid, die Hoffnung und Verzweiflung, das Pathos und Streben des verpflanzten Volkes; und diese Lieder haben es den schwarzen Amerikanern dadurch ermöglicht, ihr Leid zu tragen. Sie sind offensichtlich weder Lieder des Hasses noch Lieder der Rache. Sie sind weder Lieder des Krieges noch Lieder der Unterwerfung. Die Negro-Spirituals sind Lieder der Seele und des Menschen.²⁵ Somit sind die Negro-Spirituals einer der wichtigsten Beiträge der schwarzen Amerikaner zur christlichen Kirche.

Wenn die Kirche in Afrika die traditionelle Musik ernst nehmen würde, könnte sie auch einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung der Kirche in Afrika und vielleicht auch zur universalen christlichen Kirche als Ganzes leisten. Dies könnte die Afrikaner ermutigen, ihre eigene Musik zu erforschen und weiterzuentwickeln. Die bemerkenswerte Entwicklung, die in der afrikanischen Literatur stattgefunden hat, könnte auch im Rahmen der afrikanischen Musik geschehen.

Afrikanische künstlerische Werke sind auch wert, sie in die christliche Verkündigung einzubeziehen. Afrikanische Kunst schildert die Lebenswelt des Menschen und vermittelt dadurch die religiöse Erfahrung der Wirklichkeit. Das afrikanische künstlerische Werk zeigt einfach und deutlich die reiche und komplizierte Einheit ihrer symbolischen Inhalte. Und afrikanische symbolische Kunst tendiert zu einer Vereinfachung und Übertreibung ihrer Darstellung in einem expressiven Stil. Pater JOHN FOSTER nimmt die Bedeutung der afrikanischen Kunst für das Christentum zur Kenntnis. Er schreibt: „Als die christlichen Missionare nach Afrika kamen, fanden sie eine authentische Kunst, die eine universale Qualität hatte und die eine gültige Interpretation der afrikanischen Lebensart gab. Afrikanische Kunst war an ihrer natürlichen Spontaneität und ihren lebendigen und spirituell bewegenden Zeichen kenntlich.“²⁶ FOSTER fährt fort, daß das Christentum diesen universalen Wert der afrikanischen Kunst nicht ignorieren darf. Traditionelle Kunst in Afrika soll

²⁵ Vgl. VERGILIUS, F., *An Encyclopedia of Religion*, London 1956, S. 525.

²⁶ Zitiert: HASTINGS, A., *Church and Mission in Modern Africa*, New York 1967, S. 25.

als die Ausdrucksweise des Lebens und Glaubens des Volkes angesehen und dadurch als eine Stütze der dynamischen afrikanischen Kirche geschätzt werden.²⁷ Es gibt sicherlich einige Christen in Afrika, die die afrikanische Kunst berücksichtigen. Der Mangel an Einbeziehung der afrikanischen Kunst in die kirchlichen Einrichtungen jedoch besteht immer noch. In vielen Kirchen in Afrika gibt es gar keine künstlerischen Werke, und in denjenigen, in welchen es „Kunst“ gibt, findet man die billigste europäische „Kunst“ mit der niedrigsten Qualität.²⁸ Es gibt sicherlich Ausnahmen in den Kirchen, die von den afrikanischen Eliten besucht werden. Es muß aber gesagt werden, daß afrikanische Kunst nicht nur in die touristischen Basare gehört, sondern auch — und noch wichtiger — in die Kirchen.

Wie schon erwähnt, spielen Erzählungen und Sprichwörter bei der Erziehung in afrikanischen Gesellschaften eine große Rolle. Durch Erzählungen und Sprichwörter vermitteln und rufen die Afrikaner ihre Erfahrungen der Wirklichkeit hervor, die nicht von einer einfachen prosaischen Darlegung ausgedrückt werden können. In den afrikanischen Gesellschaften wird eine Idee nicht immer mit einer abstrakten Definition erklärt, sondern oft durch ein Sprichwort ausgedrückt, das auf alltäglicher Erfahrung basiert. Somit läßt sich das afrikanische Sprichwort mit dem biblischen Gleichnis gut vergleichen. In diesem Zusammenhang gilt das Sprichwort als ein geschlossenes oder „eingeschrumpftes“ Gleichnis und das Gleichnis als ein erweitertes Sprichwort. Bei einem Mythos oder einer Allegorie werden (fiktive) religiöse Figuren, Personen und Gegenstände eingeführt, wobei die Bedeutung des Mythos oder der Allegorie innerhalb der Erzählung liegt. Bei einem Gleichnis wird das Leben, wie man es erfährt, genau angeschaut und geschildert. Ein Gleichnis befaßt sich nicht mit Personifikationen, und es muß von außen her interpretiert werden. Somit ist die Welt, die von Gleichnissen beschrieben wird, eine Welt alltäglicher Erfahrung. „Sie konstruieren nicht ein Bild, das anstelle einer gemeinten Sache steht, sondern bilden ein Stück Wirklichkeit ab, das der Sache vergleichbar ist. Meist haben sie nur einen Vergleichspunkt: ihre Pointe. Sie läßt sich in einem Satz ausdrücken, ist also in der Sprache der Logik ein Urteil. Der Hörer soll es fällen und auf die Sache übertragen. Die Gleichnisse sind so nicht Illustrationen, sondern Argumente. Mt 18,12—14 etwa illustriert nicht Gottes Verhalten an einem Hirten, sondern läßt vom Verhalten eines Hirten auf Gott schließen.“²⁹

Es ist deshalb wichtig, daß sich die christliche Kirche in Afrika alle Mühe gibt, diejenigen afrikanischen Sprichwörter, durch die der christliche Glaube und die Botschaft Gottes offenbart werden können, zu übernehmen. Die afrikanischen Sprichwörter beziehen sich auf eine Welt, die

²⁷ Ibid.

²⁸ Vgl. Ibid.

²⁹ FAHLBUSCH, E. (Hrsg.), Taschenlexikon Religion und Theologie, Göttingen 1978, S. 360.

den Afrikanern bewußt ist, und es ist diese dem Afrikaner bewußte Welt, in der das Christentum die Gesetze der menschlichen Ethik und die Geschichtswirksamkeit, durch die das Reich Gottes zu seiner göttlichen Erfüllung geführt wird, exemplarisch vorfindet. In den Gleichnissen Christi ist wiederholt darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, die Offenbarung des christlichen Glaubens in einer Welt, die dem Menschen vertraut ist, deutlich zu machen. Die Gleichnisse wurden aus Gegenständen und Umständen gezogen, womit die Hörer Christi vertraut waren. In jedem Fall wurden die Gleichnisse an das Denkvermögen und die Verhaltensweisen angepaßt, die aus der lokalen Umgebung und den Gebräuchen der Bevölkerung erwachsen. Dies steht im Gegensatz zur christlichen Lehre, wie sie noch weithin in Afrika in hohem Maße weiter treten wird. OKOT P'BITEK schreibt:

„Der Padre ruft etwas Unverständliches,
und es ist ihm offenbar völlig gleichgültig,
ob seine Zuhörer ihn verstehen.
Diese christlichen Wahrsagepriester
sprechen eine fremde Sprache,
und die weißen Nonnen
bilden sich ein,
daß die Mädchen verstehen, was sie sagen; . . .“³⁰

Im Gegensatz dazu ließ Christus in seiner Lehre die einfachsten Gegenstände der Natur — den Weinstock (Mt 20,1—16), die Lilie (Lk 12,22—31), den Feigenbaum (Lk 13,6—9), die Vögel (Mt 6,26—28), die Fische (Mt 13,47—50) und das Gras des Feldes (Mt 6,30—31) — dem Menschen Lehren der tiefsten moralischen Bedeutung erteilen. Das Ziel Jesu war nicht, seine eigene Predigt zu „verzieren“, sondern seinen Hörern den Inhalt der Predigt lebhafter zu vermitteln und dem Inhalt durch die Assoziation der übersinnlichen und heiligen Wahrheit mit den Tatsachen der alltäglichen Erfahrung in ihren Gedanken und ihrer Vernunft einen dauerhafteren Platz in ihrem Bewußtsein zu gewährleisten. Wenn sich die Kirche in Afrika die afrikanischen Sprichwörter und Erzählungen zu eigen machen würde, würde dies sicherlich eine Erfüllung der christlichen Mission sein, denn die Lehre Christi ist die klare Bestätigung des Prinzips, daß das Christentum an die Methode und Gewohnheiten, die Bedürfnisse und Erfahrungen der Bevölkerung, bei denen die christliche Botschaft verbreitet wird, sich anpassen muß.

So kann christliche Verkündigung in Afrika sowohl den Geist wie auch den Körper des Menschen befreien. Und die Einbeziehung der traditionellen erzieherischen Werte in die christliche Lehre kann das Leben in Afrika noch menschlicher machen, weil es sich seiner Möglichkeiten als menschliches Wesen noch bewußter wird und weil es eine positivere, lebensumfassendere Beziehung zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und seiner Umgebung haben wird.

³⁰ P'BITEK, OKOT., *Lawinos Lied*, Tübingen 1972, S. 97.

SUMMARY

In traditional African societies the human being has always been brought up as a full member of his community. The whole purpose of traditional up-bringing in Africa is therefore to equip the person with those qualities which can enable him to carry out his duties and obligations to the community — whereby community is understood as including those who are dead and the religious powers. Thus traditional education is collective and communal, and the older members of the community are regarded as educators to the young. The values of friendship and partnership are communicated to the child at a very early age and it is also at this early age that a child becomes aware of the meaning of the social, cultural, physical and religious world.

As far as methodology is concerned, traditional education has the following main characteristics:

1. It is symbolic, with many rituals, the birth and initiation rites being well-known examples.
2. It is expressive and representational — music, dance and art playing an important role.
3. It is narrative with historical and religious stories as well as etiological stories and proverbs about the physical world of everyday experience.
4. It is imitative: the young people learning by observing and imitating the activities of the older ones.
5. It is esoteric. In this case some knowledge is passed on secretly within a family or clan, and this is the way some specialists like the medicinemen, rainmakers and fortunetellers are trained.

Christians in Africa — in particular the pastors or theologians — have to study these important aspects of traditional education in order to examine how they can become part and parcel of Christian up-bringing. It is important that Christianity be understood in Africa. It should be taught and seen as a concrete religion, relevant to the local circumstances or conditions of African life. An important element of the emerging African theology is the 'omnipresence of God', whose power and love are felt and experienced in the daily life of man. "The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand; . . ." (Mk. 1, 15).

Some aspects of African traditional up-bringing can be found in Christianity. For instance, Christianity is itself characterized by symbolism, music, art and parables. Jesus himself is a great example in this respect because in his teaching he used a language, symbols and parables which his listeners were used to. His parables were always about things and activities which the people were acquainted with. Thus Jesus's teaching was easy to understand. Indeed Christ's teaching was the clearest evidence that Christianity must adopt itself to the methods, customs, needs and experiences of the people to whom it is being taught or preached. It is only in this way that the Christian message can liberate both the mind and the human body. If Christ's example is followed in Africa, then the African will not neglect his heritage for the sake of Christianity, but rather Christianity will help him to become more and more aware of the values of his traditional life. Solidarity with his neighbour will not be weakened but will be strengthened. He will then have a more positive relationship to his neighbour and to his social and physical environment — thus enreaching his own life; and in this way life will become more and more human.

EHEBRAUCHE IN OSTAFRIKA
Dargestellt an einigen Stämmen Kenias
von Francis-Xavier S. Kyewalyanga

I. EINLEITUNG

Die Ehe wird in Afrika als der zentrale Punkt der Sozialgesellschaft angesehen. In der traditionellen afrikanischen Gesellschaft wird die Wichtigkeit der Ehe durch Eheverbote und Ehegebote gekennzeichnet, die mit ihr eng verknüpft sind.

Die folgenden Kapitel über die Ehe in Ostafrika, mit besonderer Berücksichtigung der *Akamba*, *Bantu Kavirondo*, *Gusii*, *Kipsigis*, *Luo*, *Nandi* und *Teita*, sind ein Versuch, das ostafrikanische System der Ehe und die sie umgebenden Brauchtümlichen Riten zu analysieren.

2. FORMEN DER EHE

2.1. *Monogamie und Polygamie*

Die Akamba sehen, wie die meisten ostafrikanischen Stämme, die Polygamie als die übliche Form der Ehe an. Ein Mokamba darf eine Anzahl von Frauen haben, aber nur wenn er den geforderten Brautpreis (ngasia) bezahlt hat. In einer polygamen Akamba-Familie nehmen die Frauen einen unterschiedlichen Rang ein, je nach dem Zeitpunkt ihrer Heirat. Die Frau, die zuerst geheiratet wurde, nimmt die erste Stellung ein. Sie wird von den Nebenfrauen „kibet kinena“ (große Frau) oder „kiku“ (die Alte) oder „mwaiti“ (die Mutter) genannt. Diese erste Frau ist als Vorsteherin im Haushalt berechtigt, den Nebenfrauen Instruktionen und Befehle zu geben. Jede Frau in einer polygamen Akamba-Familie bekommt ihren eigenen Wohnraum.¹

Die häufigsten Gründe, die angegeben werden, um die Polygamie unter den Akamba zu rechtfertigen, sind folgende: 1. Mehrere Frauen sind ein Zeichen von Wichtigkeit und Reichtum. 2. Einer der Hauptgründe für die Polygamie unter den Akamba ist der Wunsch, viele Kinder zu haben, besonders wenn die erste Frau kinderlos blieb.²

¹ Vgl. COTRAN, EUGENE: *The Law of Marriage and Divorce*, in der Serie: *Restatement of African Law*, hrsg. von ALLOTT, ANTHONY N., London 1968, SS. 23, 28, 29; HILDEBRANDT, J.M.: *Ethnographische Notizen über Wakamba und ihre Nachbarn*, in: *ZfE* 10 (1878) 401. Siehe besonders LINDBLOM, GERHARD: *The Akamba in British East Africa*, Paris ²1920, SS. 79, 80; vgl. dazu MIDDLETON, JOHN, and KERSHAW, GREET: *The Central Tribes of the North-Eastern Bantu* (The Kikuyu, including Embu, Meru, Mbere, Chukam Mwembi, Tharaka, and the Kamba of Kenya), London ²1965, S. 82. Siehe auch NDETI, K.: *Elements of Akamba Life*, Nairobi 1972, SS. 66, 67, 68. Vgl. dazu PENWILL, DOUGLAS, JOHN: *Kamba Customary Law*. Notes taken in the Machakos District of Kenya Colony, London 1951, S. 10, und TATE, H.R.: *Notes on the Kikuyu and Kamba Tribes of East Africa*, in: *JRAI* 34 (1904) 137.

² Siehe hauptsächlich LINDBLOM: *Akamba*, S. 79; vgl. dazu NDETI: *Akamba Life*, SS. 67—68.

Die Bantu Kavirondo sind gleich wie die Akamba polygam. Ein Mann kann, nach seinem Zahlungsvermögen, zwei, vier oder sechs Frauen heiraten. Ein Ehemann hat aber die Pflicht, gleich wie bei den Akamba, jeder Frau eine eigene Wohnmöglichkeit (z. B. Haus) zu besorgen.³

Die Gusii betrachten, wie die Akamba und die Bantu Kavirondo, die Polygamie als die ideale Form der Ehe. Die Frauen in einer polygamen Gusii-Familie bekommen einen eigenen Namen, um ihre Stellung in der Familie zu differenzieren.⁴

Unter den Kipsigis hat eine polygame Familie normalerweise zwei Frauen. Es gibt aber auch eine Anzahl von Familien mit vier, fünf und sechs Frauen. Polygamie wird unter den Kipsigis auch von den Frauen selbst gutgeheißen, weil eine Nebenfrau eine Hilfe für die erste Frau bedeutet, besonders bei der Feldarbeit. Für einen Kipsigis-Ehemann ist eine Nebenfrau eine ideale Möglichkeit, seine sexuellen Beziehungen fortzusetzen, besonders wenn eine Frau schwanger ist oder ein Kind stillt.⁵

Wie die Akamba, Bantu Kavirondo und Gusii darf ein Luo-Mann mehrere Frauen heiraten, wenn er es sich leisten kann. Viele junge Luo-Männer müssen aber monogam bleiben wegen der hohen Anforderungen des Brautpreises.⁶

Unter den Nandi kann ein Mann so viele Frauen heiraten, wie er unterhalten kann. Es wird von ihm gefordert, wie bei den Akamba, jeder Frau eine Wohnmöglichkeit zu schaffen. Jede Frau in einer polygamen Nandi-Familie muß dazu beitragen, das Vieh des Ehemannes zu versorgen. Wie bei den Akamba und Gusii sind die Frauen in einer polygamen Nandi-Familie nach ihrer Heiratsstellung gegliedert. Die zuerst geheiratete Frau nimmt immer eine Vorrangstellung im Haushalt ein, und ihr Sohn wird immer als der älteste Sohn angesehen, gleich ob eine Nebenfrau einen Sohn vor ihr geboren hat.⁷

³ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 45, 53; HOBLEY, CHARLES W.: *Kavirondo*, in *GJ* 12 (1898) 367. Siehe hauptsächlich WAGNER, GÜNTER: *The Bantu of Western Kenya*: With special reference to the Vugusu and Logoli, 1. Bd, London ²1965, SS. 72, 77, 86, 108—117, 159.

⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 60, 67. Siehe außerdem LEVINE, ROBERT, und LEVINE, BARBARA: *Nyansongo. A Gusii Community in Kenya*, 2. Bd, London 1966, S. 21.

⁵ Vgl. BARTON, JUXON: *Notes on the Kipsikis or Lumba Tribe of Kenya Colony*, in: *JRAI* 53 (1923) 69; COTRAN: *Law*, S. 114. Siehe auch ORCHARDSON, IAN. Q.: *Notes on the Marriage Customs of the Kipsigis*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 104. Siehe darüber hinaus PERISTIANY, JOHN G.: *The Social Institutions of the Kipsigis (Lumbwa)*, London 1939, SS. 73—75.

⁶ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 167, 176, und SHAW, K. C.: *Some Preliminary Notes on Luo Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 49—50.

⁷ Siehe COTRAN: *Law*, SS. 114, 119, besonders HOLLIS, ALFRED C.: *The Nandi. Their Language and Folklore*, Oxford 1909, S. 64. Vgl. dazu HUNTINGFORD, GEORGE W. B.: *The Nandi of Kenya*, London 1953, S. 28, und SNELL, GEOFFREY S.: *Nandi Customary Law*. In der Serie: *Custom and Tradition in East Africa*, London 1954, S. 21.

Die Teita haben dieselbe polygame Eheform wie die Akamba, Gusii und Bantu Kavirondo.⁸

Es muß erwähnt werden, daß die Stämme Kenias keine Eheform der Polyandrie kennen. Grundsätzlich darf jede Frau nur einen Ehemann zur gleichen Zeit haben. Sexuelle Beziehungen mit anderen Männern werden als Ehebruch betrachtet.

Obwohl Polygamie die übliche Form der Ehe in den meisten Stämmen Kenias ist, sind viele Männer wegen der hohen Anforderungen des Brautpreises gezwungen, monogam oder für längere Zeit ledig zu bleiben.⁹

2.2. *Leviratsehe und Sororatsehe*

Die Akamba haben außer der polygamen Form der Ehe noch die „Leviratsehe“.

Levirats- und Sororatsformen der Ehe sind nicht nur in Ostafrika zu finden. Der Levirats- und Sororatsehe ähnliche Formen wurden auch in vielen anderen Völkern Afrikas beobachtet.¹⁰

Bei der Leviratsehe nimmt die Witwe einen Partner, um mit ihm Kinder für ihren verstorbenen Ehemann zu zeugen. Dieser Partner (mosena) ist normalerweise der jüngere Bruder des Verstorbenen. Wenn der verstorbene Ehemann keinen jüngeren Bruder hat, darf die Witwe einen älteren Bruder nehmen. Die Kinder, die aus dieser Verbindung geboren werden, gehören dem verstorbenen Ehemann und tragen seinen Namen.^{10a}

Die Akamba kennen auch die sogenannte „Geistehe“. In dieser Form der Ehe wird ein junges Mädchen im Namen des verstorbenen, unverheirateten Mannes geheiratet. Das Mädchen gebärt Kinder für den verstorbenen Mann, und die Kinder tragen seinen Namen. Der vorgezogene männliche Zeuger ist üblicherweise der Bruder des Verstorbenen.¹¹

Die Bantu Kavirondo haben, im Gegensatz zu den Akamba, die „Sororatsehe“. In dieser Form der Ehe bekommt der Ehemann als Ersatz für seine verstorbene Frau die Schwester seiner Frau. Diese Ehe kommt oft zustande, wenn die Familie der verstorbenen Frau den Brautpreis des Ehemannes nicht zurückzahlen kann.¹²

Die Gusii sind in diesem Brauch verschieden von den Akamba und Bantu Kavirondo, da sie sowohl die Form der „Leviratsehe“ als auch der

⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 93, 98; FRENCH-SHELDON, M.: *Customs among the Natives of East Africa from Teita to Kilimegalia*, in: *JRAI* 21 (1892) 360.

⁹ Über Einzelheiten des Brautpreises unter den Akamba, Gusii, Kipsigis, Luo, Nandi und Teita siehe „Abschnitt 5.3“.

¹⁰ Vgl. HAILEY, L.: *An African Survey. A Study of Problems Arising in Africa South of the Sahara*, London 1957, S. 39. Siehe auch HIRSCHBERG, W.: *Die Völker Afrikas*, in: *Neue Große Völkerkunde. Völker und Kulturen der Erde in Wort und Bild*, hrsg. von BERNATZIG, H. A., Wien ²1975, SS. 208, 233, 293, 308, 316, 327, 357.

^{10a} Siehe COTRAN: *Law*, SS. 26, 33.

¹¹ Vgl. MIDDLETON and KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 82.

¹² Siehe hauptsächlich COTRAN: *Law*, S. 50.

„Sororate“ kennen. Bei der Levirate der Gusii darf die Witwe irgendeinen männlichen Verwandten, sogar einen nicht verwandten Mann, als Erzeuger nehmen. Der Erzeuger darf aber nicht der ältere oder jüngere Bruder oder Vater des verstorbenen Ehemannes sein. Bei der Sororate der Gusii gibt es zwei Möglichkeiten. Der Ehemann bekommt nach dem Tode seiner Frau ihre Schwester zur Ehe, und dies heißt „erika“. Wenn die Frau ungerechtfertigt ihren Mann verläßt, kann ihr Vater ihre Schwester als Ersatz dem Ehemann geben, und dies wird „okoroba oboko“ genannt.¹³

Unter den Kipsigis nimmt die Witwe einen Erzeuger (kipkondit), wie bei den Akamba und Gusii, um weitere Nachkommenschaft für ihren Ehemann zu gebären. Gleich wie bei den Akamba ist der Erzeuger meistens der jüngere Bruder des Verstorbenen. Wenn er nicht anwesend ist, darf die Witwe einen anderen männlichen Verwandten oder einen nicht zur Sippe gehörenden Mann nehmen. Die Kinder aus dieser Form der Beziehung gehören dem toten Ehemann. Diese Kipsigis-Levirate wird „payet-ap-ge“ (gegenseitige Fütterung oder gegenseitige Unterbringung) genannt.¹⁴

Die Luo haben, wie die Gusii, die Levirate und Sororate. Bei der Levirate (ter) kann die Witwe (ci-liend) sexuelle Beziehungen mit dem jüngeren Bruder des verstorbenen Ehemannes haben, um weitere Kinder zu bekommen. Sie darf aber mit dem Vater oder Neffen nicht sexuell verkehren. Doch ist es erlaubt, daß die Witwe mit einem Sohn des verstorbenen Ehemannes und einer anderen Nebenfrau sexuelle Beziehung aufnimmt, um im Interesse des Verstorbenen für Nachkommenschaft zu sorgen. Um einen anderen Verwandten oder einen nicht zur Sippe gehörenden Mann als Erzeuger wählen zu können, benötigt die Witwe die Genehmigung der Ältesten des Klans ihres Ehemannes. Bei der Luo-Sororate akzeptiert der Ehemann die Schwester seiner verstorbenen Frau als Ersatz. Die Sororate wird auch eingegangen, wenn die Frau unfruchtbar ist oder keine männliche Nachkommenschaft geboren hat. Die Ersatzfrau wird „nyar pidho“ (Kinderfütterung), „nyar“ oder „siweho“ (Ersatzfrau) genannt. Die Sororate kann nur dann eingegangen werden, wenn die Schwester und ihr Vater ihre Zustimmung gegeben haben. Im Falle des Todes der Frau bezahlt der Ehemann nur die Hälfte des Brautpreises (dho i keny) für die Ersatzfrau, aber im Falle der Unfruchtbarkeit der Ehefrau muß der Ehemann den vollen Brautpreis für die Ersatzfrau bezahlen. Bei den Luo gibt es keine Einschränkung der Anzahl der Ersatzfrauen.¹⁵

¹³ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 63. Siehe LEVINE: *Nyansongo*, S. 53; siehe vor allem MAYER, PHILIP: *Gusii Bridewealth, Law and Custom*, London 1950, SS. 61—62.

¹⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 117. Siehe dazu ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEANHS* 40/41 (1930/31) 105. Siehe außerdem PERISTIANY: *Kipsigis*, S. 83.

¹⁵ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 172. Siehe vor allem EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Marriage Customs of the Luo of Kenya*, in: *Africa* 20 (1950) 141. Vgl. dazu OTHIENO-UCHIENG, N. A.: *Luo Social System: With a special analysis of marriage rituals*,

Die Nandi-Leviratsehe kann mit jener der Akamba und Kipsigis verglichen werden.¹⁶

Wie bei den Akamba, Gusii, Kipsigis, Luo und Nandi darf die Witwe unter den Teita einen Erzeuger nehmen, um Kinder für ihren verstorbenen Ehemann hervorzubringen. Der Erzeuger ist für gewöhnlich der jüngere Bruder des Verstorbenen. Sie darf aber einen anderen Verwandten oder Nicht-Verwandten nehmen, wenn es keinen jüngeren Bruder gibt. Es ist ihr nicht gestattet, sexuelle Beziehungen mit dem Vater des Verstorbenen oder mit den Söhnen des Verstorbenen von anderen Nebenfrauen zu haben.¹⁷

2.3. Ehe zwischen Frauen

Die Akamba haben neben Polygamie und Leviratsehe noch eine andere Form der Ehe; diese ist die „Ehe zwischen Frauen“.

Es muß betont werden, daß die „Ehe zwischen Frauen“ kein lesbisches Verhältnis zwischen den beiden Frauen ist. Die Frau, die ein Mädchen heiratet, hat überhaupt keine sexuellen Beziehungen irgendwelcher Art mit dem Mädchen.

Bei dieser Ehe bezahlt eine Witwe oder eine reiche, unverheiratete Frau, die die Menopause erreicht hat, den Brautpreis an den Vater des Mädchens (eoeto) ihrer Wahl. Anschließend heiratet sie das Mädchen genau wie bei der normalen Ehe zwischen Mann und Frau. Nach der Heirat sucht die Witwe einen Erzeuger (eodo) aus der Sippe ihres verstorbenen Ehemannes, um Kinder bei dem Mädchen zu haben. Die Kinder, die in dieser Ehe geboren werden, gehören der Witwe und ihrem verstorbenen Mann oder der Frau, die das Mädchen heiratete. Die Ehe zwischen Frauen kann auch während der Lebenszeit des Ehemannes stattfinden, nämlich wenn die Frau unfruchtbar ist oder wenn sie keinen Sohn für ihren Mann geboren hat. Die Kinder, die von diesem Mädchen (eoeto) geboren werden, tragen den Namen der Witwe oder der Frau, die das Mädchen heiratete.¹⁸

Die Kipsigis und Nandi haben, gleich wie die Akamba, die Ehe zwischen Frauen (katunchi toloch). Eine Witwe oder eine unfruchtbare Frau heiratet ein Mädchen für sich selbst. Sie bezahlt den geforderten Brautpreis, und alle Bräuche, die eine normale Ehe begleiten, werden durchgeführt. Danach wählt die Witwe oder die unfruchtbare Frau einen männlichen Verwandten aus ihrer eigenen Sippe oder aus der Sippe ihres Ehemannes oder sogar einen Sohn des Ehemannes einer anderen Nebenfrau. Der Verwandte zeugt Kinder für die Witwe oder für die unfruchtbare Frau mit dem Mädchen. Wenn der Ehemann noch lebt, hat er überhaupt

Nairobi 1965, S. 17. Siehe darüber hinaus WILSON, GORDON: *Luo Customary Law and Marriage Laws Customs*, Nairobi 1961, SS. 97, 118—119, 123, 124, 125, 126—128.

¹⁶ Vgl. Literatur in der Anmerkung 14 über die Leviratsehe der Kipsigis.

¹⁷ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 95.

¹⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 26. Siehe besonders NDETI: *Akamba Life*, SS. 67, 68.

kein Recht über das Mädchen; es gehört einzig und allein seiner Frau. Die Kinder von dem Mädchen werden aber als Kinder der Ehefrau betrachtet.¹⁹

Die Kipsigis und Nandi haben, im Gegensatz zu den Akamba, noch eine andere Form der Ehe und sie heißt „Ehe mit Toloita“. Bei dieser Form der Ehe wird die jüngste Tochter in einer Familie, wo nur Töchter sind, von ihren Eltern gebeten, nicht zu heiraten. Die Tochter bleibt bei ihren Eltern, um für sie Söhne zu gebären durch einen selbst gewählten Mann. Die Kinder aus dieser Beziehung tragen den Namen des Vaters des Mädchens. Ein besonderer Ritus leitet diese Ehe mit Toloita (Säule) ein.²⁰

Die Ehe zwischen Frauen (siweho) unter den Luo ist ein wenig anders gestaltet als bei den Akamba, Kipsigis und Nandi. Bei den Luo ist das geheiratete Mädchen, in der „Ehe zwischen Frauen“ (siweho), meistens eine Nahverwandte, manchmal sogar eine eigene Schwester. Üblicherweise wird die Verwandte (Japiti) zuerst als Schwägerin in die Familie aufgenommen, und dann allmählich übernimmt sie die Rolle einer Frau. Wenn die Ehefrau unfruchtbar ist, kann die Schwägerin die zweite Frau des Mannes werden. Aber in der „siweho“ wird die Schwägerin die Frau der Ehefrau. Eine Ehefrau nimmt ihre Verwandte zur Frau meistens dann, wenn sie die Menopause (pim) erreicht hat. Die Kinder, die von der „siweho“ (die geheiratete Verwandte) geboren werden, werden als Kinder der Ehefrau angesehen.²¹

Die Teita üben auch gleich den Akamba, Kipsigis und Nandi die Ehe zwischen Frauen aus. Wie bei den Akamba bezahlt die Witwe den Brautpreis (longo) an die Eltern des ausgewählten Mädchens, und danach heiratet sie das Mädchen. Die Witwe sucht dann einen Erzeuger aus der Sippe ihres verstorbenen Mannes, damit er Kinder mit ihrem geheirateten Mädchen zeuge. Die Kinder aus dieser Ehe gehören dem verstorbenen Ehemann.²²

2.4. Kinderehe

Kinderehen werden besonders bei den Luo und Nandi angetroffen. Unter den Luo wird die Kinderehe (nyar osiep) von den Eltern des Jungen und des Mädchens vorbereitet, wenn beide noch im vorpubertären Alter sind. Solche Ehen werden von den Eltern aus verschiedenen Gründen arrangiert: Es mag der Wunsch sein, eine Freundschaft zwischen beiden Familien zu schließen. Es kann aber auch sein, daß der Vater des Mädchens Schulden hat und der Brautpreis aus der Ehe seiner Tochter benötigt wird, um diese Schulden zu bezahlen. Meistens werden nach der

¹⁹ Vgl. BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 73; COTRAN: *Law*, S. 117; HUNTINGFORD, GEORGE W. B.: *Nandi and Kony*, in: *JRAI* 57 (1927) 434; ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 106. Siehe hauptsächlich PERISTIANY: *Kipsigis*, S. 82. Vgl. dazu SNELL: *Nandi*, S. 28.

²⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 117.

²¹ Vgl. WILSON: *Luo*, SS. 119, 123, 124.

²² Vgl. COTRAN: *Law*, S. 96.

Bezahlung des Brautpreises auch bei Kinderehen die Hochzeitszeremonien durchgeführt, aber die Ehe wird nicht vollzogen. Wenn der Junge vor der Vollziehung der Ehe stirbt, nimmt ein Verwandter das Mädchen in die Leviratsehe, damit dem Verstorbenen Kinder gezeugt werden. Wenn das Mädchen aber stirbt, wird seine Schwester oder eine andere Verwandte als Ersatz seinem Mann gegeben, andernfalls muß der Brautpreis zurückbezahlt werden.²³

Bei der Kinderehe unter den Nandi wird das kleine Mädchen dem reichen Mann in die Ehe gegeben, oft sogar vor der Erreichung der Pubertät. Der Bräutigam bezahlt den Brautpreis für das kleine Mädchen, und es werden alle Hochzeitszeremonien ausgeführt, außer dem Vollzug der Ehe. Der Vollzug der Ehe wird nachgeholt, wenn das Mädchen erwachsen ist. Diese Kinderehe wird unter den Nandi normalerweise eingegangen, wenn der Vater des Mädchens unbemittelt ist und er Vieh und Nahrungsmittel für sein Auskommen braucht. Es kann auch sein, daß der Vater des Mädchens ziemlich alt ist und er seine Tochter verheiratet sehen möchte, bevor er stirbt.²⁴

3. PARTNERWAHL UND EHEHINDERNISSE

3.1. Blutsverwandtschaft

Die Akamba haben, wie die meisten ostafrikanischen Stämme, Verbote der Blutsverwandtschaftsehen. Es ist jedem Mokamba verboten, eine Person zu heiraten, die mit ihm in gerader Linie blutsverwandt ist, z. B. Großvater und Großmutter, Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester, Enkel und Enkelin. Es ist ihm auch verboten, seine Stiefschwester, Tante oder seinen Onkel väterlicher- und mütterlicherseits, Nichte und Neffen, Vetter und Kusine zu heiraten.

Das Inzest-Verbot unter den Bantu Kavirondo schließen mehr Personen ein als bei den Akamba. Die Bantu Kavirondo verbieten eine Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, wenn ein Teil der Großeltern des Mannes väterlicher- und mütterlicherseits der gleichen Sippe wie ein Teil der Großeltern der Frau angehören.²⁵

Während die Gusii die gleichen Verbote der Blutsverwandtschaftsehen wie die Akamba haben, verbieten die Kipsigis, die Nachkommenschaft des Bruders und der Schwester zu heiraten bis zur dritten Generation. Unter den Kipsigis dürfen sich Vetter und Kusine mütterlicherseits im ersten Grad nicht heiraten, aber Vetter und Kusine ab dem zweiten Grad können untereinander heiraten. Als Folge der strengen Verbote der

²³ Siehe WILSON: *Luo*, S. 117.

²⁴ Vgl. HUNTINGFORD, GEORGE W. B.: *The Significance of Bride-Price with special reference to the Nandi*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 52; IDEM: *Nandi and Kony*, in: *JRAI* 57 (1927) 434.

²⁵ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 24. Siehe besonders NDETI: *Akamba Life*, S. 79; siehe dazu PENWILL: *Kamba*, SS. 76—77.

²⁶ Siehe COTRAN: *Law*, S. 46. Siehe auch WAGNER: *Bantu*, S. 384.

Blutsverwandtschaftsehen unter den Kipsigis muß der Vater das Haupthaus verlassen, wenn seine erwachsene Tochter (ab 14 Jahre) im Haupthaus zu wohnen beginnt. Er wohnt dann im Nebenhaus (singroina). Er muß dies tun, weil es ihm verboten ist, unter einem Dach mit seiner erwachsenen Tochter (ab dem Pubertätsalter) zu wohnen.²⁷

Unter den Luo darf niemand einen Blutsverwandten in gerader auf- und absteigender Linie und einen Verwandten in der Seitenlinie, gleich wie bei den Akamba, heiraten. Ein Mann darf auch nicht eine Tochter seiner Stiefschwester heiraten, wenn ihre Mutter in der nächsten geraden Abstammungslinie ist. Er kann aber die Tochter heiraten, wenn die Mutter der Stiefschwester aus einer entfernten Seitenabstammungslinie kommt.²⁸

Die Nandi verbieten, wie die Kipsigis, die Ehe zwischen Personen, deren Abstammungsvorfahren die gleichen sind.²⁹

3.2. Verschwägerung

Die Akamba-Eheverbote verbieten einem Mann, ein Mädchen zu heiraten, das schon von seiner Großmutter, Mutter, Tochter oder seiner Enkelin, in der Ehe zwischen Frauen, bereits geheiratet wurde. Die Akamba-Bräuche verbieten auch einem Mann, zu Lebzeiten seiner Frau deren Schwester als Nebenfrau zu heiraten. Ein Schwiegersohn darf seine Schwiegermutter nicht heiraten, und eine Schwiegertochter darf mit dem Schwiegervater eine Ehe nicht eingehen. Um diese Verbote, die die Ehe zwischen Verschwägerten verbieten, hervorzuheben, wurden Meidungsgebote zwischen den Verschwägerten geschaffen. Z. B. muß der Schwiegersohn seine Schwiegermutter meiden. Die Schwiegermutter ist seine „muponi“, und die Beziehung zwischen ihnen heißt „adoni“. Normalerweise spricht der Schwiegersohn mit seiner Schwiegermutter durch einen Vermittler. Diese Bräuche der Meidung zu modifizieren, muß der Schwiegersohn seiner Schwiegermutter Geschenke machen. Es gibt auch ein Meidungsgebot (adoni) zwischen der älteren Schwester der Frau und ihrem Mann, zwischen Schwiegertochter und Schwiegervater, zwischen Ehefrau und dem älteren Bruder des Ehemannes.³⁰

²⁷ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 60, 115. Siehe dazu ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 100. Siehe besonders PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 50, 110.

²⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 168. Siehe außerdem EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Luo Tribes and Clans*, in: *RLJ* 7 (1949) 30. Vgl. dazu WILSON: *Luo*, SS. 93, 94.

²⁹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 115. Siehe auch SNELL: *Nandi*, SS. 32—33.

³⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 24. Siehe auch HOBLEY, CHARLES W.: *Ethnology of Akamba and other East African Tribes*, London ²1971, S. 65; vgl. dazu HOFMANN, J.: *Geburt, Heirat und Tod bei den Wakamba*. Vortrag gehalten auf dem Lausigker Missionslehrgang, Leipzig 1901, S. 15; JOHNSTONE, H. B.: *Notes on the Customs of the Tribes occupying Mombasa sub-district, British East Africa* (Kamba and Nyika), in: *JRAI* 32 (1902) 271. Siehe besonders LINDBLOM: *Akamba*, SS. 89—93, 94—95, 97, 98. Siehe auch NDETT: *Akamba Life*, SS. 76—77.

Es existiert aber kein Meidungsverbot zwischen der jüngeren Schwester der Ehefrau und ihrem Ehemann und zwischen dem jüngeren Bruder des Ehemannes und seiner Ehefrau. Ein einseitiges Meidungsgebot existiert zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter, aber diese Pflicht wird gemildert, wenn die Schwiegertochter ihrer Schwiegermutter Geschenke gibt. Die Vernachlässigung dieses Meidungsgebotes, so glaubt man, bringt den Betroffenen Unglück.³¹

Unter den Akamba wird das Verbot der Ehe zwischen Verschwägerten gemildert, wenn es um die Beziehung zwischen Mann und Frau seines Stiefbruders geht. Ein Mann unter den Akamba darf sexuelle Beziehungen mit der Frau seines Stiefbruders haben.³²

Die Bantu Kavirondo verbieten eine Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, die schon in der Ehe zwischen Frauen von einer Nahverwandten geheiratet wurde, gleich wie bei den Akamba. Im Gegensatz zu den Akamba erlauben die Bantu Kavirondo dem Mann, die Schwester seiner Frau als seine Nebenfrau zu heiraten.³³

Unter den Gusii darf der Mann ein zweites Mal in der Sippe seiner Frau (egasuku) nicht heiraten, d. h. er darf keine Nebenfrau haben, die der Sippe der ersten Frau angehört.³⁴

Das Verbot der Ehe zwischen Verschwägerten unter den Kipsigis ist dem der Akamba ähnlich. Die Kipsigis verbieten einem Mann, seine Nebenfrau aus der Untergruppierung der Sippe seiner ersten Frau zu nehmen. Die Kipsigis haben, gleich wie bei den Akamba, Meidungsgebote unter den Verschwägerten, besonders zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn.³⁵

Unter den Nandi ist das Verbot der Ehe zwischen Verschwägerten milder gestaltet, wenn die Verwandtschaft außerhalb der eigenen Sippe ist. Z. B. können die Kinder der Schwester des Mannes irgend jemanden aus der Sippe seiner Ehefrau heiraten, weil die Kinder der Schwester des Mannes einer anderen Sippe angehören, verschieden von der Sippe des Ehemannes und seiner Frau. Ähnlich können die Kinder des Bruders des Mannes jemanden aus der Sippe seiner Frau wählen. Die Kinder des Bruders des Mannes können aber die Kinder des Bruders der Ehefrau nicht heiraten; sie können nur die Kinder der Schwester der Frau heiraten.³⁶

Die Luo verbieten, gleich wie die Akamba und Bantu Kavirondo, die Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, die in der „Ehe zwischen

³¹ Einzelheiten über Meidungsgebote unter den Verschwägerten bei den Akamba siehe Literatur in Anm. 6.

³² Vgl. PENWILL: *Kamba*, S. 18.

³³ Sie COTRAN: *Law*, SS. 46, 48. Siehe besonders WAGNER: *Bantu*, S. 390.

³⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 61.

³⁵ Vgl. BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 69; COTRAN: *Law*, S. 115. Siehe hauptsächlich PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 106—107.

³⁶ Siehe dazu PERISTIANY: *Kipsigis*, S. 112.

Frauen“ von einer Nahverwandten geheiratet wurde. Die Luo haben, wie die Akamba und Nandi, die Meidungsgebote (kwer) zwischen Verschwägerten. Ein Schwiegersohn meidet seine Schwiegereltern (kaorca), hauptsächlich seine Schwiegermutter. Das Meidungsgebot des Ehemannes wird auch auf alle Verwandten seiner Frau ausgedehnt. Das Meidungsgebot wird gemildert nach einem Ritualmahl und einer Schenkung an die Schwiegereltern. Die Brüder des Ehemannes brauchen nur seine Schwiegereltern und ihre Nahverwandten der gleichen Altersgruppe zu meiden.³⁷

Das Nandi-Verbot der Ehe zwischen Verschwägerten ist dem der Kipsigis ähnlich. Ein Nandi-Ehemann soll seine Nebenfrau nicht aus der gleichen Untergruppierung der Sippe seiner ersten Frau nehmen.³⁸

Wie bei den Gusii darf ein Teita-Ehemann seine Nebenfrau nicht aus der Sippe (kichuku) seiner Ehefrau heiraten.³⁹

3.3. Adoption, Blutsbrüderschaft, Fehde und gleiche Altersgruppe

Die Akamba verbieten in ihren traditionellen Bräuchen eine Ehe zwischen Kindern der Blutsbrüder und eine Ehe zwischen einem Blutsbruder und einer Tochter des Blutsbruders. Es besteht auch ein Eheverbot zwischen Personen, die von einer gleichen Frau gestillt wurden. Unter den Akamba ist eine Adoption in eine andere Sippe möglich. Der Adoptierte muß aber einen Schwur ablegen, daß er alle traditionellen Ehebräuche und Verbote respektieren wird. Es bedeutet, daß der Adoptierte niemand aus seiner Adoptivsippe heiraten kann.⁴⁰

Es soll hier erwähnt werden, daß die Adoption einer Person in eine Sippe ein Brauch ist, der in vielen Stämmen Afrikas zu finden ist.⁴¹

Die Bantu Kavirondo verbieten, im Gegensatz zu den Akamba, eine Ehe zwischen Personen, deren Sippen eine rituelle Freundschaft (ovuvutwe) geschlossen haben oder deren Eltern eine Blutsbrüderschaft eingegangen sind. Überdies ist auch eine Ehe zwischen Personen, deren Sippen eine Fehde haben, unerlaubt. Dieses Verbot aber wird aufgehoben, wenn sich die beiden Sippen miteinander versöhnen. Ferner gibt es auch unter den Bantu Kavirondo ein Eheverbot zwischen einem Mann und einer Tochter seines Freundes (bakoki oder virongo), mit dem er gemeinsam beschnitten wurde. Andererseits können Sohn und Tochter der gemeinsam beschnitte-

³⁷ Vgl. BUTT, AUDREY: *The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda. „The Luo of Kenya“*. In der Serie: *Ethnographic Survey of Africa*, hrsg. von FORDE, DARYLL, London 1952, S. 115; COTRAN: *Law*, S. 168. Siehe besonders EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 141; vgl. dazu WILSON: *Luo*, S. 104.

³⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 115.

³⁹ *IBID.*, S. 54.

⁴⁰ Vgl. *IBID.* S. 24, und MIDDLETON und KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 73.

⁴¹ Vgl. FORDE, DARYLL: *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, London 1963, SS. 35, 36, 37, 196—197, 225—226, 234. Siehe auch KIMBLE, G.H.: *Tropical Africa*, New York 1960, 2. Bd, SS. 9—10.

nen Freunde heiraten. Außerdem besteht ein Eheverbot unter den Bantu Kavirondo zwischen einem Mann und einer Tochter, deren Vater in der gleichen Altersgruppe wie er ist.⁴²

Dieses Verbot zwischen einem Mann und einer Tochter deren Vater in der gleichen Altersgruppe ist wie der Mann selbst, existiert unter den Nyala und Samia nicht. Ferner verbieten die Bukusu, Idakho, Isukha, Kabras, Maragoli, Nyore und Tiriki eine Heirat von zwei Vollblutsbrüdern mit zwei Vollblutschwwestern.⁴³

Unter den Kipsigis und Nandi gibt es, gleich wie bei den Bantu Kavirondo, ein Eheverbot zwischen einem Mann und einer Tochter, deren Vater in der gleichen Altersgruppe wie der Mann ist. Im Gegensatz zu den Akamba und Bantu Kavirondo verbieten die Kipsigis und Nandi eine Ehe zwischen den Beschnittenen und denjenigen, die sich um sie während ihrer Initiationszeit sorgten. Dieses Verbot wird nicht auf ihre Nachkommenschaft ausgedehnt. Wie bei den Bantu Kavirondo existiert auch bei den Kipsigis und Nandi ein Eheverbot zwischen Personen, deren Sippe eine Fehde hat.⁴⁴

Die brauchümlichen Eheverbote der Teita schließen eine Ehe zwischen Kindern, deren Eltern eine Blutsbrüderschaft (mtero) geschlossen haben, aus, gleich wie es bei den Bantu Kavirondo der Fall ist. Dieses Verbot wird auch auf die anderen Sippenangehörigen des Blutsbruders ausgedehnt. Ähnlich wie bei den Akamba muß unter den Teita eine adoptierte Person die Eheverbote der Adoptivsippe (kichuku) respektieren und befolgen. Das bedeutet, er darf niemanden aus dieser Sippe heiraten.⁴⁵

3.4. Chronische oder ansteckende Krankheiten und Zauberei

Unter den Akamba gibt es auch besondere Krankheiten, die eine Person von der Ehe ausschließen können. Normalerweise wird niemand einen Verrückten, Leprakranken, an Lungentuberkulose Leidenden heiraten. Obwohl chronische und ansteckende Krankheiten keine Eehindernisse im engsten Sinne sind, sind sie aber Sozialhindernisse.⁴⁶

Bei den Logoli und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe werden chronische oder ansteckende Krankheiten, wie bei den Akamba, als Ehehindernisse angesehen. Die abschreckendsten Krankheiten unter den Bantu Kavirondo sind Epilepsie, Lepra und böse Geschwüre. Personen, die diese Krankheiten haben, werden meistens von der Gesellschaft ausgeschlossen, und dadurch bleiben sie oft unverheiratet. Unter den Bantu Kavirondo ist, außer den chronischen und ansteckenden Krankheiten, die

⁴² Vgl. COTRAN: *Law*, S. 46. Siehe auch WAGNER: *Bantu*, SS. 388—389.

⁴³ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 46, und WAGNER: *Bantu*, SS. 390—391.

⁴⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 115. Siehe ORCHARDSON: *Marriage Customs*, S. 101. Siehe hauptsächlich PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 112, 114, 116; vgl. dazu SNELL: *Nandi*, SS. 20, 21, 32.

⁴⁵ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 94.

⁴⁶ *IBID.*, S. 23.

Zauberei auch ein Ehehindernis. Eine Person, die der Zauberei beschuldigt wird oder unter dem Einfluß der Zauberei stehen soll, ist zwangsläufig von der Ehe ausgeschlossen.⁴⁷

Ähnlich wie bei den Akamba und Bantu Kavirondo sind einige Krankheiten unter den Gusii Sozialhindernisse, und infolgedessen werden sie als Ehehindernisse angesehen. Wie bei den Bantu Kavirondo ist Zauberei ein Ehehindernis. Die Person, die der Zauberei beschuldigt wird, kann nur außerhalb ihres Dorfes und ihres Stammes heiraten.⁴⁸

Die Kipsigis, Luo, Nandi und Teita betrachten, wie die Akamba, Bantu Kavirondo und Gusii, manche chronischen und ansteckenden Krankheiten, z. B. Epilepsie, Lepra, Lungentuberkulose etc., als Sozial- und Ehehindernisse zugleich. Es muß erwähnt werden, daß körperliche Lähmung, Taubheit und Blindheit keine Ehehindernisse bei den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis, Luo, Nandi und Teita sind. Sie vermindern aber die Chance des Betroffenen zu heiraten sehr.⁴⁹

3.5. Zugehörigkeit zur gleichen Sippe oder zur Sippe der Mutter

Früher bestand unter den Akamba ein Eheverbot zwischen Mitgliedern einer gleichen Sippe. In der heutigen Zeit wird die Ehe zwischen Mitgliedern der gleichen Sippe toleriert, sie müssen aber den verschiedenen Untergruppierungen der Sippe angehören. Eine Person, die jemanden aus der gleichen Untergruppierung der Sippe heiratet, begeht Sippeninzeß, und früher dachte man, daß Sippeninzeß dem Täter Krankheit, vielleicht sogar den Tod bringen würde. Um dieses Unglück abzuwenden, muß eine rituelle Reinigung mit den in Sippeninzeß Verwickelten durchgeführt werden, um sie vor diesem Unglück zu bewahren.⁵⁰

Unter den Bantu Kavirondo ist andererseits eine Ehe mit allen Angehörigen der Sippe untersagt. Eine Übertretung dieses Eheverbots, so glaubte man, würde eine Gefahr nicht nur dem Übertreter, sondern auch der ganzen Sippe bringen (*kw'ononya oluhia*). Deswegen werden die Personen, die eine Ehe mit einem Mitglied gleicher Sippe eingehen, aus der Sippe ausgestoßen und von dem Sippenwohngebiet vertrieben. Im Gegensatz zu den Akamba wünschen die Bantu Kavirondo keine Ehe zwischen einem Mann und einer Frau aus der Sippe seiner Mutter. Die Bantu Kavirondo betrachten aber eine Ehe zwischen einem Mann und einer Frau aus der Sippe seiner Mutter weniger schwerwiegend als eine Ehe mit einer Frau aus der Sippe seines Vaters. Es wird geglaubt, daß

⁴⁷ Vgl. *IBID*, S. 45, und WAGNER: *Bantu*, SS. 391—392.

⁴⁸ Vgl. *COTRAN: Law*, S. 60, und *LEVINE: Nyansongo*, SS. 45—46.

⁴⁹ Vgl. *COTRAN: Law*, SS. 93, 114, 167, und *WILSON: Luo*, SS. 93, 94.

⁵⁰ Vgl. *COTRAN: Law*, S. 24; *HILDEBRANDT: Wakamba*, in: *ZfE* 10 (1878) 401. Siehe hauptsächlich *HOBLEY: Akamba*, S. 64; vgl. dazu *HOFMANN: Wakamba*, S. 15; siehe auch *NDETI: Akamba Life*, SS. 121—122, und *MIDDLETON und KERSHAW: North-Eastern Bantu*, S. 72; vgl. dazu *PENWILL: Kamba*, S. 1.

Kinder aus einer Ehe zwischen einem Mann und einer Frau aus der Sippe seiner Mutter physische und psychische Mißbildungen haben würden.⁵¹

Während die Gusii eine Ehe zwischen Mitgliedern einer gleichen Sippe verbieten, gestatten sie aber, wie die Akamba und Bantu Kavirondo, sexuelle Beziehungen untereinander, aber diese Beziehungen dürfen nicht in Schwangerschaft enden. Die Gusii verbieten eine Ehe zwischen Vetter und Kusine mütterlicherseits und zwischen einem Mann und einer Frau aus der Sippe seiner Mutter, wie die Bantu Kavirondo. Die brauchwürdigen Regeln der Exogamie unter den Gusii schließen auch alle bekannten Angehörigen der Großmütter väterlicher- und mütterlicherseits ein.⁵²

Die Kipsigis und Nandi verbieten auch eine Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, die einer gleichen Sippe angehören, selbst wenn die Verwandtschaft sehr entfernt ist. Die mütterliche Seite betreffend, hindert eine sehr entfernte Verwandtschaft die Ehe nicht. Die Kipsigis aber tolerieren eine Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, die einer sehr großen Sippe, aber nicht der gleichen Untergruppierung angehören. Personen, die einer gleichen Untergruppierung angehören, dürfen keinen sexuellen Kontakt haben, sonst begehen sie Sippenzest.⁵³

Die Luo-Eheverbote verbieten jedem Luo, jemanden zu heiraten, der sein Kognat (wat) ist. Es besteht auch ein Eheverbot zwischen einem Mann und einer Frau aus der Sippe seiner Großmutter und Urgroßmutter mütterlicherseits. Im ganzen ist eine Ehe innerhalb der Sippe verboten, aber wenn die Untergruppierungen (dho-udi) der Sippe der Betroffenen sehr verschieden sind, wird die Ehe toleriert. Obwohl die Ehe zwischen Sippenmitgliedern unerwünscht ist, dürfen sie untereinander „Liebschaft“ (codo) haben, vorausgesetzt, daß keine Schwangerschaft folgt.⁵⁴

Ein Mann darf unter den Teita eine Frau aus seiner eigenen Sippe (kichuku) nicht heiraten. Es ist auch verboten, Personen, die einem gleichen Haushalt (nyumba) angehören, zu heiraten.⁵⁵

[wird fortgesetzt]

⁵¹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 46. Siehe außerdem WAGNER: *Bantu*, S. 383—386.

⁵² Vgl. COTRAN: *Law*, S. 60. Siehe ferner LEVINE: *Nyansongo*, S. 41, 42, 44; siehe dazu MAYER: *Gusii*, S. 6.

⁵³ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 114—115; HOLLIS: *Nandi*, S. 61; HUNGINGFORD: *Nandi*, SS. 20, 105, 106; ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 100. Siehe vor allem PERISTIANY: *Kipsigis*, S. 110; vgl. dazu SNELL: *Nandi*, S. 32.

⁵⁴ Vgl. BUTT: *Nilotes*, SS. 110, 111; COTRAN: *Law*, S. 164. Siehe hauptsächlich EVANS-PRITCHARD: *Luo*, in: *RLJ* 7 (1949) 29—30; vgl. dazu NORTHCOTE, G. A. S.: *The Nilotic Kavirondo*, in: *JRAI* 37 (1907) 61; OMINDE, SIMEON H.: *The Luo Girl from Infancy to Marriage*, London 1952, SS. 43—44. Siehe auch OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, S. 8, und SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 41. Siehe ferner WILSON: *Luo*, S. 137.

⁵⁵ Vgl. PRINS, ADRIAN H. J.: *The Coastal Tribes of the North Eastern Bantu: Pokomo, Nyika, Taita, usw.*, in der Serie: *East Central Africa*, 3. Teil, London 1952, S. 123.

KLEINE BEITRÄGE

INKULTURATION DER LITURGIE

Bericht über den 3. Liturgischen Kongreß in Indonesien

0.1 Allgemeine Übersicht

Die indonesische Liturgiekommission veranstaltete vom 8. bis 13. Juli 1980 den dritten nationalen Liturgischen Kongreß im Bildungshaus „*Wisma Samadi*“ im Stadtteil Klender in Jakarta. Von den 93 Teilnehmern waren 54 diözesane Liturgiebeauftragte und Diözesanvertreter, 13 Mitglieder der Liturgiekommission und ihres kirchenmusikalischen Ausschusses, 9 Interessenten und geladene Gäste sowie 17 Mitarbeiter des Sekretariates. An der Eröffnungsfeier — einem Wortgottesdienst, geleitet vom Vorsitzenden der Liturgiekommission, Bischof A. B. SINAGA — nahmen auch teil Msgr. PABLO PUENTE, Apostolischer Pronuntius in Indonesien, PIET MAKU als Vertreter des Religionsministeriums und ARDI SOEYATNO als Vertreter des Rates der evangelischen Kirchen in Indonesien. Der Kongreß konnte stattfinden dank der Unterstützung der indonesischen Bischofskonferenz, die für diesen Zweck einen großzügigen Zuschuß vom katholischen Missionswerk MISSIO in Aachen erhalten hatte. MISSIO war auf dem Kongreß vertreten durch ARTUR WAIBEL, einen Mitarbeiter des Liturgischen Institutes in Trier.

0.2 Ziel und Methode

Der Kongreß stand unter dem Thema „*Inkulturation der Liturgie*“. Die Liturgiekommission hatte dieses, in Indonesien zur Zeit hochaktuelle Thema gewählt, um einen Beitrag zu leisten zur stärkeren Verwurzelung der Kirche im Volk und um den Gläubigen zu einem authentischeren Glaubensleben zu verhelfen. Außerdem fungierte der Kongreß als „Vollversammlung“ der Liturgiekommission.

Im Programm des Kongresses lag der Schwerpunkt auf der Arbeit in kleinen Gruppen. Die wenigen Referate dienten der Einführung und hatten Impulscharakter. Wichtig waren auch die gemeinsamen Gottesdienste, täglich ein Wortgottesdienst und eine Meßfeier, jeweils mit Gesängen und Symbolen aus einem der vielen Kulturkreise Indonesiens. Die musikalische Gestaltung dieser Gottesdienste wurde versorgt vom Liturgiemusikalischen Zentrum in Yogyakarta.

0.3 Verlauf

Auf das Eröffnungsprogramm folgte ein Referat von Rs. SUNARYO. Er untersuchte die Ergebnisse der Umfrage, die zur Vorbereitung auf den Kongreß in allen Bistümern Indonesiens durchgeführt worden war. Ziel dieser Umfrage war es gewesen, die religiösen Wertvorstellungen in der indonesischen Gesellschaft zu erforschen, lebendige Formen der Volksfrömmigkeit zu inventarisieren und Erkenntnisse zu gewinnen über die Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation des Gottesdienstes.

Die Teilnehmer diskutierten und ergänzten die Ergebnisse der Umfrage und versuchten, die wichtigsten Probleme gottesdienstlicher Inkulturation herauszufinden. Zwei weitere Referate lieferten dafür zusätzliche Informationen und gaben Anstöße zu vertiefter Auseinandersetzung. Msgr. A. B. SINAGA OFMCap sprach über die Bedeutung religiöser Feiern für die Indonesier, während P. A. ABIMANTRONO CM die Bedeutung der gottesdienstlichen Feier für die Christen untersuchte.

Im Wechsel von Gruppenarbeit und Plenumsgesprächen sammelten die Teilnehmer eine Reihe von Kriterien, die es im Prozeß der Inkulturation zu beachten gilt; außerdem formulierten sie methodische Richtlinien. An konkreten Beispielen von christlich gefeierten religiösen Volksbräuchen wurden darauf die Richtigkeit und Vollständigkeit der Kriterien und der methodischen Richtlinien überprüft. Am vorletzten Tag hielt P. A. JITOPANDRIYO SJ ein Impulsreferat, um den Teilnehmern bei der Planung konkreter Maßnahmen in ihren Bistümern zu helfen. Diese letzte Programmeinheit zeitigte eine Reihe von Empfehlungen und Beschlüssen bezüglich der Inkulturation des Gottesdienstes in Indonesien.

0.4 Ergänzende Programme

Das Liturgiemusikalische Zentrum in Yogyakarta führte an einigen Abenden Beispiele angepaßter gottesdienstlicher Gesänge vor. Es handelte sich durchwegs um neue Kompositionen, die sich jedoch in Melodie und Rhythmus an regionale Volkslieder anlehnten. Auf die Vorstellungen folgte jeweils eine Diskussion.

Ein Abendprogramm bestand aus einer Filmvorführung. P. VAN DER HEYDEN SVD zeigte eine in lokales Brauchtum integrierte Messfeier zum Erntedank aus dem Dörfchen Boba in Südflores.

Am letzten Tag stattete der Kardinalpräfekt der römischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal Rossi, dem Kongreß einen Besuch ab.

1. INHALTLICHE ERGEBNISSE

1.1 Problembereiche

Die Kongreßteilnehmer gingen in ihren Arbeitsgruppen aus von den Ergebnissen der Umfrage. Sie ergänzten diese Ergebnisse und sammelten Schwierigkeiten und Fragen zum Thema Inkulturation des Gottesdienstes aufgrund bisher gemachter Erfahrungen. Die Probleme betreffen die folgenden vier Bereiche: das Brauchtum, den Gottesdienst, die Gläubigen, die Seelsorger.

1.1.1 Das Brauchtum

Die fast unüberschaubare Vielfalt religiösen, sozialen und kulturellen indonesischen Brauchtums mit seiner reichen Symbolik ist ein Schatz, auf den die Indonesier stolz sein können. Die Kongreßteilnehmer waren sich jedoch ihrer Unfähigkeit bewußt, hier ordnend, wertend und deutend vorzugehen. Von daher die Schwierigkeit zu entscheiden, welche der bestehenden Bräuche in den Gottesdienst der Kirche übernommen bzw. gottesdienstlich gefeiert werden können und sollen.

Dieses Problem wird dadurch erschwert, daß immer mehr Indonesier, vor allem junge Leute und Umsiedler, die Bindung an überkommene Bräuche aufgeben und kulturelle Werte von außerhalb Indonesiens übernehmen. Überhaupt gilt heimisches Brauchtum weithin als überholt und rückständig.

1.1.2 Der Gottesdienst

Die Kongreßteilnehmer äußerten den Eindruck, daß der Sinn der gottesdienstlichen Feiern der Kirche in ihrer heutigen Gestalt vielen indonesischen Katholiken nur unzureichend verständlich ist. Der Gottesdienst ist noch in vielem fremdartig und insgesamt noch nicht inkulturiert. Gewiß ist es aufgrund der tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Kulturkreisen in Indonesien nicht leicht, eine einheitliche indonesische Liturgie zu schaffen. Das Ziel einer solchen

„nationalen“ Liturgie darf man jedoch bei allen regionalen Anpassungsbestrebungen nicht aus dem Auge verlieren.

1.1.3 Die Gläubigen

Gemeint sind die Katholiken, das Kirchenvolk in Indonesien. Auch hier traten auf dem Kongreß zunächst die großen Unterschiede ins Bewußtsein, Unterschiede bezüglich Alter, Bildung, Lebensweise, Stammeszugehörigkeit und kultureller Hintergründe. Daneben ist es ein wichtiges und ständiges Anliegen, die aktive Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst zu fördern. Die Schwierigkeiten, die man allenthalben damit hat, kommen daher, daß einerseits das Volk die Liturgie zu wenig versteht, daß andererseits aber auch die religiösen Bedürfnisse des Volkes im Gottesdienst der Kirche in seiner jetzigen Gestalt zu wenig aufgefangen und befriedigt werden.

1.1.4 Die Seelsorger

Zwei Probleme stehen im Vordergrund. Einmal die mangelnde liturgische Bildung der Seelsorger, die dazu führt, daß sie den gottesdienstlichen Feiern nicht so vorstehen, wie es vom Sinn dieser Feiern her erforderlich wäre. Zum anderen tun sich viele Seelsorger schwer, auf das Volk und seine Bedürfnisse einzugehen, weil sie durch ihre Ausbildung dem Volk entfremdet wurden oder weil sie aus einem anderen Kulturkreis oder Milieu stammen.

1.2 Vertiefung

Um das Blickfeld der Kongreßteilnehmer zu erweitern und positives Material aus der indonesischen Brauchtumsforschung in die Diskussion einzubringen, sprach Msgr. A. B. SINAGA OFM^{Cap} in einem Referat zum Thema „*Die Bedeutung religiöser Riten und Feiern für die Indonesier*“. Er legte eine Übersicht der Auffassungen der Indonesier von Gott, vom Menschen und von der Welt vor und zeigte, wie sich diese Grundüberzeugungen auswirken auf die Einstellung zum Leben sowie auf die religiöse Praxis, die Feier von Ritualen in den bodenständigen Religionen.

Besonders wichtig sind dabei z. B. die das Ritual begleitende und deutende Erzählung oder Geschichte und der Aspekt der rituellen Reinigung. Die Symbolik dieser Rituale ist überaus vielfältig; der Referent zeigte dies an Beispielen, die er in visuelle, auditive und motorische Symbole gliederte. Er wies abschließend auf einige Schwierigkeiten hin, die sich bei der Bemühung um Inkulturation der Liturgie in Indonesien ergeben. Als konkrete Aufgabe an die Arbeitsgruppen der Kongreßteilnehmer stellte der Referent die Frage: „Welche Symbole der (rituellen) Reinigung gibt es in Ihrem Gebiet? Auf welche Weise kann man u. U. diese Symbole verchristlichen?“.

Ein zweites Referat, gehalten von P. A. ABIMANTRONO CM, behandelte dasselbe Thema mit christlichen Vorzeichen: „*Die Bedeutung religiöser (gottesdienstlicher) Feiern für die Christen*“. Der Referent untersuchte die biblischen und theologischen Grundlagen des christlichen Gottesdienstes und zeigte, daß es schon im alttestamentlichen Volk Israel und dann vor allem in der Kirchengeschichte Beispiele von Inkulturation gottesdienstlicher Feiern gibt.

Auf beide Referate folgten eine Aussprache im Plenum sowie Arbeitsgespräche der Gruppen mit dem Ziel, die theologischen Grundlagen liturgischer Inkulturation tiefer zu begreifen sowie Kriterien einer ausgewogenen Inkulturation des Gottesdienstes in Indonesien zusammenzustellen und praktische Richtlinien für das weitere Vorgehen zu finden.

1.3 Ergebnisse

1.3.1 Kriterien

Die Gruppengespräche ergaben eine Reihe von Kriterien, die beim Bemühen um Inkulturation der Liturgie zu beachten sind.

- (1) Man muß die ursprüngliche Bedeutung der Symbole des bodenständigen religiösen Brauchtums genau kennen.
- (2) Man muß die Symbolaussage messen am christlichen Glauben, d. h. dem Glauben an Christus, sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung.
- (3) Die Heilige Schrift und die Lehre der Kirche unter Führung der Bischöfe sind Richtschnur in diesem Prozeß.
- (4) Ebenso kommt dem Urteil des „Glaubenssinns“ des katholischen Volkes (LG 12) Bedeutung zu.
- (5) Der Gemeinschaftsaspekt ist wichtig. Der Brauch/das Symbol muß den Gläubigen helfen, Kirche zu sein und es mehr und mehr zu werden.
- (6) Der Berakah-Charakter muß sichtbar sein: lobpreisender Dank für das Heilswirken Gottes.
- (7) Schließlich muß man auf die Reaktion der (nichtchristlichen) Gesellschaft und die Gefühle der nicht-katholischen Mitbürger Rücksicht nehmen.

1.3.2 Theologische Grundlagen

Der christliche Glaube ist Antwort auf das Wort Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Das Geheimnis der Inkarnation zeigt, daß auch die gläubige Antwort auf das Wort Gottes in der jeweiligen Kultur Fleisch werden, inkarniert werden soll. Auch für die Glaubensvollzüge eines ganzen Volkes gilt das Gesetz der Inkarnation.

Jesus Christus, in dem das Wort Gottes Fleisch geworden ist, hat auf dieser Welt gelebt und ist durch den Tod am Kreuz in die Herrlichkeit der Auferstehung eingegangen. Wenn also auch die Glaubensantwort in der jeweiligen Kultur Fleisch werden muß, dann müssen auch die kulturellen Ausdrucksformen einen Prozeß der Läuterung durchmachen, um dem Glauben dienen zu können. Auch die religiösen Bräuche eines Volkes müssen sterben, um als neue Formen und Werte im Gottesdienst der Kirche zu neuem Leben zu erstehen.

1.3.3 Methodische Richtlinien

Auf der Grundlage dieser theologischen Prinzipien kann man folgende Richtlinien für den Prozeß der Inkulturation aufstellen. Diese methodischen Richtlinien beziehen sich auf die Art und Weise, wie ein religiöser Brauch in den Gottesdienst der Kirche übernommen werden kann.

- (1) Man muß zunächst die ursprüngliche Gestalt des Brauches und seine ursprüngliche Bedeutung erforschen.
- (2) Zugleich muß man die oben aufgeführten Kriterien (1.3.1) anwenden.
- (3) Dann muß man untersuchen, welchen neuen Sinn dieser Brauch enthält bzw. welche neue Botschaft er zum Ausdruck bringt, wenn er in eine liturgische Feier eingebettet wird. Dieser neue Sinn bzw. diese neue Botschaft muß etwas zu tun haben mit dem Glauben an das Heilsgeheimnis in Jesus Christus.
- (4) Danach muß man wertend abwägen, welche Elemente der ursprünglichen Gestalt dieses Brauches (1) mit den Kriterien (2) und der neuen christlichen Bedeutung des Brauches (3) übereinstimmen, welche nicht.
- (5) Nun wird man versuchen, eine gottesdienstliche Feier zusammenzustellen, die all diesen Anforderungen gerecht wird.

- (6) Als letztes wird man das katholische Volk katechetisch vorbereiten müssen. Dabei wird man vor allem die neue christliche Dimension des alten Brauches erschließen, so daß das Volk dieses Neue als integralen Bestandteil des Alten erfahren und nachvollziehen kann.

Selbstverständlich wird dieser Prozeß nicht immer sofort zum gewünschten Ziel führen, und auch das Volk wird nicht immer sofort seine Zustimmung geben. Man muß dem Volk Zeit lassen und ihm immer wieder helfen, die neuen Formen anzunehmen und mitzuvollziehen. Die Seelsorger müssen immer wieder prüfen, ob diese neuen Formen dem Glauben des Volkes dienen oder ob sie das Volk verwirren und ihm Anstoß geben. Mit anderen Worten, der Prozeß der Inkulturation bedarf einer fortwährenden Korrektur. Grundlage für das Bemühen um Inkulturation ist das Wohl des Volkes. Deshalb ist es so wichtig, daß das Volk die Inkulturation des Gottesdienstes für ein erstrebenswertes Ziel hält und die Bemühung um Inkulturation unterstützt. Nicht die Wünsche der Seelsorger, sondern die Bedürfnisse des Volkes sind ausschlaggebend, sonst bleibt Inkulturation etwas Außerliches, etwas dem Volk Aufgezwungenes. Es geht also darum, dem Volk zu helfen, sich im Glauben seiner religiösen Bedürfnisse bewußt zu werden.

2. EMPFEHLUNGEN

Nachdem die Kongreßteilnehmer sich mehrere Tage lang mit den Fragen der Inkulturation des Gottesdienstes beschäftigt hatten, faßten sie zum Schluß ihre konkreten Erwartungen in einigen Empfehlungen zusammen. Diese Empfehlungen beziehen sich auf die vier Problembereiche (siehe oben 1.1) Brauchtum, Gottesdienst, Gläubige und Seelsorger.

2.1 *Das Brauchtum*

- (1) Die Kongreßteilnehmer empfehlen vermehrtes Studium des bodenständigen religiösen Brauchtums in Indonesien.

Dies bedeutet:

- Inventarisierung der Brauchtumssymbolik, die noch lebendig ist, mit besonderer Berücksichtigung der Leitungsfunktion beim Vollzug religiöser Bräuche.
 - Studium des Inkulturationsprozesses im Zusammenhang mit dem christlichen Gottesdienst.
 - Überprüfung der von den Kongreßteilnehmern aufgestellten methodischen Richtlinien (1.3.2).
- (2) Die Kongreßteilnehmer empfehlen, auf der Ebene der Bischofskonferenz eine Arbeitsstelle für Fragen der Inkulturation der indonesischen Kirche zu errichten. Diese Arbeitsstelle soll mit Fachleuten besetzt werden, und sie soll mit allen betroffenen Gremien und Instanzen zusammenarbeiten (mit den bischöflichen Kommissionen, mit den diözesanen Liturgiekommissionen, mit den diözesanen Liturgiebeauftragten usw.).

2.2 *Der Gottesdienst*

- (1) Die Kongreßteilnehmer empfehlen verstärkte Bemühungen um bessere liturgische Aus- und Weiterbildung der Gottesdienstleiter und Gottesdiensthelfer.
- (2) Sie bitten den kirchenmusikalischen Ausschuß der Liturgiekommission, seine Initiative, indonesisches Volksliedgut zu sammeln und neue angepaßte religiöse Gesänge zu schaffen, in Zusammenarbeit mit dem Liturgiemusikalischen Zentrum in Yogyakarta fortzusetzen. Sie schlagen vor, zu diesem

Zweck weitere Arbeitstagungen mit Komponisten zu veranstalten oder andere Programme zu entwickeln.

- (3) Die Kongreßteilnehmer sprechen sich dafür aus, ein indonesisches Benediktionale zu schaffen.
- (4) Sie geben zu bedenken, daß man neben dem Bemühen um regionale Anpassung des Gottesdienstes das Ziel einer nationalen indonesischen Liturgie nicht aus dem Auge verlieren darf.

2.3 Die Gläubigen

- (1) Die Kongreßteilnehmer halten es für wichtig, daß man im Ringen um eine bodenständige Liturgie auf die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen eingeht, daß man die Gläubigen vertraut macht mit den Zielen der Inkulturation und sie in den konkreten Prozeß der Anpassung einbezieht.
- (2) Sie empfehlen, bei den einzelnen Maßnahmen der Inkulturation des Gottesdienstes nicht ohne Wissen der Verantwortlichen des lokalen Brauchtums und der führenden Persönlichkeiten in der Gesellschaft voranzugehen.

2.4 Die Seelsorger

- (1) Die Kongreßteilnehmer bitten die Bischöfe, alle rechtmäßigen Bemühungen um Inkulturation des Gottesdienstes zu fördern und allem entgegenzutreten, was dem Geist der Liturgieerneuerung zuwiderläuft.
- (2) Die Seelsorger mögen in verstärktem Maße auf die berechtigten Wünsche der Gläubigen hinsichtlich ihres Gottesdienstes eingehen und ihren Blick schärfen für alles Wertvolle in den bodenständigen religiösen Bräuchen, Riten und Feiern. Bei der Durchführung konkreter Experimente mögen sie bereitwillig mitarbeiten. In der Ausbildung der Seelsorger und in Fortbildungsveranstaltungen möge man diese Ziele im Auge behalten.

3. BESCHLÜSSE DER LITURGIEKOMMISSION

Am letzten Tag des Kongresses fand eine Vollversammlung der gesamten Liturgiekommission (Sekretariat, Geschäftsführender Ausschuß und diözesane Liturgiebeauftragte) statt. Dabei wurden die Empfehlungen der Kongreßteilnehmer eingehend beraten und eine Reihe von Beschlüssen gefaßt.

3.1 Liturgiebeauftragte

Die Liturgiekommission wird sich bemühen, die Stellung der diözesanen Liturgiebeauftragten innerhalb der Kommission zu präzisieren und die Zusammenarbeit mit ihnen zu intensivieren. Die Aufgabe dieser Liturgiebeauftragten ist es, Informationen des Sekretariates an die Diözesen und Informationen aus den Diözesen an das Sekretariat weiterzuleiten.

Eine stärkere Zusammenarbeit der Liturgiebeauftragten auf regionaler Ebene soll angestrebt werden. Die Liturgiekommission wird den Bischöfen vorschlagen, für jede Kirchenprovinz einen regionalen Liturgiebeauftragten zu ernennen.

3.2 Sitzungen

Die Liturgiekommission beschließt, den zeitlichen Abstand zwischen ihren Vollversammlungen (bisher ± 5 Jahre) zu verringern. Der Geschäftsführende Ausschuß der Kommission wird künftig jedes Jahr eine seiner Sitzungen in einer der außerhalb Javas gelegenen Kirchenprovinzen abhalten und dabei die dazugehörigen Liturgiebeauftragten einladen. Er wird die Gelegenheit dieser regio-

nen Sitzungen benützen, um Bildungsprogramme für Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst durchzuführen.

3.3 Informationsdienst

Das Mitteilungsblatt der Liturgiekommission „*Berita Liturgi*“ hat sich als Medium für Information und Erfahrungsaustausch bewährt. Das Sekretariat der Kommission möge „*Berita Liturgi*“ noch weiter ausbauen, und zwar unter verstärkter Mitarbeit der diözesanen Liturgiebeauftragten. Für einen weiteren gedeihlichen Fortgang der gottesdienstlichen Erneuerungen ist es unabdingbar, daß alle wichtigen Informationen vom Zentrum (Rom, Bischofskonferenz) rasch an die Peripherie gelangen und daß die Erfahrungen und Materialien aus den einzelnen Bistümern bekanntgemacht und ausgewertet werden können.

3.4 „*Inaestimabile donum*“

Die Vollversammlung der Liturgiekommission befaßt sich mit der römischen Instruktion „*Inaestimabile donum*“ vom 3. April 1980. Sie kommt zur Überzeugung, daß diese Instruktion keine neuen Normen vorlegt. Daher braucht in Indonesien an der bisherigen gottesdienstlichen Praxis vorläufig nichts geändert zu werden, soweit diese mit Genehmigung und mit Wissen der zuständigen Bischöfe geschieht. Andererseits macht sich die Liturgiekommission die große Sorge der römischen Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst hinsichtlich der ordnungsgemäßen und ehrfürchtigen Feier der Eucharistie zu eigen. Diesbezüglich mögen die diözesanen Liturgiebeauftragten die Situation in ihren Bistümern überprüfen und das Sekretariat der Liturgiekommission darüber unterrichten, so daß der Bischofskonferenz auf der nächsten Vollversammlung ein kritischer Bericht vorgelegt werden kann.

3.5 Benediktionale

Das Sekretariat der Liturgiekommission wird beauftragt, eine Benediktionale für die indonesische Kirche zusammenzustellen. Die diözesanen Liturgiebeauftragten mögen dafür in ihren Diözesen Material sammeln und an das Sekretariat senden.

3.6 Preis der liturgischen Bücher

Das Sekretariat der Liturgiekommission möge sich darum bemühen, die liturgischen Bücher zu Preisen auf den Markt zu bringen, die besser den wirtschaftlichen Möglichkeiten der Pfarreien und des Volkes angepaßt sind.

4. SCHLUSSEMPFEHLUNG DES KONGRESSSES

Die Teilnehmer des 3. Nationalen Liturgischen Kongresses appellieren an alle Amtsträger, Instanzen und Mitglieder der katholischen Kirche in Indonesien, entsprechend ihrer jeweiligen Stellung und Aufgabe das gottesdienstliche Leben zu fördern und in gemeinsamer Verantwortung den Weg zu ebnen für eine größere Verwurzelung des Gottesdienstes im kulturellen Erbe Indonesiens. Alle diese Bemühungen dienen dem einen Ziel, den Glauben zu läutern und zu vertiefen, Gott zu danken und ihn zu loben und diesen dankenden Lobpreis Gottes immer aufrichtiger und überzeugender zum Ausdruck zu bringen.

Jakarta (Indonesien), im August 1980

Das Komitee zur Durchführung des 3. Liturgischen Kongresses

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Abel, Eduard/Jesse, Peter: „... in die Welt hinausgetreten.“ Texte, Fakten, Fotos zum Thema der Weltmissionskonferenz in Melbourne „Dein Reich komme“. Basilea Verlag/Basel 1981; 64 S.

Mehr als 500 Delegierte, Berater und Gäste aus Kirchen verschiedenster Bekenntnisse und aus allen Kontinenten bemühten sich auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne (12.—24. Mai 1980) um die Deutung der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“. Melbourne war aber nicht nur eine Konferenz von Fachleuten der Weltmission, sondern auch und ineins eine „nichttheologische Konferenz“. Der mit unseren herkömmlichen Kategorien nicht interpretierbare „Schrei der Not“ war in Melbourne nicht zu überhören. Er hat die Fragestellungen, Diskussionen, Überlegungen, Berichte entscheidend beeinflusst und sie vor den Hintergrund der Realitäten in den Machtstrukturen dieser Welt gestellt. Melbourne betonte: das nahe Kommen des Gottesreiches für die ganze Welt ist vor allem „Gute Nachricht für die Armen“ (vgl. 1. Sektion).

Die vorliegende Publikation möchte etwas von diesem Hintergrund in Wort und Bild verdeutlichen. Sie will kein „Konferenzbericht“ sein (vgl. dazu den Berichtsband: M. LEHMANN-HABECK „Dein Reich komme“ [Verlag Lembeck/Frankfurt 1980]), sondern eine existentiell einforderende Konfrontation mit der Bitte um das Kommen der „Basilea tou Theou“. Die Offenheit, mit der die Fragen des Missionsauftrags und der missionarischen Berufung der Kirche aufgenommen sind, zwingen zur Überprüfung der Verhaltensweisen der Vergangenheit und der Planung für die Zukunft. Texte und Fotos sind ein Anstoß, sich mit der Weltmissionskonferenz in Melbourne intensiver zu befassen.

Aachen

Georg Schückler

Actes du II^e Colloque International de Sinologie: Les Rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumières. Centre de Recherches interdisciplinaire de Chantilly (CERIC). (Reihe: La Chine au temps des lumières IV). Paris, Les Belles Lettres 1980. 272 Seiten.

Endlich liegt nun der Band mit den Vorträgen des 2. Internationalen Sinologischen Kolloquiums vor, das vom 16.—18. September 1977 im Schloß „Les Fontaines“ in Chantilly stattgefunden hat. Das 3. Kolloquium war inzwischen im September 1980. Das Thema des 2. Kolloquiums, nämlich „Die Beziehungen zwischen China und Europa zur Zeit der Aufklärung“, ist angesichts der immer enger werdenden Verbindungen zwischen China und dem Westen sicher sehr aktuell, weshalb sich auch 32 Fachleute aus 11 Nationen trafen, um die Resultate ihrer Forschungsarbeiten aus den verschiedensten Wissensgebieten auszutauschen. Die 12 Vorträge dieser Tagung, die samt kurzer Diskussion im vorliegenden Band abgedruckt sind, umfassen ebenso Themen aus der chinesischen Missionsgeschichte wie auch mehr kunstgeschichtliche Betrachtungen, so daß nicht alle für einen Missionswissenschaftler von gleicher Bedeutung sein dürften. Für die Missionswissenschaft besonders interessant sind die Vorträge von Mme Y GROVER „*La Correspondance scientifique du Père Dominique Parrenin (1665—1741)*“; J. WITEK „*Jean-François Fouquet et les livres chinois de la Bibliothèque Royale*“; J. WILLS, Jr. „*Les Missions aventureuses d'un Dominicain Victorio Riccio*“ und endlich der in diesem Zusammenhang wichtigste Vortrag über eine Stellung-

nahme der Jesuiten zum chinesischen Ahnenkult vom Spezialisten für alte Jesuitenmission in China, P. J. DEHERGNE S.J. „*L'exposé des Jésuites de Pékin sur le culte des ancêtres présenté à l'Empereur K'ang hi en novembre 1700*“; diese Stellungnahme fand wohl die Zustimmung des Kaisers, nicht aber die Roms. Dadurch kam es zu einer weiteren Verhärtung der Standpunkte im Ritenstreit.

Doch daneben sind auch die übrigen Artikel von E. LEITES, M. C. MARTZLOFF, Mme M. JARRY und K. LUNDBAEK sehr lesenswert und befassen sich u. a. mit der Interpretation Chinas durch MONTESQUIEU und VOLTAIRE, mit der politischen Lage Chinas aus der Sicht MATTEO RICCI S.J., mit dem Konfuzianismus im England des 18. Jahrhunderts und mit den Verständnisschwierigkeiten der chinesischen Mathematiker mit der euklidischen Geometrie. Umrahmt werden die Artikel von einer Einführung aus der Hand SAINSAULIEUS und von einer Konkordanz der chinesischen Termini.

Würzburg

Claudia von Collani

Bosch, David J.: *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective.* Marshall, Morgan & Scott/London 1980.

Der Autor der vorliegenden Arbeit ist seit 1971 Inhaber des Lehrstuhls für Missiologie an der Universität von Süd-Afrika in Pretoria. Er studierte selbst in Pretoria und promovierte 1956 in Basel bei O. CULLMANN mit einer Arbeit über „*Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*“ (Zürich 1959). Von 1957 bis 1971 war er als Missionar der Holländisch Reformierten Kirche in der Transkei tätig.

Sein Werk „*Witness to the World*“ versteht sich als Einführung in ausgewählte Themenbereiche des missionstheologischen Studiums. Angesichts der konfessionellen und gesellschaftlich-politischen Spannungen in Süd-Afrika, die auch die Situation seiner Studenten charakterisieren, will er zu einer fundamentalen Übereinstimmung bezüglich der missionarischen Aufgabe der Kirche führen. So widmet er sein Buch ausdrücklich „der Kirche in Süd-Afrika — ‚ökumenisch‘ und ‚evangelikal‘, protestantisch und römisch-katholisch, schwarz und weiß“.

Teil 1 seiner Überlegungen erläutert die gegenwärtige missionstheologische Diskussion, unterstreicht die Grundlinien der „ökumenischen“ und der „evangelikalen“ Richtung und distanziert sich von allen Extremen in der Option für eine die divergierenden Aspekte verbindende Ekklesiologie.

Teil 2 weist die biblischen Grundlagen der Mission auf. Das spezifisch Christliche äußert sich in der eschatologischen Radikalisierung des geschichtsmächtigen Handelns Gottes, der die Geschehnisse des Menschen teilt und im Geschichtshandeln des Menschen selbst der Handelnde ist.

Teil 3 skizziert die Geschichte der Missionstheologie, bezüglich der Neuzeit in klarer Gegenüberstellung konfessioneller Akzente. Hier erweist sich Vf. besonders als Kenner der deutschsprachigen protestantischen Theologie.

Teil 4 will in einer systematischen Zusammenfassung scheinbare theologische Gegensätze vermitteln im Blick auf die allem missionarischen Handeln gemeinsame eschatologische Dimension.

Der informative Gehalt dieser Arbeit und ihre zu neuem missionarischen Engagement motivierende Sprache verbinden sich gelungen zu einem missionstheologischen Grundkurs, der nicht nur den Schülern des Vf. selbst von Nutzen sein wird.

Bonn

Thomas Kramm

Hartmann, Günter: *Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis.* Erfahrungen im Nordosten Brasiliens. Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz, 1980; 216 S., DM 28,00.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Das vorliegende Buch ist keine theologische Studie, sondern eine Arbeit im Rahmen der vergleichenden Erziehungswissenschaften. Diese Vorbemerkung ist deshalb wichtig, damit sich der Interessent nicht an die Lektüre macht, in der Erwartung hier theologische Argumente aus der Lehre der Kirche, aus den Glaubensquellen oder aus der Spekulation für (oder gegen) die lateinamerikanische Basisgemeinden zu finden.

Jedoch: Der Verfasser, gegenwärtig Referent für Ausländerarbeit in der Diözese Mainz, weiß sich in voller Gemeinschaft mit einer Kirche, deren vorrangige Entscheidung für die Armen er bedingungslos teilt. Da nun aber eines der Merkmale der lateinamerikanischen Theologie die Befreiung, aus deren Vorverständnis HARTMANN argumentiert, in der Integration sozialen, pädagogischen und glaubensmäßigen Engagements besteht, bietet sein Buch alles andere als kirchlich distanzierte Erziehungswissenschaft, sondern Pädagogik als Theologie der Befreiung.

Das Spezifikum der Veröffentlichung besteht darin, daß es ganz konkret die Erfahrungen reflektiert, die der Verfasser zusammen mit einem Team aus Priestern, einer Ordensschwester und einer Sozialarbeiterin in einem begrenzten Raum des nordbrasilianischen Bundesstaates Bahia in der Zeit von 1966 bis 1972 gemacht hat. Dabei geht der Autor so vor, daß er in einem ersten Teil das politische Szenarium im brasilianischen Nordosten darstellt, das den Standortwechsel der Kirche von der Seite des Systems auf die Seite des unterprivilegierten Volkes mit begründete. Im zweiten sehr ausführlichen Teil werden in teils narrativer Diktion die einzelnen Arbeitsfelder und die verschiedenen Schritte des Vorhabens dargestellt, dessen Ziel darin bestand, personale Entfaltung und gesellschaftlichen Wandel der Praxis zu ermöglichen. Welche erziehungswissenschaftlichen Ansätze für die Arbeit wichtig waren, wird im dritten Teil gezeigt, während es im abschließenden vierten Teil darum geht, das Projekt »Vila de Abrantes« — so der Name des bahianischen Dorfes, in dem das Team arbeitete — aus der Perspektive der Theologie der Befreiung zu deuten. HARTMANN kommt mit seinem Buch, dessen Sprache sich, zumal im zweiten Teil, wohltuend von der substantivierten und abstrakten Diktion mancher pädagogischer Veröffentlichungen abhebt und geradezu angenehm zu lesen ist, das große Verdienst zu, dem deutschsprachigen Leser über die spärliche Zahl von Publikationen hinaus, die ihm bisher zur Verfügung stehen, den Zugang zum Phänomen der lateinamerikanischen Basisgemeinden nachvollziehbar und glaubwürdig zu ermöglichen. Positiv zu registrieren sind darüber hinaus die Darstellung des Bewußtwerdungsprozesses des Teams, das Konflikte mit dem Ortsbischof wie mit Politikern nicht scheute, der Hinweis darauf, daß sich beide Größen gegenseitig begünstigten, wie auch die Aufdeckung, daß der Klassenkampf auch im kirchlichen System läuft.

HARTMANN gelingt es, den unvoreingenommenen Leser zu der Erkenntnis zu führen, daß Basisgemeinden der Kern der Kirche sind. „Sie sind Lebens- und Aktionsgemeinschaften, die aus Konfrontation von Evangelium und konkreter sozialer Situation ihre Praxis entwickeln. Diese Praxis ist Weg zu und zugleich Konkretion einer neuen brüderlichen, d. h. herrschaftsfreien Kirche und Gesellschaft. Ihre Legitimation und Dynamik empfängt die Basis durch die Inkarnation

Christi an der Basis. Mit ihm versteht sie sich als befreiende, humanisierende Kraft. Der christliche Glaube erfährt seine Konkretisierung im sozialen Engagement“ (70).

Lilienthal

Horst Goldstein

Schwarz, Gerold: *Mission, Gemeinde und Okumene in der Theologie Karl Hartensteins* (Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft Bd. 5). Calwer Verlag/Stuttgart 1980; 324 S.

KARL HARTENSTEIN (1894—1952) hat eine ganze Epoche der deutschen evangelischen Missionstheologie geprägt. Schon 1926, fünf Jahre nach seinem ersten theologischen Examen, wurde er zum Direktor der deutsch-schweizerischen Basler Mission berufen. 1933 promovierte er in Tübingen mit einer Arbeit über „*Die Mission als theologisches Problem*“. Nach Kriegsausbruch kehrte er nach Deutschland zurück und baute dort den Deutschen Zweig der Basler Mission auf. 1941 wurde er Prälat der Württembergischen Landeskirche und nahm in vielerlei Funktion nach dem Krieg am politischen und kirchlichen Wiederaufbau teil.

Über seinen Lehrer KARL HEIM wurde HARTENSTEINS theologische Arbeit entscheidend geprägt von der Frömmigkeit des schwäbischen Pietismus und seiner Exponenten J. A. BENDEL und L. HOFACKER. Trotz der Faszination, welche die Theologie KARL BARTH'S auf HARTENSTEIN ausübte, verbunden mit einer persönlichen Freundschaft in den gemeinsamen Basler Jahren, war ihm das missionarische Anliegen der Theologie HEIM'S bleibende Verpflichtung, einer unvermittelten Dialektik von Gott und Mensch die geschichtliche Konkretheit und damit anthropologische Relevanz des Offenbarungsgeschehens entgegenzuhalten.

Das missionstheologische Konzept HARTENSTEINS wird in vorliegender Arbeit in einzigartig umfassender Weise systematisch vorgelegt. Sein Verständnis von Heilsgeschichte und Endzeit stellt den hermeneutischen Schlüssel dar. Der Autor geht zugleich chronologisch und systematisch vor. Interessant ist hier insbesondere die Einarbeitung der Akten des Archivs der Basler Mission, welche eine Darlegung der geschichtlichen Entwicklung in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus ermöglicht.

Schließlich geht der Autor auch auf die Kritik am apokalyptisch-eschatologischen Konzept HARTENSTEINS ein und gibt seinen Kritikern dahingehend recht, daß die radikal endzeitliche Perspektive HARTENSTEINS mit einem enormen Verlust an Geschichtlichkeit und Offenheit für die Möglichkeiten der Welt verbunden ist. Doch der Autor überzeugt zugleich in der Darlegung, daß die Situation der Verfolgung und des Kampfes gegen die Kirche als hermeneutischer Ort der HARTENSTEINSchen Theologie in die Wertung und Auswertung einbezogen werden muß. „In der Abwehr einer metaphysischen Volkstumsideologie mit ihrer Forderung nach ‚positiver Religion‘ fürchtet Hartenstein nichts mehr als die Gefahr, daß alle missionarischen Aktivitäten letztlich nur Mitarbeit am Neubau des babylonischen Turmes sein könnten.“ (285)

Es ist das Verdienst des Autors, in der Darlegung der Missionstheologie HARTENSTEINS einen neuen Denkanstoß gerade dadurch zu geben, daß er nicht restaurativ und Fragmentarisches glättend argumentiert, sondern durch ein zeitabhängiges Modell hindurch zu Positionen führt, die auch heute in eine kritische Reflexion einzubeziehen sind.

Bonn

Thomas Kramm

Stehle, Emil L.: *Zeugen des Glaubens. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart.* Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz 1980; 112 S.; DM 29,80

Was wissen wir Mitteleuropäer, von Fachleuten vielleicht abgesehen, schon von der Geschichte des Glaubens in Lateinamerika? Selbst engagierte Lateinamerikafreunde hierzulande tun gelegentlich so, als habe auf dem dortigen Kontinent ein der Menschenfreundlichkeit verpflichtetes Christentum erst mit der Bischofskonferenz von Medellín im Jahre 1968 begonnen. Auf diesem Hintergrund hat nun der vorliegende Sammel- und Bildband (im Blick auf ein breiteres interessiertes Publikum) seine Funktion. EMIL L. STEHLE, lateinamerikapassionierter Adveniat-Geschäftsführer, versucht die weithin unbekannte „lascasianische“ Tradition aufzudecken, die — so meint wohl der Herausgeber — schon mit dem Entdecker CHRISTOPH COLUMBUS einsetzt, im Archetypen der prophetischen Anklage, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, ihre erste große Verkörperung erfährt und über zahlreiche Namenlose schließlich in Erzbischof OSCAR ROMERO zu ihrem (vorläufigen?) Höhepunkt findet. Zweiundzwanzig Zeugen des Glaubens, Kämpfer für Menschenwürde, Mahnzeichen gegen Unterdrückung, bedingungslose Nachfolger, unbekannte, aber nichts destoweniger originäre Heilige. Zwar möchte man den Herausgeber nach seinen Auswahlkriterien und den Verlag nach dem Motiv für die beinahe ikonenhaft vergoldete Ausstattung des Bandes fragen. Dennoch „*Zeugen des Glaubens*“ bietet nicht nur wichtige Informationen, sondern bewegt auch zu Nachfolge und Hoffnung.

Lilienthal

Horst Goldstein

Studia Missionalia 28 (1979): *Monasticism in Christianity and other Religions.* Gregorian University Press/Rome 1979; 355 p.

Studia Missionalia 29 (1980): *Salvation in Christianity and other Religions.* Gregorian University Press/Rome 1980; 336 p.

Die von der Missiologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom unter der Federführung von M. DHAVAMONY sowie J. LÓPEZ-GAY und J. DE FINANCE als Jahrbuch erscheinenden *Studia Missionalia* sind in den letzten Jahren immer mehr zu einem bedeutenden Ort religionsvergleichender Studien geworden. Jeder Band steht unter einem Leitgedanken, der Band für 1979 unter dem Stichwort *Mönchtum*, der für 1980 unter dem Stichwort *Heil*. Es geht den Herausgebern aber darum, das christliche Grundverständnis im Blick auf andere Religionen zu überprüfen. Entsprechend sind Fachleute für die verschiedenen Religionen zur Mitarbeit eingeladen.

Im Band über das Mönchtum sind allerdings acht von 13 Beiträgen dem christlichen Mönchtum und seinem alttestamentlichen Umfeld gewidmet. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Beiträge, die von Übertragungen der mönchischen Existenz in andere Kulturwelten berichten, zumal der Aufsatz von P. MAYEUL DE DREUILLE „*Le monachisme bénédictin et cistercien en Afrique et à Madagascar*“ sowie M. VAN BERGES „*Christian homeless existence in India*“. Der Islam ist leider nur mit einem kurzen Beitrag am Ende vertreten, obwohl gerade die Überprüfung der Verschränkung des Sufitums mit nahöstlichem Mönchtum und Ordensleben ebenso wie die Orthodoxie für das interreligiöse Gespräch überaus hilfreich wäre. Der nahöstliche Friede wird kaum zu erreichen sein, wenn

nicht die geistig-geistlichen Hintergründe deutlicher untersucht werden. Demgegenüber liegen die Fragen nach dem buddhistischen Mönchtum und auch nach den entsprechenden Formen im Hinduismus schon wieder etwas ferner. Die Beiträge von A. WAYMAN, J. LÓPEZ-GAY und E. PEZET sowie von M. DHAVAMONY bieten eine Vielzahl interessanter Hinweise. Für eine gegenwartsbezogene Arbeit wäre aber — wie schon für den Fall des Islams geäußert — eine Ergänzung der mehr phänomenorientierten Studien durch religionshistorische und die Beziehungen und Abhängigkeiten, soweit vorhanden, klärende Ausführungen wünschenswert.

Der Band 1980 enthält 12 Beiträge, vier von ihnen aus dem Bereich des A/NT, drei zum Heilsverständnis im Islam, zwei zum Buddhismus, drei zum Hinduismus. Auch zu diesem Band drei Anfragen: 1. Wieweit reflektiert das heute in den verschiedenen Religionen verbreitete Heilsverständnis das ursprüngliche? 2. Schaffen nicht immer neue Gestalten von erfahrem Unheil und Leid unterschiedliche geschichtliche Gestalten von Heilsverständnis und Heilsvermittlung? Liegt nicht die Kraftlosigkeit der Religionen teilweise in der mangelnden Vermittlung von aktuellem menschlichem und gesellschaftlichem Unheil und den religiösen Heilsverheißungen und -angeboten? 3. Wäre es nicht fruchtbar, Vertreter anderer Religionen selbst ihren Beitrag formulieren und authentisch mitteilen zu lassen, so daß auf diese Weise die Basis des wachsenden Dialogs vorbereitet wird?

Bonn

Hans Waldenfels

Tucher, Paul H. von: *Nationalism: Case and Crisis in Missions. German Missions in British India, 1939—1946.* 698 S. Im Selbstverlag: P. H. von Tucher, Rudelsweiherstraße 15 a, 8520 Erlangen, 1980; 698 S., DM 28,—.

„Ein Bericht über die deutschen Missionen in Britisch-Indien während des Zweiten Weltkrieges und Beobachtungen über christliche Missionare innerhalb und außerhalb der Internierungslager bezüglich ihrer Treue zu Gott, ihrem Vaterland und ihrer christlichen Umwelt“ — so charakterisiert der Verfasser selbst sein Buch, eine Doktordissertation der Missionswissenschaft an der Universität Erlangen. Es geht in dieser englisch geschriebenen Studie um die Schicksale deutscher protestantischer Missionare und Missionarsfamilien in Indien in den schwierigen Jahren des Zweiten Weltkrieges, um das Leben in den Internierungslagern, die religiöse und politische Einstellung der Missionare und die Beziehung zu den indischen Missionskirchen. Die sehr ausführliche Darstellung ist sorgfältig belegt und basiert auf unveröffentlichtem Schrifttum, mehr noch auf privaten Tagebüchern und Briefen sowie auf ausgiebigen späteren Interviews. Man gewinnt einen guten Einblick in Verhältnisse, unter denen auch viele katholische Missionare leben mußten. Interessant sind die mehr beiläufigen Bemerkungen über die Missionspolitik der Katholischen Kirche in Indien, vorab des Erzbischofs von Bombay, aber auch über einzelne bekannte Jesuitenmissionare, wie P. J. NEUNER und P. FELIX FÜRST VON LÖWENSTEIN und den Franziskanerbruder von Mount Pointsur, CALIXTUS ROEHL. Ein längerer Anhang bringt wichtige Belegstücke in Form von Bildern, Dokumenten und Berichten.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Antes, Peter: *Der Islam als politischer Faktor*. Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung/Hannover 1980; 76 S.

Mit der vorliegenden Studie erschließt der Hannoverische Religionswissenschaftler und Islamologe vor dem Hintergrund der neueren nahöstlichen Ereignisse, aber auch der Entwicklung des Islams in Europa die Grundzüge der großen Weltreligionen von der Zeit Mohammeds über die sogenannten Fünf Säulen bis zu den Entwicklungen in der Zeit nach dem Tod des Propheten einem breiteren Publikum. Die Chance und Provokation des Islams wird deutlich, wo in einem vorausgeschobenen Kapitel Europas Sicht aus neueren islamischen Quellen vorgestellt wird. Die mit großer Objektivität und Klarheit verfaßte Schrift sollte von allen beachtet werden, die in der Gegenwart mit Moslems oder doch mit der Religion des Propheten zu tun haben und auf die politisch-gesellschaftliche Wirksamkeit der großen nachchristlichen Religion stoßen. (Die Veröffentlichung kann bei der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Hohenzollernstr. 46, 3000 Hannover, bezogen werden.)

Bonn

Hans Waldenfels

Dehergne, Joseph/Leslie, Donald Daniel: *Juifs de Chine*. A travers la correspondance inédite des Jésuites du dix-huitième siècle (= Bibliotheca Institutii Historici S.I., Band XLI), Institutum Historicum S.I. und Les Belles Lettres/Rom-Paris 1980; XVIII u. 252 S., 19 Tafeln, FFr. 80,—.

Die Juden in China und besonders die jüdische Gemeinde von K'ai-feng, die vom 12. Jh. bis ins 19. Jh. bestand, sind seit langem Gegenstand verschiedener Untersuchungen und Forschungen.

DONALD D. LESLIE, der sich zuletzt mit diesem Thema in seinem Buch *The Survival of the Chinese Jews* (Leiden 1972) befaßt hat, legt nun zusammen mit JOSEPH DEHERGNE, dem Archivar der Jesuiten in Paris, ein Buch vor, das Originalquellen aus dem Besitz verschiedener Archive in Paris und Rom bietet.

Kernstück des vorliegenden Werkes ist eine Sammlung von größtenteils unveröffentlichten Briefen, in denen die Jesuitenpatres JEAN-PAUL GOZANI und JEAN DOMEGE zwischen 1704 und 1725 detailliert über die jüdische Gemeinde von K'ai-feng nach Europa berichteten. Diese unschätzbaren Dokumente geben Aufschluß über die verschiedensten Aspekte der dortigen jüdischen Gemeinde, ihre Organisation, die Synagoge, die Bibelbücher und die Liturgie, die Übersetzung des Namens Gottes ins Chinesische, den Streit um Ahnen- und Konfuziuskult, um nur einige zu nennen.

Die Briefe werden, wie auch die meisten anderen Abschnitte des Buches, zugleich in Französisch und Englisch dargeboten, wobei die französische Version mit erklärenden Fußnoten versehen, den Vorrang vor der englischen Übersetzung hat.

Ergänzt wird die Dokumentensammlung durch einen Bericht zum gleichen Thema, der sich in der *Asia Extrema* des Paters ANTONIO DE GOUVEA findet. Das Manuskript datiert von 1644.

Erfreulicherweise haben sich DEHERGNE und LESLIE aber nicht mit einer bloßen Dokumentation begnügt, sondern ihr eine kurze Geschichte der Juden in China und eine Darstellung des Judentums in K'ai-feng vorangestellt. Beide ermög-

lichen trotz ihrer Knappheit auch dem allgemeiner interessierten Leser einen leichten Einstieg in die Lektüre der Dokumente.

Eine Liste von Jesuiten und Juden im China des 17. — 18. Jahrhunderts, umfassende Bibliographien, hebräische und chinesische Glossare und verschiedene Indices zu den behandelten Themen vervollständigen diese ausgezeichnete Arbeit und machen sie für jede weitere Forschung auf diesem Gebiet unentbehrlich.

Würzburg

Hans-Hermann Schmidt

Kedourie, Elie (Hrsg.): *Die Jüdische Welt. Offenbarung, Prophetie und Geschichte.* Deutsche Bearbeitung von Karl Erich Grözing er. S. Fischer Verlag/Frankfurt a.M. 1980; 336 S., davon 128 mehrfarbig; DM 168,—.

Die Bedeutung der Kenntnis des Judentums bedarf, zumal im deutschen Raume, keiner Begründung; daher ist die Beachtung, die dem Judentum neuerlich in Medien und Publikationen widerfährt, als überaus erfreulich und förderungswert zu beurteilen. Als ebenso erfreulich muß es demgemäß erscheinen, wenn ein vorzüglich angelegter Text- und Bildband diese Kenntnis in profunder Weise vermittelt, wie es von dem vorliegenden Werk (Englische Originalausgabe: „*The Jewish World*“, London 1979) angezeigt werden darf. Der Band, dessen großzügige Ausstattung und dessen formaler Aufbau genau dem im selben englischen Verlag erschienenen Werk „*The World of Islam*“ (Thames and Hudson Ltd, London 1975, Hrsg. B. LEWIS; dtsh.: *Welt des Islam*, vgl. Besprechung ZMR 63, 1979, S. 75f.) folgen, an dem auch der Herausgeber des jetzt zu würdigenden Bandes mitgewirkt hat, mag durch seine Gliederung und Kapitel vorgestellt werden, die von verschiedenen Fachvertretern beigetragen wurden. Nach einer kurzen *Einführung* (ELIE KEDOURIE), die gelegentlich etwas emphatisch geraten ist, sind siebzehn Kapitel in sechs Bereiche gegliedert: I. Das Volk des Buches. 1. *Das vorexilische Judentum* (H. W. F. SAGGS); 2. *Die Bibel* (HYAM MACCOBY); II. Zeiten des Umbruchs. 3. *Die Juden und die Großmächte der Alten Welt* (ZVI YAVETZ); 4. *Der Talmud* (JACOB NEUSNER); 5. *Tora und Midrasch* (KARL ERICH GROZINGER); 6. *Jüdische Musik* (AMNON SHILOAH); III. Diaspora unter Christentum und Islam. 7. *Die Juden in Spanien* (HAIM BEINART); 8. *Die Juden in Byzanz und im mittelalterlichen Europa* (A. GROSSMANN); 9. *Die Juden in der islamischen Welt, 6.—16. Jahrhundert* (SHELOMO DOV GOITEIN), 1500 — heute (AMNON COHEN); IV. Der eigene Weg. 10. *Jüdische Philosophie* (ARTHUR HYMAN); 11. *Jüdische Mystik* (R. J. ZWI WERBLOWSKY); 12. *Die Juden und die Aufklärung* (S. ETTINGER); V. Tradition und Wandel. 13. *Jüdische Literatur: Prosa* (EZRA SPICEHANDLER), *Lyrik* (T. CARMI); 14. *Europäisches Judentum im 19. und 20. Jahrhundert* (LIONEL KOCHAN); 15. *Das amerikanische Judentum* (OSCAR HANDLIN); VI. Die moderne Welt: Herausforderung und Antwort. 16. *Das Judentum und die Moderne* (ARTHUR HERTZBERG); 17. *Zionismus und Israel* (DAVID VITAL). Mit Zeittafel, Ausgewählter Bibliographie und Register schließt der Band.

Dieser gelungene Überblick — lediglich der Titel IV. ist wohl nicht sehr glücklich: ist Judentum nicht schon immer ein „eigener Weg“? — läßt besonders auch die kulturellen Leistungen des Judentums hervortreten, so daß nicht allein die jüdische Geschichte in ihrer Verschlungenheit deutlich wird, sondern auch der immer wieder erstaunliche Einfluß dieser Religion. Die Erklärungen und Bildtexte sind auch dem Laien verständlich geschrieben, ohne deshalb den Schwierigkeiten auszuweichen; freilich sind gelegentlich Widersprüche (z. B. S. 9: „Moses

empfang die Tora am Sinai...“ — S. 109: „Moses empfang Tora [nicht: die Tora...] ...“) stehengeblieben und Montagefehler des Layout zu bemerken (z. B. S. 64 ist ein Teil des Bildtextes weggefallen). Die große und verdienstvolle Leistung, das Werk in deutscher Sprache zugänglich gemacht zu haben, wird durch diese „Kleinigkeiten“ aber nicht gemindert; es kann kein Zweifel bestehen, daß der Band mit seinem reichen und qualitativ hervorragenden Bildmaterial sowie seinen sauberen und verständlichen Texten, deren Zugänglichkeit durch ein Begriffsverzeichnis wohl noch erleichtert worden wäre, nachdrücklich zu empfehlen ist.

Freiburg

Bernhard Uhde

Klaes, Norbert: *Conscience and Consciousness. Ethical Problems of Mahabarata.* Dharmaram College/Bangalore 1975; 144 p.

Während seines zweimaligen längeren Aufenthaltes in Indien beschäftigte sich der inzwischen zum Professor für Fundamentaltheologie in Paderborn berufene Vf. eingehend mit dem großen indischen Epos Mahābhārata. In dieser Veröffentlichung verfolgt Vf. das Schicksal YUDHIṢṬHIRAS, des Sohnes Dharmas und Königs der Rechtschaffenheit, sein Suchen und Ringen um Rechtschaffenheit. Es ist das Ringen um das Finden eines moralischen Bewußtseins bzw. des eigenen Gewissens angesichts der konventionellen Gesetze der Kastenordnung, aber auch der Erfahrung göttlicher Willkür. In gewissem Sinne läßt sich YUDHIṢṬHIRA mit der alttestamentlichen Gestalt des Hiob vergleichen; nur unterwirft er sich nicht, sondern besteht er auf dem moralischen Anspruch auch angesichts des Verhaltens Krishnas. Sein Weg ist eine geistliche Odyssee, die Vf. nach dem Urteil R. C. ZAEHNERS in hervorragender Weise nachgezeichnet hat. Nicht zuletzt gelingt es ihm, die größte Versuchung YUDHIṢṬHIRAS nachdrücklich herauszuarbeiten, nämlich angesichts einer Welt, die nach Rechtschaffenheit verlangt und doch immer neu vom Bösen geprägt wird, aus ihr und der Verantwortung ihr gegenüber zu entfliehen. Das Bestehen dieser Versuchung kann aber zugleich zu einer Aufforderung an heutige Zeitgenossen werden, ihr auch heute nicht zu verfallen.

Bonn

Hans Waldenfels

Michaëlle: *Beten mit Körper, Seele und Geist.* Übungen aus dem Hatha Yoga. M. Grünewald/Mainz 1979; 154 S.

Die Autorin — MICHAËLLE — wird als atheistisch erzogene Französin geschildert, die nach langjähriger Yogaübung zum christlichen Glauben konvertierte, dann aber von P. JEAN-MARIE DÉCHANET, dem bekanntesten Vertreter eines „Yoga für Christen“, angeleitet wurde, ihr Gebetsleben mit der Übung des Yoga zu verbinden. Das Buch stellt im wesentlichen einen Erfahrungsbericht dar, der für Suchende zum Anstoß werden kann, der Ganzheitlichkeit menschlicher Vollzüge im Körperlichen wie im Seelischen auch beim religiösen Vollzug Aufmerksamkeit zu schenken. Für Anfänger, auch für solche, die ohne Anleitung durch einen Erfahrenen beginnen wollen, stellt das Buch in seinen genauen Beschreibungen der Grundstufen des *Hatha-Yoga*, die zudem durch Illustrationen veranschaulicht sind, in seinen Zusammenstellungen von Übungseinheiten, die auf das Gebet hingeeordnet sind, wie auch in den Hinweisen auf die konkrete Lebens- und Ernährungsweise zweifellos eine geeignete Hilfe dar. Das gilt um so mehr, als die Vf. ihre positive Grundeinstellung mit warnenden Hinweisen

auf die Gefahrenpunkte verbindet. Bei der theoretischen Erörterung der Vereinbarkeit von Yoga und christlichem Gebet wird man dem Buch als Zeugniss Beachtung schenken müssen.

Bonn

Hans Waldenfels

Riedel, Ingrid (Hrsg.): *Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität.* Scherz/Bern 1976; 255 S.

Der von I. RIEDEL, einer Studienleiterin der Evangelischen Akademie Hofgeismar, gesammelte Band stellt mit seinen 15 Beiträgen eine gute Einführung in die außerkirchliche und großenteils außerchristlich gewachsene neue Religiosität dar, die in den letzten Jahren auf die BRD übergegriffen hat. Ausgelöst wurde die Veröffentlichung wohl durch eine Tagung zum Thema in der genannten Akademie zu Pfingsten 1974, von der in der Dokumentation am Ende die Rede ist. Der Band beginnt — wohl mit Rücksicht auf den Werbewert der Autoren SÖLLE und SZCZESNY — mit einem Teil „Stellungnahmen“. Ihm folgen zwei weitere Teile „Selbstzeugnisse“ und „Berichte“. Im einen stellen vier Autoren ihre eigenen Beobachtungen und Erfahrungen mit der neuen religiösen Subkultur dar, im anderen wird berichtet von der neuen Religiosität in den USA, über die Ashrams SRI AUROBINDOS und SRI RAMANA MAHARSHIS, über VIELLET'S Dialog mit und um Zen. Die verschiedenen Beiträge sind fast durchgehend von sympathischen Beobachtern der neuen Entwicklung geschrieben bzw. solchen, die selbst in diesen Prozeß verwickelt sind. Glücklicher wäre gewesen, die Information vorweg zu geben und Information und Stellungnahmen deutlicher voneinander zu trennen. Es fehlt auch an „klassischen“ Stimmen aus den Großkirchen, obwohl es doch interessant wäre zu erfahren, wie die Reaktion ausgesehen hätte, ehe ihnen die Existenz der sogenannten Jugendreligionen deutlicher ins Bewußtsein getreten ist und entsprechende, z. T. recht nervöse Reaktionen abverlangt hat. Die Lektüre sollte man tunlichst mit dem das Buch als ganzes abschließenden „Nachwort“ der Herausgeberin beginnen, das einen größeren Dienst als Vorwort tun würde. Der Band hat in der augenblicklichen Diskussionslage seinen unübersehbaren Wert.

Bonn

Hans Waldenfels

Stüttgen, Albert: *Ende des Humanismus — Anfang der Religion?* Grünewald/Mainz 1979; 196 S.

Mit diesem Buch versucht der Münsteraner Professor für Philosophie einer breiteren Leserschicht eine Orientierungshilfe in unserer Zeit zu geben. „Ende des Humanismus“ impliziert die These, daß der große Entwurf des „universalen Menschen“ und damit eines Weltverständnisses, das sich letztlich einzig am Menschen als zentraler Wirklichkeit ausrichtet, gescheitert ist. Er erläutert sie einmal im Blick auf die tragende Perspektiven neuzeitlichen Denkens, die sich im Bildungsideal, im Marxismus, in Religionskritik und Atheismus zeigen, sodann im Hinblick auf die gegenwärtigen Idole „Freiheit“, „Wissenschaft“, „Machbarkeit“. Gerade das Scheitern des menschlichen Fortschrittsglaubens gibt aber dem Anspruch der Religion neuen Raum. Vf. geht in seinem 3. Teil den „Markierungen sich ankündigender Transzendenz“ nach, wobei die anthropologischen und gesellschaftlich greifbaren Ansatzpunkte im Vordergrund stehen. Sichtbar wird dabei ein Freiraum, der allerdings nicht „über wortreiche Deklamationen“ zu schließen ist (192). Vf. ruft letztlich nach neuen Erfahrungen, die von den Reli-

gionen her zu vermitteln sind. Es geht darum, „daß noch unbeachtete religiöse Dimensionen erschlossen und wieder Propheten im besten Sinne des Wortes möglich werden: die Auge und Ohr für die Wirklichkeit öffnen und für eine auch in unseren Tagen mögliche Offenbarung, die Befreiung heißt und kreativ macht für Wege, auf denen sie vorkommt“ (ebd.).

Bonn

Hans Waldenfels

Watt, W. Montgomery/Welch, Alford T.: *Der Islam*. I. Mohammed und der Frühzeit — Islamisches Recht — Religiöses Leben (Reihe: Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. Christel Matthias Schröder, Bd. 25, 1), Kohlhammer Verlag/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980; 371 S.

Der vorliegende Band ist der erste einer auf 3 Teile angelegten Darstellung des Islam und behandelt nach einer kurzen Bemerkung über die abendländischen Islamstudien (17ff.) Ursprung und Werden des Islam (39ff.; hierzu gehört auch das Leben Mohammeds), den Koran (162ff.) und das islamische Recht (233ff.). All dies stammt aus der Feder des Edinburger Arabisten W. MONTGOMERY WATT, der wohl als der derzeit beste Kenner des Lebens von Mohammed und des frühen Islam gelten kann. Infolgedessen stellt dieser Teil des Buches die sicherlich fundierteste Zusammenschau der vielfältigen Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet dar. Deshalb liest auch der Fachmann den Text mit großem Gewinn, da manche Akzentsetzung und sicher das eine oder andere Detail oft eine neue Sicht ergeben. Verwundert fragt man sich jedoch, weshalb nirgends von Musailima die Rede ist, dessen Wirken als Prophet zu Mohammeds Lebzeiten für die Beschreibung der allgemeinen Umbruchsituation damals keineswegs uninteressant ist. Leider fehlt des weiteren bei der Behandlung des Koran eine Auseinandersetzung mit JOHN BURTON: *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge University Press 1977) und mit JOHN WANSBROUGH: *Quranic Studies* (Oxford University Press 1977). Die beiden Werke mit ihren entgegengesetzten Thesen — nach BURTON ist der heutige Korantext direkt von Mohammed und damit authentischer, als die Muslime und die westliche Koranforschung bisher annehmen; nach WANSBROUGH ist die Kanonisierung der muslimischen „Schrift“ ein langer, zweihundertjähriger Prozeß gewesen (vgl. zu beidem KURT RUDOLPH: *Neue Wege der Quranforschung?*, in *Theol. Literaturzeitung* 105 [1980] col. 1—19) — stellen jeweils auf ihre Weise die bisherige Koranforschung in der Nachfolge von NÖLDEKE und SCHWALLY, die WATT zugrundelegt, in Frage. In diesem Punkt ist also eine entscheidende Diskussion im Gange, von der der Leser des vorliegenden Werkes noch nichts erfährt.

Den Schlußteil des Buches „Das religiöse Leben der Muslime“ (262ff.) hat ALFORD T. WELCH (Michigan State University, USA) verfaßt. Er ist eine ideale Kombination von farbig, detaillierter Beschreibung des religiösen Lebens und historischer Forschung über den Ursprung dieser Frömmigkeitsformen. Insofern ist der Beitrag zugleich eine gute Ergänzung und Weiterführung des Beitrages: „Ethik“ im Islam, in CARL HEINZ RATSCHOW (Hrsg.): *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (Kohlhammer-Verlag) 1980, 177—225.

Das Gesagte macht deutlich, daß das vorliegende Werk ein wichtiges, unentbehrliches Standardwerk ist, auf dessen Fortsetzungsbände man gespannt wartet und dessen gründliche Lektüre mit Nachdruck zu empfehlen ist.

Hannover

Peter Antes

Adriányi, Gabriel: *Apostolat der Priester- und Ordensberufe*. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. Böhlau/Köln-Wien 1979; XX + 462 S.

Der Titel des Buches ist irreführend. Man erwartet eine Untersuchung der apostolischen Tätigkeit des Welt- und Ordensklerus. Gegenstand der Veröffentlichung ist jedoch die Geschichte eines Werkes, das die Förderung und Heranbildung geistlicher Berufe zum Ziel hat. Es geht um eine Gründung des Trierer Diözesanpriesters AUGUST DÖRNER (1874—1951) und um die Widrigkeiten, mit denen er zeitlebens zu kämpfen hatte. — Das Buch bringt in einem Anhang (131—460) zahlreiche Dokumente und 18 Fotos.

Münster

Josef Glazik MSC

Eilers, Franz-Josef u. a., Hrsg.: *Christian Communication Directory Africa*. Ferdinand Schöningh/Paderborn 1980, 544 S., DM 36,—.

Durch die Zusammenarbeit des Kommunikationsbüros der *Lutheran World Federation* in Genf und des *Catholic Media Council* in Aachen entstand in dreijähriger mühevoller Kleinarbeit ein Direktorium für Institutionen der christlichen Kommunikation in Afrika. Auf 544 Seiten werden, nach Ländern alphabetisch geordnet, die verschiedenen christlichen Mitteilungsblätter, Zeitungen, Zeitschriften, Druckereien, Verlage, Nachrichtenagenturen, Radio-, Fernseh- und Filmstudios, audiovisuelle Produktionsstätten sowie die kirchlichen Forschungs- und Ausbildungszentren im Medienwesen aufgeführt. Zu jeder einzelnen Institution werden nach einem festen Raster die jeweils vorhandenen Informationen über den verantwortlichen Träger, das Personal, die Anschrift, das Ziel, die Aufgaben, den Einflußbereich usw. in englischer Sprache mitgeteilt. Die unübersehbare Fülle der Informationen ist allerdings schwer zugänglich, da man in dem Direktorium vergeblich nach einem Inhaltsverzeichnis und nach entsprechenden Registern sucht.

Die Autoren sagen einschränkend, daß die Auflistung trotz der Fülle noch nicht vollständig ist, da nur 31 Prozent der angeschriebenen Personen und Institutionen Informationsmaterial zur Verfügung gestellt haben. Außerdem konnten nur die modernen Medien, nicht aber die traditionellen afrikanischen Kommunikationsmittel berücksichtigt werden. Trotz dieser Einschränkungen stellt das Direktorium für die Kirchen als auch für die Medienwelt und die Wissenschaft ein gesuchtes Hilfsmittel dar, das einen detaillierten Einblick in die unterschiedlich strukturierte christliche Kommunikation in Afrika gewährt. Für Asien und Lateinamerika sind ähnliche Direktorien geplant.

Aachen

Hermann Janssen

Erlinghagen, Helmut: *Japan. Eine Landeskunde*. C. H. Beck/München 1979, 241 S.

Nachdem H. ERLINGHAGEN 1974 ein erstes Buch über das Land der aufgehenden Sonne unter dem Titel „*Japan — ein deutscher Japaner über die Japaner*“ geschrieben hatte, veröffentlicht er jetzt in der Reihe *Länderkunde* in der Beck'schen Schwarzen Reihe eine weiterführende Arbeit „*Japan — eine Länderkunde*“. Auch dieses Buch weist E. als großen Kenner des Landes und seiner

Bevölkerung aus, der aus dem jahrelangen Mitleben in der japanischen Gesellschaft über eine Fülle von Informationen, Einsichten und persönlichen Erfahrungen verfügt, die in dieser Konzentration selten sind. Auf 240 Seiten versucht E. eine gedrängte Sicht der Geographie Japans, seiner Geschichte, der Philosophie und der Religion, der Besonderheiten der japanischen Kultur, des gesellschaftlichen Systems und der gewaltigen Wirtschaftskraft zu geben. Mit der Darstellung der japanischen Eigenart verbindet der Vf. Vergleiche zur westlichen Welt und hier besonders zu Deutschland. Die Darstellung ist spannend geschrieben. Was die Sprache angeht, so ist manchmal sehr salopp, unverständlich und im schlechten Stil formuliert. Ein Beispiel (für viele): „Neben wirtschaftspolitischer Klugheit tritt die generelle politische Klugheit als das Gebot der Stunde, die die umfassendere ist.“ (S. 189). Störend ist auch der manchmal unerträglich moralisierende Ton, in dem E. die japanische Gesellschaft der deutschen als Vorbild hinstellt (vgl. S. 175ff.). Das Bemühen, Eigenarten und Besonderheiten der Japaner betont herauszuarbeiten, führt vielleicht notwendig zu Verallgemeinerungen. Störend ist nur, wenn dabei glatte Widersprüche herauskommen. So wird den Japanern einmal attestiert, daß sie in Versammlungen äußerst geduldig aufeinander hören können (S. 168), während etwas später (S. 213) das genaue Gegenteil steht, nämlich, daß die Japaner in Versammlungen keine Aussprache dulden und Kritik nur als Störung ansehen. Ähnlich heißt es einmal, daß die Japaner in ihrer Wirtschaftsstrategie sehr langfristig denken (S. 201), während es dann später heißt, es liege den Japanern nicht, sich organisatorisch auf ein langes Ziel auszurichten (S. 216). Die „Sekte der Wertschöpfer“ (S. 217 und 227) ist doch wohl bekannter unter dem japanischen Namen „*Soka Gakkai*“; jedenfalls müßten hier — wie auch an anderen Stellen — einige Erklärungen gegeben werden, um dem Nicht-Japankenner eine Verstehensmöglichkeit zu geben. Das alphabetische Register der japanischen Wörter, Ausdrücke und Namen (S. 237—241) ist ohne jede weitere deutsche Erklärung wohl nicht besonders hilfreich und sinnvoll. Weiter fehlen in dem ganzen Buch Hinweise auf weiterführende Literatur oder andere Bücher über die Geschichte, Kultur, Religion und Gesellschaft Japans.

Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch nicht wegnehmen, was eingangs positiv über das Buch gesagt wurde. Es ist eine gute informative Einführung in ein besseres Verstehen Japans, des Landes und seiner Bewohner, seiner Kultur und Geschichte.

Aachen

Georg Evers

Schaeffler, Richard: *Was dürfen wir hoffen?* Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1979, 336 S.

Ziel vorliegender Arbeit ist es, dem Bemühen um eine katholische Theologie der Hoffnung in der Begegnung mit der postulatorischen Hoffnungsphilosophie I. KANTS einen neuen, angemessenen Ansatz zu erschließen. Vf. geht aus von einer Ortsbestimmung der katholischen Hoffnungstheologie bei J. B. METZ und F. KERSTIENS zwischen E. BLOCHS utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Seine kritische Aufmerksamkeit richtet er dabei auf die Argumentationszusammenhänge, wobei er zwei Verfahrensweisen unterscheidet, die er mit den Termini „Selektion“ und „Transposition“ zu fassen sucht. Bei-

spielhaft für die Transposition der transzendentalen Denkform KANTS ist ihm der Entwurf MARÉCHALS und seine theologische Anwendung bei K. RAHNER. Die darin geleistete Aufnahme des neuzeitlichen Denkens sieht er jedoch beschränkt auf KANTS theoretische Philosophie und die Analyse kantischer Fragestellungen darum „nicht bis zu jenem Punkte vorangetrieben . . . , an dem diese Philosophie sich als eine Philosophie der Hoffnung hätte erweisen können“ (49).

Zunächst läßt Vf. sich ein auf die Vorbilder und Gesprächspartner der katholischen Hoffnungstheologie, an deren erster Stelle die auf der reformatorischen Rechtfertigungslehre fußende Säkularisierungs-Theologie steht. An F. GOGARTEN und K. BARTH wird exemplifiziert, daß in diesem Kontext die Rede von der „weltlichen Welt“ auf der scharfen Diastase zwischen dem allein heilschaffenden Glauben und dem rein weltlichen Gesetzesgebrauch beruht. Für die reformatorische Theologie ist im Kreuz Jesu das Gesetz an sein Ende gelangt, katholische Theologie hingegen betont die im Kreuz angezeigte Erfüllung der göttlichen Heilsabsicht mit dieser Welt. Da so die katholische Theologie eine andere Auskunft gibt über die Kontinuität dieser und der kommenden Welt, gründet auch katholische Hoffnungstheologie auf anderen Prämissen und kann nur in einem Verfahren selektiver Aneignung der Ergebnisse auf die reformatorische Theologie der Hoffnung Bezug nehmen.

Ein zweiter Dialogpartner der katholischen Hoffnungstheologie ist E. BLOCH, dessen utopischen Entwurf Vf. als im Ansatz dualistisch entlarvt. Aus der schroffen Antithese von dieser und der kommenden Welt, die zugleich auch das Prinzip der BLOCHSchen Schriftexegese darstellt, wird der atheistische Hoffungsgehalt abgeleitet: der durch kein gemeinsames Prinzip mit dem Anfang vermittelte, vom Menschen wider alle geschichtliche Niederlagen erhoffte neue Seinsmodus der Welt am Ende. Auch hinsichtlich dieser philosophischen Grundlegung der Hoffnung kann katholische Theologie nur eine selektive Bezugnahme verantworten, die sich in der bloßen Gemeinsamkeit der Zielvorstellungen erschöpft (305).

In beiden Bezügen — sowohl in Richtung auf die von J. MOLTSMANN vorgetragene reformatorische Hoffnungstheologie, als auch hinsichtlich der BLOCHSchen Utopik (über das Verhältnis der beiden zueinander und MOLTSMANNs eigene Transpositionsprobleme vgl. 118/45, 190/3) — steht die katholische Theologie vor der Aufgabe, einer antithetischen Unvermitteltheit dieser Welt mit der kommenden die Kontinuität des Gewirkten und die Identität des Wirkenden entgegenzuhalten. Nur diese Gestalt gläubiger Hoffnung hat eine Relevanz für das praktische Handeln des Menschen.

Als gegenwärtigen Endstand katholischer Hoffnungstheologie stellt Vf. das Synodendokument „*Unsere Hoffnung*“ vor. Der darin anzutreffende „eigenständige, wenn auch noch unentfaltete Ansatz zu einer Theologie der Hoffnung“ (250) ist gekennzeichnet durch die bereits skizzierte doppelte Abgrenzung. In der Antizipation der neuen Schöpfung und der darin begründeten antizipatorischen Praxis des Glaubens (245/7) hat die katholische Hoffnungstheologie ihre unverwechselbare Gestalt.

Vf. hat nun die Positionen hinreichend geklärt und auch im Verlauf seiner Darstellung bereits mehrfach auf die bloß selektiven Bezüge zu BLOCH und MOLTSMANN hingewiesen, um abschließend die noch unbeantworteten Herausforderungen an die katholische Theologie aufzeigen zu können. Insbesondere fordert er, daß gegenüber BLOCH der wahre religionsgeschichtliche Ort der jüdisch-christlichen Überlieferung in seinem Widerspruch zum dualistischen

Weltverständnis betont werden müsse. Die Einheit von Ursprung und Ziel dieser Welt aufzuzeigen ist die Aufgabe. Damit kehrt Vf. zurück zu seiner Ausgangsthese, ob dies nicht zu leisten wäre in einer methodenbewußt reflektierten, kritisch gesicherten Transposition der postulatorischen Hoffnungsphilosophie KANTS. Dazu weist er einen interessanten Anknüpfungspunkt auf: nach KANT verlangt das Hoffen des Menschen nach einem ihm entsprechenden Gegenstand der Erfahrung in dieser Welt, der mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis von Kirche korrespondiert. „Dabei ist es offensichtlich nur innerhalb eines spezifischen, durch die Hoffnung strukturierten Kontextes möglich, die Kirche so zu erfahren, daß sie als antizipierende Darstellung des Gottesreiches und als menschlich-praktische Gestalt für Gottes Gnadenwirken sichtbar wird.“ (322) Vf. regt mit diesem Hinweis an, KANTS praktisch-religiöse Philosophie vom Kirchenbegriff her in den Kontext einer Theologie der Hoffnung zu transponieren. Dieser Gedanke führt ihn zu folgender Antwort auf die Titelfrage: „Wir dürfen hoffen, in der Unzulänglichkeit unseres menschlichen Wirkens und unseres gesellschaftlich-kirchlichen Lebens dazu angenommen zu sein, das ‚universale Sakrament des Heils‘, die sichtbare Gestalt für die Präsenz der kommenden Welt inmitten der alten, zu sein.“ (325)

Die überzeugende Sachkenntnis und die weiterführenden Impulse des Vf.s lassen dieses Werk geeignet erscheinen, der katholischen Hoffnungstheologie neue Wege zu weisen — wenn auch die Kritik an der bisherigen Leistung, insbesondere von J. B. METZ, vielfach überzogen erscheint. Wenn METZ beispielsweise „Hominisierung“ als „wachsende Selbständigkeit der Welt im Gegenüber zu Gott“ bestimmt, so ist das eine theologische Aussage, die nicht schlicht kritisiert werden kann mit dem Hinweis auf die faktische religiöse Gleichgültigkeit unserer Welt (die selbst ja auch keineswegs evident ist). Auch ist die Ausstellung unzutreffend, der Begriff des „eschatologischen Vorbehaltes“, den J. B. METZ von K. BARTH übernommen habe, sei einem vollständigen Bedeutungswandel unterworfen (90/1, 152, 155). Dieser Ausdruck hat vielmehr auch bei K. BARTH die Funktion der Vermittlung von Welt und Eschaton (vgl. die Untersuchung von A. QUADT, *Gott und Mensch*, München 1976, 128/50).

Im ganzen erhellt die hier vorgelegte Analyse der Dialogprozesse und Argumentationszusammenhänge eine Vielzahl methodisch-systematischer Schwachstellen der gegenwärtigen katholischen Hoffnungstheologie bei vollstem Verständnis für ihre gesamttheologischen Leistung.

Bonn

Thomas Kramm

Vajta, Vilmos (Hrsg.): *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche*. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein. (Reihe: Evangelium und Geschichte Bd. 3.) Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1979. 281 S.

Der vorliegende dritte Band der Reihe des *Instituts für Ökumenische Forschung* in Straßburg setzt die Notwendigkeit der ekklesiologischen Fragestellung voraus, wendet sich aber gegen eine selbstverständliche Identifikation der Bindung an den Herrn und der Bindung an die Kirche und sucht daher die „Zweideutigkeit“ der Kirche angesichts der konkreten Verkündigung des Evangeliums nachzuweisen. Der Band möchte in seinen verschiedenen Beiträgen von C. E. BRAATEN (Die Botschaft vom Reiche Gottes und die Kirche), K. E. SKYDSGAARD (Die Kirche in der Geschichte. Einige Perspektiven), A. M. AAGARD (Missiones Dei. Ein Beitrag zur Diskussion

über das Verständnis von Mission), G. A. LINDBECK („Fides ex auditu“ und die Erlösung der Nicht-Christen. Wie denken der Katholizismus und der Protestantismus darüber?), TH. LEHMANN (Die Versammlung der Gemeinde. Gottesdienst in Kirche und Alltag), G. SIEGWALT (Die Autorität in der Kirche. Ihre Institution und ihre Verfassung), O. HARTMANN (Der Lebensstil der Gemeinde) nicht nur im theoretischen Bereich stehenbleiben, sondern die Frage bis in die konkrete Gestaltung der Kirche hinein verfolgen.

Die Missionstheologie wird vielleicht die Hauptaufmerksamkeit den beiden Beiträgen von AAGARD und LINDBECK schenken. Der Vf. des ersten Beitrages geht es von ihrem stark bibeltheologisch geprägten Ansatz her darum zu zeigen, daß das, was mit Mission bezeichnet wird, „immer weniger den Aktivitäten der Missionare und Missionsgesellschaften gleichzusetzen ist“ (111), „missio Dei (aber) nicht über Gottes Wesen spricht, sondern über einen dreieinigen Gott in der Geschichte“ (113): Es geht um das, „was gemeinsame Geschichte Gottes und des Menschen ist, Geschichte der Neuschöpfung“. Sie lehnt ausdrücklich eine „Kirche außerhalb der Kirche“ ab. Ob sie allerdings das, was sie im Blick auf RAHNER u. a. als „Kombination von Geschichte und einer Ontologie der Gnade“ anspricht, in ihrem konkret-personalen Inhalt verstanden hat, läßt sich bezweifeln. Die Frage des „Extra Ecclesiam nulla salus“ wird von LINDBECK aufgegriffen. Er tut es in einer äußerst differenzierenden, verständnisvollen Weise, die allen Argumenten in positiver Weise gerechtzuwerden sucht. Sein Ergebnis: Die Berufung auf Schrift und Tradition läßt zu keiner eindeutigen Entscheidung kommen. Daraus ergibt sich für das praktisch-seelsorgliche Verhalten zwischen den Konfessionen „eine weitgehende, wenn auch häufig stillschweigende Übereinstimmung“: 1. Jede Überheblichkeit muß aus den Beziehungen zwischen Christen und Nicht-Christen ferngehalten werden. 2. Der Gläubige sollte zuversichtlich hinsichtlich der Erlösung von Nicht-Christen sein. 3. Man kann so mit ihnen sprechen ohne die Hemmungen, „wie sie durch den Glauben entfesselt werden, daß man die Pflicht habe, zu bekehren, zu widerlegen oder zu überreden“ (148f). 4. Man muß dennoch alle Menschen mit dem Anspruch Christi konfrontieren. Im übrigen bleibt er aber dabei, daß die „Fides ex auditu“ und die Erlösung der Nicht-Christen sich nicht gegenseitig auszuschließen brauchen.

Bonn

Hans Waldenfels

Bismarck, Klaus von/Maier, Hans (Hrsg.): *Entwicklung — Gerechtigkeit — Frieden*. Dokumentation des Entwicklungspolitischen Kongresses 1979; Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen (= Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 7). Kaiser/München u. Grünewald/Mainz 1979; 412 S.

Vom 24. bis 27. Januar 1979 veranstalteten der *Deutsche Evangelische Kirchentag*, das *Zentralkomitee der deutschen Katholiken*, die *Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst* und der *Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden* einen *Entwicklungspolitischen Kongreß* in Bonn-Bad Godesberg, der seinerseits im größeren Rahmen des Dialogprogramms „Entwicklung als internationale soziale Frage“ steht, in dem Vertreter der beiden Großkirchen in ein Gespräch mit den Parteien und anderen gesellschaftlich relevanten Gruppen eingetreten sind. Der vorliegende Band enthält das Programm des Kongresses, die Einführungsreferate, die Schwerpunktkonferenzen, die in den Gottesdiensten und in den Rahmenveranstaltungen gesprochenen Worte und Begrüßungen, die Einführungen und Berichte der sieben je zweimal durchgeführten Arbeitskreise. Da-

mit wird der Kongreß, wie er verlaufen ist, einer größeren interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Zweierlei geschieht in diesem Band nicht, kann aber vielleicht von der Intention der Veröffentlichungsreihe her auch nicht geschehen: 1. Es fehlt — trotz der Hinweise von K. v. BISMARCK (vgl. 21ff.) — eine übersichtliche Darstellung des bisher veranstalteten Dialogprogramms und seiner Konsultationen, die zwischen Vertretern der Kirchen und der Landwirtschaft, den Unternehmern, den Gewerkschaften und den im Bundestag vertretenen Parteien stattgefunden haben und die Rede von einer „Zwischenbilanz“ rechtefertigen. Einige Ergebnisse werden in den Selbstaussagen der 2. und 3. Konferenz sichtbar. 2. Interessant wäre sodann, wie es im Anschluß an den Kongreß weitergeht. Hier wäre es dann wohl bedeutsam, deutlich zu machen, was die Kirchen selbst in das begonnene Gespräch einbringen. Auch wenn die gestellte Frage nach der Entwicklung als internationaler sozialer Frage nur einen Ausschnitt der Gesamtfrage darstellt, dürfte das „Interesse“ der Kirchen an dieser Frage von ihrem Selbstverständnis und Grundauftrag her unverstellter artikuliert werden. So verdienstvoll es ist, die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen an einen Tisch zu bringen und an einem Grundkonsens über die Verantwortung gegenüber der ganzen Welt mitzuarbeiten, so wichtig ist doch auch die Vermittlung der eigenen Einsichten und Begründungen. In dieser Hinsicht wird man das Gespräch auch in der Zukunft aufmerksam beobachten dürfen.

Bonn

Hans Waldenfels

Schillebeeckx, Edward: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung.* Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (= *Quaestiones disputatae* 78). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1979; 152 S.

Der deutsche Titel des Buches weckt leider falsche Erwartungen und widerspricht im übrigen dem holländischen, dem dem Untertitel entspricht. In dieser (wie in einer noch knapperen, ebenfalls 1979 bei Herder erschienenen Veröffentlichung: *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*. Eine Rechenschaft.) geht es Vf. um „die Voraussetzungen, die Verstehensprinzipien und die Interpretationsmethode, von denen aus und mit der“ die beiden Jesus-Bücher geschrieben sind (vgl. Vorwort). Das ist eine sinnvolle und einer Disputation würdige Aufgabe, doch untergräbt man verlegerisch den seriösen Ruf eines Autors, wenn man mit Hilfe eines Phantasietitels Menschen zum Kauf eines Buches verführt, die es unter anderen Voraussetzungen nicht gekauft hätten.

SCHILLEBEECKX geht es um die „Übersetzung“ der ursprünglichen Christuserfahrung in den heutigen Lebensvollzug. In diesem Sinne spricht er von „zwei Quellen“, der jeweils aktuellen Situation, in der wir leben, als „zweiter Quelle“ und dem Verstehen von Gottes offenbarem Sprechen in der Geschichte Israels und in der Geschichte Jesu als „erster Quelle“ (13). Dazu stellt er fest: „Wir können das Wort ‚Gott‘, das Jesus in seiner Botschaft des Heils für Menschen in den Mittelpunkt gestellt hat, in unserem Leben erst und nur dann sinnvoll gebrauchen — für manche unter uns vielleicht erst von neuem gebrauchen —, wenn das Wort ‚Gott‘ tatsächlich als eine befreiende Antwort auf reale Lebensprobleme erfahren wird.“ (13f.) Nach einer einleitenden Betrachtung des Weges zum Christentum in einer modernen Welt entfaltet Vf. seinen Gedankengang an drei Angelpunkten: (1) Das Christentum lebt von Gottes Offenbarung, die sich durch und in menschlichen Erfahrungen wahrnehmen läßt (vgl. 20ff.). (2) Die Interpretation oder Artikulation der Erfahrung ist zunächst unausgesprochen, später reflex bewußt stets ein inneres Moment der Erfahrung selbst, wobei sich

dann die Frage nach den theoretischen Modellen stellt, die in den begrifflichen oder bildhaften Artikulationen der Erfahrung verarbeitet werden. (3) Die Relativierung der begrifflichen und bildhaften Artikulationen der an Jesus gemachten Heilerfahrung — Vf. erläutert sie an den neutestamentlichen christlichen Namensgebungen — findet ihre Übertragung in die Gegenwart in der kritischen Korrelation zwischen dem Ursprung und dem Heute (vgl. 62ff.). — Im Rahmen dieser Grundreflexion finden sich dann eine Vielzahl von Auseinandersetzungen, Zurückweisungen, aber auch Klärungen hinsichtlich der am Ende des Bandes zusammengestellten Kritiken bzw. Rezensionen der Jesusbücher. Zu den fundamentalen Diskussionspunkten gehört erneut die Sicht Jesu als des mosaismessianischen „eschatologischen Propheten“, die Bewertung der Paschachristologie (88—110) — hier geht es schließlich um den vorgeschobenen Titel der Arbeit, aller dings auch hier mehr um die Erfahrungskomponenten als um die Frage „Grund der Erlösung?“ —, sodann das Verhältnis von Prolegomena und Christologie selbst. Auch der Schlußteil „Reich Gottes: Schöpfung und Heil“ setzt die Auseinandersetzung mit Anfragen fort. Man wird das Buch vor allem in die Hände derer wünschen, die auch die größeren „SCHILLEBEECKXS“ kennen.

Bonn

Hans Waldenfels

Werbick, Jürgen: *Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube.* Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings (= Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. v. H. Fries, Bd. 12). F. Schöningh/München-Paderborn-Wien 1976; 359 S.

Die für den Leserkreis der ZMR relevanten Fragestellungen dieser von EBELING her im Blick auf LUTHERS Theologie um die Begründung des Ethischen ringende Arbeit finden sich im letzten Teil, der die Wort Gottes angemessene Sprachtheorie bespricht und in eine Kritik der EBELINGSchen Sprachtheorie einmündet. Die Konzentration der Theologie auf das Phänomen der Sprache ist „das wahrhaft Reformatorische einer Theologie, insofern reformatorische Rechtfertigungslehre sich nur aus der exklusiven Korrelation von Wort und Glaube heraus entfalten läßt“ (327). Dennoch gilt es angesichts der neueren, zumal der angelsächsischen Sprachtheorien zu prüfen, ob die von EBELING erarbeiteten Strukturmomente der Sprache — Ermächtigung, Verantwortung und Situationsbezug, Verstehenszumutung als Wahrheitsproblematik, Einigung in der Formung der Sprachgemeinschaft — der Sprachlichkeit des Menschen voll gerecht werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: DR. PAUL H. WELTE, 21 Kwai Tse Lu, Taishan Taipei 243, Taiwan, R.O.C. · ANDREAS JEONG-SOO KIM, Breul 23, 4400 Münster · DR. JOSHUA W. SEMPEBWA, Austraße 72, 8581 Creussen · DR. FRANCIS-XAVIER S. KYEWALYANGA, Postfach 10 03, 7800 Freiburg.

IMPULSE AUS AFRIKA FÜR DIE FAMILIEN- UND GEMEINDEPASTORAL

*Afrikas Beitrag auf der Römischen Bischofssynode 1980
von Hermann Janssen*

Langjährige wissenschaftliche Forschungsprojekte und pastoraltheologische Bischofskonferenzen in verschiedenen Regionen Afrikas dienen der Vorbereitung der Römischen Bischofssynode 1980 über das Ehe- und Familienleben.¹ Die 37 afrikanischen Delegierten waren sich somit durchaus bewußt, daß die traditionellen Kulturen und die modernen Lebensformen in Afrika in einem kritischen Spannungsverhältnis stehen zu christlichen Idealen und kirchenrechtlichen Normen. Gleichzeitig aber kannten sie die Vitalität und die positiven Werte der afrikanischen Kulturen, die über die Grenzen Afrikas hinaus Impulse für eine Neuorientierung der christlichen Familien- und Gemeindepastoral geben können.

1. Situation der Ehen und Familien in Afrika

Während seiner Afrikareise wies JOHANNES PAUL II. auf die Werte der afrikanischen Tradition hin. Wörtlich sagte der Papst am 3. Mai 1980 bei einer Ansprache für die Familien in Kinshasa (Zaire): „Ich denke an die positiven Werte des Zusammengehörigkeitsgefühl der Familie, die so tief in der afrikanischen Seele verwurzelt liegen und die sicherlich die sogenannten entwickelten Zivilisationen zum Nachdenken bringen könnten: Die aufrichtige Annahme der ehelichen Verpflichtungen am Ende eines langen gemeinsamen Prozesses der Vorbereitung; den Vorrang, der der Weitergabe des Lebens eingeräumt wird und damit auch die Bedeutung, die man den Müttern und den Kindern beimißt; die Verpflichtung zur Solidarität unter den Familien, die durch Heirat miteinander verbunden sind und die vor allem den Alten, den Witwen und den Waisen zugute kommt; die gemeinsame Verantwortung in der Sorge für die Kinder und für ihre Erziehung sowie die Verehrung der Ahnen und Toten, die die Treue zu den Traditionen fördert.“²

In einer krassen Polarität zu der Anerkennung der traditionellen Werte stehen die Berichte der afrikanischen Bischöfe über die heutige Situation der Ehen. Bischof HENRY KARLEN von Simbabwe stellte in seiner Intervention während der Synode fest: „Wo das Christentum feste Wurzeln gefaßt hat, lassen sich etwa 40 Prozent der Paare, die nach Stammesbrauch verheiratet sind, später auch kirchlich trauen; in anderen Gebieten sind es nur 10 Prozent, in abgelegenen Gegenden 5 Prozent oder weniger... Die Ehe wird dem herkömmlichen Stammesgesetz entsprechend

¹ JANSSEN, H., Zur Krise von Ehe und Familie in Afrika. Ein Bericht über neuere Forschungen, *Herder Korrespondenz* 33 (1979), 411—415. JANSSEN, H., Ehe und Familie in Afrika. Ansätze zu einer theologischen und pastoralen Neubesinnung, *Herder Korrespondenz* 33 (1979), 466—469.

² KNA, 5. Mai 1980, Nr. 104.

geschlossen, in der Regel vor jedem bürgerlichen oder christlichen Eheritus. Nach ihrer traditionellen Eheschließung betrachten sich sogar Katholiken als ordnungsgemäß verheiratet. Sie sind sich jedoch bewußt, daß sie nicht die Eucharistie empfangen können, solange sie in den Augen der Kirche unverheiratet sind. Falls die kirchliche Trauung überhaupt stattfindet, wird sie oft Jahre nach der traditionellen Eheschließung gefeiert. Dieser Ritus hat dann für das Paar keine Bedeutung mehr. Viele Katholiken sind der Meinung, daß die kirchliche Trauung wenig oder gar nichts zu ihrem Ehestand beiträgt.³

Fast überall in Afrika liegt die kirchliche Heiratsziffer unter 50 Prozent. Mangelnden Glauben oder moralische Schwäche sollte man für diese Situation wohl kaum verantwortlich machen. Die entscheidenden Gründe dürften in der unterschiedlichen Eheauffassung und in der Verunsicherung durch die veränderten Lebensbedingungen zu suchen sein.

In der afrikanischen Tradition wird die Ehe nicht als ein rechtlicher Vertrag von zwei sich in Liebe zugeneigten freien Personen verstanden. Entgegen diesen juristischen und idealistischen Vorstellungen ist die afrikanische Ehe ein pragmatisch ausgehandeltes und rituell gefeiertes Bündnis zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen, die sicherlich auch die Zuneigung und das spätere Wohlergehen der beiden Personen berücksichtigen, aber zunächst biologische, soziale und wirtschaftliche Interessen verfolgen. Es geht um Nachkommenschaft und Altersversorgung, um die Arbeitskraft von Mann und Frau sowie um den Brautpreis. Diese lebenswichtigen Aspekte sind in der kirchlichen Trauung gar nicht oder nur ungenügend berücksichtigt.

Mit der zunehmenden Industrialisierung in Afrika verlassen mehr und mehr arbeitsfähige Männer und Frauen die ländlichen Gebiete, um in den Städten Arbeit, modernes gesellschaftliches Leben und Freiheit zu finden. Die zerstörten Großfamilien in den Dörfern und die Anonymität der Städte tragen wesentlich zum Autoritätsverlust der Alten und zur Verunsicherung der jungen Menschen bei. Aus pragmatischen Gründen leben junge Paare zwar noch in Restfamilien, oder sie bilden Kleinfamilien, aber sie gehen meistens keine dauerhaften Verbindungen ein. Eine kirchliche Trauung kommt deshalb für sie auch nicht in Frage, obwohl sie sich durchaus zu den Christen zählen und noch an den Gottesdiensten teilnehmen.

Auf der anderen Seite erfreuen sich die Afrikaner heute einer größeren Offenheit und Beweglichkeit. Gerade die Frauen, die sich früher von den Männern und den engen Familienverhältnissen unterdrückt fühlten, wollen mehr Freiheit. Wenn sie eine gewisse Schulbildung und eine relative finanzielle Unabhängigkeit erreicht haben, lehnen sie die traditionelle Unterordnung und die diskriminierende Geschlechtertrennung ab und erwarten von den Männern mehr partnerschaftliches Verhalten.

³ Dokumentation: Eheschließung in afrikanischer Sicht, Beiträge aus Afrika auf der Römischen Bischofssynode 1980, in: *Die Katholischen Missionen* 100 (1981), 2, 58—59.

Der Situationsbericht der sambischen Bischöfe endet mit einer fundamentalen Feststellung und einem richtungweisenden Ausblick: „Der Zusammenbruch des Familienlebens ist das Ergebnis des Zusammenbruchs des Gemeinschaftslebens in unserer Gesellschaft. Deshalb sind die Probleme, die der Kirche auf dem Gebiet der Ehe- und Familienmoral begegnen, keine isolierten Schwierigkeiten. Sie müssen vielmehr zum Ausgangspunkt für die allgemeine Neuorientierung des kirchlichen Lebens in der Gesellschaft werden.“⁴

2. *Fundamentale Dimensionen des Ehe- und Familienlebens in Afrika*

Die afrikanischen Delegierten haben auf der Römischen Synode zu vielen Aspekten des Ehe- und Familienlebens Stellung genommen. Es gab Interventionen zu Einzelproblemen wie: Sexualerziehung, Ehevorbereitung, Eheberatung, Trauungsliturgie, verantwortliche Elternschaft, Kindererziehung, Familienkatechese, Mischehe, Vielehe, Ehescheidung, Restfamilien usw. Fast alle Bischöfe haben jedoch auffallend intensiv auf drei fundamentale Dimensionen des afrikanisch-christlichen Ehe- und Familienlebens hingewiesen, nämlich: die geschichtlich-kulturelle Orientierung der Ehe-theologie, den Prozeßcharakter der Eheschließung sowie auf die Dimension der Familie als Lebensgemeinschaft.⁵

a) Die geschichtlich-kulturelle Orientierung der Ehe-theologie

Weil die christliche Ehe ein Geheimnis ist (*Eph 5,32*), kann es keiner Kultur, keinem Volk, keiner Sprache und keiner Generation gelingen, das Miteinander von Mann und Frau völlig zu leben, zu verstehen und in Worten auszudrücken. In ihrem zweitausendjährigen Bemühen um ein besseres Verständnis hat die Kirche einige unveränderliche Wesenselemente erkannt; das sind die Einheit, die Unauflöslichkeit und die Sakramentalität der Ehe. Aber im Laufe der Kirchengeschichte, besonders im 12. und 13. Jahrhundert, sind in die kirchliche Ehedisziplin weitere Elemente aufgenommen worden, die kulturbedingt, veränderlich und auswechselbar sind.

Bischof MONSENGWO PASINYA (Zaire) fordert aufgrund dieser Überlegungen, daß die *Internationale Theologische Kommission* und die *Päpstliche Bibelkommission* nach der Synode entsprechende Studien unternehmen, um zu einer besseren Formulierung des Geheimnisses der Ehe zu gelangen.

⁴ Report of the Zambian Bishops' Conference on Marriage and Family in Preparation for the 1980 Synod, *IMPACT-Newsletter* (Sambia), Nr. 88, September 1980, 1—19.

⁵ Eine ausführliche Zusammenfassung der einzelnen Interventionen aller afrikanischen Delegierten findet sich in: *Zimbabwe Catholic Bishops' Conference*, Synod of Bishops, 26 Sep — 25 Oct 1980, *The Duties of the Christian Family in the Contemporary World*, News Sheet, Supplement Nr. 4, December 15, 1980. (Secretariat, Box 8135, Causeway, Salisbury).

Kardinal LAUREAN RUGAMBWA von Tansania beruft sich auf die wiederentdeckte Theologie der Ortskirche und der Inkarnation. Sie überträgt der afrikanischen Kirche die Verantwortung, die theologischen Probleme, die durch die Begegnung des Christentums mit den afrikanischen Kulturen entstehen, neu zu überdenken. Er wie auch Kardinal PAUL ZOUNGRANA (Obervolta) bitten darum, den afrikanischen Ortskirchen die Formulierung von Richtlinien für die Ehepastoral zu überlassen, nachdem eine Reform das allgemeine kirchliche Eherecht auf die grundlegenden Prinzipien beschränkt hat.

Die afrikanischen Bischöfe streben sicherlich keine Kompromisse mit der geoffenbarten Wahrheit an, wohl aber eine legitime Pluralität in der Theologie. „Pluralität ist das Ergebnis der Menschwerdung Christi in verschiedenen Kulturen der Welt“ (RUGAMBWA).

b) Der Prozeßcharakter der Eheschließung

In Afrika wird die Ehe nicht mit einer einzigen punktuellen Zeremonie geschlossen. Der eheliche Bund ist vielmehr das Ergebnis eines Prozesses in dynamischen Stufen. Der Ehekonsens ist nicht der Augenblick einer unbedingten gegenseitigen Zusage („Ja-Wort“); er wächst vielmehr in einem mehrjährigen Prozeß von vielen Verhandlungen, Zeremonien, Beobachtungen und gegenseitigen Hilfeleistungen, an denen die Verwandtschaftsgruppen der Frau und des Mannes beteiligt sind. Die Riten folgen einander in sinnvollen Abschnitten, die jeweils bestimmte Pflichten und Rechte übertragen, u. a. auch das Recht auf Geschlechtsbeziehungen. Eine Ehe kann erst dann als dauerhaft angesehen werden, wenn sich die Arbeits- und Verhaltenserwartungen von Mann und Frau erfüllt haben, und vor allem, nachdem sich das Zusammenleben als fruchtbar erwiesen hat. Sollte eine Frau keine Kinder oder nur Mädchen gebären, erwarten die meisten afrikanischen Frauen, daß sich der Mann eine zweite Frau nimmt. — Neben der Kinderlosigkeit sind die Notwendigkeit der sozialen Versorgung der Witwen sowie der Wunsch nach zusätzlichen Arbeitskräften und damit nach größerer wirtschaftlicher Macht und nach politischem Ansehen die Hauptgründe für die Vielehe.

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz von Zaire, Bischof KASEBA, hält westliche Begriffe wie „vor-ehelich“ oder „Probe-Ehe“ für unzutreffend, da sie nicht den Prozeßcharakter der Eheschließung berücksichtigen. Wörtlich sagte er: „Das afrikanische Konzept des ehelichen Prozesses sollte die Kirche anregen, eine entsprechende Pastoral für jede Stufe des Prozesses einzurichten, die sich nach dem Beispiel des Katechumenats über eine genügend lange Zeit erstreckt.“⁶ Konkrete Vorschläge für ein christliches Trauungsritual, das den traditionellen Riten angepaßt ist, sowie Hinweise

⁶ The Bishops of Zaire at the 1980 Synod of Bishops, *Documentation and Information for and about Africa* (D.I.A.), Kinshasa (Zaire) 16 (1980), No. 440—441.

auf den Wachstumsprozeß der Ehe und ein entsprechendes Katechumenat gab auch GABRIEL ZUBEIR WAKO (Erzbischof von Khartoum, Sudan).

Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die vorangegangene kirchliche Eheforschung in Ost- und Südafrika dem Experiment des sogenannten Ehecatechumenats oder der „Ehe in Stufen“ eher zurückhaltend, wenn nicht sogar ablehnend gegenüberstand. Es wurde vor allem eingewendet, daß eine solche Einrichtung die Frauen, die keine Kinder gebären, diskriminiert. Wohl aber wurde eine gründliche Ehevorbereitung, ein stufenweises kommunales Trauungsritual und eine ehebegleitende Pastoral gefordert.⁷

c) Die Dimension der Lebensgemeinschaft

Nach authentischer afrikanischer Tradition ist die menschliche Person („*muntu*“ in Zaire) nicht ein „Einzelstück“, sondern immer ein „Mitglied“ in einer Lebensgemeinschaft. Nur durch seine Zugehörigkeit zu einem Klan und durch seine enge Mitgliedschaft in einer Großfamilie kann der afrikanische Mensch seine Identität finden. Mit der Geburt gewinnt er die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Klan und nimmt (synchronisch, nicht nur historisch) an dem Lebensstrom der Ahnen teil. Mit der Initiation ist er gleichzeitig ein verantwortliches Mitglied einer bestimmten Großfamilie, die Solidarität erwartet und Sicherheit in allen Lebenssituationen bietet. Die Eheschließung bedeutet schließlich den Eintritt in den heiligen Dienst der Lebensvermittlung.

Der dritte Delegierte von Zaire, Bischof M'SANDA, sagte auf der Synode: „Als eine personale und kommunale Handlung ist die Eheschließung ein Bündnis zwischen zwei Personen und ihren entsprechenden Großfamilien, die gemeinsam dem Leben, der Liebe und der menschlichen Sicherheit neue Möglichkeiten eröffnen wollen.“⁸

Daraus ergeben sich für die Bischöfe aus Zaire folgende Konsequenzen:

- Der Begriff „Kleinfamilie“ übersieht die ursprüngliche Wirklichkeit und Erfahrung der afrikanischen Ehe und Familie.
- Die Zustimmung der Großfamilie sollte in der zivilen und kirchlichen Ehegesetzgebung berücksichtigt werden.
- In der Trauungsliturgie und in der Ehepastoral muß den autorisierten Vertretern der beiden Großfamilien eine vorrangige Stellung eingeräumt werden, da sie für die Stabilität der Ehe, für die Erziehung der Kinder und für die Einbindung in die Gesellschaft von lebenswichtiger Bedeutung sind.
- Die durch die Eheschließung verbundenen Großfamilien sollten als eine primäre kirchliche Gemeinschaft betrachtet werden.

Kardinal OTUNGA (Nairobi, Kenia) hat, wie viele andere afrikanische Delegierte, den wesentlichen Zusammenhang der Lebensgemeinschaft der Familie und der kirchlichen Gemeinschaft erkannt und auf der Synode

⁷ KISEMBO, B. u. a., *Africa Christian Marriage*, London 1977, 203—206.

⁸ *D. I. A.* 16 (1980), No. 442.

propagiert: „Während der letzten zwanzig Jahre, seit den Unabhängigkeitsbestrebungen in Ostafrika, haben die Bischöfe von Kenia, Uganda, Sudan, Tansania, Malawi, Sambia und Äthiopien zusammen nach Wegen für unsere von Gott gegebene Mission gesucht, den Menschen, besonders der Jugend und den vielen, die noch nicht an Jesus Christus glauben, die Frohe Botschaft zu bringen. Wir glauben, wir haben einen Weg gefunden. Es ist die afrikanische Familie im Kontext der kleinen christlichen Gemeinschaft... Die afrikanische Tradition der Großfamilie hat uns sehr viel darüber zu sagen, wie die christliche Großfamilie den Familien helfen sollte. Die kleine christliche Gemeinschaft wird zu einem Kontext für das christliche Familienleben. Sehr oft ist die Pfarrei zu groß und zu anonym, und die Familien verlieren sich in der Menge. Die Erneuerung der Pfarrei als Gemeinschaft von Gemeinschaften ist von entscheidender Bedeutung für die christlichen Familien.“⁹

Die Eheforschung in Afrika kam schon zu dem Ergebnis, daß die kirchlichen Gemeinden mehr und mehr die Funktionen der traditionellen Großfamilien und Verwandtschaftsgruppen übernehmen. Tatsächlich bilden sich jetzt fast überall in Afrika kleine christliche Gemeinschaften oder sogenannte Basisgemeinden, in denen verheiratete Männer und Frauen entscheidende Dienste und Ämter übernehmen, ohne den Zusammenhang mit den Pfarreien und den Priestern zu verlieren. Im Unterschied zu ähnlichen Gemeinschaften in Lateinamerika befassen sich die afrikanischen Basisgemeinden anscheinend überwiegend mit Problemen der Familien- und Gemeindepastoral, weniger mit gesellschaftlichen Aufgaben.

Fragen der inkulturierten Pastoral hatten offenbar auch für die afrikanischen Bischöfe auf der Synode den Vorrang. Es ist auffallend, daß nur wenige Delegierte auf die heutigen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebensbedingungen der modernen afrikanischen Familien eingingen. Einige Interventionen kamen aus jenen Ländern, die von der Abwanderung der Arbeiter in die Städte, von den Folgen der ungerechten Weltwirtschaftsordnung sowie von den Ideologien der Rassentrennung und des Kommunismus besonders betroffen sind. „Unsere Pastoral muß auf die Entwicklungserziehung der Familie und auf das Gerechtigkeitsbewußtsein in den Gemeinschaften zielen“, fordert Bischof HAROLD DE JONG von Sambia. „Als Alternative zu den Wertvorstellungen der Elite, wie Profitstreben, Luxus und Konsum, sollten wir positive afrikanische Werte fördern, die mit dem Evangelium übereinstimmen, besonders eine hohe Achtung vor dem Leben und vor den Menschen sowie das kommunale Teilen von materiellen und geistigen Gütern.“¹⁰

3. Reaktionen aus Rom, Afrika und Deutschland

Die Ergebnisse der Synode haben ihren Niederschlag in einem Katalog von 43 Vorschlägen an den Papst gefunden. Sie sollen JOHANNES

⁹ Synod of Bishops 1980, in: *African Ecclesial Review* (AFER), Special Double Issue, 23 (1981), 1 u. 2.

¹⁰ Vgl. Anm. Nr. 9.

PAUL II. als Grundlage für ein Lehrschreiben zum Thema „*Ehe und Familie*“ dienen. Eine Veröffentlichung der Synodenergebnisse bzw. dieser „Propositionen“ ist nicht vorgesehen. In der Schlußansprache des Papstes lassen sich jedoch schon einige allgemeine wie auch spezifische Trends erkennen, die für Afrika bedeutsam sind.

Der Papst bestätigt, daß die Synodenväter zu einem größeren Verständnis der Reichtümer kamen, die sich in den verschiedenen Kulturen der Völker finden, wie auch des positiven Beitrags, den jede Art von Kultur bietet, um das Geheimnis Christi tiefer zu verstehen. Theologische und pastorale Forschungen im Bereich von Ehe und Familie werden ihre Früchte für die Familie bringen, wenn sie nach dem Prinzip der *Communio* der universalen Kirche und unter dem Impuls der Ortsbischöfe durchgeführt werden. Es geht nicht darum, die Lehre der Kirche als reines Ideal, das in Zukunft zu erreichen sei, aufzufassen, sondern als ein Gebot Christi, die Schwierigkeiten je neu zu überwinden.

„Ein ‚gradueller Prozeß‘ kann nur in dem Falle angenommen werden, wo jemand mit aufrichtigem Herzen das göttliche Gebot beachtet und die Güter sucht, die eben von diesem Gebot geschützt und gefördert werden. Daher kann das sogenannte ‚Gesetz der Gradualität‘ oder der stufenweise Weg nicht mit einer ‚Gradualität des Gesetzes‘ gleichgesetzt werden, als wenn es wirkliche Abstufungen und verschiedene Weisen der Vorschrift im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden... Niemand kann die Liebe wirken, wenn nicht in der Wahrheit.“¹¹

Es scheint, daß sich die nigerianische Kirchenzeitung „*The Leader*“ in ihrer Stellungnahme zur Synode auf diese Aussagen des Papstes bezieht und vielleicht auch auf den von Afrikanern kritisch aufgenommenen Einführungsvortrag von Kardinal JOSEPH RATZINGER. „Die Synode hat niemanden voll befriedigt, aber sie gab allen Hoffnung, die bereit sind, hoffnungsvoll zu sein“, heißt es im „*The Leader*“.

„Hinsichtlich des Hauptanliegens, das die afrikanischen Bischöfe auf der Synode vorbrachten, nämlich die Inkulturation oder die Anpassung der Kirche an die örtlichen Kulturen, gibt es einen vorsichtigen Optimismus. Der Vatikan ist nicht bereit, kulturelle Stammeswerte wie die Viel-ehe, die angebliche Probe-Ehe oder die Ehescheidung bei Kinderlosigkeit anzunehmen. Jedoch scheint der Vatikan bereit zu sein, positive afrikanische Kulturwerte bei der Verkündigung der christlichen Botschaft zu übernehmen bzw. von den Ortsbischöfen übernehmen zu lassen; dazu gehören die Gastfreundschaft, die Kinderfreundlichkeit, die Haltung der Gottesfurcht, die Achtung des Eigentums und der Respekt vor der Würde des Menschen.

Einer der Beiträge Afrikas zur Synode ist die Betonung von kleinen christlichen Gemeinschaften als ein wertvolles Instrument für die Heili-

¹¹ Schlußansprache Papst JOHANNES PAUL II., *Internationaler Fidesdienst*, 15. November 1980, Nr. 3154, ND 565—569.

gung der Familien. Kleine Gemeinschaften von christlichen Familien, die das Evangelium leben, können das Licht der Welt sein, indem sie die Christen befähigen, dauerhafte Familien zu formen und die Ideale der Ehe zu leben.“¹²

Kardinal JOSEPH HÖFFNER wurde anscheinend besonders angeregt von diesem afrikanischen Modell der kleinen kirchlichen Gemeinschaften. Er horchte auf, als sich zahlreiche Bischöfe der Dritten Welt gegen ein atomistisches, individualistisches Ehe- und Familienverständnis wandten. „Wir werden gewiß die Sippenordnung der afrikanischen Völker nicht übernehmen können. Aber der Hinweis auf die schützende Geborgenheit in der größeren Gemeinschaft ist eine wertvolle Anregung... Von der Dritten Welt können wir lernen, was unverbrauchte Menschlichkeit bedeutet.“¹³

Nach den kirchlichen Forschungen, den Interventionen der Bischöfe und dem Lehrschreiben des Papstes bleibt die Hoffnung, daß den christlichen Familien selbst die Möglichkeit gegeben wird, aus der Anonymität der großen Pfarreien hervorzutreten, um in kleinen kirchlichen Gemeinschaften das Geheimnis der Ehe und der Kirche zu leben.

SUMMARY

In 1980, thirtyseven delegates from Africa participated in the Roman Synod on Christian Marriage and Family Life. The bishops deplored the fact that, because of the low rate of church marriages, more than 60 % of the adult catholics in Africa are not allowed to receive Holy Communion. The Churches' Research on Marriage in Africa (CROMIA) indicated that a church wedding does not meet the real needs of the young African couples nor the communal aspects of kinship. Furthermore, many Africans are confused or uncertain about the prospects of modern life, and they are not prepared to take on a life-long obligation.

In order to remedy this obsolete situation the African delegates explored especially three dimensions of marriage in Africa:

1. The role of the local church in Africa in formulating the theology, law and liturgy of marriage in accordance with biblical, historical and cultural values.
2. The pastoral recognition of the social fact that in Africa marriage is a communal process and not a legal point of consensus of two individuals.
3. The value of the extended family and of the basic christian community for married life in Africa.

African theologians do not hesitate to mention their disappointment with the results of the Roman Synod. One of the German delegates asks whether the communal aspects of marriage and church life in Africa might not also be an answer to the problems of individualism and isolation in the West.

¹² *The Leader*, Nigerien, Nov.-Dez. 1980, 3 u. 5.

¹³ HÖFFNER, J., Weltweiter Aufbruch in der Kirche. Der Beitrag der Laien wird entscheidend sein, *KNA*, Donnerstag, 22. Januar 1981, Nr. 3, 1—3.

EHEBRÄUCHE IN OSTAFRIKA

*Dargestellt an einigen Stämmen Kenias**
von Francis-Xavier S. Kyewalyanga

4. WERBUNG UND VERLOBUNG

4.1. *Begegnungen, Zuneigung und Nachforschungen*

Unter den Akamba suchen die Eltern manchmal für ihren Sohn ein Mädchen zur Heirat aus. Normalerweise aber sucht der Sohn das Mädchen selbst. Findet er das Mädchen, von dem er sich angezogen fühlt, trifft er sich mit ihm mehrmals, um die Zuneigung des Mädchens zu gewinnen. Ist ihm die Zuneigung des Mädchens sicher, spricht er mit seinen Eltern darüber, daß er gern das Mädchen heiraten würde. Kann der Junge aber die Zuneigung des Mädchens nicht gewinnen, hat er zwei Möglichkeiten: entweder die Werbung abzuberechnen oder Zaubermittel (z. B. Liebespuder) zu benutzen, mit der Hoffnung, die Zuneigung des Mädchens zu gewinnen. Die Treffpunkte sind meistens Wasserbrunnen, Arbeitsfelder oder Viehweiden.⁵⁶

Andererseits treffen sich Junge und Mädchen unter den Bantu Kavirondo auf Tanzveranstaltungen, Festfeierlichkeiten (z. B. Hochzeitsfesten) etc. Die Hütte des Mädchens bietet auch eine gute Möglichkeit für die Begegnung. Hat der Junge die Zuneigung des Mädchens gewonnen, fängt er an, Erkundigungen einzuholen über das Mädchen und über die Sippe seiner Großmütter väterlicher- und mütterlicherseits und über die Sippe seiner Mutter, um sich zu vergewissern, daß kein Ehehindernis besteht. Ein Freund oder Verwandter des Jungen, z. B. seine Großmutter, können die Erkundigungen machen. Besteht kein Ehehindernis zwischen den beiden, bittet der Junge das Mädchen um seine Hand. Unter den Bantu Kavirondo ist Zuneigung oft der Grund der Heirat. Dies wird sehr deutlich durch die vielen Fälle von Mädchen, die von zu Hause wegliefen, um mit ihren Geliebten, deren Eheantrag von den Eltern abgelehnt wurde, zusammenzuleben.⁵⁷

Werbungsbegegnungen zwischen einem Jungen und einem Mädchen finden unter den Gusii üblicherweise auf dem Marktplatz statt. Marktplätze werden vorgezogen, weil hier der Überwachung durch die Eltern leicht zu entgehen ist. Ähnlich den Akamba und Bantu Kavirondo dienen auch die Festlichkeiten im Dorf als Begegnungsmöglichkeit. Der Junge kann auch das Mädchen, das er umwirbt, am Dorfbrunnen treffen, wenn es kommt, Wasser zu holen. Während dieser Begegnungen versucht der Junge die Zuneigung des Mädchens zu gewinnen, wie es der Fall bei den Akamba und Bantu Kavirondo ist. Er gewinnt diese Zuneigung durch

* Fortsetzung von ZMR 65 (1981), 203—215.

⁵⁶ Vgl. HOBLEY: *Akamba*, S. 62; HOFMANN: *Wakamba*, S. 15; siehe außerdem LINDBLOM: *Akamba*, S. 72.

⁵⁷ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 47. Siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, SS. 381, 393, 397, 398.

Geschenke, Schmeichelei und Darbringung eines Ständchens. Hat der Junge sich die Zuneigung und Einwilligung des Mädchens gesichert, sucht er einen Vermittler (esigani), der Erkundigungen darüber einzieht, ob das Mädchen den verbotenen Graden der Verwandtschaft angehört und ob die Familie des Mädchens Zauberei betreibt. Er macht auch Erkundigung über den körperlichen Zustand des Mädchens, ob es keine häßlichen Narben hat.⁵⁸

Die Begegnungen des Jungen und Mädchens finden unter den Kipsigis und Nandi auf Viehweiden statt, wenn sie Vieh versorgen. Die Werbung beginnt mit den freundlichen Gesten des Jungen, wenn er die Haare des Mädchens mit roter Murrum-Erde flechtet. Früher mußte der Junge die Zuneigung des Mädchens durch heroische Taten gewinnen, z. B. durch das Töten eines Elefanten, Leoparden, Löwen oder eines Nashorns. Manchmal zeigt er seine Zuneigung dem Mädchen dadurch, daß er das Vieh eines fremden Stammes stiehlt, was auch eine heroische Tat ist. Unter den Kipsigis und Nandi holen die Eltern des Jungen und des Mädchens Erkundigungen über den Zustand der Familie des anderen ein.⁵⁹

Möchte ein Luo-Junge heiraten, geht er mit einem Freund auf Suche nach einem passenden Mädchen. Normalerweise sucht er seine zukünftige Frau in der Nachbarschaft eines entfernten Verwandten. Hat er das Mädchen gefunden, das ihm gefällt, besucht er seine Familie. Er wird in eine Hütte (simba) geführt. Er bleibt dort sitzen, bis das Mädchen bereit ist, mit ihm zu sprechen. Hat er die Zuneigung des Mädchens gewonnen, geht er nach Hause, um später in Begleitung von zwei Freunden (jagam oder jatelo) zurückzukommen. Einer von den Freunden sollte die Familie des Mädchens gut kennen. Die Einwilligung des Mädchens hängt hauptsächlich von seiner Zuneigung dem Jungen gegenüber ab. Dann werden Erkundigungen über die Familie des Jungen von den Eltern des Mädchens eingezo-gen, ob der Vater des Jungen in der Lage ist, den Brautpreis zu bezahlen. Während die Erkundigungen andauern, umwirbt (sero) der Junge das Mädchen weiter. Das findet meistens am Abend nach der Arbeit statt. Der Treffpunkt der beiden ist oft eine Hütte (simba). Der Besuch des Mädchens bei seinem Verehrer wird „Wuowo“ oder „Tero obudha“ oder „Ddi simba“ genannt. Bei diesem Besuch darf das Mädchen keine sexuellen Beziehungen mit dem Jungen haben.⁶⁰

Unter den Teita darf ein Junge seine zukünftige Frau selbst auswählen oder sie durch seine Eltern aussuchen lassen. Besucht ein Junge das Mäd-

⁵⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 42—43, 45; siehe dazu MAYER: *Gusii*, S. 6.

⁵⁹ Vgl. BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 71; COTRAN: *Law*, S. 115. Siehe ferner HOLLIS: *Nandi*, S. 61; siehe besonders PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 48, 60.

⁶⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 168; siehe darüber hinaus EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 133; vgl. dazu HARTMANN, H.: *Customs of the Luo (or Nilotic Kavirondo) living in South Kavirondo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 266. Siehe auch OMINDE: *Luo Girl*, S. 43. Sie vor allem OTHIENO-OCHING': *Luo*, SS. 14, 15, 16, 19, 20. Siehe außerdem SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 41; vgl. dazu WILSON: *Luo*, SS. 92—93, 94.

chen, das er gern hat, bringt er ihm ein Geschenk (munga oder mfunga) mit. Nimmt das Mädchen das Geschenk an, bedeutet es, daß es ihn als Verehrer anerkennt. Suchen die Eltern das Mädchen für ihren Sohn aus, laden sie die Eltern des Mädchens zu sich zu einem Bierumtrunk ein. Bei diesem Besuch erbitten die Eltern des Jungen ein Geschenk von den Eltern des Mädchens. Das erbetene Geschenk ist aber kein reales Geschenk, sondern die Versinnbildlichung der Hand ihrer Tochter. Sind die Eltern des Mädchens damit einverstanden, werden der Junge und das Mädchen über die Heiratsvermittlung ihrer Eltern unterrichtet.⁶¹

1.2. Voreheliche sexuelle Beziehungen

Unter den Akamba werden voreheliche sexuelle Beziehungen toleriert. Schwängert ein Junge sein umworbene Mädchen und hat er dann nicht die Absicht, es zu heiraten, muß er eine Abfindung an die Familie des Mädchens zahlen. Wird das Mädchen von einem anderen Mann geschwängert, so hat auch er eine Abfindung an die Familie des Mädchens zu zahlen. Die gebräuchliche Schwangerschaftsabfindung ist eine Ziege. Kinder, die in der Zeit vor der Ehe geboren werden, werden nach der Heirat als legitim betrachtet. Da Schwangerschaft vor der Eheschließung unter den Akamba als Schande gilt, unternehmen einige schwangere Mädchen eine Abtreibung.⁶²

Hat ein Mann bei den Bantu Kavirondo sexuelle Beziehungen mit einem verheirateten Mädchen, hat dies keine negativen Folgen für ihn. Aber verliert das Mädchen dabei seine Jungfräulichkeit, hat der Mann eine Färse als Abfindung an die Eltern des Mädchens zu zahlen. Ähnlich wie bei den Akamba hat ein Mann, der ein Mädchen schwängert, eine Abfindung zu leisten. Unter den Logoli und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe gilt ein Mädchen, das wechselnde sexuelle Beziehungen mit verschiedenen Männern hat, als untauglich, und die Heiratschance wird dadurch verringert, weil viele Männer das sexuelle Vorleben ihres umworbene Mädchen in ihre Erkundigungen einbeziehen. Aufgrund dessen schränkt ein Mädchen seine sexuellen Beziehungen mit Männern ein, um seine Heiratschance zu vergrößern.⁶³

Obwohl die Gusii-Ältesten voreheliche sexuelle Beziehungen mißbilligen, beginnen die Jugendlichen damit, sobald sie die Pubertät erreicht haben. In Nachbarschaft lebende Jungen und Mädchen haben gelegentlich sexuelle Beziehungen miteinander. Die Mädchen müssen aber dabei bedacht sein, eine Schwangerschaft zu vermeiden. Tritt eine Schwangerschaft ein, wird dies als Sippeninzeß und schändliche Handlung angesehen.

⁶¹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 94; siehe dazu BOSTOCK, PETER G.: *The Teita*, in der Serie: *The Peoples of Kenya*, London 1950, S. 23.

⁶² Vgl. COTRAN: *Law*, S. 25; HILDEBRANDT: *Wakamba*, in *ZfE* 10 (1878) 401. Siehe außerdem LINDBLOM: *Akamba*, SS. 38—39; PENWILL: *Kamba*, S. 73; vgl. dazu TATE: *Kikuyu and Akamba*, in: *JRAI* 34 (1904) 137.

⁶³ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 48, 55; siehe überdies WAGNER: *Bantu*, SS. 380, 396, 397.

hen. Ein Gusii-Junge hat üblicherweise keine sexuellen Beziehungen mit dem Mädchen, das er heiraten möchte. Gusii-Mädchen schränken, wie bei den Bantu Kavirondo, ihre sexuellen Kontakte mit Männern ein, um ihre Heiratschancen nicht zu verringern. Während der Nachforschungen über das Mädchen kann der Junge von seiner Absicht zu heiraten abgehen, wenn er von seinem Vermittler erfährt, daß das Mädchen Promiskuität getrieben hat. Schwängert der Junge ein Mädchen während der Verlobungszeit, ohne es danach zu heiraten, hat er ein Stück Vieh dem Vater des Mädchens zu geben. Will der Junge, daß das Kind nach der Geburt ihm zugesprochen wird, so hat er ein weiteres Stück Vieh zu bezahlen. Ist das zweite Stück Vieh nicht bezahlt, gehört das Kind dem Vater des Mädchens, bis das Mädchen einen anderen Mann heiratet.⁶⁴

Im Gegensatz zu den Akamba, Bantu Kavirondo und Gusii wird bei den Kipsigis und Nandi von den Jungen erwartet, daß sie während der Werbungs- und Verlobungszeit die Jungfräulichkeit der Mädchen respektieren. Unter den Kipsigis dürfen Jungen und Mädchen, die einander lieben, intime Zärtlichkeiten austauschen, es darf aber nicht zum Geschlechtsverkehr kommen. Wird das Mädchen zufällig schwanger, übernimmt die Mutter des Mädchens das Kind. Den Verlobten trifft keine Schuld, er braucht keine Abfindung zu zahlen. Aber es ist üblich, eine Färse dem Vater des Mädchens zu bezahlen. Außerdem bezahlt bei den Nandi ein Junge, der ein Mädchen schwängert, einen Ochsen an die Eltern des Mädchens, davon behält er nach dem Schlachten den Kopf für sich. Das schwangere Mädchen lebt in Zurückgezogenheit, und niemand spricht mit ihm, bis es das Kind geboren hat. Nach der Geburt wird ein baldiges Ableben des Kindes gewünscht, weil es ein Kind (*busumei*) der Schande ist. Unter den Nandi ist es der Mutter des Kindes der Schande verboten, in den Getreidespeicher der Familie zu schauen, weil befürchtet wird, daß ihr Blick der Familie Hungersnot bringen würde. Wird ein Mädchen unter den Nandi schwanger, das noch nicht beschnitten ist, muß es sobald wie möglich beschnitten werden. Der verantwortliche Junge hat einen Ziegenbock für den Reinigungsritus zu leisten. Gleich wie bei den Kipsigis wird ein schnelles Ableben des in Schande gezeugten Kindes gewünscht.⁶⁵

Ähnlich wie bei den Akamba, Bantu Kavirondo und Gusii werden vorheliche sexuelle Beziehungen auch unter den Luo toleriert. Jungen und Mädchen tauschen untereinander intime Zärtlichkeiten (*codo*) aus. Wie bei den Kipsigis und Nandi wird von dem Jungen erwartet, daß er beim Austausch der Zärtlichkeiten die Jungfräulichkeit des Mädchens respektiert. Die Jungenhütte (*simba*) ist oft der Begegnungsort, und die Nacht ist die bevorzugte Zeit. Die Luo-Jungen respektieren die Jungfräulichkeit des Mädchens, weil unter den Luo ein entjungfertes Mädchen verachtet

⁶⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 62; siehe auch LEVINE: *Nyansongo*, SS. 41, 43, 45.

⁶⁵ Vgl. BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 68, 69; COTRAN: *Law*, SS. 116, 121. Siehe ferner HOLLIS: *Nandi*, S. 76. Siehe vor allem PRIESTIANY: *Kipsigis*, SS. 49, 50, 51—52, 53—54; vgl. dazu SNELL: *Nandi*, SS. 26, 27.

wird und diese Schande ihm auch in die Ehe folgt. Eine Schwangerschaft vor der Ehe bedeutet für ein Luo-Mädchen, daß einige Hochzeitsriten bei seiner Eheschließung nicht durchgeführt werden können. Wird ein verlobtes Mädchen entjungfert oder geschwängert, hat der schuldige Mann, entweder der Verlobte oder ein anderer Mann, eine Abfindung zu leisten.⁶⁶

Gleich wie bei den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii und Luo muß auch bei den Teita ein Mann, der ein unverheiratetes Mädchen geschwängert hat, zum Ausgleich den Eltern des Mädchens folgendes zahlen: eine Färse, einen Bullen, eine Ziege und einen Hammel. Wird das Mädchen von seinem Verlobten geschwängert, hat er nur in dem Fall einen Ausgleich zu bezahlen, wenn er das Mädchen nicht heiratet.⁶⁷

4.3. Auflösung der Verlobung

Unter den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis, Luo Nandi und Teita wird die Verlobung beendet, wenn einer von den Partnern eine andere Person heiratet. Andere Gründe für die Auflösung einer Verlobung unter den oben genannten Stämmen sind oft Uneinigigkeiten über die Summe des Brautpreises oder die Entdeckung eines Ehehindernisses.⁶⁸

Wird die Verlobung unter den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Luo und Teita aufgelöst, muß der bereits bezahlte Brautpreis zurückgegeben werden, außer persönlichen Geschenken des Jungen an das Mädchen. Während unter den Akamba der ganze Brautpreis (ngasia) bei der Auflösung der Verlobung zurückbezahlt wird, wird bei den Bantu Kavirondo, außer den Bukusu und Tachoni, so verfahren, daß bei der Rückzahlung der Brautpreis reduziert wird um die Geschenke, die die Eltern des Jungen von den Eltern des Mädchens erhalten haben. Im Gegensatz zu den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Luo und Teita entsteht bei Auflösung der Verlobung unter den Kipsigis und Nandi keine Frage über die Rückzahlung des Brautpreises, weil hier der Brautpreis (kanyiok) erst nach der Hochzeitszeremonie bezahlt wird. Während bei den Luo die bei der Verlobung geschlachteten Tiere nicht mehr zurückerstattet werden, wird bei den Teita die Rückzahlung des ganzen Brautpreises verlangt, wenn das Mädchen die Auflösung der Verlobung gewünscht hat. Geht die Beendigung der Verlobung vom Jungen aus, so wird der Brautpreis zurückgegeben, außer Bier und die im Brautpreis enthaltenen Nahrungsmittel.⁶⁹

Wird ein Kind während der Verlobungszeit oder nach Auflösung derselben geboren, gehört es bei den Akamba dem Vater des Mädchens, bis es heiratet. Bei den Bantu Kavirondo andererseits kann ein Kind, das

⁶⁶ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 169, 178; EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 132. Siehe auch OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, SS. 16, 17; vgl. dazu SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 46. Siehe außerdem WILSON: *Luo*, S. 120.

⁶⁷ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 95, 100.

⁶⁸ Vgl. *IBID.*, SS. 25, 48, 61—62, 95, 116, 169.

⁶⁹ Siehe Anmerkung 13.

während oder nach Auflösung der Verlobung geboren wurde, von seinem Vater beansprucht werden, wenn er bereit ist, eine bestimmte Anzahl Vieh zu bezahlen. Unter den Khayo, Marach, Nyala (Busia) und Samia der Bantu-Kavirondo-Gruppe hat ein Mann, der sein Kind beansprucht, zwei Stück Vieh zu bezahlen. In anderen Bantu-Kavirondo-Gruppen genügt ein Stück Vieh. Verweigert der Mann die Bezahlung des Viehs, bleibt ein weibliches Kind für immer bei den Eltern der Mutter, ein männliches bleibt dort nur bis zu einem bestimmten Alter. Ähnlich wie bei den Bantu Kavirondo gehört ein Kind seinem Vater nur, wenn er bereit ist, ein Stück Vieh als Schwangerschaftsabfindung und ein weiteres Stück für das Kind zu bezahlen; andernfalls bleibt das Kind bei dem Vater des Mädchens. Unter den Kipsigis, Luo und Nandi gehört ein Kind prinzipiell der Familie des Mädchens. Der Vater des Kindes kann aber die Vormundschaft über sein Kind dadurch erhalten, wenn er eine Färse und zwei oder drei Bullen bezahlt. Die Teita verlangen die Zahlung einer Färse für ein weibliches Kind und eines Bullen für ein männliches.⁷⁰

5. EHEVERTRAG

5.1. Heiratsalter

Das Durchschnittsheiratsalter bei den Akamba ist für die Mädchen zwischen zwölf und achtzehn Jahren, bei den Jungen zwischen sechzehn und zwanzig Jahren. Niemand darf bei den Akamba vor der Beschneidung heiraten. Außerdem kann ein Mädchen nicht vor Eintritt der Menarche eine Ehe schließen.⁷¹ Wie bereits im Abschnitt 2.4. erwähnt, gibt es zu dieser Regel Ausnahmen, z. B. bei Kinderehen.

Bei den Bantu Kavirondo kann das Heiratsalter des Mädchens eine große Differenz zu dem des Mannes aufweisen. Ein Mädchen von siebzehn kann einen Mann heiraten, der dreißig oder vierzig Jahre älter ist; dasselbe kann bei einem Mann der Fall sein, der eine Witwe heiratet. Normalerweise bevorzugen Jungen Mädchen gleichen Alters, aber die Eltern verheiraten ihre Töchter lieber mit Männern in mittleren Jahren.⁷²

Das durchschnittliche Heiratsalter unter den Gusii ist fünfzehn für die Mädchen und zwischen achtzehn und zwanzig für die Jungen. Gleich wie bei den Akamba, darf bei den Gusii niemand heiraten vor der Beschneidung und Mädchen nicht vor Eintritt der Menarche. Das Heiratsalter für einen Mann kann zwischen achtzehn und dreißig differieren, bedingt durch seine Fähigkeit, dem Brautpreis (*chimbo cho oboko*) zu bezahlen.⁷³

⁷⁰ *IBID.*

⁷¹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 23; HILDEBRANDT: *Wakamba*, in: *ZfE* 10 (1878) 401. Siehe HOFMANN: *Wakamba*, S. 10, und LINDBLOM: *Akamba*, S. 77.

⁷² Vgl. COTRAN: *Law*, S. 45. Siehe besonders WAGNER: *Bantu*, SS. 394—395.

⁷³ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 60, 63. Siehe auch LEVINE: *Nyansongo*, S. 41.

Unter den Kipsigis ist das Durchschnittsheiratsalter für Mädchen etwa sechzehn und für Jungen zwischen zwanzig und zweiundzwanzig Jahren. Bei den Nandi heiraten die Mädchen bald nach der Initiation. Das Alter, in dem die Jungen heiraten, hängt von dem Besitz und Status ihrer Familie ab.⁷⁴

Während das durchschnittliche Heiratsalter unter den Luo zwischen neunzehn und zwanzig für die Mädchen und zwischen fünfundzwanzig und dreißig für die Jungen liegt,⁷⁵ gibt es unter den Teita kein bestimmtes Heiratsalter. Es wird jedoch verlangt, daß beide, Jungen und Mädchen, beschnitten sind und das Pubertätsalter erreicht haben.⁷⁶

5.2. Vorbringen des Heiratsantrages des Freiers vor den Eltern des Mädchens

Hat ein Mokamba-Junge ein Mädchen gefunden, das er heiraten möchte, spricht er darüber mit seinen Eltern. Sein Vater besucht den Vater des Mädchens, und seine Mutter sucht die Mutter des Mädchens auf, um den Heiratswunsch ihres Sohnes ihnen vorzubringen. Akzeptiert der Vater des Mädchens den Heiratsantrag, kehrt der Vater des Jungen wieder zurück mit einer Ziege. Dadurch, daß die Eltern des Mädchens die Ziege annehmen, wird ihre Einwilligung zur Ehe zum Ausdruck gebracht.⁷⁷

Unter den Bantu Kavirondo setzt der Junge einen Vermittler (omutevi) oder wangira) ein, um seinen Heiratsantrag den Eltern des Mädchens vorzubringen. Im Gegensatz zu den Akamba ist der Vermittler bei den Bantu Kavirondo meistens eine Frau, die nicht mit dem Jungen verwandt sein darf, mit Ausnahme der Bukusu, Kabras und Tachoni der Bantu-Kavirondo-Gruppe, wo die Mutter des Jungen die Vermittlung übernehmen darf. Zur Überbringung des Heiratsantrages gebraucht die Vermittlerin folgende Phrasen: „Ich suche einen Hackenstiel.“ Wünschen die Eltern die Heirat ihrer Tochter, antworten sie: „Wir werden sehen, ob wir einen Hackenstiel haben.“ Wünschen sie keine Verheiratung ihrer Tochter, antworten sie: „Wir wissen nichts von einem Hackenstiel.“ Sie geben der Vermittlerin ein kleines Geschenk.⁷⁸

Wie bei den Akamba spricht bei den Gusii ein Junge über das Mädchen, das er zu heiraten wünscht, mit seinem Vater. Wie bei den Bantu

⁷⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 114; HUNTINGFORD: *Nandi*, S. 67. Siehe auch ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 101. Siehe hauptsächlich PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 55, 56; vgl. dazu SNELL: *Nandi*, SS. 19, 20.

⁷⁵ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 167; OTHIENO-CHIENG': *Luo*, S. 18, und SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 40.

⁷⁶ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 93.

⁷⁷ *IBID.*, S. 24. Siehe HOBLEY: *Akamba*, S. 62; vgl. dazu HOFMANN: *Wakamba*, SS. 12—13. Siehe außerdem LINDBLOM: *Akamba*, S. 72. Siehe auch PENWILL: *Kamba*, S. 1.

⁷⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 47. Siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, SS. 399, 403—404.

Kavirondo sucht der Vater des Jungen einen Vermittler (esigani), der den Heiratsantrag des Jungen den Eltern des Mädchens vorbringt. Nehmen die Eltern den Antrag an, macht der Junge einen Besuch (okororo omoiseke) bei seiner zukünftigen Braut.⁷⁹

Hat ein Junge bei den Kipsigis und Nandi ein Mädchen gefunden, das er heiraten möchte, so berichtet er, ähnlich wie bei den Akamba, seinen Eltern darüber. Sie bringen den Heiratsantrag ihres Sohnes in Form eines Besuches (koito) zu den Eltern des Mädchens. Ohne Antwort abzuwarten, verabschieden sie sich wieder, um den Eltern des Mädchens Zeit zu lassen, sich Erkundigungen über den Jungen und die ganze Familie einzuholen. Kehren die Eltern des Jungen ein andermal zu den Eltern des Mädchens zurück, werden sie über ihre Sippe und ihre Verwandtschaft befragt, um ein Eehindernis auszuschließen. Bei diesem Besuch bringt der Vater des Jungen eine Ziege oder eine Kuh als Geschenk mit. Es können mehrere Besuche erforderlich sein, bis die Eltern des Mädchens ihre Einwilligung geben.⁸⁰

Findet ein Junge bei den Luo ein Mädchen, das bereit ist, seine Einwilligung zur Heirat zu geben, sucht er einen Vermittler (jagam oder jatielo) aus, wie bei den Bantu Kavirondo, der seinen Heiratsantrag den Eltern des Mädchens überbringt. Der Vermittler ist entweder ein Freund oder ein Verwandter. Der Vermittler ist auch berechtigt, Auskunft über den Jungen und seine Familie zu geben. Er macht auch für den Jungen Erkundigungen über das Mädchen und seine Familie. Außerdem bereitet er den ersten Besuch des Jungen bei den Eltern des Mädchens vor und führt dabei die wichtigsten Besprechungen für den Jungen.⁸¹

Hat ein Teita-Junge, im Gegensatz zu den Akamba und Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis, Luo und Nandi, ein geeignetes Mädchen ausgesucht, geht er persönlich zur Familie dieses Mädchens und übergibt ihm in der Gegenwart der Eltern ein Geschenk, um seinen Heiratswunsch auszudrücken. Gibt das Mädchen seine Zustimmung, suchen seine Eltern die Eltern des Jungen zu einem Bierumtrunk (kukurya) auf. Diese Gelegenheit wird von den beiden Familien benutzt, um sich kennenzulernen. Fragen, die die andere Familie betreffen, werden nicht gemacht. Noch während des Bierumtrunks bitten die Eltern des Jungen um die Hand des Mädchens.⁸²

⁷⁹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 61. Siehe auch LEVINE: *Nyansongo*, S. 45; MAYER: *Gusii*, S. 6.

⁸⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 115; HOLLIS: *Nandi*, SS. 60, 61. Siehe ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 101, 102. Siehe auch PERSTIANY: *Kipsigis*, SS. 57, 58, 60; vgl. dazu SNELL: *Nandi*, SS. 20, 22.

⁸¹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 168; EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 133; HARTMANN: *Luo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 266; OMINDE: *Luo Girl*, S. 47. Siehe auch OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, SS. 19, 20, 21. Siehe außerdem WILSON: *Luo*, S. 93.

⁸² Vgl. BOSTOCK: *Taita*, S. 23; COTRAN: *Law*, S. 94. Siehe auch PRINS: *Coastal Tribes*, S. 123.

5.3. Brautpreis und Hochzeitsgeschenke

Bei den Akamba haben die Eltern des Jungen zwei Ziegen (mbui sya ntho), die auch als Anteil des Brautpreises gelten, den Eltern des Mädchens zu schicken, um sich deren Zustimmung zum Ehevertrag zu sichern.

Es soll gleich eingangs bemerkt werden, daß die Einzahlung des Brautpreises von dem Bräutigam (oder von seinen Verwandten) an den Vater der Braut (oder den Vormund) nicht nur in Ostafrika zu finden ist. Solche Einzahlungen sind in vielen Völkern Afrikas zu finden.⁸³

Ein paar Tage nach der Überbringung und Annahme der beiden Ziegen (mbui sya ntho) macht der Vater des Jungen den Eltern des Mädchens einen Besuch, wobei er Bier (uki wa kuatia mbui) mitbringt. Sechs Tage danach schickt er nochmals vier bis acht oder mehr Ziegen; ein Tier davon, das männlich sein muß, wird von dem Vater des Mädchens geschlachtet, dabei läßt man das Blut auf die Erde fließen (nthenge ya kwitia mbui nthamake-nthi). Nach diesem Ritus wird der Junge mit dem Mädchen offiziell verlobt. Einige Tage später besucht der Vater des Jungen mit Ältesten seiner Sippe die Eltern des Mädchens, und sie bringen dabei Bier (uki wa kuthambya nzele) mit. Bei diesem Anlaß werden Verhandlungen über die Hochzeit und weitere Zahlungen des Brautpreises geführt. Kurz vor der Hochzeit werden die Eltern des Mädchens von denen des Jungen für einen Bierumtrunk (uki wa kukinya musyi) eingeladen.⁸⁴

Die Summe des Brautpreises und seine Austeilung differiert von Sippe zu Sippe. Der allgemeine Brauch in vielen Akamba-Sippen ist folgender: Außer den oben genannten Ziegen und dem Bier schließt die Zahlung des Brautpreises folgendes ein: eine Färsen, die unter den Nahverwandten des Mädchens (z. B. Tante, Schwester usw.) ausgeteilt wird. In manchen Akamba-Sippen wird statt dessen eine Ziege und ein Hammel ausgeteilt. Die Mutter der Braut erhält eine Ziege (mukwa), eine Decke, Nahrungsmittel (z. B. Bananen, zwei Eßkörbe, Kochöl und Honig). Die älteste Schwester der Braut bekommt eine Ziege (mbui ya mwendi). Ein Bulle geht an den Bruder des Vaters der Braut und ein anderer an den Bruder ihrer Mutter.⁸⁵

⁸³ Vgl. BOEHM, REINHILD: *Aspekte des Brautpreises der Kikuyu*, Freiburg 1967; HAILLEY, L.: *African Survey*, SS. 51, 56, 420, 425, 441, 609. Siehe auch HIRSCHBERG, WALTER: *Die Völker Afrikas*, in: *Neue Große Völkerkunde*. Völker und Kulturen der Erde in Wort und Bild, hrsg. von BERNATZIG, H. A., Wien 1975, SS. 225, 230, 257, 270, 304, 346, 350, 351. Vgl. dazu KIMBLE, G. H.: *Tropical Africa*, New York 1960, 1. Bd, SS. 17, 113, und 2. Bd, SS. 6, 68—69, 87—88, und SIXEL, F. W.: *Verwandtschaftliche und politische Strukturen*, in: *Lehrbuch der Völkerkunde*, hrsg. von TRIMBORN, H., Stuttgart 1971, SS. 269, 280.

⁸⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 24; HOBLEY: *Akamba*, SS. 62—63. Siehe dazu HOFMANN: *Wakamba*, SS. 13—14; JOHNSTONE: *Customs*, in: *JRAI* 32 (1902) 262. Siehe hauptsächlich LINDBLOM: *Akamba*, SS. 72—73; vgl. dazu NDETI: *Akamba Life*, SS. 66, 73, und PENWILL: *Kamba*, SS. 1, 2, 3, 5.

⁸⁵ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 27; HOBLEY: *Akamba*, S. 63; HOFMANN: *Wakamba*,

Erweisen sich die Tiere, die für den Brautpreis bezahlt sind, als unfruchtbar, oder gebären die Kühe nur Bullen oder sterben die Tiere gleich nach der Bezahlung, wird ein Ersatz dafür verlangt.⁸⁶

Da manchmal die verlangte Summe des Brautpreises sehr hoch ist, wird meistens dessen Bezahlung in Raten akzeptiert. Nach der Bezahlung der gesamten Summe darf sich der Bräutigam als Ehemann seiner Frau betrachten. In manchen Akamba-Sippen aber hat der Bräutigam neben der Bezahlung des Brautpreises noch einen Frondienst bei seinen Schwiegereltern für eine bestimmte Zeit zu leisten.⁸⁷

Während der Eheverhandlungen unter den Bukusu, Kabras und Tachoni serviert der Vater des Jungen Bier (enganana) den Eltern des Mädchens und seinen Begleitern. Er schickt auch das gleiche Bier an die Mutter des Mädchens. Der Vater des Mädchens benutzt während der Verhandlungen Holzstücke, um die Sachen, die er als Brautpreis (bukwi) verlangen will, zu zählen. Einen Tag nach den Verhandlungen schickt er vier oder sechs Personen (avahuli) zur Familie des Vaters des Jungen, um seine Ziegen und das Rindvieh zu untersuchen. Sie wählen die besten Tiere aus, aber sie nehmen die Tiere nicht mit. Sie unterrichten den Vater des Mädchens über ihre Auswahl. Nimmt der Vater des Mädchens ihre Auswahl an, schickt er einen Nachbarn oder seinen Sohn, die Tiere abzuholen. Aber bei den Idakho, Isukha, Maragoli, Nyore und Tiriki der Bantu-Kavirondo-Gruppe wird Bier während der Verhandlungen nicht ausgeschenkt, auch sind die Holzstückchen zum Zählen der Gegenstände des Brautpreises (bukwi) und die Voruntersuchungen der Tiere nicht üblich. Im Gegensatz zu den oben genannten Bantu-Kavirondo-Gruppen gibt es bei den Khayo, Kisa, Marach, Marama, Nyala (Busia und Kakamega), Samia, Tsotso und Wanga keine vorausgehenden Eheverhandlungen. Hat bei diesen Gruppen der Vermittler (omutevi/wangira) die Zustimmung der Eltern des Mädchens zur Ehe erhalten, beginnen die Eltern des Jungen unverzüglich mit der Bezahlung des Brautpreises. Als erstes wird ein Bulle gegeben. Der Vater des Jungen fährt mit der Bezahlung fort, bis die Eltern des Mädchens es für genug erachten und ihn zu einem Bierumtrunk (okibonane oder isabachire) einladen. Wie bei den Akamba kann der Brautpreis bei den Bantu Kavirondo in Raten bezahlt werden.⁸⁸

Der Brautpreis unter den Bantu Kavirondo schließt folgendes ein: Bier (enganana) und ein neues Trinkrohr für den Vater des Mädchens, Bier

S. 11. Siehe ferner LINDBLOM: *Akamba*, SS. 73, 74; PENWILL: *Kamba*, SS. 3—4, 10, und TATE: *Kikuyu and Kamba*, in: *JRAI* 34 (1904) 37.

⁸⁶ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 27—28. Siehe außerdem LINDBLOM: *Akamba*, SS. 73—74, und PENWILL: *Kamba*, S. 12.

⁸⁷ Vgl. HILDEBRANDT: *Wakamba*, in: *ZfE* 10 (1878) 401; HOBLEY: *Akamba*, S. 62. Siehe darüber hinaus LINDBLOM: *Akamba*, S. 74; vgl. dazu MIDDLETON and KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 82; PENWILL: *Kamba*, SS. 13, 14, und TATE: *Kikuyu and Kamba*, in: *JRAI* 34 (1904) 137.

⁸⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 47, 48, 50—51; HOBLEY: *Kavirondo*, in: *GJ* 12 (1898) 367. Siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, S. 381, 395, 399—400, 401, 404, 405.

(gamalua gexusula) für die Mutter des Mädchens, Hühner und Mehl für die gesamte Familie der Braut, ein Huhn und Haferbrei für die, welche die Tiere ausgesucht haben, zwei Bullen, die aus Anlaß des ersten Besuchs der Braut bei den Eltern des Jungen (siselelo) geschlachtet werden, zwei Körbe mit Haferbrei für die Gäste und Brautjungfern, ein Ochse und Hacken für die Braut.⁸⁹

Bei den Gusii lädt der Vater des Jungen den Vater des Mädchens ein, um sein Rindvieh zu besichtigen (okomana chiombe). Er kommt mit Ältesten seiner Sippe. Er wählt die Tiere aus, die er als Brautpreis (chiombe chioboko) haben möchte, aber er nimmt sie nicht mit. Nach dieser Besichtigung wird den Gästen Bier und Essen angeboten. Nach ein paar Tagen werden einige Tiere unter Aufsicht des Vermittlers (esigani), der als Zeuge der Transaktion fungiert, zu den Eltern der Braut gebracht.⁹⁰

Der Brautpreis schließt unter den Gusii folgendes ein: ein Schürzenbulle (der gleich am Anfang bezahlt werden muß), Bulle von „Omega“, dessen Hälfte den Eltern des Mädchens geschickt wird, Bulle von „amai-kause“ (davon gehen zwei Beine an die Eltern des Mädchens), Haferbrei (obokima), eine Kalabasse mit Sauermilch, Getreide (oborabu), ein Bulle für rituelle Gewänder (von seiner Haut werden rituelle Ehegewänder hergestellt), ein Bulle von „egatario“ für die „enyangi“-Zeremonie, eine weiße Opferziege (dargebracht zum Schutz vor Ehebruch), drei Ziegen für die Mutter, Schwester und Großmutter der Braut. Dieser gesamte Brautpreis kann auf einmal oder in Teilzahlung gegeben werden.⁹¹

Haben die Eltern des Mädchens bei den Kipsigis und Nandi den Eheantrag des Jungen angenommen, gehen danach die Eltern des Jungen zu den Eltern des Mädchens, um über die Summe des Brautpreises (kanyiok) zu verhandeln. Unter den Kipsigis finden die Verhandlungen (koito) außerhalb und an der Ostseite (mabwai) des Hauses statt. Unter den Nandi jedoch finden die Verhandlungen innerhalb des Hauses statt. Die Eltern des Jungen sitzen auf der Seite, die „injoy“ (das ist die Seite, die für die Verschwägerten bei Hochzeiten reserviert ist) heißt. Ist eine Einstimmung erreicht, händigt die Braut ihrem Vater etwas Butter aus, er schmiert damit die Eltern des Jungen ein. Von diesem Moment an sind der Junge und das Mädchen verlobt. An einem festgesetzten Tag machen die Eltern des Mädchens einen Besuch (suetap tuga) bei den Eltern des Jungen, um das Rindvieh zu besichtigen, welches als Brautpreis (kanyiok) vorgesehen ist. Die Verhandlung über den Brautpreis und seine Aushändigung wird „kebendi koyta“ genannt, alles, was der Brautpreis einschließt „tog'ap koyta“.⁹²

⁸⁹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 51; siehe vor allem WAGNER: *Bantu*, SS. 431—432.

⁹⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 61, 63—64, 65; LEVINE: *Nyansongo*, SS. 41, 44, 46, 47, 50. Siehe außerdem MAYER: *Gusii*, SS. 13—14.

⁹¹ Siehe besonders MAYER: *Gusii*, SS. 4, 6—11, 13—41.

⁹² Vgl. BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 70—71; COTRAN: *Law*, SS. 115, 117—118, 119, 121. Siehe ferner HOLLIS: *Nandi*, S. 61; HUNTINGFORD, GEORGE, W. B.: *Nandi Work and Culture*, London 1950, Nr. 100; IDEM: *The Significance*

Der Brautpreis umfaßt bei den Kipsigis und Nandi Rindvieh, Schafe, Ziegen, Bier, Nahrungsmittel und Decken. Es kann alles auf einmal bezahlt werden oder in Raten. Die Summe ist nicht festgelegt; sie kann variieren nach dem Besitz der Familie des Jungen. Bei den Kipsigis schließt der Brautpreis üblicherweise ein: einen Bullen (eita), eine Kalbin (moita), ein Kalb (roriat neo), eine Kuh mit einem Kalb (iouoget), vierzehn Ziegen (ouget ap ko oder tet ap ko) und fünf Ziegen (kogu nat eita). Bei den Nandi jedoch umfaßt der Brautpreis einen Hammel (chepkureret) für die Brautmutter, eine Ziege (chepug' abait) oder ein Schaf (chisinendet) für die Frau, die sich um das Mädchen während seiner Initiationszeit kümmerte.⁹³

Im Gegensatz zu den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis und Nandi finden die Verhandlungen über den Brautpreis (dho i keny) zwischen einem Vermittler (jagam) des Jungen und den Eltern des Mädchens statt. Kommt eine Übereinstimmung über den Brautpreis zustande, werden danach der Junge und das Mädchen als verlobt betrachtet. Eine Gruppe von Männern aus der Familie des Mädchens kommt an einem vereinbarten Tag, um die Herde des Vaters des Jungen zu besichtigen. Sie wählt einen Bullen (rwadh diero) aus und nimmt ihn als erste Anzahlung des Brautpreises mit. Die Zahlung des Brautpreises (dho i keny) wird abgeschlossen mit der Schlachtung eines Bullen (riso), davon erhält die Familie des Mädchens einen Teil, und den Rest behält die Familie des Jungen. Nach diesem Bullen (riso) kann der Vater des Mädchens keine weiteren Zahlungen des Brautpreises verlangen.⁹⁴

Unter den Luo besteht der Brautpreis aus Färsen, Kühen, Ochsen, Schafen und Ziegen. Der Brautpreis wird an zwei Gruppen gezahlt: erstens an die Verwandtschaft (dho miluhini oder dho choke oder dho chiemo) und zweitens an den Vater des Mädchens. Da der Brautpreis üblicherweise in Raten gezahlt wird, bekommt der Vater des Mädchens immer die erste Rate (che kede oder dhe powo). Der gesamte Brautpreis umfaßt eine Kuh und ein Kalb (dher maro) für die Brautmutter, eine weitere Kuh, ein männliches oder weibliches Kalb und einen Bullen (dher

of Bride-Price with special reference to the Nandi, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 52; ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 102. Siehe auch PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 64, 65—67.

⁹³ Vgl. BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 70—71; COTRAN: *Law*, SS. 117—118. Siehe außerdem HOLLIS: *Nandi*, S. 61; vgl. dazu HUNTINGFORD: *Bride-Price*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 52; IDEM: *Nandi*, SS. 32, 110. Siehe ferner ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 101, 107, 108, 109. Siehe besonders PERISTIANY: *Kipsigis*, S. 59; vgl. dazu SNELL: *Nandi*, SS. 22—24, 103.

⁹⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 168, 170, 171, 176. Siehe hauptsächlich EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 136—137; vgl. dazu HARTMANN: *LuWo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 266—267, 268; OMINDE: *Luo Girl*, SS. 47, 49. Siehe auch OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, SS. 21, 25; SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 42, 43, 44, und WILSON: *Luo*, SS. 100, 106, 107.

wuon nyako oder dher chiewo) für den Vater des Mädchens, eine Färse (dher omin wuon nyako) für den Onkel väterlicherseits, eine Färse oder einen Bullen für den Onkel mütterlicherseits, eine Färse für den Sohn des Onkels mütterlicherseits. Die Braut selbst erhält hauptsächlich Schmuck und andere Geschenke, z. B. zwei Ziegen (ra yani marao und ra luor tawo) zur Erduldung aller Beschimpfungen des Ehemannes im voraus und um ihr trotz allem zu ermöglichen, ihm weiterhin Haferschleim zu machen; zwei Schmuckstücke (gir bangala higa und gir ote) für alle Verbrennungen, die beim Kochen passieren würden, und für die Aufträge, die ihr Mann ihr geben wird; ein Schmuckstück (gir ngolo alawo) für die Reinigung der Spucke des Mannes.⁹⁵

Ähnlich wie bei den Akamba besuchen die Eltern des Jungen bei den Teita die Eltern des Mädchens, um über den Brautpreis (longo oder vupe) zu verhandeln. Zu diesen Verhandlungen bringen die Eltern des Jungen Bier und Milch mit, was später als Teil des Brautpreises gilt. Der Brautpreis enthält Rindvieh (z. B. Bullen, Kühe und Färsen), Schafe und Ziegen, Bier und andere Getränke (z. B. Milch und Tee), Nahrungsmittel (z. B. Bananen, Bohnen und Mais), Kleidung, Decken und Arbeitsgeräte (z. B. Hacken, Äxte, Buschmesser). Der Brautpreis kann in Raten bezahlt werden.⁹⁶

Abschließend muß ein Wort über die Bedeutung des Brautpreises gesagt werden. In den meisten afrikanischen Kulturen ist es die Bezahlung des Brautpreises, die den Ehevertrag gültig werden läßt. Der Brautpreis besiegelt den Ehevertrag. Er ist eine Garantie für die Stabilität der Ehe. Er ist auch den Eltern des Mädchens ein Ausgleich für den Verlust ihrer Tochter, die eine Hilfe in der Familie war. Es soll betont werden, daß, obwohl die Zahlung des Brautpreises den Kauf der Braut zu deuten scheint, es aber weder ein Kauf ist noch diese Bedeutung hat. Die Frau ist kein Besitz des Mannes nach der Bezahlung des Brautpreises. Versuche wurden unternommen, die Bezeichnung „Brautpreis“ durch andere Termini zu ersetzen, z. B. Brautgegenwert, Brautausgleich, Ehegarantie, Gattengebühr, Entschädigung und Eheentgelt. Die meisten von diesen Termini sind jedoch unzulänglich, und einige sind irreführend. Es ist nur der Terminus „Brautpreis“, der den Akt der Transaktion, die bei der Zahlung des Brautpreises stattfindet, klar ausdrückt.⁹⁷

⁹⁵ Vgl. BUTT: *Nilotes*, S. 113; COTRAN: *Law*, SS. 173—174. Siehe außerdem EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 134—135, 137—138, 139—140; vgl. dazu NORTHCOTE: *Nilotic Kavirondo*, in: *JRAI* 37 (1907) 62; SHAW: *Luo*, in: *JEANHS* 45/46 (1932/33) 45—46, 49, und WILSON: *Luo*, SS. 108—113, 129—130.

⁹⁶ Vgl. BOSTOCK: *Taita*, S. 23; COTRAN: *Law*, SS. 94, 97. Siehe besonders HARRIS, GRACE: *Taita Bridewealth and Affinal Relationship*, in: *Marriage in Tribal Societies*, hrsg. von MEYER FORTES, Cambridge 1972, SS. 59—66, 69—70, 76; vgl. dazu PRINS: *Coastal Tribes*, SS. 122, 123.

⁹⁷ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 26, 50—51, 66, 96, 117, 173; HARRIS: *Bridewealth*, SS. 61, 65, 67. Siehe HIRSCHBERG, W.: *Wörterbuch der Völkerkunde*, Stuttgart

5.4. Zustimmung zur Ehe und Freiheit zur Heirat

Die Zustimmung der Braut und des Bräutigams zur Ehe ist unter den Akamba wichtig für deren Gültigkeit. Das Mädchen gibt seine Zustimmung nach dem Vorbringen des Eheantrages des Jungen durch seine Eltern. Während des Vorbringens des Eheantrages wird das Mädchen gerufen und von seinem Vater gefragt, ob es bereit sei, den vorgestellten jungen Mann zu heiraten. Normalerweise gibt das Mädchen keine direkte Antwort; es sagt nur, wenn er den Eltern gefalle, würde es ihn auch akzeptieren. Es gibt jedoch Fälle, da das Mädchen den vorgestellten Mann ablehnt. Wenn das Mädchen seine Zustimmung gegeben hat, trinkt sein Vater das Bier, das ihm die Eltern des Jungen gebracht haben. Die Zustimmung der Eltern des Mädchens ist auch erforderlich. Der Vater kann den Eheantrag des Jungen ablehnen, wenn er einen anderen bevorzugt, der einen höheren Brautpreis bezahlen kann. In jedem Fall ist die Zustimmung des Mädchens das Entscheidende. Obwohl der Junge unter den Akamba frei ist, das Mädchen zu heiraten, das er gern hat, ist er in gewisser Weise abhängig von seinem Vater, der den Brautpreis für ihn bezahlt.⁹⁸

Gleich wie bei den Akamba ist bei den Bantu Kavirondo die Zustimmung von Braut und Bräutigam für die Gültigkeit der Ehe erforderlich. Die Eltern beider müssen auch ihre Zustimmung geben, damit die Ehe überhaupt zustande kommt. Bezahlt der Bräutigam den Brautpreis selbst, ist die Zustimmung seiner Eltern nicht erforderlich. Für die Braut ist die Zustimmung ihrer Eltern unerlässlich.⁹⁹

Auch unter den Gusii ist die Zustimmung von Braut und Bräutigam für das Zustandekommen der Ehe erwünscht wie bei den Akamba und Bantu Kavirondo. Fernerhin ist die Zustimmung der Eltern beider Teile nötig. Es gibt jedoch Fälle unter den Gusii, da Mädchen an reiche Männer verheiratet werden, ohne ihre Zustimmung zu solcher Ehe gegeben zu haben.¹⁰⁰

Die Bräuche der Kipsigis und Nandi verlangen, wie bei den Akamba, Bantu Kavirondo und Gusii, daß der Junge und das Mädchen ihre Einwilligung zur Eheschließung gegeben haben. Während die Zustimmung der Eltern des Jungen nicht absolut erforderlich ist, ist die der Eltern des Mädchens von entscheidender Bedeutung. Verweigern sie ihre Zustimmung, kann die Ehe nicht legal geschlossen werden. Normalerweise ist unter den Kipsigis ein Mädchen nicht frei, ihren Ehemann selbst zu wählen. Die Eltern des Mädchens entscheiden über die Wahl des Ehemannes.

1965, S. 57. Siehe außerdem HUNTINGFORD: *Bride-Price*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 51, 54, 55; vgl. dazu ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 106—107, 109. Siehe ferner WINICK, CH.: *Dictionary of Anthropology*, New York 1956, S. 435.

⁹⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 23; HOFMANN: *Wakamba*, SS. 12—13, 14. Siehe vor allem LINDBLOM: *Akamba*, SS. 72, 78; vgl. dazu PENWILL: *Kamba*, SS. 1, 2.

⁹⁹ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 45, 53; siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, S. 398, 399.

¹⁰⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 60, 66.

Um ihre Einwilligung zur Heirat ihrer Tochter auszudrücken, reiben sie Butter auf die Stirn der Eltern des Jungen, die den Eheantrag überbracht haben.¹⁰¹

Solange ein Junge bei den Luo noch abhängig ist von seinen Eltern, hat er um ihre Zustimmung zur Ehe zu bitten. Kann ein Mann den Brautpreis selbst aufbringen, ist die Zustimmung seiner Eltern erwünscht, aber nicht erforderlich. Ein Mädchen kann unter den Luo andererseits ohne die Zustimmung der Eltern überhaupt nicht legal heiraten, wie bei den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis und Nandi. Die Zustimmung des Jungen und Mädchens ist erwünscht. Weigert sich das Mädchen, seine Zustimmung zur Ehe mit einem Mann, den es nicht gern hat, zu geben, wird normalerweise diese Ehe nicht geschlossen.¹⁰²

Wie bei den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis, Luo und Nandi, wünschen die Teita, daß Braut und Bräutigam ihre Einwilligung zur Ehe, die sie schließen wollen, geben. Obwohl die Zustimmung der Eltern des Bräutigams entbehrlich ist, ist die der Eltern der Braut absolut erforderlich. In vielen Fällen wird unter den Teita die Zustimmung des Mädchens wohl erwünscht, aber nicht für notwendig befunden.¹⁰³

5.5 Gültigkeit der Ehe

Unter den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis, Luo, Nandi und Teita wird die Ehe gültig nach der Zahlung des Brautpreises. Die Ehe bei den Akamba wird auch gültig nach der Teilzahlung des Brautpreises (ngasia). Die Ehe wird wirklich gültig und bindend nach deren Vollziehung. Bei den Bantu Kavirondo, Gusii, Luo und Teita wird, wie bei den Akamba, die Ehe auch gültig nach der Teilzahlung und bindend nach ihrer Vollziehung.¹⁰⁴

Im Gegensatz zu den oben genannten Stämmen wird die Ehe bei den Kipsigis und Nandi nur gültig nach Durchführung der „Ratet“-Zeremonie (die Zeremonie, wobei das „Segutiet“ (vernna)-Gras auf die Handgelenke von Braut und Bräutigam gebunden wird. Die Ehe ist gültig vor der Bezahlung des Brautpreises (kanyio), aber die Übereinstimmung über die

¹⁰¹ Vgl. IBID, S. 114; ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 102. Siehe außerdem PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 47, 57, 59. Siehe auch SNELL: *Nandi*, S. 102.

¹⁰² Vgl. COTRAN: *Law*, S. 167; EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 133; vgl. dazu HARTMANN: *Luwo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 266. Siehe auch SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 40—41; vgl. dazu WILSON: *Luo*, S. 93.

¹⁰³ Vgl. BOSTOCK: *Taita*, S. 23; COTRAN: *Law*, S. 93, und PRINS: *Coastal Tribes*, S. 123.

¹⁰⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 27, 28, 52, 53, 64, 66, 98, 174, 175; HILDEBRANDT: *Wakamba*, in: *ZfE* 10 (1878) 401; LEVINE: *Nyansongo*, S. 50. Siehe ferner MAYER: *Gusii*, SS. 4, 5, 11; NORTHCOTE: *Nilotic Kavirondo*, in: *JRAI* 37 (1907) 62; OTHIENO-OCHIENG: *Luo*, S. 28. Siehe auch SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 48; WAGNER: *Bantu*, S. 381, und WILSON: *Luo*, S. 96.

Art und Weise der Bezahlung muß zuvor erreicht sein. Die Vollziehung der Ehe macht ihre Gültigkeit bindend, wie bei den oben genannten Stämmen.¹⁰⁵

6. HOCHZEIT

6.1. Überführung der Braut und das Entlaufen des Mädchens

Die Vorbereitung für die Überführung der Braut zu dem Bräutigam bei den Akamba findet nach dem Trinken des rituellen Biers (*uki wa kukinya musyi*) statt. Heutzutage wird die Braut vom Bräutigam in der Begleitung eines männlichen und zweier weiblicher Verwandter abgeholt. Er nimmt einen Ochsen mit als Geschenk für die Brautmutter und ihre Freundinnen.¹⁰⁶

Früher wurde die Braut unter den Akamba gewaltsam zu ihrem Ehemann überführt. Der Bräutigam plante mit seinen Freunden, die Braut während ihrer Feldarbeit oder beim Wasserholen gewaltsam zu überführen. Sie schreit um Hilfe, aber jene, die ihr Hilfe bieten wollen, werden von den Freunden des Bräutigams ferngehalten.¹⁰⁷

Es ist erwähnenswert, daß Brautraub oder Entführung der Braut als Brauch nicht nur in Ostafrika zu finden ist, sondern auch in anderen Teilen Afrikas und in anderen Teilen der Welt, z. B. in Asien, Südamerika, usw.¹⁰⁸

Kommt die Braut im Hause des Bräutigams an, wird sie von der Schwiegermutter empfangen. Die Schwiegermutter reibt sie mit Butter am Hals ein. Die Freundinnen der Braut besuchen sie später, und sie beginnen gleich nach ihrer Ankunft traurige Lieder (*maio*) zu singen. Sie bedauern es, daß die Braut den Stand der unverheirateten Mädchen verläßt, um zu heiraten.¹⁰⁹

Die Braut bei den Khayo, Marach, Nyala (Busia) und Samia der Bantu-Kavirondo-Gruppe andererseits, wird durch gewaltsame Überfüh-

¹⁰⁵ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 119; HUNTINGFORD: *Bride-Price*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 51, 52. Siehe besonders PERISTIANY: *Kipsigis*, S. 64; vgl. dazu ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 103, 107, und SNELL: *Nandi*, SS. 26, 30.

¹⁰⁶ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 25; HOFMANN: *Wakamba*, S. 14. Siehe LINDBLOM: *Akamba*, S. 76; vgl. dazu MIDDLETON und KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 82, und PENWILL: *Kamba*, S. 6.

¹⁰⁷ Vgl. HILDEBRANDT: *Wakamba*, in: *ZfE* 10 (1878) 40; JOHNSTONE: *Customs*, in: *JRAI* 32 (1902) 262. Siehe hauptsächlich LINDBLOM: *Akamba*, S. 75; vgl. dazu MIDDLETON and KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 82. Siehe auch PENWILL: *Kamba*, SS. 5, 6.

¹⁰⁸ Vgl. BLEICHSTEINER, R.: *Die Finno-Ugrischen Völker*, in: *Neue Große Völkerkunde*, hrsg. v. BERNATZIG, H. A., S. 152. Vgl. dazu HIRSCHBERG, W.: *Die Völker Südosteuropas*, in: *Neue Große Völkerkunde*, SS. 157, 160, 167, 177; siehe auch HOEBEL, A.: *Anthropology*, SS. 413, 415.

¹⁰⁹ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 25. Siehe HOFMANN: *Wakamba*, S. 14; siehe auch LINDBLOM: *Akamba*, S. 76; vgl. dazu MIDDLETON und KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 82, und PENWILL: *Akamba*, S. 6.

rung (okhwesa) zu ihrem Mann gebracht. Der Bräutigam geht in der Begleitung einiger Freunde zur Familie der Braut. Sie entführen die Braut mit der Hilfe einer alten Frau, die eine Verwandte der Braut ist. Die Braut wird jedoch unter den Bukusu, Kabras und Tachoni nicht entführt. Bei diesen Stämmen wird die Braut bei der Überführung von jungen Männern und Freundinnen begleitet, die Loblieder singen. Die Braut und ihre Begleitergruppe werden unterwegs von den Verwandten des Bräutigams getroffen. Kommt die Braut im Hause des Bräutigams an, wird sie in Begleitung von drei ihrer besten Freundinnen in das Haus eingeführt und verbringt die erste Nacht allein.¹¹⁰

Unter den Logoli und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe wird die Braut an dem Tag ihrer Überführung mit Öl und Sim-Sim-Samen von ihrer Schwägerin (mulamwa) eingerieben. Sie bekommt auch eine Holzkette aus gut riechenden Wurzeln (edzindago) gemacht. Während der Einreibung hat die Braut auf der Schlafrindshaut ihrer Mutter zu stehen. Dieser Ritus beabsichtigt, die Braut fruchtbar zu machen, und das Stehen auf der Schlafrindshaut bedeutet die Übertragung der Fruchtbarkeit der Mutter auf sie. Die Zeit der Überführung wird so arrangiert, daß die Braut nach Einbruch der Dunkelheit bei ihrem Ehemann ankommt. Die Brautjungfern begleiten die Braut und singen dabei Loblieder, aber wenn die Prozession sich dem Haus des Bräutigams nähert, fangen sie an, Spott- und Schimpflieder zu singen. Trifft die Brautgruppe auf dem Wege die Verwandten des Bräutigams, kann es einen Scheinkampf geben, wobei die Brautjungfern so tun, als ob sie die Braut verteidigen wollten. Der Scheinkampf dauert nur ein paar Minuten, und die Prozession zum Wohnhaus des Bräutigams wird fortgesetzt.¹¹¹

Ist die Familie des Jungen unter den Bantu Kavirondo zu arm, um den Brautpreis aufzubringen, oder hat der Vater des Mädchens seinen Eheantrag abgelehnt, oder existiert zwischen dem Jungen und dem Mädchen eine sehr entfernte Verwandtschaft, ist das Entlaufen des Mädchens mit dem Jungen die einzige Lösung dieses Problems, wenn die beiden unbedingt heiraten wollen. Der Junge geht weg mit dem Mädchen zu seinem entfernten Freund, ohne das Brautvieh bezahlt zu haben. Ein Mann kann auch ein Mädchen mitnehmen, um die langen ausgedehnten Eheriten zu vermeiden. Die Entführung der Braut wird nur durchgeführt bei den Bantu Kavirondo, wenn die Familie der Braut das verschwenderische Hochzeitsfest (siselelo) nicht halten kann.¹¹²

Hat bei den Gusii der Bräutigam einen Teil des Brautpreises (chiombo cho oboko) schon bezahlt, schickt er seine besten Freunde, die Braut abzuholen. Die Braut verbringt etwa sechs Wochen bei dem Bräutigam. Während dieser Zeit verrichtet sie keine Arbeit. Danach wird sie zu ihren Eltern von den Freunden des Bräutigams zurückgebracht. Ihr Vater schlachtet einen Bullen oder eine Ziege (egekobo) aus diesem Anlaß. Wird der letzte Teil des Brautpreises bezahlt, hat die Braut zu dem Bräu-

¹¹⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 49. Siehe außerdem WAGNER: *Bantu*, SS. 413, 417, 426.

¹¹¹ Siehe Anm. 110.

¹¹² Siehe dazu WAGNER: *Bantu*, SS. 434—438, 446.

tigam zurückzukehren. Manchmal tut die Braut so, als ob sie zu ihrem Mann nicht zurückgehen will; dann wird sie von den Freunden des Bräutigams gewaltsam überführt.¹¹³

Ist die Familie des Jungen bei den Gusii nicht in der Lage, den Brautpreis (chiombe cho oboko) zu bezahlen, oder wird sein Eheantrag von den Eltern des Mädchens abgelehnt, entläuft das Mädchen schließlich mit dem Jungen. Das Mädchen geht zu dem Jungen und lebt illegal mit ihm. Ihr Vater versucht sie zur Rückkehr mit allen Mitteln zu bewegen. Kehrt sie heim, kann ihr Vater sie zwingen, einen reichen alten Mann zu heiraten. Das Mädchen benutzt auch jede gebotene Gelegenheit den alten Mann zu verlassen, um mit ihrem Liebhaber zusammenzuleben, der vielleicht jetzt den Brautpreis hat, sie legal zu heiraten.¹¹⁴

Bei den Kipsigis wird die Braut von dem Freund des Bräutigams, der meistens ein bekannter Krieger ist, in der Begleitung eines kleinen Jungen und eines kleinen Mädchens abgeholt. Kommen sie bei der Familie der Braut an, werden sie von ihren Eltern mit Butter auf der Stirn eingerieben.¹¹⁵

Bei den Luo wird die Braut gewaltsam überführt (mako nyako/meko). Der Bräutigam schickt einige seiner Verwandten, die Braut gewaltsam heimzuführen. Während der Überführung tut die Braut so, als ob sie nicht mitkommen will. Die Braut wird unterwegs von einer Gruppe der Frauen (jondaria) getroffen, die junge verheiratete Frauen, Schwestern der Braut, Alterskameradinnen und Freundinnen einschließt. Ist die Braut eine von Zwillingen, wird die gewaltsame Überführung unterlassen.¹¹⁶

Eine Verbindung, die von einem Mann und einer Frau ohne die Bezahlung des Brautpreises eingegangen wird, heißt bei den Luo auch „Entlaufen“ (por).¹¹⁷

Unter den Nandi wird die Braut am Tage der Überführung mit Butter eingeschmiert, mit Hochzeitsgewand (kiskisto) und einer Kopfbedeckung (nariet) bekleidet und mit Ohrringen (taók) geschmückt. Ihr Vater verspricht ihr an diesem Tag eine Kuh. Ihre Mutter befestigt auf ihrem Rücken einen Kürbis, einen Stock (sosiot), den man zur Reinigung der Kürbisse benutzt, einen Pfeil (loŋgnet) und ein kleines Glöckchen auf ihrer linken Schulter. Ihr Vater selbst händigt sie den Abgesandten des Ehemannes aus. Unterwegs wird die Prozession von einer alten Frau und dem Jungen geführt, und eine andere alte Frau und ein kleines Mädchen

¹¹³ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 62; siehe auch LEVINE: *Nyansongo*, SS. 47, 50. Siehe außerdem MAYER: *Gusii*, SS. 9, 11.

¹¹⁴ Vgl. LEVINE: *Nyansongo*, SS. 50—51.

¹¹⁵ Siehe besonders PERISTIANY: *Kipsigis*, S. 60.

¹¹⁶ Vgl. BUTT: *Nilotes*, S. 114; COTRAN: *Law*, SS. 170, 171. Siehe ferner EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1940) 133. Vgl. dazu HARTMANN: *Luo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 268; OMINDE: *Luo Girl*, SS. 47—48. Siehe auch OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, SS. 18, 22; vgl. dazu SHAW: *Luo*, in: *JEANUNHS* 45/46 (1932/33) 42, und WILSON: *Luo*, S. 93.

¹¹⁷ Vgl. WILSON: *Luo*, S. 118.

folgen der Braut. Alle, die an der Prozession teilnehmen, haben aufzupassen, daß sie weder stolpern noch sich umschaun, weil diese Gesten eine unglückliche Ehe und frühe Scheidung ankündigen würden. Die Überführung der Braut wird so vorbereitet, daß sie nach Einbruch der Dunkelheit das Haus des Bräutigams erreicht.¹¹⁸

Die Braut wird bei den Teita von dem Bräutigam in der Begleitung seiner Schwester abgeholt. Nach der Ankunft bekommt die Braut ein Geschenk von ihrer Schwiegermutter. Früher war die Entführung der Braut üblich. In diesem Fall gingen die Freunde des Bräutigams geheim zur Familie der Braut und entführten die Braut. Sie leistete natürlich Widerstand und schrie laut. Im Hause des Bräutigams nimmt die Braut nichts zu sich, bevor nicht ihr Schwiegervater und ihre Schwiegermutter ihr ein Geschenk (z. B. eine Ziege) gemacht haben.¹¹⁹

Kann der Mann unter den Teita die Anforderung der Eltern des Mädchens nicht erfüllen, überredet er das Mädchen mit ihm zu entlaufen. Die beste Gelegenheit, diesen Plan durchzuführen, sind die nächtlichen Tänze und entfernte Feldarbeit des Mädchens. Pseudo-Entführung findet ab und zu statt, aber sie setzt voraus, daß mindestens ein Teil des Brautpreises schon bezahlt wurde. Das Entlaufen geschieht auch unter den Teita, gleichwie bei den Bantu Kavirondo und Gusi, wenn der Vater des Mädchens den Eheantrag des Freiers abgelehnt hat.¹²⁰

6.2. Rolle der Brautjungfern und der Zeugen

Eine Anzahl von Mädchen aus dem Dorf der Braut wirken bei den Akamba als Brautjungfern mit, die Schwester der Braut eingeschlossen. Sie kommen normalerweise zum Hause des Bräutigams nach der Überführung der Braut. Kommen sie am Hause des Bräutigams an, beginnen sie zu jammern (*kuia*) und singen Trauerlieder (*mbapisia mano*). Damit drücken sie ihr Bedauern aus, daß die Braut ihren Stand als unverheiratetes Mädchen verläßt, um zu heiraten. Sie machen ihr Geschenke (z. B. Bananen). Sie kehren nach Hause zurück, wenn der Bräutigam ihnen Geschenke (z. B. Perlen aus verschiedenen Materialien oder anderen Schmuck) gemacht hat. Ist die älteste Schwester der Braut anwesend, bekommt sie eine Ziege (*mbui ya muendi*) als Geschenk. Bei den Akamba haben zwei oder drei Zeugen während der Eheverhandlungen zwischen den Eltern des Jungen und des Mädchens dabeizusein. Die Zeugen, die der Vater des Jungen normalerweise mitnimmt, sind die Ältesten der Untergruppierung seiner Sippe.¹²¹

Die Rolle der Brautjungfern unter den Bukusu, Kabras und Tachoni der Bantu-Kavirondo-Gruppe ist, die Braut bei ihrer Überführung zu be-

¹¹⁸ Siehe HOLLIS: *Nandi*, SS. 61, 62.

¹¹⁹ Vgl. BOSTOCK: *Taita*, SS. 23, 25; COTRAN: *Law*, S. 95, und PRINS: *Coastal Tribes*, S. 123.

¹²⁰ Siehe HARRIS: *Bridewealth*, SS. 67, 68—69.

¹²¹ Vgl. HOBLEY: *Akamba*, S. 64. Siehe außerdem LINDBLOM: *Akamba*, S. 76; vgl. dazu MIDDLETON und KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 82, und PENWILL: *Kamba*, SS. 2, 3, 6, 7.

gleiten, als Zeugen der Vollziehung der Ehe beizuwohnen und über deren Ergebnis den Eltern der Braut zu berichten. Bei den Logoli und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe wählt die Braut selbst die Brautjungfern. Üblicherweise sind die Brautjungfern unverheiratete Mädchen, und ihre Anzahl liegt zwischen zwanzig und dreißig, darunter sind zwei oder drei Freundinnen der Braut, die sie durch alle Eheriten begleiten. Die Hauptrolle der Brautjungfern bei den Logoli und Vugusu ist erstens, das Getreide am Wohnort des Bräutigams zu mahlen. Zweitens wird von den Brautjungfern erwartet, daß sie die Braut bei ihrer Überführung begleiten. Sie haben die Aufgabe, dabei Loblieder für die Braut und Spott- und Schimpflieder über den Bräutigam zu singen. Sie führen einen Scheinkampf auf und geben damit vor, die Braut gegen die Verwandten des Bräutigams verteidigen zu wollen. Drittens haben die Brautjungfern der Braut am Wohnort des Bräutigams behiflich zu sein und sie bei ihrer Rückkehr zu ihren Eltern nach Vollziehung der Ehe zu begleiten. Außer den zwei oder drei Brautjungfern, die der Vollziehung der Ehe als Zeugen beiwohnen, gibt es bei den Bantu Kavirondo noch andere Zeugen, die die Überführung des Brautpreises (z. B. Rindvieh) durch die Beauftragten (avahuli) des Brautvaters zum Heimatort der Braut überwachen.¹²²

Die Rolle des Zeugen bei den Gusii wird von dem Vermittler (esigani) des Bräutigams übernommen. Der Vermittler hat als Zeuge den Verhandlungen über den Brautpreis und seiner Auszahlung an die Familie der Braut beizuwohnen.¹²³

Die Rolle der Brautjungfern unter den Luo ist erstens, die Braut bei der Überführung, wie bei den Bukusu, Kabras, Logoli, Tachoni und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe, zu begleiten. Zweitens bilden die Brautjungfern eine Gruppe von Mädchen (jodariyo oder omower), und diese singen für die Braut unterwegs fröhliche Lieder. Drittens haben zwei Brautjungfern — eine von den beiden muß die Schwester der Braut sein — der Vollziehung der Ehe beizuwohnen und sie zu bezeugen, gleich wie bei den Bukusu, Kabras und Tachoni der Bantu-Kavirondo-Gruppe. Viertens haben diese zwei Brautjungfern über das Ergebnis der Vollziehung der Ehe den Eltern der Braut zu berichten. Ist die Braut eine Jungfrau gewesen, wird die Berichterstattung in Form von Lobliedern gemacht. Reisen die Brautjungfern nach den Hochzeitsriten ab, bleiben mit der Braut ein Mädchen (jadong' gi nyako) aus dem Dorfe der Braut und ein anderes Mädchen (waymare) aus dem Dorfe des Bräutigams. Die beiden Mädchen helfen der Braut bei ihrer häuslichen Tätigkeit.¹²⁴

Im Gegensatz zu den Akamba, Bantu Kavirondo, Kipsigis und Luo kommen die Begleiter der Braut bei der Überführung unter den Nandi

¹²² Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 50—51. Siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, SS. 405, 413, 414, 415, 416, 420, 426, 428—429.

¹²³ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 61, 62. Siehe darüber hinaus MAYER: *Gusii*, S. 9.

¹²⁴ Vgl. EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 134; OMINDE: *Luo Girl*, S. 48. Siehe besonders OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, SS. 22, 23, 24, 25; vgl. dazu SHAW: *Luo*, SS. 42, 46, und WILSON: *Luo*, SS. 95, 97, 98, 99.

von der Familie der Braut und des Bräutigams. Diese sind ein Junge (mistóat) und ein Mädchen (cheplakwet) von der Familie des Bräutigams und zwei alte Frauen (moterénik) von der Familie der Braut. Während der Überführung der Braut führen eine alte Frau und der Junge die Prozession an, und die andere Frau und das Mädchen folgen der Braut.¹²⁵

6.3. Hochzeitsriten und Hochzeitsfest

Die Hochzeitsriten bei den Akamba unterscheiden sich von Sippe zu Sippe. In einigen Akamba-Sippen wird das Hochzeitsfest überhaupt nicht gehalten. In vielen Akamba-Sippen findet jedoch das Hochzeitsfest in der zweiten Nacht nach der Vollziehung der Ehe statt. Das Fest ist durch Tanz und Festlichkeit charakterisiert. Der wichtigste Hochzeitsritus bei den Akamba ist die Einreibung der Stirn der Braut mit Butter oder Öl durch die Schwiegermutter.¹²⁶

Unter den Khayo, Marach, Nyala (Busia) und Samia der Bantu-Kavirondo-Gruppe findet ein großes Hochzeitsfest (esidialo) am Wohnort der Eltern der Braut statt. Die Verwandten der Braut und des Bräutigams, außer seinen Eltern, werden eingelassen. Ähnlich wie bei den Akamba wird das Hochzeitsfest bei den Khayo, Marach, Nyala (Busia) und Samia durch viele Nahrungsmittel, Getränke und Tanz gekennzeichnet. Etwas Kuhfleisch wird zu den Eltern des Bräutigams geschickt, weil sie bei diesem Fest nicht dabeisein dürfen. Bei den Bukusu, Kabras und Tachoni der Bantu-Kavirondo-Gruppe findet jedoch das Hochzeitsfest (siselelo) bald nach der Verlobung statt und wird am Wohnort der Eltern der Braut gehalten. Die Verwandten der Braut werden eingeladen, aber niemand von der Familie des Bräutigams darf an diesem Fest teilnehmen. Wie bei den Akamba und Khayo, Marach, Nyala (Busia) und Samia der Bantu-Kavirondo-Gruppe wird das Hochzeitsfest unter den Bukusu, Kabras und Tachoni durch viele Nahrungsmittel, Getränke und Tanz gekennzeichnet. Ein Fest für den Bräutigam und seine Verwandten wird später am Wohnort der Eltern der Braut gehalten, nach der ersten Überführung der Braut zu ihrem Mann. Das Hochzeitsfest (okhusebula) bei den Idakho, Isukha, Kisa, Maragoli, Marama, Nyala (Kakamega), Nyore, Tiriki, Tsotso und Wanga der Bantu-Kavirondo-Gruppe findet am Wohnort der Eltern der Braut statt, gleichwie das „esidialo“ und „siselelo“ der oben schon genannten Gruppen. Das Hochzeitsfest (siselelo oder liaxa) unter den Logoli und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe wird durch eine große Menge an Fleisch, Getreide, Gemüse und Bier charakterisiert. Das Besondere an diesem Hochzeitsfest der Logoli und Vugusu ist, daß die Verwandten der Braut und des Bräutigams das gleiche Fest gleichzeitig halten, aber getrennt. Die Zeit zum Beginn dieses Festes wird von dem Vater der Braut bestimmt. Ähnlich wie bei den Bukusu, Kabras

¹²⁵ Vgl. HOLLIS: *Nandi*, SS. 61, 62.

¹²⁶ Vgl. COTRAN: *Law*, S. 25. Siehe ferner HOFMANN: *Wakamba*, S. 14. Siehe außerdem PENWILL: *Kamba*, SS. 6, 7.

und Tachoni dürfen die Angehörigen des Bräutigams an dem Fest bei den Eltern der Braut nicht teilnehmen.¹²⁷

Bei den Gusii kann die Hochzeitszeremonie (enyangi) in vier Abschnitte geteilt werden: 1. der Vorgang (egasabo), wobei die Familie des Bräutigams sicherstellt, daß alles für das Hochzeitsfest vorbereitet ist; 2. der Anfang des Hochzeitsfestes. Es beginnt abends mit der Schlachtung eines Bullen (egetaorio) durch den Bräutigam; 3. ein Hochzeitsritus (echowa), der in der zweiten Nacht der Hochzeitszeremonie (enyangi) stattfindet. Ein Priester leitet den Hochzeitsritus, begleitet von einem Zeugen (omung' wansi). Bei diesem Ritus werden Braut und Bräutigam mit Butter eingeschmiert. 4. Nachher gehen Braut und Bräutigam und ihre Verwandten zum Wohnort des Bräutigams, um den Ritus mit den Riemen durchzuführen (okobeka ebitongo). Der Ritus wird von dem Bräutigam und seinem Zeugen durchgeführt. Die Riemen werden an den Beinen der Braut befestigt (okobeka ebitingo). Die Riemen sollen den verheirateten Stand der Braut kennzeichnen. Sie deuten an, daß die Braut nun mit ihrem Ehemann durch brauchtümliche und magisch-religiöse Riten verbunden ist. Festliches Essen und Trinken, Singen und Tanzen begleiten die Hochzeitszeremonie (enyangi).¹²⁸

Bei den Kipsigis und Nandi heißt die wichtigste Hochzeitszeremonie „Ratet“. Im Gegensatz zu den Bantu Kavirondo findet diese Hochzeitszeremonie (Ratet) am Wohnort der Eltern des Bräutigams statt und normalerweise im Hause seiner Mutter. Ein Ältester aus der Sippe des Bräutigams leitet diese Hochzeitszeremonie. Während des Hochzeitsritus' sitzt der Älteste in der Mitte eines Kreises, den Braut, Bräutigam und ihre verheirateten Zeugen (motirenik) um ihn bilden. Ein großer Behälter, mit Bier gefüllt, wird auch in die Mitte des Kreises gestellt, und jeder Teilnehmer trinkt davon mit einem langen Trinkrohr. Danach befestigt der Bräutigam, unter den Kipsigis, „Segutiet“ (vernonia)-Gras auf dem Arm der Braut, aber unter den Nandi befestigt ein Zeuge (motirit) das „Segutiet“-Gras auf dem rechten Arm der Braut, und eine Zeugin (motirit) hängt etwas Gras um den Hals der Braut. Während dieser „Ratet“-Zeremonie werden Braut und Bräutigam ermahnt, sich in ihrer Ehe gut zu benehmen. Nach dieser Zeremonie sind die beiden nun ein Ehepaar.¹²⁹

Das hochzeitsfest (duoko) bei den Luo ist ein großes Fest und findet am Wohnort der Eltern der Braut statt, gleichwie bei den Bantu Kavirondo. Einen Tag, bevor die Braut das Haus des Bräutigams verläßt, wird ein

¹²⁷ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 49, 50. Siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, SS. 405—406, 409, 410, 433.

¹²⁸ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 62—63. Siehe ferner LEVINE: *Nyansongo*, S. 48. Siehe besonders MAYER: *Gusii*, SS. 11—12, 20.

¹²⁹ Siehe BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 72; vgl. dazu COTRAN: *Law*, S. 116. Siehe auch HOLLIS: *Nandi*, S. 63; siehe außerdem ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEANHS* 40/41 (1930/31) 102—103, 109. Siehe besonders PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 60—63. Siehe ferner SNELL: *Nandi*, SS. 25—26.

Ritus „Chawdmok gi kede“ durchgeführt. Bei diesem Ritus legt die Großmutter des Bräutigams eine Rindshaut, auf der die Ehe vollzogen wurde, vor das Haus der Mutter des Bräutigams. Die Braut und der Bräutigam stellen sich darauf, und seine Großmutter reibt die beiden mit Butter am Kopf und Hals ein. Die Nahrungsmittel und die geschlachteten Tiere für das Hochzeitsfest (duoko) kommen nur von den Eltern und Verwandten der Braut. Die Schlachtung der Tiere hat jedoch von dem Brautvater und dem Vermittler (jagam) des Bräutigams bezeugt zu werden. Dieses Hochzeitsfest der Luo wird, wie bei den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis und Nandi, durch viele Nahrungsmittel, Getränke und durch Singen, Tanzen und Flirten charakterisiert.¹³⁰

Es gibt kein besonderes Hochzeitsfest bei den Teita. Kommt die Braut am Hause des Bräutigams an, schenkt ihre Schwiegermutter ihr ein paar Perlen (ngange oder kidala). Die Freundinnen der Familie des Bräutigams bringen etwas rote Erde (ilongo) und reiben die Brust der Braut und des Bräutigams damit ein. Ein weiterer Ritus wird von dem Ehepaar selbst durchgeführt. Sie schneiden sich gegenseitig das Haar ab und begraben es nachher. Sind diese Riten beendet, geht auch die freie Zeit der Braut zu Ende, in der sie keine Arbeit verrichtete. Arbeitsfelder werden ihr gezeigt und Arbeitsgeräte ausgehändigt.¹³¹

6.4. Vollzug der Ehe

Während bei den Akamba die Ehe in der ersten Nacht nicht vollzogen wird, sondern in der zweiten,¹³² wird die Ehe unter den Khayo, Marach, Nyala (Busia) und Samia der Bantu-Kavirondo-Gruppe gleich am Hochzeitstag vollzogen. Bei den Bukusu, Kabras und Tachoni der Bantu-Kavirondo-Gruppe wird die Ehe in der Gegenwart von vier Zeuginnen, die auch die Freundinnen der Braut sind, vollzogen (kamafuru). Die Ehe unter den Logoli und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe wird in der Nacht nach dem Hochzeitsfest vollzogen. Bei dieser Gruppe wird die Braut von ihrer Schwägerin in das Haus geführt (normalerweise ist es ein Haus des Freundes), wo die Ehe vollzogen wird. Vor dem Vollzug der Ehe wird Feuer im Hause entzündet. Die Ehe wird dann vollzogen (bei den Vugusu) in der Gegenwart von Brautjungfern und einigen Jungen von der Sippe des Bräutigams. Bei den Logoli bleiben die Brautjungfern und Jungen außerhalb des Hauses während des Vollzugs der Ehe und warten auf das Ergebnis. Während des Vollzugs der Ehe zeigt die Braut

¹³⁰ Vgl. BUTT: *Nilotes*, S. 115; COTRAN: *Law*, S. 170. Siehe ferner EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 135—136. Vgl. dazu HARTMANN: *Luwo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 267; OMINDE: *Luo Girl*, SS. 48—49; OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, S. 23. Siehe außerdem SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 47—48; vgl. dazu WILSON: *Luo*, SS. 101—102.

¹³¹ Vgl. BOSTOCK: *Taita*, S. 24.

¹³² Vgl. COTRAN: *Law*, S. 25; MIDDLETON und KERSHAW: *North-Eastern Bantu*, S. 82, und PENWILL: *Kamba*, S. 6.

etwas Widerstand, um die Männlichkeit des Bräutigams zu testen und ihre Jungfräulichkeit zu demonstrieren.¹³³

Bei den Gusii ist der Vollzug der Ehe eine wichtige Handlung. Es wird jedoch erwartet, daß die Braut die Potenz des Mannes auf die Probe stellt. Sie kann dabei magische Mittel benützen, z. B. legt sie etwas Gras oder eine Bananenblume unter das Bett, oder sie kaut ein Stück Kohle mit der Absicht, die Potenz des Mannes zu vermindern. Sie leistet auch beim Vollzug der Ehe Widerstand. Der Bräutigam, der dies vorher weiß, bringt ein paar Freunde mit, die zuerst unter das Bett schauen, ob magische Mittel da sind. Diese Freunde halten auch die Braut während des Vollzugs der Ehe fest.¹³⁴

Ähnlich zu den Bukusu, Kabras, Tachoni und Vugusu der Bantu-Kavirondo-Gruppe und Gusii wird die Ehe auch bei den Luo vor Zeugen (z. B. vor der Schwester der Braut, „jadongo“, einer Freundin und der Frau des Bruders des Bräutigams) vollzogen. Ist die Ehe vollzogen, erhält die Braut einen Gürtel mit einem Schweif (cieno), der ihre Scham bedeckt. Der Schweif bedeutet, daß die Braut nun eine verheiratete Frau (miaha) ist. Die Braut bekommt danach zwei Ziegen (diend chieno) von ihrem Schwager und ihrem Ehemann. Gleich nach dem Vollzug der Ehe sucht die Schwester der Braut (jadong), die meistens dem Vollzug beiwohnt, das Hymen, um es den Eltern der Braut vorzuzeigen.¹³⁵

6.5. Bedeutung der Jungfräulichkeit der Braut

Es soll gleich am Anfang erwähnt werden, daß die Jungfräulichkeit in Afrika in den verschiedenen Stämmen unterschiedlich bewertet wird.

In manchen Stämmen ist die Jungfräulichkeit sehr hoch geschätzt, andere schätzen sie, aber deren Nicht-Vorhandensein ist keine Schande, und für andere Stämme hat die Jungfräulichkeit überhaupt keine Bedeutung. Die folgenden Paragraphen werden dies verdeutlichen.

Während die Jungfräulichkeit der Braut keine große Rolle bei den Akamba spielt, ist sie von großer Wichtigkeit unter den Khayo, Marach, Nyala (Busia) und Samia der Bantu-Kavirondo-Gruppe. Ist die Braut eine Jungfrau gewesen, wird die Bettdecke, auf der das Ehepaar beim Vollzug der Ehe gelegen hat, von den Freundinnen der Braut weggenommen, um einen Beweis (z. B. Blut oder Hymen) ihrer Jungfräulichkeit zu suchen. Bei den Bukusu, Kabras und Tachoni der Bantu-Kavirondo-Gruppe suchen die vier Brautjungfern, die dem Vollzug der Ehe beiwohnen, den Beweis der Jungfräulichkeit der Braut und berichten ihren Eltern darüber.

¹³³ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 49, 50, 53; siehe besonders WAGNER: *Bantu*, SS. 426, 428, 439.

¹³⁴ Vgl. LEVINE: *Nyansongo*, SS. 47—48.

¹³⁵ Vgl. BUTT: *Nilotes*, S. 114; COTRAN: *Law*, S. 170; EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 134, 142; HARTMANN: *Luwo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 267. Siehe darüber hinaus OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, SS. 23—24; vgl. dazu SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 42, und WILSON: *Luo*, SS. 95—96.

Obwohl die Logoli die Jungfräulichkeit der Braut als eine besondere Tugend betrachten, wird jedoch deren Nichtvorhandensein nicht als Schande angesehen. Die Mädchen wollen jedoch heiraten, solange sie noch jungfräulich sind. Dies bringt auch ihren Eltern viel Anerkennung. Bei den Vugusu wird die Jungfräulichkeit sehr hoch geschätzt, deswegen muß sich auch von Zeugen bestätigt werden. Ist die Braut eine Jungfrau gewesen, wird die Schlafrindshaut, auf der die Ehe vollzogen wurde, von den Brautjungfern zu der Tante der Braut väterlicherseits gebracht als Beweis deren Jungfräulichkeit. Die Tante lädt ihre Freundinnen und die Großmütter der Braut ein, um die Ziege der Jungfräulichkeit unter sich zu teilen. Unter den Logoli und Tsotso wird jedoch die Schlafrindshaut an die Brautmutter geschickt.¹³⁶

Bei den Kipsigis wird die Jungfräulichkeit der Mädchen, mit denen die Jungen intime Zärtlichkeiten haben, respektiert. Im Gegensatz zu den Bantu Kavirondo wird die Braut unter den Kipsigis von ihrem ehemaligen Liebhaber entjungfert, natürlich mit der Einwilligung des Bräutigams.¹³⁷

Unter den Luo ist das Fehlen der Jungfräulichkeit bei der Braut eine Schande. Die Braut wird in diesem Fall „Hodudu tuong“ (leeres Ding) genannt. Hierbei singen die Brautjungfern nicht nach dem Vollzug der Ehe. Wird die Braut als jungfräulich befunden, bringen die Brautjungfern die gefundenen Teile des Hymen zu deren Eltern. Die Braut bekommt eine Ziege als Geschenk.¹³⁸

6.6. Brauchtümliches nach den Hochzeitsriten und nach dem Vollzug der Ehe

Am Tage nach dem Vollzug der Ehe kommen bei den Akamba die Freundinnen der Braut, um sie zu besuchen, und bringen Geschenke (z. B. Bananen und Nahrungsmittel) für sie mit. Kommen sie am Hause des Bräutigams an, beginnen sie traurige Lieder zu singen. Sie bedauern es (maio), daß die Braut sie verlassen hat.¹³⁹

Bei den Bantu Kavirondo (z. B. Logoli und Vugusu) andererseits gibt es Riten, die nach dem ersten Hochzeitsfest und nach dem ersten Besuch der Braut bei ihrem Ehemann stattfinden. Unterwegs zu ihren Eltern, vom Hause des Bräutigams kommend, bekommt die Braut ein Grasbüschel von ihrer jüngeren Schwester. Kommt sie am Hause ihrer Eltern an, wird sie von ihrer Tante väterlicherseits begrüßt. Eine andere Tante

¹³⁶ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 49, 50. Siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, SS. 395—396, 407, 427, 428—429.

¹³⁷ Vgl. BARTON: *Kipsikis*, in: *JRAI* 53 (1923) 68, 69, und PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 52, 53.

¹³⁸ Vgl. EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 134; HARTMANN: *Luwo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 267. Siehe außerdem OTHIENO-OCHIENG': *Luo*, SS. 24—25; vgl. dazu SHAW: *Luo*, in: *JEANHS* 45/46 (1932/33) 42, und WILSON: *Luo*, SS. 96—97, 99.

¹³⁹ Vgl. PENWILL: *Akamba*, S. 6.

väterlicherseits reibt ihr etwas Ruß ins Gesicht und hängt ihr zwei kleine Stücke Fleisch an die Ohren, und danach gibt sie ihr einen hölzernen Rührlöffel, den sie vorher in Haferschleim getaucht hat, zum Ablecken. Alle diese Riten beabsichtigen, der Braut Fruchtbarkeit und Glück im neuen Leben zu sichern. Nach Vollzug der Ehe geht die Braut in den Garten ihrer Schwiegermutter, um ein bißchen zu arbeiten. Sie darf nur das Essen von ihrer Schwiegermutter annehmen, wenn sie ihr vorher ein Geschenk gegeben hat. Bevor die Braut jede neue Arbeit im Hause des Bräutigams beginnt, verlangt sie von ihrem Mann ein Geschenk (z. B. eine Ziege, eine Hacke oder Schmuck).¹⁴⁰

Ähnlich zu den Bantu Kavirondo bleibt die Braut bei den Gusii nach dem Hochzeitsfest (egechabero) und dem Vollzug der Ehe ein paar Wochen (z. B. zwei oder drei) bei ihrem Mann. Danach kehrt sie zu ihren Eltern zurück. Sie kann etwa einen Monat dort verbringen. Während dieser Zeit kann sie über ihre Ehe und neue Familie nachdenken. Besteht ein ernster Grund, die Ehe zu beenden, kann sie während dieser Zeit ihre Gründe vorbringen. Nach dem Hochzeitsritus (echorwa) wird eine weiße Ziege am Wohnort des Bräutigams geopfert. Von diesem Moment an trägt die Braut einen Extranamen (enyangi-Namen), um ihren verheirateten Stand anzudeuten.¹⁴¹

Bei den Kipsigis wird eine Zeremonie „katunisiet“ (vom Tun — zum Heiraten) manchmal nach den Hochzeitsriten gehalten. In manchen Familien wird sie erst nach der Geburt mehrerer Kinder durchgeführt. Sie ist zugleich Ritus und Fest, und eine Anzahl von Verwandten und Freunden wird dazu eingeladen. Die „katunisiet“-Zeremonie wird durch vieles Essen und Trinken, Singen und Tanzen charakterisiert. Sie dauert etwa vier Tage. Die „katunisiet“-Zeremonie besteht aus folgenden Riten: Das Ehepaar kniet mit einer Ziege (chepengobit) an der Hand vor dem Haus, und die Gäste bilden eine Schlange und gehen durch die Lücke zwischen Braut und Bräutigam hindurch. Danach wird die Ziege von dem Ältesten geopfert, und dabei untersucht er ihre Eingeweide. Die Braut erhält ein Schmuckstück (rerut). Das Ziegenfleisch wird unter den Gästen ausgeteilt. Am dritten Tag (keteitei korossiek) der „katunisiet“-Zeremonie geht das Ehepaar viermal um das Haus, und danach segnet der Älteste es und wünscht ihm Fruchtbarkeit. Nach dieser Zeremonie hat der Ehemann dann volle Rechte über seine Frau, und ihre Eltern können sie nicht mehr zurückverlangen.¹⁴²

Nach den Hochzeitsriten und dem Vollzug der Ehe bei den Luo kehrt die Braut zu ihren Eltern zurück, um ihrer Mutter Dankbarkeit zu zeigen und ihre Haushaltswaren mitzunehmen. Die abschließende Zeremonie „Sepo“ oder „Gango“, wobei die Braut in ihre Kocharbeit offiziell einge-

¹⁴⁰ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 49, 50. Siehe hauptsächlich WAGNER: *Bantu*, SS. 420—426, 429, 430, 431.

¹⁴¹ Vgl. LEVINE: *Nyansongo*, S. 49, und dazu MAYER: *Gusii*, SS. 9—10, 12.

¹⁴² Vgl. ORCHARDSON: *Marriage Customs*, in: *JEAUNHS* 40/41 (1930/31) 103. Siehe darüber hinaus PERISTIANY: *Kipsigis*, SS. 67—71.

führt wird, findet ein paar Monate nach den Hochzeitsriten statt. Während dieser Zeremonie sagt der Ehemann seiner Frau, daß sie nun zu kochen beginnen soll. Nach dieser Zeremonie wird die Braut nun nicht mehr „miaha“ (Braut) genannt, sondern „dhako“ (Frau). Ist das Verhältnis zwischen dem Ehepaar und seinen Verschwägerten gut, werden die folgenden Zeremonien stattfinden: Die Schwiegermutter hält irgendwann ein Fest (diend ruelo) zu Ehren der Braut. Die Eltern der Braut laden auch die Eltern des Bräutigams ein und machen ein großes Fest (kisech nyawana). Sie machen auch ein anderes Fest (kisech chuor nyako) für den Bräutigam. Seine Schwiegereltern schlachten einen Bullen chwowo rwath) für diesen Anlaß. Es wird auch erwartet, daß der Bräutigam seiner Schwiegermutter einen Bullen oder ein Kalb oder eine Ziege aus Dankbarkeit für ihre Gastfreundlichkeit (ruadh dier ot) schenkt.¹⁴³

6.7. Rechte und Pflichten der Ehepartner

Mann und Frau erhalten bei den Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis, Luo, Nandi und Teita Rechte und eine Anzahl von Pflichten. Der Ehemann wird nach der Eheschließung einzig und allein der Beschützer seiner Frau. Er hat in allen rechtlichen Unternehmungen seine Frau zu vertreten. Er ist ihr Berater in ihren wirtschaftlichen Angelegenheiten. Als Beschützer und Vormund trägt er auch die Verantwortung für ihre Missetaten. Es ist seine Pflicht, ihr ein Heim, Nahrung, Bekleidung und andere lebenswichtige Sachen zur Verfügung zu stellen. Er hat sie auch mit einem Feld für ihre Gartenarbeit und mit Vieh zu versorgen. Nur der Ehemann hat das Recht, mit seiner Frau sexuelle Beziehungen zu haben (es gibt Ausnahmen nach Stamm und Sippe). Er darf sie bestrafen für ihre Missetaten, wenn er es für nötig hält. Er ist befugt, ihren Besitz zu kontrollieren. Die Frau hat jedoch die Kontrolle über ihren eigenen verdienten Besitz. Die Frau darf nichts von ihrem Besitz verkaufen ohne die Einwilligung ihres Mannes.¹⁴⁴

Die Frau hat andererseits am Wohnort ihres Ehemannes zu leben. Sie darf jedoch ihre Angehörigen ab und zu besuchen. Sie darf auch das Haus aus einem vernünftigen Grund verlassen. Es ist ihre Pflicht, das Essen vorzubereiten, den Haushalt, die Kinder und das Arbeitsfeld zu versorgen. Sie darf ihrem Mann sexuelle Beziehungen nicht verweigern, außer während ihrer Menses.¹⁴⁵

¹⁴³ Vgl. BUTT: *Nilotes*, SS. 114, 115. Siehe auch EVANS-PRITCHARD: *Marriage Customs*, in: *Africa* 20 (1950) 138. Vgl. dazu HARTMANN: *Luwo*, in: *Anthropos* 23 (1928) 268—269. Siehe überdies OTHIENO-OCIENG': *Luo*, SS. 28—29. Siehe außerdem SHAW: *Luo*, in: *JEAUNHS* 45/46 (1932/33) 42, 49. Vgl. dazu WILSON: *Luo*, SS. 102—105, 108—109, 113—114, 115.

¹⁴⁴ Vgl. COTRAN: *Law*, SS. 28—29, 30, 53—54, 66—67, 68, 98—99, 119—121.

¹⁴⁵ ebd.

Abkürzungen

- GJ* = *The Geographical Journal*, London 1893ff.
- JEANHS* = *The Journal of the East Africa und Uganda National History Society*, Nairobi 1910ff.
- JRAI* = *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London 1871ff. (seit 1966 als *Man*)
- RLJ* = *Rhodes Livingstone Journal. Human Problems in Central Africa*, Lusaka (früher Livingstone) 1943ff.
- ZfE* = *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin 1869ff., Braunschweig 1950ff.

SUMMARY

MARRIAGE CUSTOMS IN EAST AFRICA: With special reference to selected ethnic groups of Kenya: Akamba, Bantu Kavirondo, Gusii, Kipsigis, Luo, Nandi, and Teita.

Chapter 1 deals with the following forms of marriage, monogamy, polygamy, leviratic and sororal marriage, woman-to-woman marriage, and child marriage.

Chapter 2 discusses the choice of the partner and the impediments to marriage. The impediments dealt with are consanguinity, affinity, adoption, blood-brotherhood, feud, same age-set, chronic or contagious diseases, witchcraft, and membership in the same clan or in on's mother's clan.

Chapter 3 treats courtship and betrothal. It deals with meetings, affection, inquiries, premarital sexual relations and termination of the betrothal.

Chapter 4 considers marriage settlement. It treats age of marriage, presentation of a suitor's proposal to girl's parents, bride-price, marriage gifts, marriage consent, freedom of marriage and validity of marriage.

Chapter 5 handles the wedding. It considers the transfer of the bride and elopement, role of bridesmaids and witnesses, wedding rites and feast, consummation of marriage, significance of bride's virginity, customs following the wedding rites and consummation of marriage, rights and duties of the married partners.

DIE INTERPRETATION DES KYÖGYÖSHINSHÖ SHINRANS DURCH HAJIME TANABE

von Johannes Laube

Vorbemerkung

In der Vorbemerkung zur Darstellung der „*Metanoetik*“ TANABES kündigte der Autor an: „Als Ergänzung plant der Verfasser einen zweiten Aufsatz, der Tanabes Interpretation des *Kyōgyōshinshō Shinrans* vorstellt und damit an einem konkreten Beispiel zeigt, welche Bedeutung Tanabes *Metanoetik* für die Religionen, die Religionswissenschaft, die Theologien, die Religionsphilosophie besitzt. Dieser zweite Aufsatz wird sich auf die Kapitel 6 und 7 von Tanabes ‚*Philosophie als Metanoetik*‘ stützen“ (vgl. diese Zeitschrift 1981, H. 2, S. 121).

Im vorliegenden Aufsatz will nun der Verfasser sein Versprechen erfüllen. Zunächst sollen SHINRAN und sein Hauptwerk, das *Kyōgyōshinshō*, kurz vorgestellt werden: als Teil 1. Es folgen die Darstellung der drei Versprechen *Amida-Buddhas* (nach Kapitel 6 der „*Philosophie als Metanoetik*“ TANABES) und die Darstellung der drei Glaubenshaltungen (nach Kapitel 7 der „*Philosophie als Metanoetik*“ von TANABE): als Teil 2 und 3 dieses Aufsatzes. Zum Schluß wird TANABES Sicht der drei Versprechen *Amida-Buddhas* und der drei Glaubenshaltungen in ihrer Bedeutung für uns heute beurteilt: Teil 4.

SHINRAN UND SEIN HAUPTWERK KYÖGYÖSHINSHÖ

SHINRAN (1173—1262) war Schüler von HÖNEN (1133—1212) und wurde durch die Radikalisierung der Amida-Theologie HÖNENS zum Gründer der „*Wahren Religionsgemeinschaft vom Reinen Land*“ (*Jōdoshinshū*). Während HÖNEN in seiner Theologie und Praxis des Glaubens an Amida-Buddha noch Reste des Eigenkraft-Denkens (*jrjriki*) zeigt, betont SHINRAN in aller Klarheit, daß die Erlösung des Menschen allein durch die Fremdkraft (*tariki*), d. h. durch Amida-Buddha verwirklicht wird.

Wie HÖNEN erhielt auch SHINRAN in seiner Jugend die gewöhnliche Mönchsausbildung der Tendai-Gemeinschaft auf dem Berg Hiei bei Kyōto. Dort lernte er nicht nur die überlieferten Schriften des Mahāyāna-Buddhismus durch und durch kennen, sondern zeichnete sich auch in der Verrichtung der liturgischen und asketischen Übungen des Tendai-Buddhismus aus. In SHINRANS Religiosität verbanden sich das leidenschaftliche Verlangen nach der wahren Lehre und der wahren Praxis unter all den vielen falschen Lehren und Praktiken seiner Zeit mit einem ehrlichen Bewußtsein der eigenen Ohnmacht und Sündhaftigkeit trotz größter moralischer Anstrengung.

In Verzweiflung über seinen vergeblichen Kampf um Erlösung stieg SHINRAN 1201 vom Mönchsberg Hiei hinunter in die Kaiserstadt Kyōto und schloß sich nach einer Zeit einsamen Betens HÖNEN an, der dem Volk den Weg zur Erlösung durch den Glauben an das Erlösungswirken Amida-Buddhas verkündete. Im Unterschied zu HÖNEN gab SHINRAN je-

doch die mönchische Lebensweise ganz auf, heiratete ESHINNI und ergriff einen weltlichen Beruf. Wegen der Verbreitung des Amida-Glaubens und der Praxis der Anrufung des Namens Amidas durch das Nembutsu („Namu-Amida-Butsu“: „Ich nehme meine Zuflucht zu dir, Amida-Buddha“) wurden HÖNEN, SHINRAN und andere Amida-Gläubige von den Tendai-Mönchen bei den Behörden angeklagt und aus Kyōto verbannt. Von 1207 bis 1211 lebte SHINRAN als Verbannter in der Provinz Echigo. Nach seiner Begnadigung reiste SHINRAN in Ost-Japan (Kantō) umher und predigte den Amida-Glauben und die Praxis des Nembutsu als einzigen Weg zur Erlösung in dieser Endzeit (mappō).¹ Im Jahre 1235 kehrte SHINRAN nach Kyōto zurück und widmete sich bis zu seinem Tod dem Predigen und Schreiben.

Die Erfassung seines Hauptwerks *Kyōgyōshinshō* vollendete SHINRAN wohl im Jahre 1224. Doch auch später verbesserte und ergänzte er das Manuskript noch oft. Der volle offizielle Titel des Werks lautet: *Ken jōdo shinjitsu kyō-gyō-shō monrui* („Sammlung von Texten, welche die wahre Lehre-Praxis-Erleuchtung des Reinen Landes erläutern“). In diesem offiziellen Titel fehlt der Hinweis auf den Glauben (shin), der innerhalb des Werks in einem eigenen Teil dargestellt und in der nach SHINRANS Zeit eingebürgerten Kurzform des Titels ausdrücklich erwähnt wird: *Kyōgyōshinshō*. Die ausdrückliche Erwähnung des Glaubens (*shin*) im Titel ergab sich nicht ohne Grund von selbst. Denn der Teil vom Glauben enthält das Neue, das SHINRAN zu sagen hatte. Die Formel *Kyō-gyō-shō* („Lehre-Praxis-Erleuchtung“ oder „Erlösung“) stammt nicht von SHINRAN. Schon lange vor SHINRAN wurde sie benutzt, um die jeweilige theologische Eigenart einer buddhistischen Gemeinschaft damit zu kennzeichnen. Je nachdem, was dabei als „Lehre“, „Praxis“ und „Erleuchtung“ hineingedeutet wurde, ergab sich eine andere theologische Richtung. Auch die Erwähnung des Glaubens (shin) zusammen mit anderen Gliedern der Formel kam schon vor SHINRAN vor. Im Zen-Buddhismus war zum Beispiel die Formel *Shin-gyō-shō* („Glaube-Praxis-Erleuchtung“, ohne Erwähnung der „Lehre“ *kyō*) üblich. Nicht ohne Grund kehrt die in der *Jōdoshinshū* SHINRANS übliche Formel *Kyō-gyō-shin-shō* aber die Reihenfolge von Glaube und Praxis um in „Praxis-Glaube“. Sie unterscheidet sich dadurch vom Zen-Buddhismus.

Das Hauptwerk SHINRANS nun, das *Kyōgyōshinshō*, besteht aus sechs Teilen:

1. Die Erläuterung der wahren Lehre
2. Die Erläuterung der wahren Praxis
3. Die Erläuterung des wahren Glaubens
4. Die Erläuterung der wahren Erleuchtung
5. Die Erläuterung des wahren Buddhalandes

¹ Endzeit (mappō): darüber Genaueres weiter unten.

6. Die Erläuterung des Lands des Erscheinungsleibs (des Amida-Buddha)²

Die sechs Teile des *Kyōgyōshinshō* bestehen hauptsächlich aus Zitaten aus buddhistischen Sūtren, Sūtren-Kommentaren und Nachfolge-Kommentaren. Entscheidend ist dabei die Auswahl, die SHINRAN trifft, und seine Bewertung der ausgewählten Zitate. Durch fortschreitendes Ausschließen gelangt er zur Nembutsu-Praxis als dem Ausdruck des Fremdkraft-Glaubens, der allein die Erlösung vermittelt, ja selber schon die Erlösung darstellt. Insgesamt bemerkt man bei SHINRAN die Neigung, von den drei Sūtren, welche die Grundlage des Amida-Buddhismus bilden, nämlich vom *Daimuryōjukyō*, *Amidakyō* und *Kammuryōjukyō*,³ das erste Sūtra zu betonen und in seinem Sinn die beiden anderen zu interpretieren.

Die ersten vier Teile des Hauptwerks SHINRANS werden durch die Formel *Kyōgyōshinshō* zusammengefaßt. *Kyō*- („Lehre“) meint dabei nach SHINRAN das „Größere Sūtra vom Reinen Land“ (*Daimuryōjukyō*). Er betrachtet es als die für die Menschen in der Endzeit verbindliche, wahre Lehre zur Erlangung der Erleuchtung bzw. Erlösung. *Gyō*- („Praxis“) bedeutet die gläubige Anrufung des Namens des Amida-Buddha im *Nembutsu*. *Shin*- („Glaube“) bedeutet das Sich-auf-die-Kraft-Amidas-Verlassen, das sich im *Nembutsu* ausdrückt. *Shō*- („Erleuchtung“) bedeutet die Erlangung des *Satori* bzw. in den Worten der *Jōdoshinshū* der „Erlösung“ als der Frucht von „Lehre-Praxis-Glaube-...“ (*Kyōgyōshin*...).⁴ Diese Erlösung wird in der Sprache der *Jōdoshinshū* auch als „Geburt und Wohnen im Reinen Land des Amida-Buddha“ beschrieben. Die oben genannten Bestimmungen für den Inhalt von „Praxis-Glaube-Erleuchtung“ (... *gyōshinshō*) entwickelt SHINRAN alle aus der „Lehre“ (*kyō*) des „Größeren Sūtra vom Reinen Land“ (*Daimuryōjukyō*).

Der fünfte Teil des *Kyōgyōshinshō*, „Die Erläuterung des wahren Buddhalandes“ beschreibt das ideale Reine Land als Ziel der Menschen. Der sechste Teil, „Die Erläuterung des Lands des Erscheinungsleibs“ unterscheidet sich in seiner theologischen Ebene von allen vorangegangenen Teilen. Während jene das Heil beschreiben, stellt dieser Teil das Unheil dar, das Diesseits und SHINRANS religiösen Weg in dieser endzeitlichen Welt.

² Das Land des Erscheinungsleibs des Amida-Buddha ist diese unsere Welt, das Diesseits, die Unheilswelt. Der Erscheinungsleib des Amida-Buddha in dieser Unheilswelt ist *Hōzō-Bosatsu*.

³ *Daimuryōjukyō* = das Größere Sūtra vom Reinen Land = *Larger Sukhāvati-vyūha-sūtra*. *Amidakyō* = das Kleinere Sūtra vom Reinen Land = *Smaller Sukhāvati-vyūha-sūtra*. *Kammuryōjukyō* = das Meditationssūtra = *Amitāyur-dhyāna-sūtra*.

⁴ Nach einer anderen theologischen Deutung des *Kyōgyōshinshō* geht *shō* dem *kyōgyōshin* voraus. Die verwirklichte Erlösung begründet in dieser endzeitlichen Welt die Lehre, die Praxis, den Glauben.

Am Anfang des ersten Teils („Erläuterung der wahren Lehre“) macht SHINRAN eine grundlegende Unterscheidung, die sich auf alle anderen Teile auswirkt: er unterscheidet die „Verdienstübertragung“ (*ekō*), wie er sie versteht, vom Verständnis der Verdienstübertragung des Buddhismus vor ihm. Vor SHINRAN bezog man das Wort *ekō* auf die Übertragung der religiösen Verdienste, welche sich die Menschen im Laufe ihres Lebens durch die Praxis bestimmter religiöser Übungen erworben haben, auf ihre eigene Erlösungssituation. Durch die religiösen Übungen verdiente sich der Mensch die eigene Erlösung, indem er seine Verdienste Buddha aufopferte. Bei SHINRAN hingegen meint *ekō* die Übertragung der Verdienste des Amida-Buddha auf die Menschen, also eine Verdienstübertragung in umgekehrter Richtung. Zusätzlich unterscheidet SHINRAN zwischen *ōsō-ekō* und *gensō-ekō*. *Ōsō-ekō* meint den Aspekt des Aufstiegs oder Hinwegs des Hōzō-Bosatsu⁵ ins Reine Land. *Gensō-ekō* bezeichnet den Abstieg oder den Rückweg des Hōzō-Bosatsu, der nun zum Amida-Buddha geworden ist und sich bemüht, die Menschen zu erlösen, d. h. in sein Reines Land zu holen. *Gensō-ekō* bedeutet die Übertragung der in *Ōsō-ekō* gesammelten Verdienste des Amida-Buddha auf die zu erlösenden Menschen. Amida-Buddhas *gensō-ekō* ermöglicht den Aufstieg oder Hinweg der Menschen ins Reine Land (*ōsō-ekō* der Menschen). Darum kann man formulieren: Abstieg = Aufstieg. Der Abstieg des Amida-Buddha bewirkt gleichzeitig den Aufstieg der Menschen.

SHINRAN ist der Überzeugung, daß in der angebrochenen Endzeit kein Mensch zur Erlösung gelangt außer durch die Gnade des Amida-Buddha. Selbst der Glaube ist den Gläubigen von Amida-Buddha geschenkt, ist keine eigene Leistung der Gläubigen. Der Glaube an Amida-Buddha drückt sich im Namu-Amida-Butsu (im *Nembutsu*) aus. Wie kein Mensch sich den Glauben an Amida-Buddha geben kann, kann auch keiner aus eigener Kraft das *Nembutsu* rezitieren. Findet sich ein Mensch das *Nembutsu* rezitierend vor, ist er durch Amida-Buddha in das ewige Namu-Amida-Butsu hineingenommen, das alle Buddhas rezitieren. Darum wird das Namu-Amida-Butsu des Gläubigen zum Dank für die an ihm schon verwirklichte Erlösung durch Amida-Buddha. Das Namu-Amida-Butsu des Gläubigen ist jedenfalls keine Bitte, sondern Dank und Freude über Empfangenes.

Im folgenden Teil 2 stehen drei Versprechen Amida-Buddhas an die Menschen im Vordergrund. Die drei Versprechen (*sangan*) Nr. 19., 20. und 18. stellen nach SHINRAN den Höhepunkt der 48 Versprechen des Hōzō-Bosatsu dar. Das 19. Versprechen kündigt demjenigen die Erlösung

⁵ Hōzō-Bosatsu = Dharmākara Bodhisattva. Dharmākara war der Legende nach ein indischer König, der Mönch wurde. Als Mönch übte er alle erlösungswirksamen religiösen Werke auf vollkommene Weise. Bevor er die Erleuchtung erlangte und zu Amida-Buddha wurde, gab er 48 Versprechen zur Erlösung der Lebewesen ab. Die drei wichtigsten Versprechen sind nach SHINRAN das 19., 20. und das 18. Siehe dazu weiter unten!

im Reinen Land an, der die traditionellen buddhistischen religiösen Übungen verrichtet, z. B. Sūtrenrezitation, Meditation, Kasteiung usw. Das 20. Versprechen reduziert die erlösungswirksamen Übungen auf die Anrufung des Namens Amida-Buddhas (d. h. auf das *Nembutsu*). Dabei wird das *Nembutsu* noch als Eigenkraft-*Nembutsu* verstanden. Das 18. Versprechen stellt den eigentlichen Erlösungsweg des Fremdkraft-*Nembutsu* dar, d. h. das *Nembutsu*, das Amida-Buddha selber spricht, den Glauben, den Amida-Buddha dem Gläubigen schenkt.⁶ Im letzten Teil seines *Kyōgyōshinshō*, der von der erlösungsbedürftigen endzeitlichen weltlichen Existenz des Menschen handelt, beschreibt SHINRAN, wie er selber von der Religiosität im Sinn des 19. Versprechens über die des 20. Versprechens in den Fremdkraft-Glauben des 18. Versprechens geführt wurde. Dieses Ineinandermünden des 19. in das 20. und des 20. in das 18. Versprechen nennen die Kommentatoren des *Kyōgyōshinshō*: *sangan-tennyū*.

Im folgenden Teil 3 wird die Deutung TANABES für die drei Glaubenshaltungen, die SHINRAN als Momente des Glaubens im Sinn des 18. Versprechens entwickelt, im Vordergrund stehen. Diese drei Glaubenshaltungen (*sanshin*) beziehen sich also nicht auf alle drei oben genannten Versprechen, wie man meinen könnte, sondern nur auf ihren Höhepunkt, das 18. Versprechen, d. h. auf den Fremdkraft-Glauben und die Analyse seiner Momente. Diese Analyse des Glaubens in seinen drei Momenten nennen die Gelehrten der *Jōdoshinshū*: *sanshin-shaku*.

DIE DREI VERSPRECHEN AMIDA-BUDDHAS NACH TANABE

TANABE diskutiert die Dialektik der drei Versprechen Amidas im Kapitel 6 seiner „*Philosophie als Metanoetik*“, dessen Titel lautet: „Das Ineinandermünden der drei Versprechen Amidas nach der Theorie Shinrans und die Sicht der Metanoetik als des absoluten Rückwegs.“⁷

Nach einem Exkurs über PASCAL'S Religionsphilosophie und die Rolle der Metanoia⁸ in ihr wendet sich TANABE der Religionsphilosophie SHINRANS zu und sucht die Rolle der Metanoia in dem Hauptwerk SHINRANS, dem *Kyōgyōshinshō*.

SHINRAN beschreibt die Wende vom 19. Versprechen zum 20. Versprechen im letzten Teil des *Kyōgyōshinshō* auf dem Hintergrund seiner Endzeit-Lehre. Gegenstand des letzten Teils ist ja „das Land des Erschei-

⁶ Während bei HÖNEN noch die Zahl der wirklich mit dem Munde rezitierten *Nembutsu* eine Rolle spielte (man erzählt, HÖNEN habe täglich 60 000mal das *Nembutsu* wiederholt), interpretiert SHINRAN alle Sūtren, die vom *Nembutsu* reden, so, daß letztlich der innere Akt des Glaubens genügt, wobei dieser „Akt“ keine Leistung des Gläubigen darstellt.

⁷ Mit „Rückweg“ ist hier der Aspekt des *gensō-ekō* (vgl. oben) gemeint. Allerdings trägt dieser „Rückweg“ nicht mehr den Namen Amidas bei TANABE. Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 183ff.

⁸ Über die Metanoia: vgl. ZMR 1981, H. 2, S. 121–138.

nungsleibs“ Amidas, d. h. diese unsere Welt, die Welt des Relativen. In ihrer Eigenschaft als „Land des Erscheinungsleibs“ (*keshindo*) Amidas, der ein Mittel Amidas zur Erlösung der Menschen darstellt, gewinnt die Welt des Relativen ebenfalls die Qualität eines „Erlösungsmittels“ (*hōben*). Doch sie wird durch einen Prozeß ständig fortschreitender Entfernung von Buddha und seiner Lehre bestimmt. Die ersten fünfhundert Jahre vom Auftreten des SIDDHARTA GAUTAMA BUDDHA ab gelten als Periode der „Rechten Lehre“ (*shōbō*). In ihr ist die Lehre (*kyō*) allen offenbar. Es gibt rechte Praxis der Lehre (*gyō*), rechten Glauben (*shin*) und rechte Erleuchtung (*shō*). Es ist die Zeit der Heiligen und Weisen. — Die nächsten tausend Jahre gelten als die Periode der „Nachahmung der Lehre“ (*zōbō*). In ihr ist die rechte Praxis, der rechte Glaube und die rechte Erleuchtung verlorengegangen. Es gibt keine Heiligen und Weisen mehr. — Die darauffolgenden zehntausend Jahre gelten als die Periode der „Letzten Lehre“ (*mappō*). Jetzt sind die rechte Lehre, die rechte Praxis, der rechte Glaube, die rechte Erleuchtung völlig verlorengegangen. Die Welt versinkt in Unwissenheit und Bosheit.⁹

Der einzige der Endzeit entsprechende Weg zur Erlösung ist der Weg des Fremdkraft-*Nembutsu*, in den SHINRAN selbst eingeführt wurde, nachdem er den Weg der vielen Übungen (als Tendai-Mönch) und den Weg des Eigenkraft-*Nembutsu* (als HŌNEN-Anhänger) bis zur Verzweiflung geübt hatte. Der Weg der vielen Übungen wird durch das 19. Erlösungsversprechen Amidas empfohlen. Der Weg des Eigenkraft-*Nembutsu* wird im 20. Versprechen verkündet. Der Weg des Fremdkraft-*Nembutsu* wird durch das 18. Versprechen gefordert.

Der Text des 19. Versprechens lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — den Wunsch nach Bodhi erwecken, alle Tugenden praktizieren und mit lauterstem Herzen wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und wenn ich nicht... in der Stunde ihres Todes vor ihnen erscheine zusammen mit meinem Gefolge, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen nie erreichen.“

Der Text des 20. Versprechens lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — meinen Namen hören, ihre Gedanken auf mein Land richten, die Wurzel aller Tugenden¹⁰ pflanzen und ganz lauter wünschen, dadurch in meinem Land geboren zu werden, und wenn sie dieses Ziel nicht erreichen, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen nie erreichen.“

⁹ Es gibt verschiedene andere Zahlenangaben für die Zeitperioden.

¹⁰ „Wurzel aller Tugenden“: Nach der Interpretation SHINRANS ist die „Wurzel“ hier der Name Amida-Buddhas, der vorher genannt wird. Die „Wurzel aller Tugenden pflanzen“ bedeutet dann: den Namen Amida-Buddhas rufen, das *Nembutsu* rufen.

Der Text des 18. Versprechens lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — ihr Herz läutern, freudig an mich glauben und wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und bis zu zehnmal (meinen Namen) rufen, und wenn sie nicht (dort) geboren werden, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen (*sambodhi*) nie erreichen. Ausgenommen sind jedoch diejenigen, welche die Fünf Todsünden begangen und die Rechte Lehre geschmäht haben.“¹¹ (Nach: *The Shinshū Seiten*, Honolulu, 1961, S. 19f.)

Indem SHINRAN im letzten Teil des *Kyōgyōshinshō* seinen eigenen religiösen Weg vom 19. Versprechen über das 20. Versprechen zum 18. Versprechen beschreibt und das 18. Versprechen als den einzigen Weg zur Erlösung in der Endzeit darstellt, kritisiert er die beiden ersten Abschnitte seines religiösen Lebens und gleichzeitig kritisiert er seine Zeitgenossen, die sich mit Praktiken abgeben, die der angebrochenen Endzeit nicht entsprechen.

TANABE sieht in dieser Kritik an der Religiosität des 19. und der des 20. Versprechens einen Ausdruck der in SHINRAN ständig wirkenden *Metanoia*. SHINRAN praktiziere die Reue und rufe zur Praxis der Reue auf. Ja, SHINRAN bereue nicht nur seine vergangenen Lebensabschnitte mit ihren verfehlten religiösen Übungen der Eigenkraft, sondern bereue auch stets seine Unfähigkeit, die Forderung des 18. Versprechens nach dem Fremdkraft-*Nembutsu* zu erfüllen. Der Mensch bleibe immer unfähig, den Fremdkraft-Glauben zu verwirklichen. Dieser Unfähigkeit gegenüber sei immer *Metanoia* gefordert.

Während SHINRAN die Reihenfolge der drei Versprechen und der ihnen entsprechenden Religiosität so schildert, wie er sie erlebt hatte, also in der historischen Reihenfolge vom 19. über das 20. zum 18. Versprechen, entfaltet TANABE folgende Dialektik der drei Versprechen und der ihnen entsprechenden Religiosität:

Die Periodisierung der Geschichte in drei aufeinanderfolgende Perioden des Buddhismus (*shōbō*, *zōbō*, *mappō*) entmythologisiert TANABE. Für ihn ist immer Endzeit (*mappō*), immer ist Unheilszeit. Zeit bedeutet für ihn ewiges Jetzt. Stets ist Gegenwart. Alles, was vorausliegt, und alles, was nachfolgt, wird als Moment der Gegenwart erfaßt. Alles ist Gegenwart.

Den einmaligen, individuellen religiösen Reifeprozess, den SHINRAN psychisch durchmacht, betrachtet TANABE als immer und überall wiederholbar, ja als zu wiederholen. Dabei kehrt sich regelmäßig die Reihenfolge der durchlaufenen Versprechen auch um: vom 18. über das 20. zum 19. Versprechen.

¹¹ „Fünf Todsünden“: Es gibt verschiedene Aufzählungen. Meist so: 1. Vatermord, 2. Muttermord, 3. Tötung eines Arhats (eines *hinayāna*-buddhistischen Heiligen), 4. Verursachung von Spaltung der buddhistischen Gemeinschaft, 5. Vergießen des Blutes Buddhas. — Auf das Problem dieser Klausel („Ausgenommen“) brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht einzugehen.

TANABE nennt die Stufe des 19. und diejenige des 20. Versprechens die abstrakten Stufen der Dialektik der drei Versprechen, während das 18. Versprechen die konkrete Stufe darstellt. Die abstrakten Stufen sind als Vermittlungen der konkreten Stufe religiös berechtigt, ja notwendig. Das 19. und das 20. Versprechen und die ihnen entsprechende Religiosität bilden nach TANABE nicht bloß scheinbare oder bloß auf eine bestimmte Zeit begrenzte religiöse Wege, sondern wahre Wege der Religiosität, die notwendig sind, insofern sie durch die in ihnen wirkende Dynamik jeweils zur Metanoia führen und damit zur nächsten dialektischen Stufe, schließlich zur Stufe des 18. Versprechens. Die religiösen Wege des 19. und 20. Versprechens weisen über sich jeweils hinaus.

TANABE sieht diese Dialektik der drei Versprechen des Amida-Buddha und der ihnen entsprechenden Religiosität vertikal geordnet: die dialektischen Bewegung beginnt unten mit dem 19. Versprechen und steigt über das 20. Versprechen nach oben zum 18. Versprechen. Doch gleichzeitig läuft die Gegenbewegung nach unten, vom 18. über das 20. zurück zum 19. Versprechen. Die abwärtsfallende Gegenbewegung symbolisiert den ständigen Rückfall. Während die aufwärtssteigende Bewegung die ständige Metanoia im Bezug auf diesen religiösen Rückfall darstellt.

Man stelle sich einen Schwimmer an der Oberfläche des Ozeans vor. Die Oberfläche des Ozeans entspricht der Stufe des 18. Versprechens (SHINRAN spricht manchmal vom „Meer“ der Gnade Amida Buddhas). Der Schwimmer kann sich an der Oberfläche nur halten, wenn er sich mit Händen und Füßen gegen den ständigen Sog seiner Schwerkraft wehrt. Doch nach TANABE gibt es für den Schwimmer kein Sich-Halten mit eigener Kraft. Das Sich-Wehren ist erfolglos. Der Schwimmer sinkt immer wieder nach unten, während er gleichzeitig von einer fremden Kraft nach oben gezogen wird. Diese fremde Kraft heißt in der Sprache der *Jōdoshinshū* „Amida-Buddha“, in der Sprache TANABES „*absolutes Nichts*“ (*zettai mu*). Diese fremde Kraft realisiert der Mensch in der Metanoia, in seiner ständigen Reue.¹²

Nach TANABE ist darum die Metanoia „der ansichmäßige Hintergrund“ des Glaubens im Sinne SHINRANS. Sie ist „das für uns Erste“. Für TANABE gilt: „Alles ist Metanoia.“¹³

TANABE gibt zwar zu, daß der Text des *Kyōgyōshinshō* von der Metanoia (*zange* oder manchmal auch *zanki*) nur an wenigen Stellen spricht, und daß ihr im *Kyōgyōshinshō* nicht ausdrücklich diese allesbegründende Rolle zugeschrieben wird, wie er es tue. Doch TANABE meint, SHINRANS Leben, seine Bekehrungsgeschichte und die Selbstbekenntnisse, die zwischen den lehrhaften Texten des *Kyōgyōshinshō* wie Vulkan-Eruptionen hervorschießen, geben Zeugnis von der Bedeutung der Metanoia auch

¹² „realisiert“: hier im Sinn des englischen to realize („verwirklichen“ und „diese Verwirklichung in sich erfassen“, „in sich realisieren“).

¹³ Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, Seite 228—232: Man vergleiche für diese drei Zitate die angegebenen Seiten.

für SHINRAN als religiösen Menschen und als Religionsphilosophen bzw. buddhistischen Theologen. Er, TANABE, habe nur ans Licht gehoben, was SHINRAN selber nicht so bewußt war: daß seine Religion ein Weg der Praxis der Metanoia darstellt, und daß sein Hauptwerk *Kyōgyōshinshō* die Philosophie dieses Wegs der Reue bildet, also die *Metanoetik*.

DIE DREI GLAUBENSHALTUNGEN NACH TANABE

TANABE setzt sich im 7. Kapitel seiner „*Philosophie als Metanoetik*“ mit der Interpretation der drei Glaubenshaltungen (*sanshin*) auseinander, die er bei SHINRAN als Ursache der Erlösung angegeben findet.¹⁴ TANABES Absicht ist auch hier, die Rolle der Metanoia herauszugeben, die SHINRAN zwar der Sache nach praktiziere, aber nicht in Worte gefaßt habe. In diesem Sinn will TANABE den Titel seines 7. Kapitels verstanden wissen: „Die Metanoetik im Kommentar des *Kyōgyōshinshō* SHINRANS zu den drei Glaubenshaltungen.“¹⁵

Nicht nur nach TANABES Meinung, sondern auch nach der Ansicht der Gelehrten der Religionsgemeinschaft *Jōdoshinshū* stellt SHINRANS Kommentar zu den drei Glaubenshaltungen den Kern des gesamten *Kyōgyōshinshō* dar, weil darin die Dialektik des Glaubensbewußtsein zum Ausdruck kommt.

SHINRANS Kommentar zu den drei Glaubenshaltungen entzündete sich an der Lektüre des Kommentars des ZENDŌ (613—681) zum *Kam-muryōjūkyō* (= *Kangyō*).

ZENDŌ hatte im *Kangyō* folgenden Text über den Glauben entdeckt:

„Wenn eines von den Lebewesen in jenem Land geboren zu werden wünscht und die drei Arten des Glaubens erweckt, wird es im Reinen Land geboren werden. Was ist mit diesen Drei gemeint? Erstens *shijōshin* der lautere Glaube, zweitens *jinshin* der tiefe Glaube, drittens *ekōhotsuganshin* der Glaube im Bezug auf die Übertragung der Verdienste und die Erweckung des Verlangens nach der Geburt im Reinen Land. Derjenige, welcher diese drei Glaubenshaltungen besitzt, wird gewiß in jenem Land geboren werden.“¹⁶

ZENDŌ interpretierte dann diesen Text folgendermaßen: Die Erlösung des Menschen beruht allein auf dem Urversprechen des Amida-Buddha (das im 18. Versprechen zum Ausdruck kommt). Sein ganzes Herz auf die Kraft dieses Urversprechens zu setzen, ist Glaube (*shinjin*). Doch dieser Glaube ist in drei Momente aufgeteilt: erstens in den lauterer Glauben (*shijōshin*), der an die Wahrhaftigkeit und Reinheit der Akte glaubt, welche das vergangene Selbst mit dem Leib, dem Mund und dem Herzen vollbrachte; zweitens in den tiefen Glauben (*jinshin*), der darin besteht, daß das gegenwärtige Selbst sich vollständig auf die Erlösungskraft des Amida-Buddha verläßt; drittens in

¹⁴ Im 3. und 6. Teil des *Kyōgyōshinshō*.

¹⁵ Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 207ff.

¹⁶ Hier nach TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 212.

den Glauben bezüglich der Übertragung der Verdienste und die Erweckung des Verlangens nach der Geburt im Reinen Land (*ekōhotsuganshin*), der darin besteht, daß das zukünftige Selbst die Übertragung der (eigenen) Verdienste und die Erlösungswirksamkeit des (eigenen) Verlangens nach Geburt im Reinen Land glaubt.

Mit anderen Worten: *shijōshin* bezieht sich auf die eigene Vergangenheit, *jinshin* bezieht sich auf die eigene Gegenwart, *ekōhotsuganshin* bezieht sich auf die eigene Zukunft.

Innerhalb des tiefen Glaubens *jinshin* unterschied ZENDŌ nach einmal zwei Momente: *ki no jinshin* und *hō no jinshin*. *Ki no jinshin* bedeutet den Glauben an die eigene Seinsweise (*ki*), d. h. man weiß im Glauben, daß man ein Sünder ist, ein dem Kreislauf von Leben und Tod Ausgelieferter, einer, der mit eigener Kraft nicht entfliehen kann, das bedeutet: kein Heiliger und Weiser wie die Praktikanten des 19. und 20. Versprechens, sondern ein „gewöhnlicher Mensch“ (*bompu*). *Hō no jinshin* bedeutet, gläubig die im 18. Versprechen verkündete Erlösungstätigkeit Amida-Buddhas auf sich zu beziehen.

ZENDŌ betrachtete — wie später auch SHINRAN — seine Zeit als Endzeit und den Weg des *Nembutsu* als einzigen Weg zur Erlösung. Er sah seine eigene Erlösung im *Namu-Amida-Butsu* und schrieb im *Kangyōso*, seinem Kommentar zum *Kangyō* (= *Kammuryōjukyō*): „Wer mit ganzem Herzen den Namen Amidas ausschließlich ruft, wer ohne Rücksicht darauf, ob er geht, ruht, sitzt, schläft, ob er lange oder kurze Zeit (ruft), das Rufen jedoch nicht aufgibt, der vollzieht das sogenannte Werk der rechten Bestimmtheit (für die Erlösung), weil es dem Urversprechen dieses Buddhas entspricht.“¹⁷ — HŌNEN, der Lehrer SHINRANS, soll von diesem Satz ZENDŌs für den Weg der Erlösung durch die Anrufung des Namens Amida-Buddhas gewonnen worden sein.

Doch wie interpretiert nun SHINRAN diese drei Glaubenshaltungen des *Kangyō*, welche zusammengenommen die rechte Ursache der Erlösung sein sollen?

Zunächst identifiziert SHINRAN die drei Glaubenshaltungen des *Kangyō*, nämlich *shijōshin*, *jinshin* und *ekōhotsuganshin* mit den drei im *Daimuryōjukyō* (= *Daikyō*) genannten Glaubenshaltungen *shishin*, *shingyō* und *yokushō* („Lauterkeit“, „Glaubensfreude“ und „Verlangen nach Geburt“ im Reinen Land), die dort ebenfalls als Ursache der Erlösung betrachtet werden. Sie werden im 18. Versprechen sinngemäß als Ursache der Erlösung beschrieben. Man vergleiche dazu noch einmal den Text des 18. Versprechens:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — ihr Herz läutern, freudig an mich glauben und wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und bis zu zehnmal (meinen Namen) rufen, und

¹⁷ Hier zitiert nach TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 214. Klammern auch hier wie bei allen Zitaten vom Verfasser dieses Aufsatzes!

wenn sie nicht (dort) geboren werden, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen (*sambodhi*) nie erreichen. Ausgenommen sind jedoch diejenigen, welche die Fünf Todsünden begangen und die Rechte Lehre geschmäht haben.“ (Klammern und Unterstreichungen vom Verfasser.)

Dann bezieht SHINRAN die drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* nicht mehr wie dort auf Haltungen der erlösungsbedürftigen Lebewesen, sondern — wie im *Daikyō* — auf den Erlöser Amida-Buddha selbst, und zwar auf seine irdische Erscheinung als *Hōzō-Bosatsu*. Vor unvordenklichen Zeiten ist Buddha um der Erlösung der Menschen willen als König erschienen und wurde Mönch (*Hōzō*), um auf vollkommene Weise alle erlösungswirksamen Werke zu verrichten und die Verdienste dafür als mitleidiger *Bosatsu* auf die erlösungsunfähigen Menschen zu übertragen. Die drei Glaubenshaltungen, die im *Daikyō* als Ursache der Geburt im Reinen Land Amida-Buddhas betrachtet werden (*shishin*, *shingyō* und *yokushō*), sind die auf vollkommene Weise verwirklichten und auf die erlösungsunfähigen Menschen übertragenen Glaubenshaltungen des *Hōzō-Bosatsu*, der nun als Amida-Buddha das Reine Land regiert. Die Menschen, die das Namu-Amida-Butsu rezitieren, haben Anteil am vollkommenen Glauben des *Hōzō-Bosatsu*, obgleich sie stets die zum vollkommenen Glauben unfähigen Sünder bleiben, ja nicht einmal das Verlangen danach aus sich heraus erwecken können. Darum klagt der alternde SHINRAN noch während der Abfassung des *Kyōgyōshinshō* über sich selbst: „Ach, traurig ist es wahrhaftig, daß ich, dieser törichte, kahlköpfige SHINRAN (= *Gutoku Shinran*), im weiten Meer der Lust und Gier versinke, daß ich auf dem hohen Berg von Ruhm und Eigennutz umherirre, daß ich mich nicht freue, in die Zahl der Festaufgenommenen gezählt zu werden, und daß es mir kein Vergnügen bereitet, der wahren Erlösung näher zu kommen. Welche Scham! Welcher Schmerz!“¹⁸

TANABE sieht drei Gründe für SHINRANS Identifizierung der drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* (*shijōshin*, *jīnshin* und *ekōhotsuganshin*) mit denen des *Daikyō* (*shishin*, *shingyō* und *yokushō*). Erstens SHINRANS persönliche Metanoia. SHINRAN erlebt die eigene Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsunfähigkeit (Glaubensunfähigkeit!) — wie wir gerade oben gesehen haben — immer wieder, bis ins hohe Alter, selbst noch als verehrter heiligmäßiger Führer seiner Religionsgemeinschaft. Zweitens in den drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* offenbaren sich Widersprüche, wenn man sie einmal als Glaubenshaltungen von Menschen durchzuführen versucht. *Shijōshin* der lautere Glaube bezieht sich ja nach ZENDŌ auf die Vergangenheit, und zwar glaubt man an die Lauterkeit der eigenen vergangenen Akte, welche die Erlösung bewirken. Die Akte des Menschen sind aber nicht lauter, erst recht nicht in dieser Endzeit. — Weiter: *jīnshin* der tiefe Glaube erkennt als *ki no jīnshin* gläubig die

¹⁸ Hier zitiert nach NIHON SHISŌ TAIKEI Band 11: Shinran, Tōkyō 1978, S. 108. „*Gutoku Shinran*“: *gutoku* heißt der „Närrische-Kahlköpfige“. SHINRAN hat diesen Ausdruck zu einem feststehenden Teil seines Namens gemacht, als Ausdruck seiner Metanoia.

eigene Seinsweise als Sünder. Aber wie kann man die eigene Seinsweise als Sünder erkennen, wenn nach der Voraussetzung des *shijōshin* die eigenen Akte der Vergangenheit lauter sind und die Erlösung schon bewirkten? — Dann: *jinshin* der tiefe Glaube nimmt vertrauensvoll als *hō no jinshin* die von Amida-Buddha herkommende Erlösung an, und zwar in der Gegenwart. Wie kann es dann noch des *ekōhotsuganshin* des Glaubens an die Verdienstübertragung und die zukünftige Geburt im Reinen Land auf Grund der Erlösungswirksamkeit des eigenen unerschütterlichen Verlangens bedürfen? Aus dem gleichen Grund widerspricht *ekōhotsuganshin* auch dem *shijōshin*. — Schließlich: Zur Voraussetzung des *ekōhotsuganshin* gehört es, daß man an die Übertragung der eigenen Verdienste für die eigene zukünftige Geburt im Reinen Land glaubt. Aber ist es nicht der Inhalt des *jinshin* des tiefen Glaubens als *hō no jinshin*, daß man an die in der Gegenwart geschenkte Erlösung durch Amida-Buddha glaubt?

Diese und andere Widersprüche ergeben sich, wenn man die drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* als von den Menschen verwirklichte oder zu verwirklichende Glaubenshaltungen ansieht. Die Widersprüche lösen sich nur dann, wenn man diese Glaubenshaltungen zunächst als Haltungen des *Hōzō-Bosatsu* betrachtet, die dieser dann auf die Menschen überträgt. Dann werden die vergangenen lautereren Akte des *Hōzō-Bosatsu* diejenigen, die der Mensch im *shijōshin* gläubig als die seinen, als seine eigene Vergangenheit annimmt. Dann wird der vollkommene Glaube des *Hōzō-Bosatsu* an die in der Gegenwart verwirklichte Erlösung zum *hō no jinshin*, indem der Mensch die verwirklichte Erlösung als gegenwärtiges Geschenk annimmt und gleichzeitig sich im *ki no jinshin* doch stets als Sünder weiß. Dann werden die zukünftigen erlösungswirksamen Werke, die der Mensch sich vollbringen sieht, zu Werken im Zustand der Erlöstheit, und ihre Übertragung geschieht nun zugunsten der Erlösung anderer Menschen. Der Mensch wird selber zum *Bosatsu* für andere Menschen.

Der dritte Grund, den TANABE für SHINRANS Identifizierung der drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* mit den drei Glaubenshaltungen des *Daikyō* sieht, liegt darin, daß sich die Aussagen dieser beiden *Sūtren* ergänzen. Das *Daikyō* spricht von den Tätigkeiten des Absoluten (des Buddha, des Amida-Buddha oder des *Hōzō-Bosatsu*), das *Kangyō* hingegen spricht von den Tätigkeiten der Relativen (der Menschen). Beide *Sūtren* sprechen vom selben Sachverhalt, nämlich vom Miteinanderwirken des Absoluten und der Relativen, nur von zwei verschiedenen Seiten. Nach SHINRAN ist der erlösungswirksame Glaube von *Hōzō-Bosatsu* verdienster Glaube und von Amida-Buddha verschenkter Glaube, also letztlich ursprünglich eine Tätigkeit des Absoluten, die sich aber geschichtlich im Glaubensakt der Gläubigen realisiert.¹⁹

¹⁹ Vgl. das, was oben über „realisieren“ gesagt wurde (im Teil 2 dieses Aufsatzes).

TANABE geht aber noch ein Stück weiter als SHINRAN. Für TANABE ist das Absolute nicht anders als durch die Bezeichnung „*absolutes Nichts*“ (*zettai mu*) ausdrückbar. Amida-Buddha als Vorstellung von einem personalen göttlichen Seienden, das als *Hōzō-Bosatsu* in dieser Welt erscheint und die Menschen durch seine religiösen Werke erlöst, ist für TANABE nichts als eine Figur des Mythos, die nicht in sich selber, sondern nur als Symbol für etwas Anderes Sinn hat. Dieses Andere muß erst noch dargestellt werden.

Wenn TANABE das Absolute als „*absolutes Nichts*“ bezeichnet, will er ausschließen, daß das Absolute als Seiendes oder Sein oder auch etwa als relatives Nichts (das dem Sein gegenübersteht) gedacht wird. Das Absolute ist die Negation von all diesem (darum die Bezeichnung *absolutes „Nichts“*). Im Unterschied zu jeder relativen Negation (jedem relativen Nichts) bezeichnet er das Absolute als „*absolutes*“ Nichts. Als *absolutes Nichts* ist das Absolute nicht „*existent*“. Es „gibt“ das Absolute nicht. Es gibt nur die Relativen. Die relativen Seienden sind unter sich. In ihrer gegenseitigen Negation und jeweiligen Selbstnegation, durch die sie sich gegenseitig vermitteln, realisiert sich das Absolute als diese Vermittlung zwischen den Relativen. In diesem Sinn ist das Absolute als absolute Negation gleichzeitig absolute Vermittlung.

Die zwei Momente der gegenseitigen Vermittlung der Relativen sind die Negation des jeweiligen Gegenüber und die Selbstnegation. Das Moment der Selbstnegation entspricht der Metanoia. Die Metanoia wird mir vom jeweiligen Gegenüber aufgedrängt, genauso wie ich sie ihm aufdränge, indem ich mich absolut setze und ihn dadurch negiere. Bei einem Kräfteparallelogramm bedarf die eine Kraft der anderen, die ihr entgegensteht, damit sie selber bestehen kann. Ähnlich muß man sich die absolute Vermittlung zwischen den Relativen nach TANABE vorstellen.

Oben haben wir festgestellt, daß das Moment der Selbstnegation der Metanoia entspricht. Da die Selbstnegation durch die Negation vom jeweiligen Gegenüber her aufgedrängt wird, ist im Begriff der Selbstnegation die vom Anderen herkommende Negation (= das Negiertwerden) ebenfalls enthalten. Das Gleiche gilt dann auch für den Begriff der Metanoia. Er enthält das „Umkehren“, aber auch das „Umgekehrtwerden“.

Nun zurück zur Metanoia bzw. Reue bei SHINRAN und in SHINRANS *Kyōgyōshinshō* in der Sicht TANABES. Das, was TANABE interessiert, ist nicht Amida-Buddha oder *Hōzō-Bosatsu*, sondern das in SHINRANS Leben und Werk sich zeigende religiöse Phänomen der Umkehr, die in sich alles enthält: Tod und Auferstehung, Glaube und Erlösung, Aufstieg und Abstieg, Eigenkraft und Fremdkraft, in der ewigen Gegenwart die Vergangenheit und die Zukunft.

In der ewigen Gegenwart läßt TANABE die drei Glaubenshaltungen, *shijōshin* den lauterer Glauben, *jīnshin* den tiefen Glauben und *ekōhotsuganshin* den Glauben an die Übertragung der Verdienste und an die Erlösungswirksamkeit des Verlangens nach der Geburt im Reinen

Land wie in einem horizontalen Kreislauf in sich kreisen, während er gleichzeitig in der Vertikalen die Aufwärtsbewegung vom 19. über das 20. zum 18. Versprechen und die Abwärtsbewegung über das 20. zum 19. Versprechen kreisen läßt. Die Achse dieser zwei Kreisläufe ist für TANABE die *Metanoia*.

TANABE gesteht zu, daß das Prius-quoad-se das Heil ist, das uns im Heilsglauben geschenkt ist. Doch das Prius-quoad-nos ist die Umkehr, die *Metanoia*.

Diese Umkehr stellt für TANABE aber keine besondere religiöse Übung dar. Sie vollzieht sich in allen Lebensbereichen auf ihre Weise. In der Gesellschaft zeigt sie sich als „Reform“, in der Naturwissenschaft und Technik als „Experiment“, in der Moral als „Änderung des Lebenswandels“, in der Philosophie als „Umdenken“.

Wenn TANABE als das einzig mögliche Subjekt der Philosophie die Fremdkraft-Reue-Existenz betrachtet, wie im vorausgegangenen Aufsatz dargestellt worden ist, dann meint er mit „Reue“ diese in allen Lebensbereichen sich vollziehende stete Umkehr. Für ihn persönlich als Philosoph beinhalten sie stetes Umdenken.

HINWEISE ZUR BEURTEILUNG

Es ist wohl offensichtlich, daß eine ins einzelne gehende, wohl begründete Beurteilung der „*Philosophie als Metanoetik*“ von TANABE in ihrer Beziehung zu SHINRANS „*Kyōgyōshinshō*“ in der Form eines Aufsatzes wie des vorliegenden nicht durchgeführt werden kann. Es können nur einige Hinweise zur Beurteilung gegeben werden. Dabei soll hier nicht festgelegt werden, welcher Wissenschaft die einzelnen Hinweise am dienlichsten sein können, der Religionswissenschaft, den Theologien mit ihren Missionswissenschaften, der Religionsphilosophie oder der Philosophie allgemein.

Die Gelehrten der Religionsgemeinschaft SHINRANS, der japanischen *Jōdoshinshū*, haben sich selbstverständlich mit TANABES Deutung SHINRANS schon auseinandergesetzt. Sie geben zwar zu, daß das Moment der Reue in SHINRANS Leben und Werken zu finden sei, aber SHINRAN gebe ihm lange nicht die systematische Bedeutung wie TANABE. Außerdem sei der Glaube SHINRANS nicht so sehr durch das psychische Phänomen der schmerzhaften Reue gekennzeichnet, als vielmehr durch das Phänomen der dankbaren Freude. (Dagegen wäre zugunsten von TANABE zu antworten: TANABE versteht unter der Reue oder *Metanoia* oder Umkehr nicht bloß das vergängliche psychische Phänomen der schmerzhaften Reue, sondern die *conditio humana* schlechthin.) — Dann bringen die Gelehrten der *Jōdoshinshū* vor, durch die Vorstellung TANABES von den zwei Kreisläufen, vom vertikalen Kreislauf der drei Versprechen und vom horizontalen Kreislauf der drei Glaubenshaltungen, werde die Einmaligkeit und Nichtumkehrbarkeit des Reifprozesses SHINRANS unzulässigerweise auf-

gehoben. Die Verwandlung dieses historischen Prozesses in Notwendigkeiten, durch die jede menschliche Existenz bestimmt ist, stelle eine unzulässige Verwandlung der Religion in Philosophie dar, ein Ergebnis der Eigenkraft des Menschen, die ja auch TANABE selber in Frage stelle. Insbesondere sei die Rechtfertigung, welche die Religiosität des 19. Versprechens und die des 20. Versprechens durch das Modell von den zwei notwendigen Kreisläufen erhalten, vom Standpunkt der *Jōdoshinshū* abzulehnen. Die Religiosität der *Jōdoshinshū* könne nur die des 18. Versprechens sein. Außerdem gehe TANABE mit der philosophisch vorgefaßten Dialektik der absoluten Vermittlung in der Praxis der Reue an SHINRAN heran und deute hinein, was nicht in SHINRANS Leben und Werk enthalten sei. (Dagegen wäre zugunsten von TANABE zu antworten: Für den Philosophen gibt es keinen anderen Ausgangspunkt als ihn selber, als das philosophische Subjekt. Wenn TANABE mit der eigenen Erfahrung der Metanoia, von der im vorausgegangenen Aufsatz berichtet worden ist, zu philosophieren anfängt, ist das philosophisch legitim. Es ist ebenfalls philosophisch legitim, mit der eigenen Erfahrung der Metanoia eine vergleichbare Erfahrung anderer Menschen verstehen und auf ihre gemeinsame Struktur hin analysieren zu wollen. Es gibt keinen anderen Weg für TANABE als Philosophen als den des Ausgangs von sich selbst. Nur insofern er die Erfahrung des anderen Subjekts in sich selber macht, kann er jene verstehen, vielleicht besser als der Andere.)

Die Tatsache, daß TANABE das Absolute als absolutes Nichts beschreibt und Amida-Buddha (bzw. *Hōzō-Bosatsu*) als Figur des Mythos, die entmythologisiert werden muß, ohne Rücksicht auf den Glauben der einfachen Mitglieder der *Jōdoshinshū* aufhebt, muß hingegen bei den Gelehrten der *Jōdoshinshū* nicht auf Widerstand stoßen. Denn es gibt im Mahāyāna-Buddhismus in der Sicht des Absoluten als „Leere“ eine Überlieferung, von der man aus zum Absoluten als dem „absoluten Nichts“ gelangen kann. Was Amida-Buddha angeht, so steht er auch für SHINRAN nicht an der Stelle des Absoluten schlechthin. Amida-Buddha ist auch für SHINRAN nicht die letzte Instanz. Hinter Amida-Buddha als „Vergeltungsleib“ (*hōjin*) steht der überpersönliche „Gesetzesleib“ (*hosshin*), der mit der „Wahrheit“ (*shinnyo*) schlechthin identisch ist. Amida-Buddhas irdische Erscheinung *Hōzō-Bosatsu* ist auch für SHINRAN nichts anderes als ein Erlösungsmittel (*hōben*), ein „Entsprechungsleib“ oder „Anpassungsleib“ (*ōjin*).²⁰ Der für den späten SHINRAN immer wichtiger werdende Begriff der „Naturgemäßheit“ (*jinen-hōni*) übersteigt die Stufe des Amida-Buddha in Richtung auf die „Wahrheit“ (*shinnyo*) schlechthin. Er verweist auf die letzte Instanz. — Wenn TANABE Amida-Buddha und *Hōzō-Bosatsu* „entmythologisiert“, trägt er also keine dem Buddhis-

²⁰ *Hosshin*, *hōjin* und *ōjin* sind die am häufigsten genannten Formen Buddhas. *Hosshin* ist allerdings die Form der Formlosigkeit, aus der alle Formen hervorgehen.

mus fremden Kriterien (etwa aus dem Christentum) an SHINRAN heran, vielmehr entfaltet er eine Möglichkeit des Buddhismus selber.²¹

Dennoch bleibt vom Standpunkt des Christentums aus zu fragen, warum TANABE in seinen Texten immer wieder mit Heftigkeit gegen die Vorstellung vom Absoluten als Person oder personalen Wesen zu Felde zieht, zum Teil mit Argumenten, welche die theologischen Bestimmungen von Gott als personalen Wesen, wie sie in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, mißverstehen. Es bleibt die Frage, wie TANABE das personale Moment im Absoluten „aufgehoben“ sein läßt. Die gleiche Frage muß auch an die anderen Philosophen der Schule von Kyōto gestellt werden.²²

Von der Seite der Gelehrten der *Jōdoshinshū*, aber auch von der Seite einzelner Mitglieder der Kyōto-Schule wird TANABE vorgeworfen, er beabsichtige zwar eine Philosophie auf dem Rückweg von der Erlösung her (eine *Gensō*-Philosophie). Es sei aber nicht einsichtig, wie eine Philosophie, deren Basis immer die Reue sein muß, wie TANABE betont, eine erlöste Philosophie sein kann. Ist eine „Philosophie als Metanoia“ nicht vielmehr eine *Ōsō*-Philosophie? Eine Philosophie im Aufstieg zur noch nicht verwirklichten Erlösung? Der Verfasser meint zwar, daß TANABES Metanoia durch diese Frage mißverstanden wird. Doch ist zuzugeben, daß bei TANABE die Beschreibung des Verhältnisses von *Gensō* und *Ōsō*, gerade wegen seiner Dialektik der absoluten Vermittlung, Einzelfragen offen läßt, die hier nicht erörtert werden können.

Als Ansatz für eine Religionsphilosophie oder für eine Philosophie überhaupt, hält der Verfasser die Metanoia im Sinne TANABES für brauchbar. Eine Philosophie als Metanoetik hält er für durchführbar. Ihre überzeugende Durchführung ergibt Perspektiven, die in der bisherigen Philosophie Westeuropas übersehen worden sind. Die Schwierigkeiten, die der Verfasser mit der Durchführung der Philosophie als Metanoetik durch TANABE hat, liegen nicht so sehr in TANABES Verständnis von Metanoia, als vielmehr in ihrer Verbindung mit TANABES Dialektik der absoluten Vermittlung. TANABES Beschreibungen der Dialektik der absoluten Vermittlungen erwecken oft den Eindruck einer Beschreibung automatischer Vorgänge, einer Vermittlungsautomatik. Eine solche Automatik widerspricht TANABES Intention, die personale Freiheit als Moment der absoluten Vermittlung und auch der Metanoia einzusetzen. Der Verfasser erkennt diese berechtigte Absicht TANABES an und betrachtet sie auch als sein Anliegen. Doch sieht er dieses Anliegen bei TANABE nicht deutlich genug gewahrt.

²¹ Aber nicht nur TANABE, auch KITARŌ NISHIDA, KEIJI NISHITANI, YOSHINORI TAKEUCHI, SHIZUTERU UEDA, KOICHI TSUJIMURA und andere Mitglieder der Kyōto-Schule der Philosophie bewegen sich in der gleichen Richtung.

²² Die Frage nach dem Verständnis von Person innerhalb der Kyōto-Schule ist schon von mehreren Mitgliedern dieser Schule angegangen worden und wird heute häufig öffentlich diskutiert. Vgl. dazu: WALDENFELS, H., *Absolutes Nichts*, Freiburg 1976, S. 106ff.

Schließlich sei noch auf einen Unterschied zwischen der Metanoia in der Praxis der christlichen Religion und der Metanoia bei TANABE aufmerksam gemacht. Bei TANABE gehört zur Metanoia auch das Bekenntnis der eigenen Schuld. Dieses Bekenntnis ist auch bei TANABE nach außen gerichtet, öffentlich. Es wird gegenüber den anderen Menschen oder der gesamten Gesellschaft vollzogen. TANABE hat dieses Bekenntnis ab 1944 selber praktiziert. Das Bekenntnis vor den anderen Relativen gehört zur Dialektik der absoluten Vermittlung im Sinne TANABES. Es gehört zu dieser Dialektik der absoluten Vermittlung aber kein Bekenntnis in Richtung auf das Absolute, insbesondere nicht in Richtung auf ein personal gedachtes Absolutes wie den christlichen Gott. In den Bekenntnisformeln des Neuen Testaments und der christlichen Liturgien heißt es zuerst: „Ich habe gesündigt vor Dir, Herr“ oder: „Ich bekenne dir, Gott, allmächtiger Vater, daß ich gesündigt habe...“ — Danach erst folgt das Bekenntnis vor den anderen Menschen. (Wie im Confiteor der Messe.)

SUMMARY

In ZMR 65 (1981), 121—138, the author promised a following article showing how TANABE uses his „*metanoetics*“ as hermeneutical key for the interpretation of the *Kyōgyōshinshō* („Teaching-Practice-Faith-Salvation“, the main-work of SHINRAN, the founder of the Japanese *Amida-Buddhist* sect *Jōdoshinshū*, 13th century) which is regarded by TANABE as the „deepest“ philosophy of religion till now. — The present article is the realization of the author's promise. It is divided in 4 parts: (1) SHINRAN and his main-work, the *Kōgyōshinshō* (containing a short introduction into SHINRAN's life and theology by the author); (2) The three vows of Amida-Buddha according to the interpretation of HAJIME TANABE; (3) The three moments of faith according to the interpretation of HAJIME TANABE; (4) How to judge TANABE's interpretation of SHINRAN? Some remarks by the author. — A result we may say: Although TANABE's interpretation of SHINRAN's thought stresses points which historically SHINRAN himself did not stress, these points are really contained in SHINRAN's thought and life. The most important of these points is *zange* = metanoia. SHINRAN's *Kyōgyōshinshō* is a philosophy-as-metanoetics implicite, although not explicite. According to the author TANABE discovered in himself and in SHINRAN a new way for philosophy of religion and for philosophy in general: the philosophy-as-metanoetics. The problems of this new philosophy have their origin in his concept of „absolute mediation“ („absolute Vermittlung“) rather than in his concept of metanoia.

KLEINE BEITRÄGE

„ETHIK DER RELIGIONEN“*

von Hans Waldenfels

Die Grundlagendiskussion über Grundrechte, Grundwerte, Menschenrechte u. ä. hat in zunehmendem Maße das Interesse an den Menschen- und Gesellschaftsbildern der nichtchristlichen Religionen geweckt. Wo aber der Mensch in den Vordergrund des Interesses tritt, stellt sich zugleich die Frage nach dem menschlichen Verhalten, nach Ethos und Ethik. Merkwürdigerweise hat es bislang an grundlegenden Darstellungen der Ethik der Religionen gefehlt. Um so mehr ist die Bemühung C. H. RATSCHOWS zu begrüßen, diesem Mangel mit einem „Handbuch“ Abhilfe zu schaffen.

Aus der vorsichtigen Andeutung von P. ANTES erfährt man, daß der Band nicht ohne Schwierigkeiten zustande gekommen ist (223). ANTES spricht von einer Verzögerung der Drucklegung um nahezu zwei Jahre. Leider macht der Band selbst in Anordnung und Durchführung der Beiträge einen derartig disparaten Eindruck, daß er schwerlich als das große Ereignis gefeiert werden kann, als das man ihn begrüßen möchte. Am Ende bleibt der Band nur ein starkes Signal für eine dringende Aufgabe, wie nun im einzelnen zu erläutern ist.

Das Handbuch enthält sechs Beiträge von recht unterschiedlicher Länge, unterschiedlichem Problembewußtsein und folglich unterschiedlicher Gewichtigkeit. Am leichtesten vergleichbar sind die Beiträge von PETER ANTES, einem ausgewiesenen Islamologen, zur „Ethik“ (sic!) im Islam (177—225), von PETER GERLITZ, einem Bremerhavener Pfarrer, zur Ethik des Buddha (227—348), und von GÜNTHER DIETZ-SONTHEIMER, einem Fachmann für die Religionsgeschichte Südasiens, zur Ethik im Hinduismus (349—436). Diesem Mittel- und Hauptteil sind zwei Beiträge vorgelagert: Von der Frömmigkeit. Eine Studie über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, aus der Feder des Herausgebers, systematischem Theologen in Marburg (11—77), und: Kultur und Ethos. Zum Problem der Sittlichkeit in Primitivkulturen, von WILHELM DUPRÉ, Religionswissenschaftler in Nijmegen (79—176). Der abschließende Beitrag: Gesetz und Moralität in orientalischen Religionen, stammt von J. DUNCAN M. DERRETT, einem englischen Religionswissenschaftler (437—511); vorausschauend sei bemerkt, daß mit „orientalischen Religionen“ die „asiatischen“ unter Einschluß des Judentums und Ausschluß des Christentums verstanden werden (443).

Bedenkt man den konkreten Ort der Frage nach der „Ethik der Religionen“, dann ist leicht zu erkennen, daß diese in einer säkularisierten Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, in der sich ethische Begründungen in hohem Maße von religiösen Grundlegungen lösen, nicht ohne zureichende hermeneutische und wissenschaftstheoretische Überlegungen angegangen werden kann. Das Fehlen einer solchen Grundlagenreflexion, die vom Herausgeber in der Planung des Bandes als Voraussetzung für alle Beteiligten hätte geleistet werden müssen, ist wesentlich mitverantwortlich für den unbefriedigenden Gesamteindruck des Handbuchs. Da in einem Handbuch der Religionen erwartet werden kann, daß die Religionen nicht unter der Hand an den Maßstäben einer christlichen Theologie gemessen werden, ist der Rückgriff auf Ursprungsphänomene und ihre geschichtliche Ent-

* CARL HEINZ RATSCHOW (Hrsg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam. W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980; 511 S.

wicklung hilfreich. Eine solche Untersuchung ist in hervorragender Weise von W. DUPRÉ (= D.) geleistet worden; sie ist die eigentliche Grundlegung des Handbuchs. Dem Benutzer des Buches kann daher nur angeraten werden, mit der Lektüre dieses sehr differenzierten Beitrags zu beginnen.

D. beschäftigt sich eingangs mit der schwierigen Bestimmung der „Primitivkulturen“, wobei er darauf besteht, daß die Frage nach Sittlichkeit in ihnen ohne die Geschichte der Rezeption dieser Kulturen durch das abendländische Bewußtsein nicht zu betrachten ist (86). Leitende Gesichtspunkte sind für ihn a) die Empirie, b) die mythologische Transformation und c) die theoretische Begründung (89—92). Die „Primitivkultur“ ist nach D. als „das Prinzip zu betrachten, das sich als anfängliche Einheit des kulturellen Seins in allen Erscheinungen desselben darstellt und ausdrückt“ (98). Seine ausführliche Eingangsüberlegung spielt D. am Beispiel eines kongolesischen Pygmäenstammes durch, den Bambuti, die am Ituri, einem Nebenfluß des Kongo, lebten (121). Er belegt Sitte und Sittlichkeit als Ausdruck und Prinzip kultureller Kontinuität (120—132), führt sodann das Bewußtsein der Sitte zur Begründung der Sittlichkeit weiter, wobei er auf den Zusammenhang von Mythos und Sittlichkeit, Ritus, Kult und Sitte stößt (132—140). Die Verankerung von Sitte und Sittlichkeit im Mystisch-Mythologischen eröffnet zugleich den Blick für die Spannung von kultureller Eigenständigkeit und umfassenderer, schließlich universaler Geschichte (141—148). Die ursprüngliche Vermittlung von Mensch und Kultur nennt D. „unio mythica“ (148); aus ihr erschließt er die ursprüngliche Bedeutung des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft, aber auch den Sinn des lebensgemeinschaftlichen Tuns (149ff.). Religion ist nach D. überall dort anzutreffen, „wo Person und Gemeinschaft über ihre kulturelle Darstellung und Vergegenwärtigung hinaus noch einmal in ihrer Substantialität angesprochen, erstrebt und zur Erinnerung gebracht werden“ (160). Wir müssen die Ausführungen zur Gottesfrage hier übergehen (170—175), nennen aber die für die weitere Religionsgeschichte relevanten Ergebnisse:

„Erstens ist darauf hinzuweisen, daß die Frage nach der menschlichen Freiheit und damit nach der jeweiligen Gestalt der Sittlichkeit auf dem Hintergrund von kultureller Substanz und kulturellem Eidos im Verhältnis von Mythos und Mythologie zu sehen und aus dieser Perspektive zu begreifen ist.

Zweitens ist festzuhalten, daß Religion von ihrem Ansatz her nicht nur als ein sittliches Problem in Erscheinung tritt, sondern daß sie in der Entfaltung ihres eigenen Ursprungs zugleich auch die Sittlichkeit in sich aufgenommen hat. In dem daraus entstehenden Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit fällt der Religion die Aufgabe zu, Sittlichkeit in mythisch-mythologischer Vermittlung zu begründen, zu erhalten und zu vertiefen, während es der Sittlichkeit zukommt, Religion im Lichte dieser Vermittlung zu bewerten, zu tragen und zu vollenden.

Drittens macht die Problematik von Gottesbewußtsein und Gottesbegriff deutlich, daß wir von Gott nicht abstrahieren können, wenn wir von Freiheit und Sittlichkeit sprechen. Ob der Mensch frei ist oder nicht, ob er und für welche Gestalt der Sittlichkeit er verantwortlich ist, hängt nicht nur vom Zusammenwirken des Gegebenen und der Fakten ab, sondern auch davon, ob er an Gott glaubt und geglaubt hat, bzw. wer der Gott ist, den er an sich selbst darstellt oder nicht darstellt...“ (175f.).

Auch im Eingangsbeitrag geht es RATSCHOW (= R.) um die Verhältnisbestimmung von Sittlichkeit und Religion. Diese Frage stellt sich um so entschiedener,

als in der Neuzeit Religion und Sittlichkeit fast antinomisch sich gegenüberstehen. Diese Situation ist allerdings vordringlich Situation des Abendlandes. R. entfaltet folglich auch das Phänomen im Blick auf unseren geschichtlichen Kontext. Ausgangspunkt ist ihm die Frömmigkeit als „die lebensvolle Erschlossenheit von Religion und Sittlichkeit“ mit ihrem Kernstück, dem Gebet (13). In ihren Gestaltwerdungen verläuft sie in zwei Richtungen: „Für die Welt — vor Gott!“ Der Lebensvollzug „Frömmigkeit“ aber ist nach R. „mit dem Hervortreten eines Gottes in Bewegung gesetzt“ (14). Die Frage, wieweit und ob überhaupt der Zerfall der Frömmigkeit und die Emanzipation vernünftiger Handlungsbegründungen aus dem religiösen Bereich Erbe der Aufklärung sind, prüft R. im Blick auf die griechische Aufklärung des 4. vorchristlichen Jahrhunderts (Platons Dialog Eutyphron), die europäische Aufklärung des 19. Jahrhunderts (Kant, Schleiermacher) sowie die von N. Hartmann entwickelten Antinomien (Diesseits-Jenseits, Gott-Mensch, Heteronomie-Autonomie, Vorsehung-Freiheit, Erlösung-Verantwortung). Er kommt zum Ergebnis, daß die Aufklärung nicht für den Zerfall der Frömmigkeit verantwortlich gemacht werden kann. Die Lösung der Frage nach diesem Zerfall versucht R. in einem Vergleich zwischen dem Zusammenhang von Sittlichkeit und religiöser Mitte im Theravada-Buddhismus und Christentum. In beiden Religionen beobachtet R., daß „das dem zentralen religiösen Wollen unmittelbar verbundene Handeln sich mit einem anders motivierten Handeln zusammenschließt“ (57 u. ö.). „Beide Religionen holen sich aus der religiösen Tradition der von ihnen kritisierten Religionen Gebotsreihen herein und machen sie für ihre Religionen verbindlich“ (67). Doch widersprechen die Gebotsreihen in ihrer Tendenz dem Grundanliegen der neuen Religion.

Nach R. sieht es so aus: „Im Buddhismus ist der lebensbewahrende Charakter der Gebote sogar ein krasser Widerspruch zur Einsicht des Erleuchteten. Im Christentum ist es so nicht. Aber diese Gebote sind vor der Liebestat Gottes allzu menschlich und ‚weit‘“ (67). Während sich so im Buddhismus die spezifisch buddhistische Ethik der Lösung aus allen Umklammerungen der Welt nicht mit den Verboten von Diebstahl, Mord u. a. verbinden lassen, läßt sich die christliche Nachfolge wie ein Gebot verstehen (68). Nachfolge- und Gebots-Ethik sind im Christentum vereinbar. Den Zerfall der Frömmigkeit im christlichen Raum möchte nun R. in nachreformatorischer Zeit „durch Verschiebungen im Nebeneinander von Nachfolge-Sittlichkeit und Gebots-Moral hervorgerufen“ (75) sehen.

R's Beitrag ist somit stärker im Sinne einer Problemanalyse zum sich ändernden Verhältnis von Religion und Sittlichkeit in der abendländisch-christlichen Welt zu lesen, wobei der Frömmigkeitszerfall das Signal abgibt. R's Ausführungen betreffen damit die Frage nach der Ethik im und zum Christentum, weniger den Gesamtbereich der Ethik der Religionen. R. selbst sieht DERRETT'S (= De.) abschließenden Beitrag über das Verhältnis von Gesetz und Moralität in den asiatischen Religionen komplementär zu seinem eigenen. Hatte D. das Verhältnis von Kultur, Religion und Ethik und R. selbst das Verhältnis von Ethik und Religiosität angesprochen, so soll De. vom Ansatz des Gesetzes her einen 3. Aspekt behandeln: das Verhältnis von Gesetz und Ethik. Dankenswerterweise zeigt aber nach der Beschreibung des Gegenstandes der Untersuchung der II. Abschnitt über die Begriffsbestimmungen (441—445), was von De.'s Untersuchung zu erwarten ist. Seine Begrifflichkeit ist erschreckend vordergründig und probleblind formuliert. Gesetz ist für ihn im allgemeinen „die Verbindung von Bestimmungen, mit denen der Staat — oder die zur Selbstver-

waltung eingerichtete Körperschaft — Verpflichtungen durchsetzt“ (441). Damit ist von vornherein die Vielschichtigkeit des Gesetzesbegriffes in den Religionen, Thora, šari'a, dharma u. a., ausgeblendet und die Problematik eines religionsbedingten und eines religionsübergreifenden Gesetzesbegriffs unterlaufen. Religion als „Gesamtheit von Glaubensüberzeugungen, die der Gläubige aus irrationalen Gründen vertritt und auf sein eigenes Wissen um eine Macht bezieht, die ganz oder teilweise außerhalb seiner selbst und anderer ist und die seiner physischen Kontrolle nicht unterliegt“ (442), ist für De. nicht mit Werturteilen verbunden, läßt aber Aberglauben in die Nähe rücken. Moralität ist für De. schließlich „die Gesamtheit von Verhaltensregeln, die bewußt oder (wenn es sich um eine Gewohnheit handelt) im Unterbewußtsein auf die Zustimmung, die Vorlieben oder Gebote der Gesellschaft bezogen sind“ (ebd.). Es folgt dann ein von De. selbst als „oberflächlicher Überblick: Ost und West“ angesprochener III. Teil, der seinem Titel alle Ehre macht, doch jeder wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit spottet. Daran schließt sich dann ein Rundblick von IV. Ferner Osten über V. Buddhismus, VI. Islam zu VII. Judentum und VIII. Hinduismus an. Mehrfach greift De. dabei auf gehörte oder veröffentlichte Referate und fremde Zusammenfassungen zurück. Man fragt sich angesichts der Art der Materialbehandlung, warum nicht auf V, VI und VIII verzichtet wurde, da diese Abschnitte in vielem Wiederholungen zu den eigenen Beiträgen zu Buddhismus, Islam und Hinduismus darstellen. Die eigentliche Frage nach der Verselbständigung von Recht und Moral und nochmals von Recht/Moral und Religion sowie dem Ort der drei Faktoren in der modernen Gesellschaft wie im modernen Staat beantwortet De. mit seinem Beitrag nicht.

Was in De.'s Aufsatz unerfindlich bleibt, nämlich die Anordnung der Religionen, bleibt auch im Mittelteil des Handbuchs, wo Islam, Buddhismus und Hinduismus einander folgen, ungeklärt. Könnte man noch den Ort des Islams als in seinem Monotheismus dem jüdisch-christlichen Bereich nächster Religion rechtfertigen, so ist die Reihenfolge Buddhismus-Hinduismus in keiner Weise verständlich, ja werden auf diese Weise Abhängigkeitsverhältnisse noch zusätzlich verwischt.

Die Schwerpunkte der Betrachtung sind in den drei Beiträgen ebenfalls unterschiedlich verteilt: ANTES (= A.) setzt bewußt beim Islam als vielschichtigem Phänomen heute ein; GERLITZ (= G.) beschränkt sich auf die Ethik des frühen Buddhismus und kommt zu einem Gegenwartsbezug nur indirekt dadurch, daß er sich auf heute vorhandene Textübersetzungen sowie auf überwiegend abendländische Sekundärliteratur stützt; SONTHEIMER (= S.) wiederum fragt nach der Ethik im heutigen Hinduismus.

Für den Islam weist A. überzeugend nach, daß die „Unterscheidung von ethischen, religiösen und juristischen Komponenten... europäischen Ursprungs“ ist (182; 184 u. ö.). Damit sind zwei Ergebnisse vorweggenommen: (a) Die geringe Zahl ausdrücklicher Werke zur islamischen Ethik wird der Sache des Islams selbst vielleicht gerechter, als die europäische Klage über das Fehlen solcher Werke vermuten läßt. (b) Ansatzpunkt der ethischen Frage ist die Bemühung um das Verständnis des islamischen Rechts. Wenn ethische Fragestellungen behandelt werden, so sind sie als Teilbereiche der positiven göttlichen Setzung vorzustellen. Geschieht das aber, „so lösen wir mit Hilfe unserer europäisch-westlichen Sonde gewisse Problemkreise aus dem Gesamtkomplex heraus und betrachten diese — unserem Interesse entsprechend — gesondert“ (185). Diese Absonderung aber geschieht auf der Basis des Koran und unter Berücksichtigung der šari'a. Zur Ortung des ethischen Teilbereichs skizziert A. den Islam in seiner

Ganzheit (B), bevor er auf die Ethik im engeren Sinne eingeht (C). Er stellt eine Art „Pendent für den jüdisch-christlichen Dekalog“ in *Sure 17,22—38* vor (199f.), beschreibt die Anweisungen hinsichtlich des Gemeinschaftslebens, die Kasuistik der medinensischen Zeit, das Verhältnis von Aufforderung und Verboten. Nachdem A. das Problem menschlicher Freiheit im Islam schon im Rahmen der Grundsatzüberlegungen bedacht hatte (A. vor allem 186—189), geht er im Anschluß an die Beschreibung der Vorschriften auf das Verhältnis von äußerem Tun und innerer Absicht als der Kernfrage nach dem Verhältnis von Legalismus und Moral ein (D).

Der informative Beitrag schließt mit der Darstellung der Rechtsinstitutionen und der Rechtsfindung (E). Als Ergebnis zeigt sich nochmals, daß es im Islam eigentlich keine Ethik — daher „Ethik“ in Anführungszeichen — gibt: Denn dem Willen Gottes gemäß handeln heißt nicht notwendigerweise auch das philosophisch einsehbar Gute tun. Wenn der Mensch Gott wohlgefällig handeln will, bedarf er der göttlichen Offenbarung; seine Einsicht allein befähigt ihn nicht, Gottes Festlegung von Gut und Böse zu erkennen (221f.). Der Beitrag von A. kommt in der vorliegenden Gestalt zweifellos den an einen Handbuchbeitrag gestellten Erwartungen am nächsten.

Um in der historisch richtigen Reihenfolge zu bleiben, ist sodann S's Aufsatz zur Ethik im Hinduismus zu besprechen. S. stellt einleitend fest, daß eine Darstellung der Ethik im Hinduismus vor der fast unlösbaren Aufgabe steht, „den immer noch starken Einfluß der Tradition gegen die durch die lange Berührung mit dem Westen angeregten Bemühungen um Modernisierung und Reform abzuwägen und realistisch zu beurteilen“ (349). „Die Darstellung der Ethik wird dadurch nicht leichter, daß weder heute noch im traditionellen Hinduismus ein geschlossenes, autonomes System der Ethik angestrebt wird und wurde; so war für die indischen Weisen der Vergangenheit Ethik nicht Selbstzweck, sondern Vorbedingung für die *ultima ratio*: den Weg zu Gott zu finden oder die Verwirklichung von *ätman* und *brahman* und die Befreiung von der Wiedergeburt, dem Gebundensein an das Rad weltlicher Existenzen (*samsāra*)“ (350). Da die Aufstellung von Leitsätzen in besonderer Weise im *Dharmaśāstra* ihren Ausdruck gefunden hat, bildet dieses ein entscheidendes Moment der Untersuchung. S. geht es in der augenblicklichen Forschungssituation „nicht um eine historische Darstellung der Ethik im Hinduismus, sondern in erster Linie um das, was im Hinduismus der Gegenwart Gültigkeit beansprucht und darum, welche Vorstellungen auf das ethische Verhalten der Hindus ausüben“ (355). Facettenhaft bespricht S. folgende Momente: die Karma-Theorie — unter Verweis auf den Jainismus und die Ethik der verschiedenen Ebenen des Hinduismus, Weltentsagung und Weltbejahung, die Funktion des Heiligen als Leitbild für ethisches Verhalten, sodann die brahmanischen Wertvorstellungen und die Kastenordnung im modernen Indien, die weltliche Macht und die traditionellen weltlichen Leitbilder, den *sattva*-Begriff und das Leitbild der „Guten“ bzw. des „wahren“ Brahmanen. Er kommt dann auf die Lehre vom richtigen Verhalten zurück, wie sie im *Dharmaśāstra* zutage tritt, vergleicht Ritual und Ethik im *Dharmaśāstra* und in der *Bhakti* *Tukārāms*, bevor er am Ende die „allgemeingültigen *dharmaś*“, die Ethik der indischen Familie und die Ethik der Epen bespricht. S. faßt seine Bemühung, wie folgt, zusammen: „Nur einige Grundzüge, und die nicht einmal vollständig, konnten hier aus der Fülle des zum größten Teil noch unerschlossenen Materials eher referierend als analytisch wiedergegeben werden“ (431). Sowohl die von D. erarbeiteten Beobachtungen zur Entstehung der Sittlichkeit wie auch R's für Buddhismus und Christentum gemachten Bemerkungen zur

Beziehung von Ethik und Religion könnten dennoch auch auf den Hinduismus übertragen werden.

Es bleibt der Beitrag über den Buddhismus. Der Titel lautet anspruchsvoll „Die Ethik des Buddha“, und der Untertitel „Philosophische Grundlagen und sittliche Normen im Frühen Buddhismus“ ist es nicht weniger. G. beginnt mit einem Überblick über bisherige Darstellungen, soweit sie in westlichen Sprachen zugänglich sind (227—232; „B. Daijiten“ für „Bukyō Daijiten“ (228) ist natürlich kein Autorennamen, sondern bedeutet schlicht „Buddhistische Enzyklopädie“). Problematisch ist aber dann, wie G. sein Thema angeht. Er setzt offensichtlich ein gemeinsames Buddhaverständnis als problemlos voraus und fragt sich daher weder, wie er sein Buddhaverständnis gewinnt, noch teilt er mit, was und wer für ihn „Buddha“ ist: die historische Gestalt, die allen erreichbare Erleuchtungsgestalt (was aber heißt dann „Erleuchtung“?), eine Transzendenzgestalt? Gerade nach den Wechselbädern, in die unser christliches Jesusverständnis zusammen mit den dafür vorhandenen Quellen getaucht worden ist, ist ein naives Buddhaverständnis wissenschaftlich nicht mehr vertretbar. Entsprechend unreflektiert bleibt G's Quellenbenutzung. Er zitiert weithin nach den bekannten deutschen Übersetzungen von NEUMANN, NYANATILOKA, NYANAPONIKA u. a., ohne sich auch nur zu fragen, wie es einerseits um literarisches Alter und Abhängigkeiten der Texte, andererseits um die philosophischen Prämissen der Übersetzer und folglich um die Sachgerechtigkeit der Begriffswahl bei den Übersetzungen bestellt ist. Letzteres aber ist um so erheblicher, wenn G. entscheidet: „Wir gehen bei der Begründung der buddhistischen Ethik den umgekehrten Weg, der auch in der philosophischen Logik des Buddha angelegt ist: Von der Reflexion über die Wirklichkeit und das Wesen des Menschen zur praktischen Erfahrung des Leidens und seiner Überwindung“ (237). Diese Entscheidung G's für einen Vorrang der Theorie bzw. der Reflexion gegenüber der praktischen Erfahrung, später dann der Ontologie gegenüber der Ethik bleibt letztlich unbegründet. Ich selbst bin jedenfalls nicht sicher, ob die G'sche Option für den Bereich vertretbar ist, den er im Untertitel „Früher Buddhismus“ nennt. Immerhin nennt G. damit den Interpretationsrahmen, in dem er seinen Beitrag gesehen wissen möchte. Nur bleibt auch hier wieder offen, was „Früher Buddhismus“ meint; ist er der Theravada-Buddhismus oder der Urbuddhismus, macht er dazwischen einen Unterschied oder nicht?

Obwohl nun G. von „Ethik des Buddha“ sprechen will, bringt es seine Vorentscheidung mit sich, daß die Gestalt des historischen Buddha nicht einmal schemenhaft skizziert wird. Dafür bilden philosophische (doch was heißt hier „philosophisch“?) Leitmotive den Ausgangspunkt: die Wirklichkeit als Wandel, die „Formel von der Bedingten Entstehung“ (236—243), die Anattā-Lehre — G. übersetzt „Ich-losigkeit“ und problematisiert das Verhältnis von Ich und Selbst; warum spielt er nicht mit „Selbst-losigkeit“? —, die Willensproblematik, schließlich die vier Wahrheiten (257—280). Dieser 2. Abschnitt des Beitrags: Voraussetzungen der buddhistischen Ethik bedürfte zusätzlich zu den schon angesprochenen hermeneutischen Fragen der Auseinandersetzung an vielen Punkten. Die Kritik an H. DUMOULIN, an dem Indologen H. NAKAMURA und dem Religionsphilosophen Y. TAKEUCHI — beide nennt G. einseitig „bekannte japanische Buddhisten“ — ist bei wirklicher Beschäftigung mit deren Werken so nicht haltbar und wirkt angesichts der schmalen Argumentationsbasis von G. äußerst befremdlich (vgl. 251ff.). Wenn vor der Behandlung der vier Wahrheiten bereits feststeht, daß einerseits „der Buddha... mit anderen Maßstäben gemessen werden (muß) als jeder andere Philosoph“, er andererseits aber nach

G. „in seiner Daseinsanalyse auch dort ein(setzt), wo die anderen Philosophien einsetzen, nämlich beim Ich“, dann scheint mir der Zugang eher verbaut als eröffnet zu sein. Den provokativen Neuanstoß des Buddha bei aller relativen Verhaftung an seinen historischen Traditionskontext, der in R's knapper Darstellung des Theravada noch aufleuchtete (vgl. 49—57), vermag G. aufgrund seines Vorgehens nicht mehr zu erschließen.

Von der Darstellung der vier edlen Wahrheiten (in 2.3) an, in deren Ausdeutung er die vorausgeschickten Reflexionsergebnisse weiterverwenden muß, kommt G. im 3. Abschnitt zur Besprechung der sila als der Ethik der Selbstlosigkeit. Er kennzeichnet dabei die ethische Praxis als „Grundhaltung des Mittleren Pfads“, wobei weder Dogmen noch göttliche Weisungen als Markierungen dienen: „Im Zentrum der ethischen Botschaft des Buddha steht der Mensch; von ihm wird erwartet, daß er in der Lage ist, einerseits die kausalen Zusammenhänge der Wirklichkeit zu durchschauen und andererseits das Mitleiden mit den Wesen zu empfinden“ (281). Wenn aber so argumentiert wird, wird dann nicht der Einsatz von „philosophischen Grundlagen“ zum Surrogat für eine religiöse Abkünftigkeit? Der Frage des „Religiösen“ in der Ethik des Buddhismus stellt sich G. nirgends. Was bedeutet aber dann die Rede von „Erlösung“? Die Reihenfolge Ontologie/Psychologie — Ethik/Soteriologie (vgl. 282f.) ist viel entscheidender, als es G. selbst bewußt zu sein scheint. G. geht dann auf folgende Gesichtspunkte ein: das Arahat-Ideal, die Normen für Mönche und Laien, für den Umgang untereinander, das Verhältnis von Eltern und Kindern, Lehrer und Schüler, Freunden zueinander, Herr und Knecht, schließlich die Kastenlosigkeit. Der 4. Abschnitt ist metta, der alles umfassenden Tugend der Güte, gewidmet. Alle diese Abschnitte enthalten ausführliche Zitate.

Zu Beginn seiner Schlußbemerkungen betont G. dann — im Grunde genommen im Widerspruch zur Anlage seiner Untersuchung —: „Der Buddha war kein Theoretiker; er dachte in der Ethik eminent praktisch. Der Achtfältige Pfad, in dessen Zentrum die Ethik ihren Platz hat, ist ein Heilsweg, der für jeden offensteht, weil er für jede Stufe geistiger Entwicklung eine Stufe des Heils bereit hält. Daß das Arahat-Ideal dabei den Mönchen vorbehalten bleibt, macht die buddhistische Ethik ebenso wenig zu einer Mönchsethik wie den Buddhismus zu einer Mönchsreligion, sondern hängt vielmehr mit jenen Strukturen zusammen, die wir eingangs als ‚spirituelle Heterogenität‘ gegenüber dem westlichen Denken bezeichnet haben: mit dem Fehlen der personalen Dimension und der Dimension einer linearen Geschichte, vor allem aber mit dem Fehlen einer theistischen Basis und eines theistisch-teleologischen Ziels“ (343). Was aber soll dann der Salto mortale am Schluß: „Wenn wir aber davon ausgehen, daß die Ethik des Buddha nicht mehr nur unter dem Gesichtspunkt des *ex opere operato* abgehandelt werden kann, weil sie... in der Tat auf Einsichten beruht und Einsichten von den Buddha-Jüngern verlangt, dann dürften auch für den Saṅgha und den aus ihm hervorgehenden Heiligen ethische Normen und moralisches Handeln die Konsequenzen der Erkenntnis und somit unabdingbare Voraussetzungen für die Erlangung des Nirvāna sein. Damit wäre zugleich die herkömmliche Behauptung widerlegt, beim Buddhismus handele es sich lediglich um eine ‚Selbsterlösungsreligion‘“ (343f.). Hier fragt sich doch: a) Was versteht G. unter „*ex opere operato*“ und gar einer Ethik „*ex opere operato*“; was soll die Übertragung einer sakramententheologischen Formel auf die Ethik?, b) Wie läßt sich bei einem philosophisch markierten Erkenntnisbegriff der Eindruck der „Selbsterlösung“ vermeiden? Die Vermittlung von Ethik und Religion wäre gerade für den Bereich des Buddhismus eine vordringliche Aufgabe gewesen, —

und das um so mehr, als bei einer Behandlung der buddhistischen Ethik in einer säkularisierten Welt und gegen ihre religionslosen Verteidiger auf der religiösen Komponente zu bestehen ist.

Ein dringendes Desiderat für jedes Handbuch ist ein Sach- und Namensregister. Es fehlt hier genauso wie ein weiterführendes Literaturverzeichnis.

Es bleibt also dabei: Das vorliegende Handbuch setzt ein Signal. So wie es vorliegt, verlangt es aber nach einer vertieften Grundlagenreflexion wie auch nach hermeneutischen Klärungen bei der Behandlung einzelner Religionen. Angesichts der Grundlagenkrise der Ethik sollte aber, wo erneut nach der Ethik der Religionen gefragt wird, nicht unterlassen werden, zuvor einen Fundamentalethiker zu Rate zu ziehen.

MITTEILUNGEN

In memoriam P. Josef Albert Otto SJ

In den Abendstunden des 24. Mai verstarb in Münster, kurz nach Vollendung seines 80. Lebensjahres, P. DR. JOSEF ALBERT OTTO SJ. Er war mehr als ein Freund der ZMR. Als THOMAS OHM OSB 1952 ihre Schriftleitung übernahm, konnte er P. OTTO nicht nur als Mitarbeiter, sondern auch als Mitherausgeber gewinnen. Er war es nicht nur den Namen nach. Er gab nicht nur gute Ratschläge, er half auch tatkräftig mit. Er besorgte Beiträge von Missionaren, übernahm manches Buch zur Besprechung und schrieb Jahre hindurch eine *Chronik*, die die Ereignisse und Entwicklungen auf den verschiedenen Missionsfeldern sorgfältig notierte. Auf den Sitzungen der Wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und bei den Besprechungen des Redaktionsausschusses bestach er durch sein ausgewogenes Urteil und die vornehme Zurückhaltung, die nicht selten vor einseitigen Stellungnahmen bewahrte. Darüber hinaus war P. OTTO jederzeit zu persönlichen Gesprächen bereit, suchte zu vermitteln und auszugleichen — selbst dann noch, als er sich 1972 zurückzog. Er blieb der ZMR freundschaftlich verbunden. Dafür sei ihm nochmals gedankt!

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Abeyasingha, Nihal: *A Theological Evaluation of Non-Christian Rites.* Theol. Publications in India/Bangalore 1979; X u. 250 p.

Die Arbeit geht auf eine Dissertation an der römischen Benediktinerhochschule San Anselmo unter CYPRIAN VAGGINI zurück. Sie gehört in den Umkreis der Studien, die nach dem Heilswirken Gottes in nichtchristlichen Religionen fragt. Dabei ist offensichtlich die Frage nach der Heilswirksamkeit der nichtchristlichen Riten bislang nicht umfassend gestellt worden. Das vorliegende Werk sucht diese Frage im Verlauf der Theologiegeschichte zu prüfen und stellt in der vorliegenden Gestalt sicherlich eine Pionierarbeit dar. Der 1. Teil ist der scholastischen Diskussion des Heils derer, die unter dem Naturgesetz leben, gewidmet. Den Ausgangspunkt bildet ein Text GREGORS D. GR.: „Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides vel pro majoribus virtus sacrificii, vel pro his qui ex Abrahae stirpe prodierant, mysterium circumcisionis“ (PL 76, 635). Er wird mit Überlegungen des AUGUSTINUS zusammengeführt. Von diesen beiden Autoren am Ende der Väterzeit macht Vf. dann einen Sprung ins 12. Jh. zu HUGO VON ST. VIKTOR. Die eigentliche Diskussion des Mittelalters beginnt dann mit der Behandlung des PETRUS LOMBARDUS und seiner Beschäftigung mit dem Glauben als Prinzip der Rechtfertigung. Hier wie auch in der Folgezeit bei den Kommentatoren, in der Franziskanerschule, aber auch bei THOMAS VON AQUIN und seinen Nachfolgern steht im Vordergrund die Frage nach den Heilswegen. Wo dabei Glaube und Taufe nicht zugänglich sind, d. h. einmal in der Zeit vor Christus, sodann nach Christus, wo Menschen außerhalb der Reichweite christlicher Verkündigung leben, stellt sich die Frage, ob es Möglichkeiten in ihrem Leben gibt oder gegeben hat, die den objektiven Mangel beheben können. Die Frageperspektive ändert sich erst dort, wo — wie es im 2. Teil ausgeführt wird — die Entdeckung neuer Länder die Entdecker in Kontakt mit Menschen bringt, die ihrerseits nicht nur religiöse Überzeugungen, sondern auch religiöse, den Sakramenten vergleichbare Riten besitzen. Vorläufer einer späteren intensiven Diskussion sind nach Vf. NIKOLAUS VON KUES, DOMINIKUS DE SOTO, JOHANNES DE LUGO, dann die Jesuiten im chinesischen Ritenstreit. Die negative Beendigung des Ritenstreits führt zunächst zu einer Blockierung der Fragestellung, so daß sie erst im 19., vor allem aber im 20. Jh. wieder aufgegriffen wird. Für die Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil bespricht Vf. vor allem DANIELOU, PANIKKAR und J. NEUNER, für die nachfolgende Zeit CONGAR, AMALORPAVADASS und JOMIER. Die abschließenden Überlegungen in den Kap. 9 und 10 ordnen aber die Frage nach den Riten dann doch in den Gesamthorizont der Bewertung nichtchristlicher Religionen ein. Hier erscheint mir die Arbeit nicht mehr so ergiebig wie in den historischen Analysen, da sie über schon oft Vorgetragenes nicht mehr hinausführt. Der große Wert der Arbeit liegt zweifellos in ihrem grundsätzlich gelungenen historischen Aufriß, der Anlaß und Raum gibt für vertiefende Studien und doch zugleich das heute vorliegende Ergebnis bestätigt.

Bonn

Hans Waldenfels

Rath, Josef Theodor, CSSp: *Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist*. III. Teil: *Pater Libermann CSSp, ein Leben für Afrika 1802—1852*. Missionsverlag Knechtsteden (1980); 352 S.

In seiner auf mehrere Bände berechneten Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist hat Vf. 1972 die Zeit von 1703—1800 dargestellt, 1974 die Spanne von 1804—1848. Dieser III. Teil stellt nur die kurze Zeit von 1848—1852 dar — die Jahre, in denen LIBERMANN die von ihm gegründete Kongregation vom heiligen Herzen Mariens in das alte Institut einbrachte und es so vor dem Untergang bewahrte. Diese Geschichte wird auf den SS. 243—321 behandelt, macht also nur knapp ein Drittel des Buches aus.

Alles andere ist Biographie des JAKOB LIBERMANN aus Zabern, der zu Weihnachten 1826 vom Judentum zum Christentum konvertierte und in der Taufe die Namen Franz, Maria, Paul annahm.

Vf. hat dieses Leben mit sehr viel Liebe nachgezeichnet. Er geht allen Einzelheiten nach und belegt sie mit vielen Zeugnissen. Dabei verliert er sich manchmal in Nebensächlichkeiten, rekapituliert allgemein bekannte Tatsachen, um dann doch wieder zu dem zurückzufinden, dessen Leben er darstellt. LIBERMANN gründet eine eigene Gemeinschaft, die sich die Missionierung der Völker schwarzer Hautfarbe zum Ziel setzt, besonders der Negerklaven in den französischen Kolonien. Dabei verfolgt L. einen Weg, den erst spätere Zeiten als von der Vorsehung gewiesen erkennen werden: Afrika soll durch Afrikaner bekehrt werden: — Das Christentum soll im Boden Afrikas verwurzelt werden. L. ist seiner Zeit weit voraus. P. RATH läßt ihn oft selbst zu Wort kommen, und gerade das gibt seinem Buch einen eigenen Reiz. Es lohnt sich, darauf einzugehen, selbst wenn es manchmal etwas mühsam ist.

Münster

Josef Glazik MSC

Takizawa, Katsumi: *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum* (= Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 24). P. D. Lang/Frankfurt-Bern-Cirencester/U.K. 1980; VIII u. 195 S.

K. TAKIZAWA (= T.), emeritierter Professor für Philosophie an der Staatlichen Universität in Fukuoka, Schüler von K. NISHIDA und K. BARTH, zu dem ihn NISHIDA schickte, getaufter evangelischer Christ, aber dennoch sein Leben lang ein Gratwanderer zwischen Buddhismus und Christentum, macht seinen Schülern und Freunden in Deutschland in diesem Band fünf seiner grundlegenden Aufsätze in deutscher Sprache zugänglich. Der Band ist mit viel Sympathie und Sorgfalt von H. E. HAMER zu seinem 70. Geburtstag herausgebracht worden. Im einleitenden Vorwort hat HAMER Ort und Zeit der Entstehung der Aufsätze erläutert und eine behutsame Hinführung zu T's Denken versucht. Auf HAMER gehen auch eine Vielzahl zusätzlicher Anmerkungen, sodann Biographie und Bibliographie sowie die Register zurück (die zusätzliche Literatur ist stellenweise etwas willkürlich ausgewählt, manche Angaben sind ungenau, z. B., zu ENŌ [= HUI-NENG] oder NICHIREN).

Den Hauptteil des Buches bilden die fünf Aufsätze T's:

1) *Religion als Sache der Gegenwart* (1—44): Hier fragt T. nach dem Ort der Religion im Leben des modernen Menschen. Bei der Frage nach der „letzten Stütze“ seines Lebens sieht sich der Mensch entweder an die „Kraft des anderen“

oder des „Selbst“ verwiesen. Die Zerrissenheit in der Beobachtung Sōsekis, daß es nichts Armseligeres gibt, „also daß man auf etwas anderes als das eigene Ich-selbst vertraut; jedoch gibt es nichts, was weniger vertrauenswürdig ist als dieses Ich-selbst“ (8), nennt T. die „Sünde“ des Menschen. Von ihr aus ergibt sich die Frage nach der Rettung. Diese kommt dem Menschen von Gott her zu. Die Beschreibung des Grundverhältnisses von Gott und Mensch aber gehört zu den grundlegenden Feststellungen T's: „Der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist eine Grenzlinie, die nicht vom Menschen aus, ja nicht einmal ‚von Gott aus‘ verwischt werden kann. An ihr zeigt sich, daß zwischen beiden, zwischen Gott und Mensch ein schlechthin unumkehrbares Verhältnis besteht: Vom absoluten Subjekt dort und dessen Objekt hier, also die ewig gegenwärtige Ordnung, die zwischen dem einen wahren Herrn und seinem Knecht besteht“ (11). Insofern der den Menschen vor allen anderen Geschöpfen auszeichnende Grundzug seine freie Subjektivität ist, ist die Erkenntnis und Anerkenntnis des unzerstörbaren Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch (vgl. 18) seine Rettung, das Versagen gegenüber dieser Erkenntnis seine Sünde, — eine Sünde aber, die „niemals durch eine auch noch so erhabene Menschengestalt ausgerottet werden“ kann (19). Der Anfang bzw. Grund der Religion ist nach T. dann „nichts anderes . . . als jenes einfach entschiedene Verhältnis, nämlich die große faktische Entscheidung, daß der wirklich existierende Mensch keineswegs Gott, aber gerade so mit Gott eins ist, daß der reale Mensch nur als Mensch Gottes real, der wahre Gott nur als Gott des Menschen wahrer Gott, daß dieser Gott der Gott des Feldes ist, in dem der Mensch in seiner je einmaligen Bestimmtheit wie ein Punkt entsteht und besteht“ (22f.).

Dieses Fundament ist für T. im Christentum und im Buddhismus gültig, im Amida- wie im Zen-Buddhismus, so daß die genannten Religionen letztlich nur die geschichtlichen Formen des je neu offenbar werdenden universalen Grundes der Religion sind (vgl. 33). T. fügt hinzu: „Ich jedenfalls muß sagen, daß ich bei allen Lehrern und Freunden, bei denen ich überhaupt in dieser Sache Wichtiges lernen konnte, diesen Sachverhalt tief im Herzen erfahren habe. Ich denke nicht im Traum daran, verschiedene Religionen in die ‚dialektische‘ Einheit zu bringen. Nur möchte ich auf die folgende Tatsache aufmerksam machen: Daß jemand einer bestimmten Religion, zum Beispiel dem Christentum oder dem Buddhismus angehört, kommt, wie heftig der Betreffende auch immer darauf bestehen mag, in Wirklichkeit nicht nur von der absoluten ewig-gegenwärtigen Wahrheit (dem einen Gott) her, sondern ist auch — und eben davon ist die Rede — immer von der Gnade der historischen Zusammenhänge abhängig. Damit ist uns genuggetan. Wir brauchen nicht mehr zu verlangen, um als Christ oder Buddhist recht zu leben“ (34). Die Relativierung des geschichtlichen Zusammenhangs der Religionen erlaubt es T., gelassen auch auf das Verhältnis der Religion zu Politik und Wissenschaft oder auf die Religionsfreiheit zu sprechen zu kommen.

2) *Die Kraft des andern und die Kraft des Selbst im Buddhismus, verglichen mit dem Christentum* (46—65): Dieser Aufsatz greift eine der zuvor schon angesprochenen Facetten des historischen Verhältnisses von Christentum und Buddhismus auf, den die „Anderkraft“ betonenden Amida-Buddhismus zunächst im Verhältnis zum Zen-Buddhismus, sodann unter besonderem Hinweis auf K. BARTH — FRANZ XAVER (59) ist hier historisch nicht zu nennen — im Verhältnis zum protestantischen Christentum.

3) *Jōdo-shin-Buddhismus und Christentum — eine Auseinandersetzung mit Karl Barth* (66—110): Der Vergleich von Amida- bzw. — japanisch: — Jōdo-

shin-Buddhismus und Christentum wird dann in der Auseinandersetzung mit K. BARTHS letztendlicher Ablehnung des Amida-Buddhismus fortgeführt. Der BARTHSche Text ist in III. 2 in Gänze abgedruckt. Wieweit die Unterscheidung von „Urfaktum des Immanuel“ und der fleischlich sichtbaren Gestalt Jesu der BARTHSchen Aussageintention entspricht, soll hier dem Urteil der BARTHSpezialisten überlassen bleiben, wie umgekehrt die Frage, ob eine im japanischen „*soku*“ ausgedrückte Relation tatsächlich eine absolute Unumkehrbarkeit der Beziehung auch im Zen-Buddhismus aussagt (vgl. 90, 174f.) den japanischen Philosophen und Buddhismuskennern überlassen bleiben soll (— ich selbst habe an beiden Stellen meine Zweifel). Die Deutung der identifizierenden „Ist“-Aussage (vgl. „Jesus ist Christus“ [vgl. 81ff.]) gibt jedenfalls Anlaß zu vertiefender Nachfrage. Festzuhalten ist, daß T. — im Sinne des Christentums — die Einzigartigkeit und Unumkehrbarkeit der Gott-Mensch-Beziehung betont, aber demgegenüber — eher im Sinne des Buddhismus — die historische Seite des Phänomens bis zur Aufhebung relativiert (vgl. 85). Die doppelte — wie mir scheint — Entfernung von den Grundoptionen beider Seiten erlaubt es T. dann, die Parallelitäten zwischen Amida-Buddhismus und Christentum zu betonen (vgl. 87ff.).

4) Über die „*Theologie des Schmerzes Gottes*“ von Kazō Kitamori (111—126): Weist T. seinerseits BARTHS Kritik am Jōdo-shin-Buddhismus zurück, so kritisiert er umgekehrt die Theologie des Schmerzes Gottes von K. KITAMORI in deren BARTHkritik. Die (Wieder-)Entdeckung des Schmerzes Gottes durch den japanischen Theologen verwundert T. Dann aber stellt er seinerseits die Frage nach der Gettohaftigkeit des Christentums in der japanischen Gesellschaft (119). Die Antwort auf die Frage sieht T. in zwei Punkten: a) Die Japaner selbst sind insofern schuld, als diese sich das Westliche seit der Meijireform nur oberflächlich angeeignet und das Negative im Westlich-Modernen nicht ausgeschieden haben. b) Das Christentum ist seinerseits schuld, insofern als „die westlichen Christen von alters her dazu neigen, ‚den Namen Jesus Christus‘, diese glänzenden Buchstaben der fleischlich sichtbaren Gestalt des Menschen Jesus von darin, daß das westliche Christentum selbst „nach dem Vorbild jenes Jesus von Nazareth, bewußt oder unbewußt zu verabsolutieren und alle anderen Religionen und Gedanken von vornherein als etwas anzusehen, was mit dem wahren Heil nichts zu tun haben kann“ (120). Die Chance des Christentums sieht T. darin, das das westliche Christentum selbst „nach dem Vorbild jenes Jesus von Nazareth radikal erneuert wird, der sich erniedrigte und von sich aus streng abgelehnt hat, sich selbst verabsolutieren zu lassen“ (126).

5) Die Überwindung des Modernismus — Kitarō Nishidas Philosophie und die Theologie Karl Barths (127—171): Im letzten Beitrag, dessen Titelwort „Modernismus“ T. leider nicht klärt, führt er das Denken seiner beiden Lehrer NISHIDA und BARTH zueinander. Er steht unter der Frage, „wie wir ... heute sowohl in Deutschland als auch in Japan unser Leben führen können und sollen“ (127), und führt damit in die Ausgangsüberlegung zurück. T. beginnt mit persönlichen Erinnerungen an seine Jugendzeit, die Taishōzeit (1912—1926), vergleicht sie mit den Erfahrungen nach 1945. Hier — wie am Ende des 1. Beitrags (44f.) — finden sich bedenkenswerte Aussagen über den Tod (130—133). T. erinnert an Denker, die sich der grundlegenden Menschheitsfragen angenommen haben und für ihn und sein Land dabei bedeutsam geworden sind, DESCARTES und SARTRE, DOSTOJEWSKI und SŌSEKI, bevor er schließlich in diese seine Zeitbeachtung NISHIDAS Ringen um den „Urpunkt des menschlichen Daseins“ einzeichnet (vgl. 144ff.). Im Anschluß an seine vielschichtigen Überlegungen zu

NISHIDA fragt T. dann abschließend nach den Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen seinem japanischen Lehrer und BARTH. Der Vergleich läuft auf Folgendes hinaus: In NISHIDAS Philosophie ist nach T. „nicht klar genug, daß in jenem Einheitspunkt des Widersprüchlichen, den er als ‚absolut widersprüchliche Selbstidentität‘ bezeichnet, die einzigartige, absolut unumkehrbare Beziehung enthalten ist“ (162). „Bei Karl Barth dagegen ist die absolute Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf überhaupt, das direkt und unbedingt dem Menschsein oder der menschlichen Freiheit innewohnt, unvergleichbar klarer. Leider ist er nicht dazu gelangt, diesen ursprünglichen Beziehungspunkt als das einfach gegebene Urfaktum, wie es wirklich ist — für einzig und einzigartig seiend gilt — herauszustellen. In dieser Hinsicht ist seine Theologie trotz seiner Ablehnung des christlichen Absolutismus nicht so radikal und konsequent wie der Zen-Buddhismus oder die Philosophie des späteren Nishida“ (163). T. endet aber in einem Bekenntnis zu seinen Lehrern: „Wenn es in meinen Ausführungen etwas gibt, was wahr ist, und dem Leser irgendwie, wenn auch nur in geringem Maße, zu Hilfe kommen konnte, dann ist dies allein durch die unentgeltliche Gnade jenes unsichtbar-gestaltlosen Etwas geschehen, was keineswegs dieses Ich-selbst, jedoch absolut unabweisbar bei mir selbst gegenwärtig ist. Geschichtlich relativ gesagt, hat es sich aber vor allem dank meiner beiden verstorbenen großen Lehrer bei mir ereignet; der eine der beiden hat jenes ‚Etwas‘ voll Gnade ‚die absolut widersprüchliche Selbstidentität‘ genannt, der andere aber dasselbe gnädige ‚Etwas‘ als ‚Immanuel im ersten Sinne‘, als ‚das Urfaktum Innanuel‘, bezeichnet“ (170f.).

Wir dürfen T. dankbar sein, daß er uns in diesen Beiträgen die Grundzüge seines Denkens erschlossen hat. Der Versuch eines Brückenschlags ist T's Lebenswerk. Wem dieser Brückenschlag noch nicht gelungen erscheint, mag sich mühen, zunächst soweit zu gelangen, wie T. selbst gekommen ist, und dann versuchen, selbst zur Vollendung der Brücke beizutragen.

Bonn

Hans Waldenfels

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Bouman, Johan: *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah.* Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion. Otto Lembeck Verlag/Frankfurt 1980; 287 S.

Der Untertitel macht deutlich, daß hier der Koran im größeren geistesgeschichtlichen Gesamtrahmen der biblischen Überlieferung und ihrer Auslegung gesehen werden soll. Dementsprechend werden die einzelnen Themenkreise stets im Dreischritt: Altes Testament (inkl. jüd. Auslegung), Neues Testament (inkl. Exegese der Kirchenväter) und Koran abgehandelt. Dabei werden oft mehr Gemeinsamkeiten als zunächst erwartet aufgezeigt. Die Themen kreisen um den einzigen Gott und die Offenbarung, das Heil, die Sünde, die Versöhnung und den heiligen Namen.

Wie genau der Vf. bei alledem vorgeht, kann exemplarisch an dem Unterschied deutlich gemacht werden, daß in der Genesiszählung Adam selbst die Namen aller Tiere nennt, während im Koran Allah sie Adam lehrt (65f.). Ein anderes Beispiel ist 94f., wo das gleiche Grundmaterial im AT zum unlösbaren Incinander von Gott, erwähltem Volk und Bundestreue führt. Im Koran dagegen ist das Hauptfeld „die Offenbarung des einzigen Gottes, immer neu das Eine

und Wesentliche seinen berufenen Propheten lehrend. Ihre Geschichte ist der großartige prophetische, die Horizonte der Menschheit umfassende Auftakt bis hin auf Muhammad, der das offenbarte Heil aus der Geschichte wieder aufnimmt und bestätigt“ (95). Typisch ist schließlich der Passus über die Versöhnung, wo dem Titel des Buches entsprechend das Geheimnis der Versöhnung im Kreuzestod Jesu geschaut wird: „Opfer und Tod des gerechten Dieners bedeuten Vergebung und Leben für die Sünder“ (226). Im Koran dagegen bleibt dem Menschen nur die Unterwerfung unter Gottes Willen (= Islam) und das Bekenntnis, daß es nur einen einzigen Gott gibt, „auf dem Weg der Erlösung kann niemand und nichts stellvertretend dazwischentreten. Hier hat jeder die Last seiner eigenen Taten zu verantworten“ (247).

Dieser Präzision gegenüber wäre sicherlich auch hinsichtlich des koranischen Jesusbildes eine differenziertere Aussage möglich gewesen, wenn die Aussage von 119, nämlich Jesus „sei nur ein Diener gewesen“, als „die erste urchristliche Bekenntnisformel“ (vgl. CLAUS SCHEDL: *Muhammad und Jesus*, Wien-Freiburg-Basel 1978, 565) interpretiert worden wäre. Desgleichen hätte die Wertung des sog. Parakletenkapitels (131ff.) etwas anders ausfallen können, wenn man die Nähe zu manichäischem Gedankengut ernsthafter erwogen und diesbezüglich etwas FRANÇOIS DECRET: *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974, 57f., mit den Grundthesen von JOHN WANSBROUGH: *Quranic Studies*, Oxford Univ. Press 1977, in Verbindung gebracht hätte. Dann würde sich auch die Datierung von Ahmad als Eigenname (vgl. W. MONTGOMERY WATT / ALFORD T. WELCH: *Der Islam I*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 119) wieder nahtlos einfügen.

Die damit angesprochenen Fragen sind zugegebenermaßen sehr speziell und zweifellos noch lange nicht ausdiskutiert. Sie sollen in keiner Weise den insgesamt sehr positiven Eindruck trüben, den wohl jeder bei der Lektüre dieses nicht ganz leichten Buches haben wird.

Hannover

Peter Antes

Dammann, Ernst: *Eine Suahelidichtung des Sheikhs Muhammed bin Abubekr bin Omar Kidjumwa Masihii über Jesus*. Wilhelm Fink Verlag/München 1980; 81 S. (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft Jahrgang 1978 Nr. 1)

Mit der vorliegenden Arbeit veröffentlicht DAMMANN ein Gedicht, das seiner Meinung nach nicht erst 1922, sondern bereits 1911 geschrieben wurde (vgl. 12) und als Verfasser den berühmten Suahelidichter SHEIKH MUHAMMED BIN ABUBEKR OMAR KIDJUMWA MASIHHI hat, der seit seiner Jugend Beziehungen zur Neukirchener Mission in Afrika hatte und sich schließlich 1932 als alter Mann taufen ließ (daher der Beiname Masihii = Christ).

Sein Gedicht über Jesus wirft zahlreiche textkritische und sprachliche Probleme auf (vgl. 13f.), die hier nicht diskutiert werden können. Für unseren Zusammenhang interessiert nur der Inhalt. Dabei fällt die starke Betonung der Ereignisse um die Geburt und die Jugendzeit Jesu auf. Die Jungfrauengeburt macht es notwendig, Maria vom Vorwurf eines unsittlichen Lebenswandels freizusprechen (vgl. 18ff. u. 28f.). Islamische Erzählstoffe fließen in den Bericht über die Dauer der Schwangerschaft Mariens ein (vgl. 22 bzw. den Kommentar 59). Eine eigenartige Verquickung von traditionellem Erzählstoff und Sondergut ist der Bericht über die Schulzeit Jesu (31ff. bzw. der Kommentar 62) und die Geschichte des vom Tode erweckten Herrschersohnes (42ff.).

Dank des Kommentares, bei dem leider die Verweise auf die *EI* nicht stimmen, kann man deutlich die islamischen Erzählstoffe vom Sondergut trennen. Für die religionsgeschichtliche Bewertung des Textes darf man mit DAMMANN sagen: es ist „eine synkretische Darstellung des Lebens und des Werkes Jesu, in dem muslimische und christliche Traditionen unausgeglichen nebeneinander stehen. Es ist schwierig, von dieser Dichtung aus auf die innere Haltung des Verfassers schließen zu wollen“ (75).

Hannover

Peter Antes

Fischer-Barnicol, Hans A.: *Die islamische Revolution*. Die Krise einer religiösen Kultur als politisches Problem. Kohlhammer Verlag/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980; 203 S.

Dieses Buch will eine durch die Ereignisse in Iran erregte deutsche Öffentlichkeit zum Nachdenken anregen und tut dies mit engagierten, ja teilweise emphatischen Plädoyers für die Menschen in den islamischen Ländern. Der Vf. hat in den letzten Jahren immer wieder islamische Länder besucht, dabei des öfteren die Fehler europäischer Planungspolitik mit eigenen Augen gesehen und die kritischen Anmerkungen und Überlegungen seiner islamischen Gesprächspartner aufmerksam notiert und zu verstehen gesucht. Durch das vorliegende Buch möchte er nun all dies an den Leser weitergeben und fragt mit Blick auf die von Europa aus so sehr angepriesene Säkularisierung, „ob wir denn allen Ernstes davon überzeugt sein dürfen, daß dieses europäische Experiment der Verselbständigung, die Säkularisierung von Politik und Recht, Kultur und Gesellschaft nicht als gescheitert angesehen werden muß“ (200).

Hannover

Peter Antes

Gottschalk, Herbert: *Weltbewegende Macht Islam*. Wesen und Wirken einer revolutionären Glaubensmacht. Scherz-Verlag/Bern-München 1980; 279 S.

Das Buch ist eine gut lesbare, auf soliden Kenntnissen beruhende Einführung zum Islam. Dabei wird der Islam unter vielerlei Aspekten vorgestellt. So behandelt der Vf. neben den rein religiösen Vorstellungen (27–80; 206ff.) auch die islamische Geschichte (81–142, leider jedoch ohne den indisch-indonesischen Raum), des weiteren den Beitrag des Islam zur Weltkultur (143ff.) und die islamische Kunst (171ff.) sowie Philosophie und Mystik (208ff.). Die Kapitel „Der Islam und das Christentum“ (247ff., auch mit Nennung synkretistischer Bewegungen wie *Ahmadiyya* und *Bahai*) und „Die Zukunft des Islam“ (269f.) schließen die Darstellung ab. Die Literaturhinweise (271ff.) sind bis auf (zu) wenige Ausnahmen noch die der ersten Ausgabe von 1962, das Register am Ende des Buches (276ff.) ist für rasches Nachschlagen eine gute Hilfe.

Hannover

Peter Antes

Greschat, Hans-Jürgen: *Die Religion der Buddhisten* (Reihe: KTB 1048). Reinhardt Verlag/München-Basel 1980; 230 S.

An der Darstellung des Buddhismus, vor allem der Lehre des Buddha, scheiden sich seit langem die Geister. Es gibt die, denen zufolge der Buddha eine Gotteserfahrung gemacht hat und dementsprechend eine Religion stiften wollte (z. B. MENSCHING), und die, nach denen keine derartige Kategorie auf ihn An-

wendung finden darf (z. B. SCHUMANN). Das vorliegende Lehrbuch entgeht dieser Schwierigkeit dadurch, daß es zunächst von der „Religion der Buddhisten“ in der Gegenwart ausgeht (vgl. 7f.) und dann in methodisch sauberen und intersubjektiv überprüfbaren Schritten *Die Gemeinschaft* (10ff.), *Die Normen* (51ff.) und *Die Religion in der Welt* (175ff.) abhandelt. Wie abgewogen und vorbildlich dies geschieht, kann exemplarisch das Kapitel über das Verlöschen (= Nirwana, 72ff.) zeigen.

Unter allen mir bekannten Einführungen in den Buddhismus (einschl. der fremdsprachigen) halte ich dieses Buch für die ausgewogenste und beste. Ich kann es deshalb nachdrücklich und ohne jede Einschränkung empfehlen.

Hannover

Peter Antes

Greschat, Hans-Jürgen: *Mana und Tapu*. Die Religion der Maori auf Neuseeland. Dietrich Reimer Verlag/Berlin 1980; 247 S.

In der Einleitung zu diesem Buch heißt es: „Sätze über Stammesreligionen im Allgemeinen entstehen in der dünnen Höhenluft der Abstraktion. Von hoch oben verschwimmen die vielen verschiedenen Stammesreligionen zur Einförmigkeit. Doch das ist eine Täuschung, denn Stammesreligionen gleichen einander keineswegs wie ein Ei dem anderen“ (3).

Dies will der Vf. im vorliegenden Buch dadurch deutlich machen, daß er der Religion der Maori auf Neuseeland eine Monographie widmet und dabei auf die Darstellungsterminologie, wie sie für „Primitive“ üblich ist, bewußt verzichtet. Es soll deutlich werden, daß diese Leute wie die Angehörigen von Stammesreligionen anderswo „keine Einfaltspinsel“ (ebd.) sind. Sie „dichten und denken, prüfen und wägen, glauben und zweifeln. Sie sind nicht kindischer und nicht wahnsinniger als Europäer. Dennoch unterscheiden sie sich von uns“ (ebd.).

Das Buch, so glaube ich, hat all dies in sehr einsichtiger Weise dargelegt und zusätzlich zeigen können, daß auch Stammesreligionen Wandlungen unterliegen (vgl. 119ff.), was zu gerne übersehen wird. Deshalb hat das Buch über die spezielle Fallstudie hinaus auch eine allgemeine Bedeutung für die Religionsgeschichte und sollte dementsprechend Beachtung finden.

Hannover

Peter Antes

Mann, Ulrich: *Die Religion in den Religionen*. Klett/Stuttgart; 293 S.

Vf. selbst sieht sein Werk als einen weiteren Schritt in jener Richtung an, in die er in seinem umfangreichen Werk *„Theogonische Tage“* (Stuttgart 1970) gegangen war. Hatte er in jenem Werk in einem Ausschnitt der Religionsgeschichte die Entwicklungsphasen der Religion zu beschreiben versucht, so geht es in diesem Werk um Religion überhaupt. Von vornherein gilt die These, daß Religion sich nur in den Religionen findet. Gegen das bekannte SCHILLERSche Distichon setzt Vf. als seine Version nicht die synkretistische Formel: „Welche Religion ich bekenne? Jede von allen, Die du mir nennst...“, sondern: „Welche Religion ich bekenne? Meine von allen, Die du mir nennst. — Und warum deine? — Aus Religion“ (9). Ein wichtiger Unterschied zu dem eingangs genannten Buch besteht auch darin, daß Vf. dieses Mal nicht „diachronisch“, sondern „synchronisch“ verfährt und die Hochreligion Süd- und Ostasiens einbeziehen möchte, da unsere Welt mehr und mehr als Einheit erlebt wird und zudem die religiös bedeutsame Trennungslinie nicht mehr zwischen der richtigen eigenen und der falschen fremden Religion, sondern zwischen der Religion hier, der

Religionslosigkeit da verläuft (vgl. 10f.). Angesichts dieser Antithetik sucht Vf. in einem Modell jene Dimension zu bestimmen, in der die gemeinsame Mitte aller Religion erkennbar sein müßte: die Religion in den Religionen. In diesem Bemühen sieht sich Vf. gerade auch durch Begegnungen wie die mit dem DALAI LAMA voll bestätigt (13—16). Hatte dieser ihn in seinem Bekenntnis zur Religion in den Religionen bestärkt, so führt ihn POSEIDONIOS von Apameia zur Erkenntnis der Religion in den Religionen (17—29). Von diesen Vorgaben her wagt Vf. dann eine „Protheorie oder die Systematik der Religion in den Religionen“ (30—66), die er in drei Gedankengängen: Synopse in den Synopsen, Dimension in den Dimensionen, Symbol in den Symbolen entfaltet. Mit den drei Stichworten — Synopse von Religionsphilosophie, -wissenschaft, -psychologie und Theologie, religiöse Dimension vom Verhältnis des Ich-Er und Ich-Du aus mit der Ermöglichung von Freiheit und Selbsthingabe, Symbol als Ur- und Realsymbol — greift Vf. auf Kategorien zurück, die er bereits in früheren Werken ausführlich entwickelt hat. In diesem Zusammenhang macht Vf. das Angebot, zwischen „Gott“ und „Gottperson“ zu unterscheiden, um einerseits zu einer gemeinsamen Gesprächsgrundlage mit allen Religionen zu kommen, andererseits aber doch das Eigentümliche des personhaften Hochgottglaubens festhalten zu können (56ff.).

In den beiden Hauptteilen des Buches entfaltet Vf. dann sein „Modell oder die Empirik der Religion in den Religionen“ und den „Modellversuch oder das Spiel in den Spielen“, denen dann abschließend drei Spielmuster — Windrosen-, Hochzeits-, Sphärenspiel — folgen. Die Grundfigur des Modells ist der Kreis, dem Vf. nach den Hauptrichtungen der Uhr vier religionsphilosophische „Klassen“ zuordnet: um 12 die Geisthöhe, um 6 die Seelentiefe, um 9 die Weltbreite, um 3 die Sinnmitte, so daß zwischen 12 und 6 die „Seelenachse“, zwischen 9 und 3 die „Weltachse“ liegt. Das Schema wird vertieft durch entsprechende Zuordnungen von religiösen Zeichen-Symbolen, existentialen Faktoren und dimensionalen Polaritäten, negativen Größen und Entwicklungsphasen, so daß am Ende sich eine Kategorientafel der Religion in den Religionen ergibt.

Der Entwurf regt zweifellos an, doch zeigt bereits der erste Durchblick durch das Werk, den wir gegeben haben, daß man ihm den Charakter der Konstruktion kaum absprechen kann. Die Option für den Kreis als Grundgestalt findet in gewissem Sinne ihre Rechtfertigung darin, daß von der Überzeugung eines numinosen Zentrums her argumentiert wird und es zudem um eine synchrone Betrachtungsweise geht, bei der im Gegensatz zur diachronischen Sicht der Zeitcharakter eher zurücktreten kann. Dennoch stellt sich die Frage, ob nicht gerade die vorausgesetzte Bejahung des Christentums als des eigenen religiösen Standpunktes zu einer entschiedeneren Berücksichtigung der Zeitkomponente bzw. des Geschichtsfaktors hätte einladen müssen. Gerade die Berücksichtigung der Geschichte dürfte wohl der entscheidendste Punkt sein, der die Überschaubarkeit des Schemas gesprengt und damit auch der numinosen Mitte den Charakter des Unbegreiflichen gelassen hätte. Es verwundert denn auch, daß die auf dem Bucheinband wiedergegebene Symbolik letztlich doch nicht mit dem Vf. vorgegebenen Orientierungsschemata übereinstimmen will. Wie in seinen früheren Werken bleibt Vf. aber auch hier anregend, zumal sein Ausgangspunkt, ohne Verrat am eigenen Standpunkt anderen Standpunkten gerecht werden zu wollen, voll zu bejahen ist. In seinem Entwurf sieht sich Vf. übrigens durch den am 23. 9. 1974 verstorbenen GERHARD NEBEL bestätigt.

Bonn

Hans Waldenfels

Reinaga, Fausto: *America India und das Abendland*. Übers. von Otto Weerth, Trikont-Verlag, Dianus/München 1980; 211 S. (Originalausgabe: La Paz 1974)

Im Vorwort für den deutschen Leser heißt es: „Dieses Buch ist geschrieben aus einem jahrhundertalten Indiozorn, der sich seiner selbst eben erst bewußt geworden ist; geschrieben aus einer lebenslangen Auseinandersetzung mit dem Geist und Ungeist des Abendlandes; geschrieben aus einem glühenden Herzen, das seinem Volk den eigenen Wert vor Augen zu führen versucht“ (7).

Zwei Zitate sollen diese Aussage belegen: „das Abendland — Fleisch und Geist geworden in Griechenland und Rom, in Europa und Nordamerika, in der Sowjetunion und in China — plündert, unterdrückt, versklavt und tötet die Völker in Asien, Afrika und America India“ (75). Und: „Da kommt die ‚blonde Bestie‘ aus dem Abendland mit dem Kreuz Christi — und lügt und raubt und mordet. Christus ist ein Mörder. Eine Religion, die Menschenblut trinkt und Menschenfleisch frißt. Das Christentum ist die objektive Verkörperung, die sichtbare Verwirklichung der Büchse der Pandora: eine Höhle, aus der alle Übel der Welt hervorquellen. Aus Schule, Kirche, Universität — von überall her weht uns der Atem des Christentums an“ (52f.).

Wieviel Hoffnung muß enttäuscht worden sein, bis jemand so *cum ira et studio* anklagt? Es ist die Erfahrung des 1906 geborenen Autors, der in nahezu allen politischen Lagern versucht hat für die Rechte der Indios zu streiten und dafür bitter leiden mußte, so sehr, daß man ihm sogar die Zunge durchschnitt und er infolgedessen für lange Zeit die Sprache verlor (vgl. 10). Niemand wird ihn daher verurteilen, wenn er es nicht schafft, eine objektive Bewertung vorzunehmen. Gerade weil es sich um eine subjektive Anklage und Herausforderung handelt, sollten aber die Adressaten auf diesen Hilfeschrei eines Verzweifelten nicht mit Interesselosigkeit reagieren, sondern wenigstens zum Zuhören, d. h. zur Lektüre, bereit sein.

Hannover

Peter Antes

Rothermundt, Gottfried: *Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes* (= Calwer Theologische Monographien Bd. 4). Calwer Verlag/Stuttgart 1979; 190 S.

Die Untersuchung ist die leicht überarbeitete Fassung einer 1976 unter dem Titel „*Apologetischer Buddhismus — Der modernistische Theravāda K. N. Jayatillekes*“ vom Fachbereich Evangelischer Theologie der Universität München angenommenen Dissertation. Sie verdient besonderes Interesse, weil sie eine der ersten Arbeiten ist, die Einblick in das Ringen des neueren Theravāda-Buddhismus um ein Bestehen in heutiger Zeit gibt.

In der Einleitung ortet Vf. die Persönlichkeit KALATISSA NANDA JAYATILLEKES (1920—1970) im ceylonesischen Theravāda-Buddhismus und weist ihm zugleich seinen Platz in einem Land zu, das sich aus einer englischen Kolonie in einen selbständigen Staat wandeln konnte, in dem aber folglich sowohl die englische Sprache wie auch der englische Bildungshorizont einen bleibenden Einfluß behielten. JAYATILLEKE (= J.) hatte selbst Gelegenheit, drei Jahre im Cambridge zu studieren, war später als Philosophieprofessor an der University of Ceylon tätig, erhielt aber auch zahlreiche Einladungen zu internationalen Kon-

ferenzen, Gastvorlesungen u. ä. im englischsprachigen Ausland. „Bei all diesen Gelegenheiten tritt J. nicht nur als Buddhismus-Experte, sondern zugleich auch immer als ‚Zeuge‘ und Apologet seines Glaubens vor sein Auditorium“ (17). Das machte ihn zu einer Persönlichkeit, an der das Ringen um die Vermittlung des Buddhismus in den Westen hinein erläutert werden kann, zugleich aber auch die Fragen deutlich werden, die dabei an moderne Buddhisten zu richten sind.

Im 1. Kap. behandelt Vf. die Frage nach der zuverlässigen Erkenntnis im Ausgang von J's Beschreibung der buddhistischen Erkenntniseigenart zur Frage nach der Wissenschaftlichkeit religiöser Erkenntnis und der Vermittlung von welthafter und überweltlicher Erkenntnis; es geht dabei letztlich um den Versuch der Rechtfertigung des Buddhismus im Rahmen eines neuzeitlichen Erkenntnisverständnisses. Die Behauptung, dem Buddhismus eigne eine typisch wissenschaftliche Betrachtungsweise, nach der über religiöse und moralische Sachverhalte in strenger, den modernen Wissenschaftsregeln entsprechender Weise Rechenschaft abgelegt werden könne (vgl. 21), gibt aber zur Frage Anlaß, ob es heute nicht an der Zeit sei, die in einem angelsächsischen empiristisch-analytischen Philosophiehorizont gewonnene und auch von J. verwendete Begrifflichkeit auf ihre Adäquatheit als Interpretationsrahmen buddhistischer Erkenntnisreflexion zu prüfen. Diese Frage sprengt zwar den Rahmen der dem Vf. gestellten Aufgabe, soll aber doch um einer ganz allgemein zu fordernden Vertiefung der buddhistisch-abendländischen Auseinandersetzung willen angesprochen werden. Jedenfalls stimmt es bedenklich, wenn J. die buddhistische Erkenntnis recht schnell als „wissenschaftlich“, „methodisch“, den Buddhismus als „eine Form des Empirismus“ anspricht und diesen wiederum mit dem frühen Buddhismus identifiziert (24f.). Vf. selbst bezeichnet die Erkenntnislehre J's als kühne Neuinterpretation, zumal seine Konzeption „weder logisch noch methodisch vom Erlebnis der Erleuchtung ihren Ausgang nimmt“ (37). Demgegenüber stellt Vf. dann zu Recht die Frage, wieweit der Buddhismus eigentlich zur Voraussetzung des Denkens J's wird. Denn tatsächlich reduziert J. Glauben auf Glaubensinhalte, deren Tragfähigkeit er im Rahmen seines Wissenschaftsverständnisses prüft und die er folglich entsprechend selektiv rezipiert. Meint aber Glaube für J. „den probeweisen Einsatz einer Hypothese“ (41), ein „Fürwahrhalten“, dann kann christlicher Glaube, wo dieser sich als vertrauende Hingabe versteht, nur als „blind“ verstanden und folglich abgelehnt werden; das allerdings fordert der Buddha von seinen Anhängern nicht. Dennoch muß auch hier gefragt werden, ob nicht J's Buddhismusverständnis selbst ein reduziertes ist bzw. wieweit es dem Selbstanspruch, die buddhistische Erkenntnis zu vermitteln, gerecht wird.

Insofern als J. in der Buddha-Lehre gültige Wirklichkeit vermittelt sehen will, muß der Nachweis mit Hilfe bestimmter Lehrinhalte geführt werden. Im 2. Kap. wird dafür das Beispiel „Wiedergeburt“ ausgewählt. Da auch bei uns die Wiedergeburtstheorie als Alternativvorschlag an Boden gewinnt, darf auf dieses Kapitel besonders hingewiesen werden. Leider ist der Argumentationsertrag insofern gering, als die „Evidenz“ sich letztlich auf das auch bei uns verwendete Material I. STEVENSONS stützt, J. aber dann im Gegensatz zu STEVENSON, der die Wiedergeburtstheorie lediglich als „plausibelste Hypothese“ bezeichnet, von „Beweis“ spricht (55—59). Vf. stellt denn auch seinerseits fest, daß J. um seines religiösen Anspruchs willen den Komplex von Fakten und Deutungen, auf den er sich bezieht, überfordert (59). Er möchte daher auch die ganze Frage auf seine religiöse Wurzel zurückführen bzw. vom buddhistischen Wurzelerlebnis der Erleuchtung des Buddha her den wirklichen Ansatz für eine Auseinandersetzung mit der Wiedergeburtstheorie gewinnen. Im Hinblick auf J. ist aber dann fest-

zustellen, daß das nicht ohne Extrapolation und Entfernung von seiner Argumentationsreihe geschehen kann.

Kap. 3 behandelt J's Deutung der buddhistischen Ethik als einer brauchbaren Handlungstheorie zur Verwirklichung des Wohls von Individuum und Gesellschaft; wo Nirvana aber als Glückserfahrung gedeutet wird, kann dies nicht ohne Abstriche geschehen (vgl. 78). J. gehört im übrigen zu jenen Buddhismusinterpreten, die dem westlichen Buddhismusverständnis aus ihrem Emanzipationsverlangen heraus dadurch entgegenkommen, daß sie die Deutung des Buddhismus als einer Selbsterlösungsreligion bestätigen (87ff.).

Im 4. Kap. „Apologetik und Dialog“ versucht Vf. eine abschließende Bewertung des Befundes. Er stellt fest, daß J. kein traditionelles Theravāda-Verständnis vertritt. „In der Perspektive historischer Analyse liegt die Schwäche von J's Thesen also darin, daß er Ideen von dem Boden, dem sie entstammen und auf dem sie geschichtsmächtig geworden sind, ablöst und unvermittelt, d.h. ohne Reflexion auf den veränderten Verstehenshorizont, auf einen anderen Bereich überträgt“ (114). J's Bedeutung liegt in seinem Bemühen, die Buddha-Lehre, wie er sie versteht, „unter den Bedingungen der Gegenwart als wahr und gültig zu erweisen“ (115). Seine Tragik besteht darin, daß die „Bedingungen der Gegenwart“, wie er sie erlebt hat, weniger religiös als „wissenschaftlich“ sind und folglich auch die Apologetik weniger auf die Herausforderung einer christlichen Faszination hin geschieht als auf die Bedrohung durch ein rein „wissenschaftliches“ Lebensgefühl hin. Insofern als ein Stabilisierungsfaktor der kolonialistischen Überfremdung aber das Christentum darstellt, scheint J's „Apologetik“ des Buddhismus dann auch im Hinblick auf das Wirken dieses Christentums unter seinen Landsleuten den Appell zu implizieren, in der bodenständigen Religion des Buddhismus die universale Religion des Ostens zu erblicken. Für einen Dialog mit dem Christentum aber kann man nur nachdrücklich die Feststellung des Vf. unterstreichen: „Ein Buddhismus, der sich von seinen spezifisch religiösen Wurzeln löste, wäre auch für einen Dialog mit dem Christentum belanglos“ (135). Hier gehörte es zu den wichtigsten Aufgaben der Christen Sri Lankas, den Buddhismus herauszufordern, sich als einen in seinen wahren Wurzeln verankerten Buddhismus zu präsentieren.

Bonn

Hans Waldenfels

Wessels, A.: *Van alkmaar begint de victorie ...* Gastvriendschap, sleutel tot het verstaan van de verhouding van christenen en mensen van ander of „geen“ geloof. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok/Kampen 1979; 63 S.

Diese Schrift ist die leicht erweiterte und mit zahlreichen Anmerkungen versehene Antrittsvorlesung, die am 12. Oktober 1979 an der Freien Universität in Amsterdam gehalten wurde. Ziel der Überlegungen ist es, Gastfreundschaft als Schlüssel zum Verständnis von Nichtchristen fruchtbar zu machen (vgl. Untertitel). Nach einem ausführlichen Überblick über das Verhalten der Christen gegenüber Andersgläubigen von den Anfängen bis zur Gegenwart nennt der Vf. einige bedenkenswerte Elemente (41ff.). Mehr als Impulse können im Rahmen einer solchen Antrittsvorlesung nicht erwartet werden, um solche handelt es sich aber tatsächlich.

Hannover

Peter Antes

Weger, Karl-Heinz: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart.* Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. (Herderbücherei Bd. 716). Herder/Freiburg 1979; 320 S.; DM 12,90.

Das handliche Lexikon, entstanden im Institut für Religionskritik an der Hochschule für Philosophie (München), schließt eine oft vermerkte Informationslücke: Es gibt einen ausgezeichneten Überblick über die wichtigsten Positionen der Religionskritik. 55 Mitarbeiter stellen 93 Autoren vor. In der Regel wird man zunächst über biographische Daten und allgemeine Zielsetzung des Autors orientiert, dann wird seine Religionskritik dargestellt und abschließend eine Wertung der religionskritischen Argumentation geboten. Jeder Beitrag bietet Hinweise zur Primär- und Sekundärliteratur. Eine Zeittafel nach Sprachgebieten, eine bibliographische Auswahl deutschsprachiger Sammelwerke zur Religionskritik seit 1970 und ein Sachregister vervollständigen den Band. Als Nachschlagewerk wird das Lexikon zweifellos wertvolle Dienste tun. Die sachlich-fundierte Darstellung schafft eine gute Basis für eine faire Auseinandersetzung mit den führenden Vertretern und Schulen der neueren Religionskritik.

Aachen

Georg Schückler

VERSCHIEDENES

Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von Georg Holzherr (Abt von Einsiedeln). Benziger Verlag/Zürich, Einsiedeln, Köln 1980; 370 S., DM 24,80.

Wohl kein Werk des altchristlichen Schrifttums (die Hl. Schrift ausgenommen) ist in so zahlreichen Handschriften vertreten wie die Regel Benedikts. Bei den Konzilien des Mittelalters lag sie neben dem Evangelium auf dem Altar. Benedikts Regel ist für Mönche geschrieben, aber sie ist zugleich eine geistliche Lehre altkirchlicher Spiritualität und Existenz. Geprägt vom Geist der Bibel gibt sie Antwort auf die Frage: Wie kann der Mensch christlich leben? Die vorliegende Ausgabe enthält den vollständigen Regeltext neu übersetzt sowie einen Kommentar, der „eines der wichtigsten Dokumente der Christenheit“ (W. Nigg) unserer Zeit existentiell verstehbar macht. Das reiche Erbe, das in diesem Dokument geborgen ist, ist ineins verpflichtender Auftrag: Benedikt wirkt nicht nur über seinen Orden weiter, sondern alle sind wir „Söhne“ dieses „Vaters Europas“, dessen Regel man das Grundgesetz des „christlichen Abendlandes“ genannt hat.

Aachen

Georg Schückler

Ganoczy, Alexandre: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1979; 148 S., DM 27,50.

Die vorliegende „Einführung in die katholische Sakramentenlehre“ von ALEXANDRE GANOCZY, Prof. für Dogmatik an der Universität Würzburg, bietet einen kurzgefaßten Überblick über die Grundbegriffe der Sakramententheologie. Im 1. Kapitel werden die kultur- und religionsgeschichtlichen Entwicklungen des Sakramentenbegriffs selbst dargelegt. Schlagwortartig behandelt das 2. Kapitel

die fundamentalen Fragen nach Wirksamkeit, Einsetzung, Siebenzahl, Notwendigkeit, Spender und Empfänger der Sakramente und wendet die hier entwickelten Grundlagen im 3. Kapitel an auf die Theologie der Sakramente im einzelnen.

Das 4. Kapitel bietet einen „Neuansatz unter Verwendung *kommunikationstheoretischer* Begrifflichkeit“ (3), insbesondere aufbauend auf H.-D. BASTIAN (*Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, Stuttgart/Berlin 1972). Vom Prinzip der Interaktion her deutet Vf. „Sakrament“ als „kommunikatives Zeichen“ und gewinnt so einen kirchliche Gemeinschaft, Sprache und Handlung umfassenden Interpretationsrahmen für die Mehrdeutigkeit des Sakramentenbegriffs in seinen verschiedenen Verwendungszusammenhängen. Vf. ist sich darüber im klaren, „daß der kommunikationstheoretische Ansatz nur mit dem Vorbehalt angewendet werden darf, daß man dabei nicht einer eindimensionalen Technizität zum Opfer fällt“ (135).

Grundsätzlich bleibt einem solchen Ansatz gegenüber kritisch anzumerken, daß in ihm die theologische Frage nach der inneren Möglichkeit einer Selbstmitteilung Gottes im sakramentalen (kommunikativen) Zeichen (das die Möglichkeiten zwischenmenschlicher Kommunikation absolut übersteigt) nicht vorkommen kann. Vf. kommt es zwar „vorab auf die Glaubenserkenntnis an, daß es das *kommunikative Wesen Gottes* ist, das das ganze ‚Funktionieren‘ der Sakramentenökonomie begründet“ (134), dazu jedoch wäre zuerst die Möglichkeit einer realen und personalen Gottesbegegnung in einem interaktiven (*zwischenmenschlichen*) Handeln deutlich zu machen. „Die von den Gnadenzeichen bezeichnete Realität kommunikativer Natur“ (131) verflüchtigt sich sonst in einen Mythos von Gott als dem „Sender 1“, dem „Ursender“ (der sich in der Eucharistie dann paradoxerweise „selbst zum ‚Medium‘ macht“ [135], wenn diese Realität nicht als solche, sondern ausschließlich in ihrer Funktion für den Menschen („Empfänger“) betrachtet wird. Hier reicht auch der abschließende Hinweis des Vf.s nicht aus „daß alles *geheimnisgerecht* gedacht und formuliert“ werden müsse (135). Denn wenn sich an der Wirklichkeitsstruktur des Seienden selbst dessen Offenheit für die Transzendenz nicht erweisen läßt, kann das Mysterium der geschichtlich-konkreten Selbstmitteilung Gottes nur als ein den Menschen von außen treffender Mythos begriffen werden — nicht aber als *mysterium stricte dictum*. Das Plädoyer des Vf.s „Für ein kommunikationstheoretisches Sakramentenverständnis“ (106) kann darum nicht als in sich geschlossene systematisch-theologische Theorie betrachtet werden, verdient aber als Bestandteil einer umfassenden theologischen Systematik Anerkennung, insbesondere im Blick auf die Leistung im interdisziplinären Dialog.

Diesem Werk gebührt der Titel „Einführung“, da es — Informationsgehalt und Sprache betreffend — einen zugleich faßlichen wie umfassenden „Führer“ durch die Sakramententheologie darstellt.

Bonn

Thomas Kramm

Abdullah, Muhammad S.: *Geschichte des Islams in Deutschland*. Styria Verlag/Graz, Wien, Köln; 220 S., DM 29,80.

Der Autor ist als Journalist, Schriftsteller, Referent und Mitarbeiter der Deutschen Welle und des Evangelischen Pressedienstes für Islamfragen seit Jahren bekannt und als Gesprächspartner für kirchliche Gruppen, die den Dialog mit dem Islam suchen, geschätzt. Als Vertreter des Islamischen Weltkongresses für die Bundesrepublik und Mitglied der Islamischen Weltkonferenz verfügt er über

offizielle Kontakte zum Weltislam, die innerhalb des Islam in der Bundesrepublik selten sind. Das vorliegende Buch ist aus einer ganzen Reihe von Vorarbeiten erwachsen, die zum Teil in anderen Materialsammlungen und Dokumentationen schon erschienen sind. Als Leiter des „Islam-Archivs Deutschland“ in Saarbrücken verfügt A. über eine ausgezeichnete Materialsammlung.

Das Buch ist in vier Hauptkapitel gegliedert. Das erste Kapitel schildert die Anfänge der Geschichte des Islam in Deutschland im Jahr 1731, als der Preußenkönig FRIEDRICH WILHELM I. zwanzig türkische „Lange Kerls“ in seine Armee eingliederte, bis zum Jahr 1950, als die kriegsbedingte Einwanderung von Muslimen aus Osteuropa abgeschlossen war. Neben farbigen Einzelheiten aus den frühen Zeiten des Islam in Deutschland stellt A. die Bedeutung der deutschen Muslime heraus, die zwar zahlenmäßig eine kleine Minderheit unter den heute 1,7 Muslime in der BRD darstellen, denen aber eine große Vermittlungsrolle zukomme.

Ausflußreich sind die ausgewogenen Aussagen zur *Ahmadiya Mission* (*Qadiani*). Den Schwerpunkt des Buches nimmt das zweite Kapitel ein (69—158), in dem die „große Migration“ (1970—1980) geschildert wird, die den Islam zu seiner heutigen zahlenmäßigen Stärke katapultierte. Es wird von den Problemen der sozialen Eingliederung, den Schwierigkeiten von Kindern und Jugendlichen berichtet; die verschiedenen islamischen Verbände und Organisationen werden in ihrer Herkunft, Zusammensetzung und Zielrichtung charakterisiert. Zusammengefaßt werden die Aussagen in einer Betrachtung, die, den Inhalt charakterisierend, mit „Ungewisse Zukunft“ umschrieben ist.

Das dritte Kapitel handelt von der Anerkennungsfrage des Islam als Körperschaft öffentlichen Rechts. Der Stand der Diskussion in den verschiedenen Landtagen und die Haltung der christlichen Kirchen wird ausführlich dargestellt. A. beklagt, daß die Kirchen von ihrer anfänglich stark unterstützenden Haltung in der letzten Zeit abgewichen seien.

Das Schlußkapitel befaßt sich mit der Situation der christlich-islamischen Begegnung. A. sieht, daß nach einer starken Phase der gegenseitigen Gesprächsbereitschaft sich Anzeichen einer Abkühlung abzeichnen. Für sich selber plädiert er aber für eine Weiterführung des Dialogs in persönlichen Bemerkungen, die zu den stärksten Seiten dieses Buches gehören. Das vorliegende Buch ist reich an Informationen, die bisher in dieser zusammenfassenden Form nicht zu finden waren.

Für alle, die mit der Frage des Islam in der BRD konfrontiert sind — und das sind bei dieser starken Präsenz des Islam nicht wenige, z. B. Lehrer, Ärzte, Sozialarbeiter, Mitarbeiter der verschiedenen Behörden etc. —, kann das vorliegende Buch gute Dienste leisten zu einer umfassenden Information.

Störend wirkt, daß A. sich öfter selber zitiert, ohne dies kenntlich zu machen, indem er auf die Autorität von Institutionen wie „Deutsche Welle“ und „Evangelischer Pressedienst“ zurückgreift, hinter denen sich seine Autorschaft verbirgt (vgl. S. 33, 79, 106f., 126, 133, 149.).

Aachen

Georg Evers

Colegrave, Sukie: *Yin und Yang*. Die Kräfte des Weiblichen und Männlichen — Spannung und Ausgleich zwischen den beiden Polen des Seins. O. W. Barth/ München 1980; 255 S.

Auf vier Wegen hat sich die Vf. dem Thema ihrer Arbeit genähert: auf dem Weg JUNGScher Psychologie, über die Anthroposophie R. STEINERS, über die

chinesische Philosophie und die eigene Erfahrung (zunächst mit ihrem Bruder) (8). Die Überlegungen zur Gesondertheit und Zusammengehörigkeit als Ausdruck des männlichen und weiblichen Prinzips erhielten eine besondere Aktualität in der Zeit der Frauenbewegung der späten 60er und frühen 70er Jahre. Angesichts der vertraghaft geschlossenen Ehe und der christlichen Geschlechterbestimmung, die für viele Menschen freiheitsbeschränkend wirken, ist die Verwirklichung wahrer Andogynie, „die die Alchimisten anstrebten“ (235), durch die Entdeckung des wahren Selbst freiheitserschließend. Zwischen Ausgangspunkt (vgl. Einführung: 7—12) und Ergebnis (vgl. Epilog: 234—238) zeichnet Vf. im Anschluß an chinesische Grundeinsichten den Weg von *Yin* und *Yang*, die Bedeutung und Entstehung von männlichem und weiblichem Bewußtsein, die Verankerung der beiden Prinzipien im Mikro- und Makrokosmos nach. Vf. nährt die Hoffnung, daß der „Geist des Tales“, die Erfahrung der chinesischen Alchimisten, niemals stirbt. Hier bleiben dann Fragen offen, zumal das, was „Androgynie“ bedeuten soll, am Ende doch ungeklärt bleibt.

Bonn

Hans Waldenfels

Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais, dargebracht von Freunden und Kollegen. Almqvist & Wiksell International/Stockholm 1979; 316 p.

H. BIEZAIS, am 10. Juli 1909 in Letvene/Lettland geboren, war von 1932 bis 1941 Dozent für vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Riga, ehe er nach Skandinavien wechselte, wo er u. a. in Uppsala und Abo als Professor seines Faches tätig war. Wie sein Schriftenverzeichnis aufweist, hat er im Laufe seiner Tätigkeit eine große Zahl von Veröffentlichungen, u. a. auch in deutscher Sprache, herausgebracht. Anlässlich seines 70. Geburtstags haben ihm Freunde und Kollegen, ohne daß einer von ihnen als Sprecher aus dem Gesamtkreis herausgetreten wäre, eine Festschrift gewidmet, die einen bunten Strauß von Aufsätzen enthält, wie man es heute nicht mehr gerne sieht. Auf die Tabula Gratulatoria folgt sofort ohne erkennbare Ordnung die Reihe von 26 Aufsätzen, alle in englischer oder deutscher Sprache. Sucht man nach Schwerpunkten der Arbeiten, so lassen sich grob drei nennen: (1) Untersuchungen im Bereich der Symbolik, wobei entweder einzelnen Symbolen in bestimmten Religionen nachgegangen oder die Rolle eines oder mehrerer Symbole im Verhältnis zur Umwelt, zum Kult und Glaubensvollzug u. a. besprochen wird. (2) Sprachwissenschaftlich orientierte Beiträge. (3) Andere religionswissenschaftliche Arbeiten. Aus dem letzten Bereich seien ausdrücklich genannt: A. CLOSS, *Kategoriale Umstrittenheit religiöser Begriffe* (178—193); K. RUDOLPH, *Synkretismus — vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff* (194—212), ein Beitrag, der wegen seines hohen Informationsgehaltes und seiner Bewertung des augenblicklichen Diskussionsstandes sowie seiner Bedeutsamkeit auch im Zusammenhang der heutigen Fragen nach Akkulturation, Identifikation u. a. herausgehoben zu werden verdient; P. ANTES, *Systematische Religionswissenschaft — Zwei unveröhnliche Forschungsrichtungen?* (213—220), wobei es um die berechtigten Anliegen des humanwissenschaftlichen und des religionsphänomenologischen Ansatzes geht; C. COLPE, *Richard Reitzensteins Beitrag zu einer lexikonunabhängigen religionswissenschaftlichen Terminologie* (228—236). Bei aller Beachtung der besonderen Umstände der Festschrift wäre doch wünschenswert gewesen, daß einer der Mitarbeiter dem Werk des Geehrten in einem Beitrag oder

zumindest in einem — im wörtlichen Sinne des Wortes — „aufschlußreichen“ Vorwort deutlicheres Relief verliehen hätte.

Bonn

Hans Waldenfels

Reimer, Hans-Diether (Hrsg.): *Stichwort „Sekten“*. Glaubensgemeinschaften außerhalb der Kirchen. Quell Verlag/Stuttgart, 1. Aufl. 1977, 2. Aufl. 1978; 80 S.

Das vorliegende Buch ist eine Art Sammelband mit Einzelaufsätzen zu den Mormonen (34—42), den Zeugen Jehovas (43—51), der Neupostolischen Kirche (52—62) sowie der Vereinigungskirche und den Kindern Gottes (63—71). Dem Ganzen vorangestellt sind allgemeine Beobachtungen zum Sektenbegriff und zum Sektenwesen in der Geschichte des Christentums. Den Abschluß des Buches bildet eine Zeitanalyse unter der Überschrift: „Östliche Religion im Westen — Gruppen und Strömungen“ (72—80).

Zu all diesen Themenkreisen bringt das Buch wertvolle Informationen und bedenkenswerte Gesichtspunkte. Wissenschaftlich — im eigentlichen Sinne — ist es aber nicht. Die Informationen werden kaum durch Belege oder überprüfbare Hinweise abgestützt. Auch wird manches — wie z. B. der Sektenbegriff — höchst thetisch eingeführt, ohne daß auf die Problematik verwiesen wird, die in der wiss. Diskussion diesbezüglich zutage tritt. Als Grundlage für eine Erstinformation kann das Buch aber durchaus empfohlen werden.

Hannover

Peter Antes

Schreiner, Lothar/Mildenberger, Michael (Hrsg.): *Christus und die Gurus*. Asiatische religiöse Gruppen im Westen. Information und Orientierung. Im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen erarbeitet von einer Studiengruppe. Kreuz/Stuttgart-Berlin 1980; 192 S.

Mit dieser Studie stellt eine anfangs 13-, später 11köpfige Studiengruppe ihre Arbeitsergebnisse im Hinblick auf religiöse Alternativangebote des asiatischen Raumes vor. Der Band versteht sich als „Information und Orientierung“. Leider wird die Kenntnis der sogenannten Jugendreligionen aufs ganze eher vorausgesetzt als vermittelt. Was R. HUMMEL auf den letzten fünf (!) Seiten an Kurzbeschreibungen von 19 (!) asiatischen religiösen Gruppen und Bewegungen von *Ananda Marga* bis *Zen* bietet, reicht für eine Grundinformation in keiner Weise aus; wer sich informieren will, wird sich tunlicherweise anderweitig umsehen. Dafür wird ein Stück Orientierung geboten. Diese geschieht unter fünf Stichworten: Herausforderung — Meditation — Gemeinschaft — Dialog — Orientierung. Im ersten Teil beschreiben L. SCHREINER und HANS G. ULRICH die Herausforderung, M. MILDENBERGER den geistigen und gesellschaftlichen Nährboden der Alternativen, R. HUMMEL einige Grundzüge der asiatischen Gruppen. Eher unvermittelt stehen die Ausführungen über die Meditation in Asien (R. KRANENBORG), aus der Sicht der Tiefenpsychologie (I. RIEDEL) und der christlichen Existenz (J. SUDBRACK) nebeneinander. Drei weitere Überlegungen befassen sich mit dem Gruppenaspekt der neueren Angebote und ihrem christlichen Gegenüber: Innere Strukturen meditativer Gruppen aus Asien (M. MILDENBERGER), der Einzelne und die Gemeinschaft (J. SUDBRACK), Autorität und Gemeinschaft im Christentum (K. SCHMIDT). Zu Recht wird die Frage geprüft, ob und in welchem Ausmaß ein Dialog mit den neueren Gruppen möglich ist (P. GERLITZ; R. KRA-

NENBORG). Der letzte Beitrag zur Orientierung bespricht „Christliche Erfahrungen und Entscheidungen“ (N. KLAES). Das Hauptverdienst der Veröffentlichung besteht darin, daß es eine ökumenische Arbeitsgruppe öffentlich nennt, die sich mit dem Thema „Asiatische religiöse Gruppen im Westen“ aus christlicher Sicht befaßt. Korrekterweise hätte man allerdings besser von „indischen“ Gruppen im Westen gesprochen, da weder deutlich wird, warum *Zen* eingefügt, noch, warum die von dem Koreaner MOON gegründete *Vereinigungskirche* ausgelassen wurde.

Bonn

Hans Waldenfels

Mörth, Ingo: *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion.* Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie. W. Kohlhammer/Stuttgart 1978; 176 S.

Die Arbeit versteht sich „als Sichtung und Synopse der ungeheuren Fülle theoretischer und empirischer Anstrengungen, Religion und ihre Bedeutung für menschliches Handeln und Denken zu erfassen, und als Versuch, unter Berücksichtigung der wissenschaftspraktischen wie -theoretischen Schwierigkeiten bei der Erfassung der sozialen Realität einen Rahmen zu entwerfen, der die Verbindung bisherigen Wissens über Religion gestattet und weitere theoretische wie empirische Arbeit im kumulativen Sinne ermöglicht“ (9). Die ausführliche Beschreibung des Weges, den die Religionssoziologie zurückgelegt hat, die vielfältigen Versuche, die verschiedenen Perspektiven des gesellschaftlich greifbaren und doch nicht adäquat formulierbaren Phänomens Religion in eine Formel zu fassen, die Umrisse, die aus den zu Bausteinen einer Feldtheorie der Religion gesammelten Formeln eine globale Religionstheorie erkennen lassen, können hier nicht nachgezeichnet werden. Als Ergebnis dieses informativen und zugleich kritisch weiterdenkenden Bandes ergibt sich ein Definitionsversuch. Danach ist Religion „ein kognitiv-emotionales Deutungs-, Wert- und Handlungsfeld, in dem durch Konzipierung und transpersonale Verfestigung unüberprüfbarer Symbole und Handlungsanweisungen die individuellen und gesamtgesellschaftlichen Kontingenzen in der Konstitution der sozialen Wirklichkeit einer Kultur in personaler Verarbeitung und interpersonalen Vermittlung handlungsrelevant bewältigt werden“ (161). Vf. selbst nennt diese Definition ein „vorläufiges Fazit“. Man wird dem Vf. gerne bescheinigen, daß er das sich selbst gesteckte Ziel erreicht und mit seinem Werk eine wertvolle Hilfe geschaffen hat.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. HERMANN JANSSEN, Kirchberg 18, 5100 Aachen-Walheim · Dr. FRANCIS-XAVIER S. KYEWALYANGA, Postfach 10 03, 7800 Freiburg · Dr. JOHANNES LAUBE, Eidinghäuser Weg 31 A, 3540 Korbach 1 · Prof. Dr. Dr. HANS WALDENFELS SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31

Gy

