

N12<522890138 021



ubTÜBINGEN



026

K 22 190 F

F

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

TR

66. JAHRGANG
JANUAR 1982 · HEFT 1

Inhalt

JOSEPH PATHRAPANKAL: Gottes Wort in der Begegnung mit Gottes Welt 1 ·
GOTTFRIED ROTHERMUNDT: Umstrittene indische christliche Kunst 8 · FRITZ
KÖSTER: Islam in Schwarzafrika 17 · THOMAS MOOREN: Beobachtungen zum
Islam in Indonesien 35

Kleine Beiträge: JOHN MAY: Vom Vergleich zur Verständigung 58

Mitteilungen: Zum Gedenken an Prof. Dr. Dr. Anton Antweiler (Adel Th.
Khoury) 67

Besprechungen: Religionswissenschaft 69 · Verschiedenes 77

393
M/15



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

GK UR T/3
T. 85
04. MARZ 1982

Z10

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.
und Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.

Redaktion: Georg Schückler (Aachen)

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

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) und des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Ladenpreis DM 40,— je Jahrgang, für Studenten DM 34,—, Preis je Einzelheft DM 10,—, für Studenten DM 8,50 (im Inland incl. 6,5 % MwSt).

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

Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 81 061 - 505 (Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: 5300 Bonn 2, Albertus-Magnus-Str. 39.

Spenden an MWI können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 258 936 - 505 oder über Stadtparkasse Aachen, Konto-Nr. 27 953 oder über Deutsche Bank Aachen, Konto-Nr. 147/4428. Geschäftsstelle des MWI: D-5100 Aachen, Hermannstraße 14.

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1982 · 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 Fernsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

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

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

ISSN 0044-3123

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

66. Jahrgang
1982



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: Thomas Kramm (Aachen)

in Zusammenarbeit mit Peter Antes (Hannover), Josef Glazik MSC (Münster),
Josef Kuhl SVD (St. Augustin), Hans Waldenfels SJ (Bonn) und Bernward H.
Willeke OFM (Würzburg),

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) und des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Ladenpreis DM 40,— je Jahrgang, für Studenten DM 34,—; Preis je Einzelheft DM 10,— für Studenten DM 8,50 (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. 810 61 - 505 (Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: Albertus-Magnus-Straße 39, 5300 Bonn 2.

Spenden an das 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: Hermannstraße 14, D-5100 Aachen.

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an:

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

— Schriftleitung —

Postfach 1110, D-5100 Aachen

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1982 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Thomas Kramm, Aachen

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

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

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

ISSN 0044-3123

gk I 85



Inhalt des 66. Jahrgangs 1982

Abhandlungen

Dammann, Ernst: Zum 100. Todestag des evangelischen Missionsbischofs H. P. S. Schreuder	220
Drewermann, Eugen: Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont	96
Emmanuel, S. J.: Ordained Ministries in the Local Churches of Asia	183
King, Ursula: Religion, Evolution und Gesellschaftsentwicklung. Kritische Betrachtungen zum Gesamtwerk Pierre Teilhard de Chardins	271
Köster, Fritz: Islam in Schwarzafrika	17
Kywalyanga, Francis Xavier S.: Der Kulturwandel in Ostafrika	200
Mooren, Thomas: Beobachtungen zum Islam in Indonesien	35
Mooren, Thomas: Einige Hinweise zum apostolischen Schrifttum des Islam in Indonesien	163
✓ Pathrapankal, Joseph: Gottes Wort in der Begegnung mit Gottes Welt	1
✗ Pieris, Aloysius: Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt	241
Rothermundt, Gottfried: Umstrittene indische christliche Kunst	8
Swan-Liat, Kwee: Dualism and Wholeness in a Chinese Perspective	118
Young, Richard F.: „Extra Vedos nulla salus“	81

Kleine Beiträge

Abeyasingha, Shanti: Contextualising Theology in Sri Lanka – Some Reflections	226
Hofmann, Inge – Vorbichler, Anton: Herodot und der Schreiber des Esther-Buches	294
Jaspers, Reiner: Die Gründung der katholischen Kirche in Ozeanien	135
✗ May, John: Vom Vergleich zur Verständigung	58

Berichte

Hohegger, Hermann: Christianisme et religion traditionnelle à la rencontre	230
Immoos, Thomas: Die erste Welt-Hindu-Konferenz	305
Immoos, Thomas: Konferenz der Forschungsinstitute für orientalische Religionen	303
Kramm, Thomas: 5. Konferenz der IAMS	141
Kuhl, Josef: Mitgliederversammlung des IIMF	307
Lehr, Stephanie: IX. Jahrestreffen der bayerischen Seminare für Missionswissenschaft	308
Willeke, Bernward: Ökumenische Chinakonsultation in Arnoldshain	229

Mitteilungen

Abschied von Dr. Georg Schückler (H. Waldenfels, W. Wissing)	161
Zum Dank an Professor Hans Jochen Margull (R. Friedli)	292
Zum Gedenken an Prof. Dr. Dr. Anton Antweiler (A. Th. Khoury)	67

Besprechungen

Antes, P.: Die Botschaft fremder Religionen (Waldenfels)	236
--	-----

<i>Brown, R. E.:</i> The Birth of the Messiah (Rusche)	77
<i>Bühlmann, W.:</i> Wenn Gott zu allen Menschen geht (Kramm)	309
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 26 (Antes)	158
<i>Emprayil, Th.:</i> The Emerging Theology of Religions (Waldenfels)	142
<i>Fernando, A.:</i> Buddhism and Christianity – their inner affinity (Kramm)	316
<i>Ficicchia, F.:</i> Der Baha'ismus – Weltreligion der Zukunft? (Waldenfels)	236
<i>Friedli, R.:</i> Frieden wagen (Kramm)	151
<i>Fries, H. u. a.:</i> Jesus in den Weltreligionen (Waldenfels)	316
<i>Gramlich, R.:</i> Die schiitischen Derwischorden Persiens, 3. Teil (Antes)	237
<i>Hasenstab, R.:</i> Modelle paulinischer Ethik (Rusche)	78
<i>Hering, W.:</i> Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalen Ausein- dersetzung – ein innerprotestantisches Problem (Kramm)	309
<i>Hickey, R.:</i> Africa: The Case for an Auxiliary Priesthood (Lobinger)	144
<i>Ital, G.:</i> Der Meister, die Mönche und ich (Waldenfels)	152
<i>Jaeschke, E.:</i> Gemeindeaufbau in Afrika (Reisach)	313
Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, Bd. 2 (Antes)	319
Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, Bd. 3 (Antes)	319
<i>Joest, W.:</i> Fundamentaltheologie (Waldenfels)	159
<i>Kämpchen, M.:</i> Briefe aus dem Ashram (Waldenfels)	237
<i>Kämpchen, M.:</i> Im Lebenskreis der Armen (Waldenfels)	237
<i>Kaschewsky, R./Tsering, P.:</i> Das Leben der Himmelsfee (Waldenfels)	152
<i>Kehrer, G.:</i> Das Entstehen einer neuen Religion (Waldenfels)	152
<i>Khoury, A. Th.:</i> Toleranz im Islam (Antes)	238
<i>Kijanga, P. A. S.:</i> Ujamaa and the Role of the Church in Tanzania (Shorter)	314
<i>King, U.:</i> Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions (Antes)	238
<i>Kraft, H. Ch.:</i> Chadic Wordlists (Janssen)	239
<i>Kungfutse:</i> Schulgespräche: Gia Yü (Waldenfels)	239
<i>Lejeune, E. W.:</i> Weltkirchenrat und Dritte Welt (Schückler)	77
<i>Loth, H.-J./Tworuschka, M. u. U.:</i> Christsein im Kontext der Weltreligionen (Antes)	317
<i>Meinhold, P.:</i> Die Religionen der Gegenwart (Waldenfels)	70
Les Moines Chrétiens face aux Religions d'Asie (Waldenfels)	69
<i>Moritzen, N.-P.:</i> S. M. Muns Vereinigungskirche (Waldenfels)	70
<i>Ndiokwere, N. I.:</i> Prophecy and Revolution (Turner)	142
<i>Ninomiya, T.:</i> Pastorale Missiologie (Goldstein)	143
<i>Oberhammer, G.:</i> Strukturen yogischer Meditation (Rüping)	154
<i>Oguro-Opitz, B.:</i> Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmer- zes Gottes von Kazoh Kitamori (Waldenfels)	146
<i>Orlandis, J./Ramos-Lissón, D.:</i> Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islams (711) (Speigl)	233
<i>Paret, R.:</i> Schriften zum Islam (Antes)	71
<i>Pobee, J. S.:</i> Grundlinien einer afrikanischen Theologie (Waldenfels)	234
<i>Prien, H. J.:</i> Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie (Goldstein)	147
Das Ramayana des Valmiki (Waldenfels)	239
<i>Reiser, A./Schoenborn, P. G.:</i> Basisgemeinden und Befreiung (Meier)	149
<i>Reps, P.:</i> Ohne Worte – ohne Schweigen (Waldenfels)	157
<i>Rohmann, K.:</i> Vollendung im Nichts? (Waldenfels)	71
<i>Rosales, G. B./Arévalo, C. C.:</i> Toward a New Age in Mission (Waldenfels)	310
<i>Sāntideva:</i> Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Waldenfels)	240
<i>Schlette, H. R.:</i> Glaube und Distanz (Waldenfels)	159
<i>Schmid, G.:</i> Principles of Integral Science of Religion (Antes)	72

<i>Shimizu, M.</i> : Das „Selbst“ im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die „Person“ im Christentum im Licht des Neuen Testaments (Waldenfels) . . .	317	X
<i>Sorge, H./Vierzig, S.</i> : Religion und Ideologie (Waldenfels)	157	
<i>Spae, J. J.</i> : Buddhist-Christian Empathy (Waldenfels)	73	—
<i>Sundermeier, Th.</i> : Fides pro mundi vita (Klaes)	311	
<i>Terrin, A. N.</i> : Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto (Antes)	74	
<i>Tworuschka, U./Zilleßen, D.</i> : Thema Weltreligionen (Waldenfels)	75	
<i>Waardenburg, J.</i> : Reflections on the Study of Religion (Waldenfels)	75	
<i>Wiltgen, R. M.</i> : The Founding of the Roman Catholic Church (Jaspers)	135	
<i>Zaehner, R. C.</i> : Mystik – Harmonie und Dissonanz (Waldenfels)	79	

GOTTES WORT IN DER BEGEGNUNG MIT GOTTES WELT

Über die Aufgabe der Exegeten von heute

von Joseph Pathrapankal

Der vorliegende Aufsatz ist eine Untersuchung über die Bedeutung der Kontextualisierung von Inhalt und Botschaft der Bibel als dem Wort Gottes in seiner Beziehung zur komplexen, konkreten und komplizierten Situation der Welt in ihrer Gesamtheit. Zu Beginn möchte ich deutlich machen, daß das Ziel dieser Untersuchung darin liegt, die Tatsache herauszustellen, daß es höchste Zeit für die Exegeten von heute ist, ihre hermeneutische Aufgabe so auszuüben, daß sie die globale Situation der Menschheit in Betracht ziehen und den Horizont ihrer hermeneutischen Weltsicht erweitern. Auch wenn religiöse, gesellschaftliche und politische Denker sich bemühen, zu einer neuen Menschheit zusammenzufinden, in der die Menschen miteinander in Beziehung stehen, in der die Grundbedürfnisse und Sorgen der Menschen als eine gemeinsame Aufgabe gesehen werden, die eine gemeinsame Anstrengung nötig machen, bleibt es die Pflicht und die Aufgabe der neutestamentlichen Exegeten, die Horizonte ihrer Weltsicht zu erweitern und sich an die Vorstellung zu gewöhnen, den Dienst am Wort in der Weise zu versehen, wie Gott es in der Bibel verzeichnet und in der Kirche aufbewahrt wissen wollte.

Diese Untersuchung hat nicht die Absicht, die Bedeutung der historisch-kritischen Methoden geringzuschätzen, die heute in neutestamentlichen Untersuchungen weithin benutzt werden. Sie möchte auch keine „fromme“ Untersuchung sein, die die Angemessenheit und Notwendigkeit wissenschaftlicher Untersuchungen am Neuen Testament in Frage stellt. Ebenfalls handelt es sich bei dieser Untersuchung nicht um einen Versuch, die „neue Hermeneutik“ zu verteidigen, wie sie von ERNST FUCHS und GERHARD EBELING¹ vorgestellt worden ist, wenn auch die Orientierung, die sie und andere Forscher gegeben haben, die Denkweise beeinflusst haben, die sich in diesem Aufsatz findet.² Herausgestellt werden soll dagegen die Notwendigkeit, bewährte Prinzipien einer neuen Hermeneutik nicht allein auf die sozialen und kulturellen Gegebenheiten der westlichen Welt anzuwenden, sondern auch auf die weltweite Wirklichkeit einer Menschheit, die von sozialen, politischen und ökonomischen Unterschieden bestimmt wird.

In seinem Schreiben an die Juden im Exil der babylonischen Gefangenschaft gab Deutero-Jesaja ihnen die Zusicherung von Gottes Erbarmen und Liebe und lud sie ein, auf Yahwes Befreiungstat eine entsprechende Antwort zu geben. Der Prophet verkündete einem Volk, das niedergeschlagen und verzwei-

¹ Vgl. E. FUCHS, *Hermeneutik*, Tübingen 1970⁴; G. EBELING, *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964.

² G. N. STANTON, *Presuppositions in New Testament Criticism*, in: I. H. MARSHALL, *New Testament Interpretation*, Exeter 1979, 60-74; A. C. THISELTON, *The New Hermeneutic*, ebd. 308-333.

felt durch die traurige Erfahrung der Gefangenschaft war, die Freude eines zweiten Exodus. Um seiner Aussage zusätzliches Gewicht zu verleihen, kontrastiert der Prophet die Macht des Wortes Gottes mit den Blumen und dem Gras und schließt: „Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, das Wort unseres Gottes aber bleibt ewig.“ (*Jes 40,8*). Am Ende seiner prophetischen Verkündigung faßt der Prophet seine Ermahnung in eine Reihe von Imperativen zusammen und lädt das Volk zum Gastmahl der göttlichen Freude ein. Das Wort, das Gott ausspricht, ist stark und wirksam. Es kann das Ziel verwirklichen, für das es ausgesprochen und in die Geschichte eingepflanzt wurde. Dann vergleicht der Prophet dieses göttliche Wort mit dem Schnee und dem Regen, die die Erde fruchtbar machen und Nahrung und Samen hervorbringen. Seine Schlußfolgerung ist, daß Gottes Wort auch die menschliche Geschichte sinnvoll machen kann (*Jes 55,10–12*).

Die ‚*dabar*‘ Gottes, die einst in der Geschichte Israel geoffenbart und in der prophetischen Schule aufbewahrt und im Alten Testament niedergeschrieben wurde, ist mehr als nur eine Geschichte. Sie enthält metahistorische Macht und Botschaft. Gottes Wort kann und soll die menschliche Geschichte zu allen Zeiten beeinflussen. Wenn es die Kraft hatte, den Verlauf der Geschichte Israels in der Vergangenheit zu verändern, dann hat es sicher die Kraft, den Verlauf der Geschichte unserer Zeit zu beeinflussen und zu verändern. Es ist dieses Verständnis von Gottes Wort, das unserer Lektüre und Studium des Alten Testaments seinen Sinn gibt.

Im Neuen Testament finden wir eine ähnliche Situation vor. Der Autor des Hebräerbriefts ermahnt seine Leser, weiterzuwandern zum Ziel ihrer Pilgerschaft unter der Führung von Christus, der größer als Moses ist. Er erinnert sie an die Überlegenheit von Christus über Moses und der neuen Pilgerschaft über die alte, und er verweist auf die Kraft des Wortes Gottes, die die Pilgerschaft Israels begleitete. Israel vermochte die Kraft Gottes nicht zu sehen und ging nicht in die Ruhe Gottes ein. Gottes Ruhe bleibt daher weiterhin eine Wirklichkeit, die zu erreichen die Christen aufgefordert sind. Dieses Wort Gottes ist nicht irgendein gewöhnliches menschliches Wort.

Es ist lebendig und tätig; es hat die Schärfe eines zweischneidigen Schwertes, das nach zwei Seiten schneiden kann. Es kann da bis auf den Grund schneiden, wo die feinste Unterscheidung zwischen Seele und Geist besteht, bis zu der Stelle, wo die feinste Verbindung von Gelenk und Mark stattfindet. Das Wort Gottes kann ebenfalls die Begierden und die Gedanken der Menschen unterscheiden und beurteilen. Das Ergebnis ist, daß nichts vor der Prüfung und Macht des Wortes Gottes verborgen bleibt. Alle müssen vor diesem Wort Gottes Rechenschaft über sich ablegen (*Heb 4,12–13*).

Israel und die frühe Kirche verstanden, wie machtvoll das Wort Gottes für ihre Geschichte war, und sie unternahmen alles in ihrer Macht Stehende, um dieses Wort für spätere Generationen aufgezeichnet zu erhalten. Die christlichen Missionare waren von dieser Macht und Wirksamkeit des Wortes Gottes überzeugt, und sie trugen es in alle Ecken der Welt. Die nationalen Bibelgesellschaften, die gegenwärtig in mehr als 150 Ländern tätig sind und Übersetzungen in allen möglichen menschlichen Sprachen anbieten, erleichterten die

Anstrengungen der Missionare. Exegeten und biblische Theologen haben ihren Teil beigetragen, indem sie Gottes Wort studierten und interpretierten unter Zuhilfenahme von allen zur Verfügung stehenden Mitteln und Methoden. Es läßt sich gewiß vertreten, daß man vom 20. Jahrhundert als dem ruhmvollen und goldenen Zeitalter der biblischen Wissenschaft spricht. Dank der positiven und mutigen Haltung der römisch-katholischen Kirche gibt es heute eine gemeinsame Grundlage für alle Christen, um die Bedeutung von Gottes Wort ohne Furcht und Vorurteil zu diskutieren und zu entwickeln. In der Tat wird die Unterscheidung zwischen protestantischer und römisch-katholischer biblischer Wissenschaft immer belangloser. Dies sind ermutigende Zeichen, daß Gottes Wort immer mehr die Quelle der Kraft und der Vitalität für die gesamte Kirche wird.

Aber dies ist nur eine Seite der Geschichte. Ebenso unübersehbar ist die Tatsache, daß Gottes Wort noch nicht Gottes Welt in ihrer Gesamtheit und Gänze, in ihrer Komplexität von kulturellem und ökologischem Pluralismus durchdrungen hat. Biblische Wissenschaft ist noch nicht vollständig eine Wirklichkeit geworden, die die Menschheit in ihrer Gesamtheit ernährt. Mit anderen Worten: Hermeneutik und biblische Wissenschaft werden immer noch als das Privileg und Monopol der reichen westlichen Welt angesehen, die sich dieser Aufgabe noch immer in der engen Weltsicht ihrer kulturellen und ökonomischen Isolierung und Selbstgenügsamkeit zuwendet. Hier ist die Bibel in das *Computer-Zeitalter* eingetreten. Die ständig zunehmende technische Komplexität der biblischen Studien – mit ihrem furchterregenden Apparat an textlicher und historischer Kritik, vergleichender Grammatik und Philologie, der Wiederherstellung des geschichtlichen Hintergrunds durch die Geographie, die Archäologie, Papyrologie, durch die Zuflucht zur Textkritik, Überlieferungskritik und Redaktionskritik – zeigt ein Gefühl der Selbstgenügsamkeit, die typisch ist für ein Volk, das es für selbstverständlich ansieht, daß es nicht an eine Welt außerhalb seiner selbst denken muß und seine einzige Aufgabe darin sieht, sich selbst mit einer immer weitergeführten Sezierung des lebendigen Wortes Gottes zu beschäftigen. All dies hat für die weniger begüterten Teile der Menschheit, die die große Mehrheit darstellen, nur wenig Wert gehabt. Es ist höchste Zeit, daß die Kirchentheologen und die Exegeten zur Erkenntnis kommen, daß Gottes Welt größer ist als der privilegierte Westen, und daß die Absichten Gottes radikaler und lebensverändernder sind, als sie einer Art von intellektueller Gymnastik zu unterwerfen, die vielleicht für ein paar wenige Menschen von Vorteil ist.³

Die Exegeten von heute beschäftigen sich mehr mit Wörtern als mit dem Wort. Als Beispiel wollen wir die Auslegung des Vaterunsers nehmen und dabei eine Bitte herausgreifen: „Gib uns heute unser tägliches Brot“ (Mt), „Gib uns von Tag zu Tag unser tägliches Brot“ (Lk). Gelehrte haben sich ihren Kopf zerbrochen in ihrem Bemühen, das Wort „*epiousios*“ – ein dunkles grie-

³ Es ist nur zu klar, daß niemand die Bibel ohne Voraussetzungen interpretieren kann, und daß immer ein Vorverständnis des Textes schon im Geist des Erklärers sich findet. Vgl. C. N. STANTON, op. cit. 61–67.

chisches Wort – zu übersetzen. Die syrischen Versionen S1 und S2 schreiben „ständiges Brot“ und S3 hat „Brot unserer Notwendigkeit“. Hieronymus sagt, daß das Evangelium nach den Hebräern (jetzt verlorengegangen) den Satz hatte „morgiges Brot“, und dies würde übereinstimmen mit den üblichen Ableitungen von *epiousios*“ von dem Partizip *epiousia*“. Aber diese Bedeutung läßt sich nicht leicht mit „*semeron*“ (Mt) noch mit Mt 6,34 in Einklang bringen. Hinzu kommt, daß es griechische Ausdrücke für „Morgen“ hinreichend gab, so daß keinerlei Notwendigkeit bestanden hat, ein besonderes Adjektiv für diesen Zweck zu schaffen. Die ganz Bitte könnte sich auf *Sprüche* 30,8–9 beziehen. Es ist möglich, daß wir hier ein Mißverstehen eines aramäischen Originals vor uns haben, das sehr früh ins Griechische übersetzt und durch den Gebrauch dann sakrosankt wurde.

Wenn dies der Fall ist, dann haben wir das Beispiel eines Exegeten, der seine Zeit damit verbringt, den Text bei Lukas zu analysieren: „Die Bitte bei Lukas beinhaltet mehr als die Bitte bei Mattäus. Bei Mattäus beten wir: „Gib uns heute unser Brot für den kommenden Tag“, was am Morgen bedeuten würde, das Brot für diesen Tag und am Abend das Brot für den kommenden Tag. Um einen Schritt im voraus wird gebetet, um nicht mehr: „Ein Schritt ist genug für mich.“ Solange wir Exegeten uns nicht um das „unser“ bei der Brotbitte kümmern, das gemeinsame Band der menschlichen Familie, was für einen Sinn hat es dann, in solche philologischen Feinheiten sich zu verlieren?

Ich möchte hier an die Worte von Paul VI erinnern, der bei einer Ansprache an die Mitglieder der „Päpstlichen Bibelkommission“ im April 1974 sagte: „Die Hauptaufgabe der Exegeten ist, dem Volk Gottes die Botschaft der Offenbarung so darzubieten, daß die Bedeutung des Wortes Gottes in sich selbst und in seiner Beziehung zum Menschen von heute klar wird, daß sie einen Zugang zu diesem Wort eröffnen, der über die Hülle der semantischen Zeichen und der kulturellen Synthesen hinausgeht, die manchmal weit entfernt von der Kultur und den Problemen unserer Zeit sind.“⁴

In seiner Besprechung von WILLIAM G. THOMPSON'S „*Weisung für eine getrennte Gemeinschaft durch Mattäus*“ (*Matthew's Advice to a Divided Community*), (Mt 17,22–18,35), deutet WALTER P. WINK auf einige der Gefahren hin, denen die kritische Forschung in den biblischen Wissenschaften ausgesetzt ist: „Eine der ernststen Gefahren, denen die Redaktionskritik ausgesetzt ist, liegt darin, daß sie davon bedroht ist, durch die Methodologie erdrückt zu werden. Man hatte die Hoffnung gehabt, daß die Untersuchungen zur Redaktion uns von der Vivisektion befreien würden. Sie sollte dem Evangelisten endlich erlauben, uns seine tiefsten Absichten direkt mitzuteilen. Immer mehr ist diese Hoffnung im Schwinden begriffen. Die Redaktionskritik entwickelt sich immer mehr zu einer Analyse einer vollständigen Leiche . . . In dem amerikanischen Klima einer Überschätzung der Wissenschaftlichkeit haben die neutestamentlichen Wissenschaftler sich immer mehr einen ‚wissenschaftlichen‘ Stil zugelegt,

⁴ A. PLUMER, *Gospel according to St. Luke, A critical and exegetical commentary of the Gospel according to Luke*, Edinburgh 1960⁷, 296.

⁵ Vgl. *Voice of the Church*, May 1974, 679–685.

ganz besonders in den letzten zehn Jahren . . . Das Studium des Neuen Testaments ist immer mehr zu einer Technik geworden. Geht ein Protestant zu weit, wenn er den Katholiken dringend nahelegt, ihre neugewonnene Freiheit für ein wissenschaftliches Bibelstudium mit einer tiefgehenden Kritik an der Art und Weise zu verbinden, in der wir Kulturprotestanten es betrieben haben? Eine Technik muß nicht notwendig ein Unglück darstellen, ob sie nun in der Ölproduktion oder bei der Redaktionskritik angewandt wird. Aber sie muß immer, in jedem Feld, ohne jede Ausnahme einer angemessenen Hermeneutik untergeordnet bleiben. Es ist nur wenige Jahre her, daß die Öffentlichkeit angefangen hat, die ungehinderte Ausbeutung der Natur durch die Technik in Frage zu stellen. Wie lange wird es noch dauern, bis der neutestamentliche Technologismus vermenschlicht wird und durch eine angemessene Hermeneutik eine neue Richtung erhält?⁶

Eine angemessene Hermeneutik! Da liegt genau das Problem. Wer ist in der Lage zu entscheiden, was angemessen ist und was nicht? Auf der anderen Seite wird immer deutlicher, daß die biblische Hermeneutik immer mehr zu einem Weg werden müßte, der Menschheit zu dienen und sie zu ernähren. Sowohl katholische als auch protestantische Theologen werden sich dessen immer mehr bewußt, und der Trend in der heutigen theologischen Diskussion geht immer mehr in die Richtung einer Anthropologie. In der Hauptsache behandeln die theologischen Werke heute die Bedürfnisse und Sorgen des Menschen, sowohl auf dem geistigen wie auf dem materiellen Gebiet. Ein typisches Beispiel dafür ist das Auftreten eines neuen hermeneutischen Prinzips in der *B e f r e i u n g s - t h e o l o g i e*. Sie begann in Lateinamerika als Antwort auf eine doppelte Fragestellung: der Suche nach Relevanz und Verantwortung in der Mitte der quälenden sozialen Probleme eines ausgebeuteten Kontinents. Konsequenterweise hörte diese Theologie auf, ausschließlich ein Dialog mit Philosophen zu sein, und sie wurde zu einem Dialog mit den Sozialwissenschaften und den sozialen Problemen.

Aus dieser Perspektive wird die Forderung immer drängender, daß die exegetischen Forscher sich ihrer existentiellen Aufgabe immer mehr widmen. Die Bibel muß aufs neue zu einer befreienden Kraft werden, und es ist die Aufgabe der Exegeten, die befreiende und erlösende Kraft des Wortes Gottes freizusetzen. Es wird viel über Kontextualität und das kontextuelle Prinzip geredet. Wenn dieses Prinzip überhaupt eine Bedeutung haben soll, dann muß es mit einer Hermeneutik Hand in Hand gehen. Jede Hermeneutik, die vorgibt, zunächst allgemeine Zeit und Raum übersteigende Interpretationen zu entdecken, die dann angepaßt und angewandt werden auf bestimmte Situationen, macht nicht nur sich selbst etwas vor, sondern verfehlt auch genau jene Aufgabe, zu der sie berufen ist, und kann unmöglich zu einer wirklichen Kontextualität führen. Daraus ergibt sich, daß das hermeneutische Problem vom theoretischen und erkenntnisphilosophischen Ansatz verlagert werden muß auf den Sektor der *A k t i o n* und *M i s s i o n*, der durch die Aufgabe der Kirche in der Geschichte und Welt vorgegeben ist. Die Hermeneutik sollte

⁶ Vgl. *Catholic Biblical Quarterly* 34, (1972), 124.

grundsätzlich zu einem Dialog zwischen dem biblischen Text und der heutigen sozio-ökonomischen und politischen Wirklichkeit des geschichtlichen Prozesses werden, der in unseren Gesellschaften sich ereignet.

Ich bin mir bewußt, daß dies für viele als ein Verrat und eine Verleugnung der rein wissenschaftlichen Weise der biblischen Hermenutik erscheinen muß. Aber es ist genau an dieser Stelle, daß ich mit der etablierten Methode der Hermeneutik brechen möchte, wie sie in der Abstraktion ohne jeden Bezug zur konkreten geschichtlichen Wirklichkeit der heutigen Menschheit durchgeführt wird. Darüber hinaus ist es der Fehler der Vergangenheit gewesen, die Bibel als ein Museum für Leute anzusehen, die darin herumwandeln und sich mit bloßem Umschauen begnügen. Die Bibel ist der Bericht der Heilstaten Gottes; und diese sind betont sozio-ökonomisch und geopolitisch in ihrer Art. Gottes Eingreifen in die Geschichte Israels und in Jesus Christus macht es vollauf klar, daß er am Wohlergehen der Menschheit interessiert ist. Es ist die Aufgabe der Exegeten, diesen Plan Gottes in der richtigen Weise zu übersetzen und zu verdeutlichen, damit klar wird, daß er etwas mit den Problemen von heute zu tun hat. Theologie und Exegese sind nicht Ziele in sich, die durchgeführt werden als intellektuelle Unterhaltung oder zur Befriedung von Neugierde. Sie sind die Werkzeuge und Verhaltensweisen einer radikalen christlichen Treue und Zeugnisse innerhalb von konkreten kulturellen Situationen, die ihren Ort in Raum und Zeit haben.

Es gibt Hunderte von Bibelwissenschaftlern überall auf der Welt. Es gibt Vereinigungen und Gesellschaften, die sie zusammenbringen und ihnen die Möglichkeit geben, ihre akademische Kompetenz und Brillanz mit anderen zu messen. Aber greifen sie jemals aus einer biblischen und damit letztlich Glaubensperspektive Probleme auf, die die Menschheit heute bedrücken? Sind sie sich bewußt, daß sie als Wissenschaftler der Bibel eine heilige Pflicht haben, das rettende Wort Gottes so zu interpretieren, daß sie mithelfen, den Problemen zu begegnen und sie zu lösen. Durch unglückliche geschichtliche Fehler, mögen sie nun absichtlich oder zufällig sein, wurde die Menschheit in Habende und Habenichtse eingeteilt, in Entwickelte und Sich-Entwickelnde, in Reiche und Arme, in vornehmlich christliche und multi-religiöse Länder. Es ist ein Paradox, daß die Werkzeuge und die Sachkenntnis der biblischen Hermeneutik bei den ersteren sind. Dies führt natürlich zu einer sehr enttäuschenden Situation. Es gibt einige prophetische Stimmen, die den gegenwärtigen Zustand der Selbstgefälligkeit, der einen Gutteil unserer biblischen Hermeneutik auszeichnet, in Frage stellen. „Die Situation, in der sich der Exeget in der Dritten Welt vorfindet, zwingen ihn auf jeden Fall, nach einer Alternative zum gegenwärtig-

⁷ Vgl. W. WINK, *The Bible in Human Transformation: Towards a New Paradigm for biblical study*, Philadelphia 1973. Er kritisiert die neutestamentlichen Wissenschaftler, weil sie es versäumt hätten, das Neue Testament nach seiner eigenen Zielsetzung zu interpretieren. Das würde bedeuten: „Die Schrift so auszulegen, daß die Vergangenheit lebendig wird und die Gegenwart mit neuen Möglichkeiten für persönliche und gesellschaftliche Veränderungen erleuchtet.“ (op. cit. 2). Er spricht von einer „geübten Fähigkeit, mit den wirklichen Problemen von tatsächlich lebenden Personen in ihrem Alltagsleben sich zu befassen“ (op. cit. 6).

gen akademischen Ansatz, an einen Text heranzugehen, zu suchen. Die Armut der Mittel, die ihm zur Verfügung stehen, kann die heilsame Wirkung haben, ihn zu zwingen, eine ‚ökologische‘ Interpretation zu suchen, die frei ist von der exegetischen Verunreinigung, die einen guten Teil der modernen biblischen Forschung in Nebel taucht.⁴⁸

Was vor zehn Jahren GUSTAVO GUTIÉRREZ tat, als er sich der Herausforderung seiner Gesellschaft und der Geschichte seines Landes bewußt wurde, das müssen wir heute leisten. Seine Aufgabe war es, die Situation seines Landes im Licht seiner Religion und der Schriften zu interpretieren, die diese Religion für ihn und für sein Volk umschreiben sollen. Er lehnte die etablierten Prinzipien ab, die jahrhundertlang ohne Bezug auf die Zeit, die Kultur und die Bedürfnisse der Gesellschaft weitergegeben wurden. Es war eine Ablehnung einer Theologie, die sich als Weisheit und rationale Erkenntnis verstand. Zur selben Zeit war es der Versuch, eine Theologie zu finden, die eine kritische Reflexion der geschichtlichen Praxis auf das Evangelium und die Erfahrungen von Männern und Frauen aufbauen will, die sich in den Dienst an dem Prozeß der Befreiung der unterdrückten und ausgebeuteten Länder Lateinamerikas stellen. Die Kraft, die er durch diese kühne Interpretation des Evangeliums freisetzte, macht sich in vielen Ländern der Dritten Welt bemerkbar und fordert Männer und Frauen auf, sich zu einer radikaleren und relevanteren Interpretation ihrer Religion und der Schrift zu bekennen. In dieser Weise verstanden ist Hermeneutik die Aufgabe, immer wieder aus neuen Umständen und Situationen zum Text zurückzukehren. Es bedeutet ein ständiges Neulesen der Bibel und unserer selbst, unserer Welt, unserer Gesellschaft im ganzen und unserer gesamten Geschichte. (Übersetzung: *Georg Evers*)

⁴⁸ L. LEGRAND, *Issues In Roman Catholic Approach To Biblical Hermeneutics Today* (Manuskript, 10).

UMSTRITTENE INDISCHE CHRISTLICHE KUNST

von *Gottfried Rothermundt*

Von allen Sinnen hat das klassische Indien dem Auge den höchsten Rang zuerkannt. Nirgends vermittelt sich das reiche Kulturerbe dieses Landes so eindrucksvoll wie in Architektur, Skulptur und Malerei. Bei aller Hochschätzung dessen, was Indien auf den Gebieten des Tanzes und der Musik hervorgebracht hat, wird man der bildenden Kunst eine besondere Stellung einräumen und damit dem Bild den Vorrang vor der Bewegung, dem Wort und dem Ton zuerkennen müssen. Das alte Indien lehrt, daß vieles, wenn nicht alles, auf das rechte Sehen ankommt. Religiöse Erkenntnis wird im Hinduismus vielfach mit Begriffen aus dem Bereich des Visuellen charakterisiert. Die klassischen religionsphilosophischen Systeme heißen *darshanas*, d. h. „Ansichten“, und für den frommen Hindu ist das Ziel einer Wallfahrt wiederum *darshana*, das „Anschauen“ der Gottheit in ihrem Bild. Die übermäßig großen, lidlosen Augen vieler Götterbilder symbolisieren die unfehlbare Zuwendung der Gottheiten, ihre ‚Offenheit‘, die vor den Anliegen und Nöten ihrer Gläubigen niemals die Augen verschließt. Und wenn sich der Glaubende dem Bild seiner Gottheit zuwendet, so verliert er sich seinerseits in ihr in unverwandtem, selbstvergessenem Schauen.

Diesem Nachdruck auf dem Sehen entspricht es, daß auch in der Gegenwart im indischen Volk der Sinn für die vielfältige Welt der Formen und Farben höchst lebendig ist. Das gilt nicht nur von professionellen Künstlern und Kunsthandwerkern. Viele indische Frauen schmücken den Platz vor der Haustür mit *Rangolis*, ornamentalen Linienzeichnungen, die sie in abwechslungsreicher Vielfalt jeden Tag neu aus Reismehl oder Quarzpulver auf den gesäuberten und geglätteten Erdboden streuen. Der Bauer bemalt die Hörner seiner Ochsen mit bunten Farben. Oft versieht er die Hornenden noch mit Messingschmuck und winzigen Glöckchen. Lastautos funktionieren nicht nur prosaisch als Transportmittel. Sie sind auch Träger der malerischen Freude und Phantasie ihrer Besitzer und derer, die mit ihrer Dekoration beauftragt wurden. Kaum einem Südinder würde es einfallen, seinen Lastkraftwagen nur als Nutzfahrzeug zu betrachten. Die großen, vielfarbigen Lettern des auf dem Führerhaus montierten Schildes verkünden den Namen der Speditionsfirma, deren „frommer“ Klang – *Sri Rama Transports, Sri Murugan Roadways* etc. – zugleich deutlich macht, unter welches Gottes Schutz der betreffende Lkw durch die Lande fährt. Auf den Verschlägen solcher Fahrzeuge sind häufig bunte, dekorative Muster zu sehen: Elefanten, Pfauen, Schwäne und andere mythologische Tiere, dazu stilisierte Bäume, Lotusblüten, Blattranken etc.

Viele andere Beispiele ließen sich nennen. Klar ist jedenfalls, daß das Bedürfnis zu ‚sehen‘ und sich bildnerisch auszudrücken, tief im indischen Bewußtsein verwurzelt ist.

Unter solchen Umständen stellt sich die Frage, wie die Christen Indiens, die an solcher Kulturprägung teilhaben, ihren Glauben zur ‚Anschauung‘ bringen, in welchen Werken der bildenden Kunst sie sich wiedererkennen und

verstanden fühlen. Man wird sagen dürfen, daß in vielen, wenn nicht allen christlichen Häusern, Bilder mit christlicher Thematik anzutreffen sind. Darüber hinaus begegnet man ihnen in Büros und Läden, in Taxis und Motor-Rikshaws. In der Regel gehören sie zur Kategorie dessen, was man Bazar- und Kalenderkunst genannt hat: billige bunte Drucke, die in Massenaufgaben auf den Markt geworfen werden. Man kann sie in Papierläden sehen, wo sie friedlich zusammen mit Bildern von Hindugottheiten feilgeboten werden. Den gleichen „christlichen“ Blättern begegnet man an den Devotionalienständen südindischer Tempel, wo sie offenbar guten Absatz finden. Die meisten dieser Drucke sind Andachtsbilder. Besonders beliebt sind Madonnendarstellungen, Kreuzigungen und Herz-Jesu-Bilder. Hinzu kommen Krippendarstellungen, Bilder mit Jesus als Gutem Hirten, als Dorngekröntem u. a. m.

Bemerkenswert ist, daß diese Bilder, wie auch die Gemälde in Kirchen, Jesus, Maria, die Jünger etc. als Europäer darstellen – mit heller Hautfarbe, hellen, meist blauen Augen und blondem oder braunem Haar. Stilistisch sind die Vorbilder dieser von indischen Malern geschaffenen Bilder zu einem guten Teil in der Kunst der Nazarener, oder richtiger wohl in der Produktion der europäischen und amerikanischen Nazarenerepigonen zu sehen, die jene Kunst popularisierten und trivialisierten, ohne die ästhetische Kultur und Sensibilität ihrer Vorbilder zu erreichen. Die indischen Repliken dieser europäischen Kunst zweiten Ranges wirken – zumindest in ihren Massenreproduktionen – in den Farben grell und in der Empfindungsweise im schlechten Sinn des Wortes sentimental. Dies gilt besonders von den Herz-Jesu-Bildern, die sich bei Protestanten nahezu der gleichen Beliebtheit erfreuen wie bei Katholiken.¹ Was man in Kirchen, Begegnungstätten und anderen offiziell-kirchlichen Baulichkeiten an Bildern vorfindet, ist in vielen Fällen nicht besser.

Als Europäer fühlt man sich peinlich berührt und fragt sich, wie es möglich ist, daß in einem Land von so mächtigen und eindrucksvollen Kulturtraditionen wie Indien ausgerechnet der Geschmack des europäischen kleinbürgerlichen und bürgerlichen Schlafzimmers von vorgestern stilbildend werden konnte. Es ist dasselbe Unbehagen, das schon HERMANN HESSE vor zwei Generationen empfand, als er auf seiner Asienreise durch abendländische Architektur fragwürdiger Qualität irritiert wurde: „Man fühlt sich im Innersten mitverantwortlich.“²

Nun wäre es allerdings ungerecht, würde man ob der Masse des wenig Erfreulichen die Beispiele einer indischen christlichen Kunst übersehen, die diesen Titel zweifellos verdient. Diese Kunst beginnt – wenn man von den mogulischen Arbeiten mit christlicher Thematik aus dem 16. und 17. Jahrhundert absieht, erst in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhun-

¹ Interessant ist allerdings die Warnung des syrisch-orthodoxen Metropoliten von New Delhi, PAULOS MAR GREGORIOS, der im Vorwort zu einem verbreiteten Andachtsbuch von dem Gebrauch dieser Herz-Jesu-Bilder abrät, weil sie einer „ausgewogenen Spiritualität“ abträglich seien. (*Prayer Book for Young People*, Kottayam o.J., S. Xf.)

² HERMANN HESSE, *Aus Indien*, Berlin 1913, S. 38; zit. nach ARNO LEHMANN, *Die Kunst der Jungen Kirchen*, Berlin 1955, S. 246, A. 167.

derts.³ Die bedeutendsten Maler dieser ersten Generation moderner christlicher Künstler sind der Katholik ANGELO DA FONSECA (gestorben 1967) und der Anglikaner ALFRED D. THOMAS. Beide haben die kritiklose Übernahme billiger abendländischer „Kunst“ durch die indischen Kirchen beklagt, und beide haben sie bewußt an indischen Traditionen angeknüpft. DA FONSECA⁴ – kunstgeschichtlich der neobengalischen Schule nahestehend – bemüht sich um eine Malweise, die Anregungen aus den *Ajanta*-Fresken mit modernen Stilmitteln verbindet. Seine Gestalten sind auch in der Kleidung, in der Haartracht und im Schmuck eindeutig indisch. Er vermeidet jedoch geflissentlich Symbole aus nicht-christlichem Erbe. Trotzdem mußte er sich gegen den Vorwurf verteidigen, er verfälsche die historische Einmaligkeit Jesu und schließe fragwürdige Kompromisse mit einer Kultur, die so eindeutig hinduistisch geprägt sei, daß bereits die leisesten Anklänge an sie die Geister des alten Glaubens wecke.

Weit stärker noch als DA FONSECA sah sich A. D. THOMAS⁵, der der Schule von *Lucknow* zuzurechnen ist, entschiedener Kritik ausgesetzt. Er zögert nicht, auf vielen seiner Bilder den Lotus zu verwenden – ein Symbol der Erleuchtung, das im Hinduismus (und erst recht im Buddhismus) eine wichtige Rolle spielt. Das auffälligste Merkmal seiner Kunst ist, daß er Jesus als *Sādhu* stilisiert, also in der Weise jener heiligen Männer, die in Indien seit alters verehrt werden. Man mag dies eine bedenkliche Hinduisierung des Jesusbildes nennen. Sicherlich würde man dem biblischen Zeugnis nicht gerecht, würde man Jesus schlicht mit einem *Sādhu* identifizieren. Immerhin bleibt die Frage, ob im *Sādhu*-Ideal nicht Elemente enthalten sind, die zum vollen Verständnis des Jesus der Evangelien hilfreich sein können. Wenn dem so ist, dann kann es nicht schlechthin verboten sein, die entsprechenden Züge im Jesusbild mit zur Geltung zu bringen. Daß derartige Darstellungen zu Mißverständnissen führen können, ist schwerlich ein durchschlagendes Argument gegen sie. Sowenig man die paulinische Kreuzestheologie gegen den herrscherlichen Glanz byzantinischer Mosaiken ins Feld führen wird, sowenig sollte man unter pauschaler Berufung auf die synoptischen Evangelien die Jesusdarstellungen THOMAS' kritisieren. Das Bild Jesu, wie es sich dem christlichen Glauben darstellt, ist viel zu komplex, als daß es sich in irgendeinen normativen Typus fassen ließe, der am Ende doch wieder nur dem Christusverständnis und der Christuserfahrung einer bestimmten, de facto wahrscheinlich wiederum abendländischen, Kultur entspräche. Auf solche Weise läßt sich das Problem einer christlichen Kunst für Indien weder theologisch noch ästhetisch erledigen.

Die Einwände gegen eine bewußt indische christliche Kunst, die gegen die erste Generation „indigener“ Künstler gemacht wurden, sind in der Substanz bis auf die Gegenwart dieselben geblieben. Die Situation hat sich indessen seit den dreißiger Jahren stark verändert. Eine Reihe von Kirchen und kirchlichen Einrichtungen treten heute verstärkt als Anreger und Mäzene auf.

Im *Tamilnadu Theological Seminary* in Madurai befindet sich eine Serie von vier ausdrucksstarken Kupferreliefs von T. K. CHELLADURAI. Der Künstler,

³ RICHARD W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, Madras 1975.

⁴ Vgl. TAYLOR, S. 102ff.

⁵ Vgl. TAYLOR, S. 115ff.

ein Konvertit, stellt sich in die Tradition der Skulptur der *Pandya*-Ära, einer großen Epoche südindischer Kultur. Christus wird hier ganz im Stil eines tamilischen Herrschers dargestellt: als König geboren, als König gekreuzigt, als König erstanden und als König der Welt erhöht. Besonders interessant sind die Platten mit der Anbetung der Weisen und mit dem Auferstandenen. Die Weisen erscheinen als Könige der drei alten tamilischen Reiche *Chera*, *Chola* und *Pandya*, was an ihren Emblemen (Tiger, Pfeil und Bogen, Fisch) deutlich wird. Das Osterrelief zeigt den Auferstandenen in der typischen Haltung des Herrschers, auf dem vom Grab gewälzten Stein sitzend. Der Dreizack in seinem Arm (das Autoritätssymbol indischer Gottheiten) ist das Kreuz. Seine rechte Hand ist zu *abhaya mudrā*, der klassischen Geste der Furchtlosigkeit und des Friedens erhoben. Die Reliefs, die für die Kapelle des Seminars bestimmt waren, konnten aufgrund starken Widerspruchs aus der Mitte der Kirchen dort nicht aufgehängt werden. Sie haben jetzt einen – ziemlich unpassenden – Platz in der Bibliothek des Seminars gefunden. Man hat in dem entsprechenden Raum noch Reproduktionen von „indigenen“ Christusbildungen aus verschiedenen Kontinenten dazugehängt – gewissermaßen als Apologie für die vermeintliche Kühnheit, Christus in der Weise eines tamilischen Königs darzustellen. Interessanterweise wurden die Tafeln, die innerhalb der Kirchen so stark kritisiert worden waren, von einem kompetenten Hindu, dem Kunstkritiker des *Indian Express*,⁶ als bemerkenswerter Beitrag der christlichen Kirche zur indischen Kunst der Gegenwart gewürdigt.⁷

Das *Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute*, eine Einrichtung der lutherischen Kirchen Indiens in Madras, hat in den letzten Jahren eine Reihe von Workshops und Seminaren mit christlichen Künstlern veranstaltet und auch bereits eine Gemäldeausstellung organisiert. Man plant sogar die Eröffnung einer kleinen Galerie. Ein Buch über „Indian Christian Art“, das die bisherigen Bemühungen des Instituts reflektiert, soll noch in diesem Jahr erscheinen.

Auf katholischer Seite sind in den letzten Jahren starke Impulse zur Förderung christlicher Kunst vom *National Biblical Catechetical Liturgical Centre (NBCLC)* in Bangalore, einer zentralen Einrichtung sämtlicher Diözesen in Indien, ausgegangen. Das weitläufig angelegte Zentrum fungiert als Akademie, als Fortbildungsstätte für Priester und Ordensangehörige, sowie als pädagogisch-theologisches Zentrum. Hier wird mit Energie und Phantasie im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils gedacht und gearbeitet. Man will für Indien verwirklichen, was im Missionsdekret des Konzils von den Kirchen gesagt ist: „Sie entlehnen aus den Sitten und Traditionen, aus der Weisheit und den Lehren, aus den Künsten und Wissenschaften ihres Volks all das, was zum Lob der Herrlichkeit des Schöpfers, welche in der Gnade des Erlösers offenbar geworden ist, dienlich sein, und zur rechten Ordnung des christlichen Lebens beitragen kann“ (*Ad gentes* 22).

⁶ Der *Indian Express* ist eine führende gesamtindische Tageszeitung.

⁷ SAM AMIRTHAM, Joy and Agony in Theological Education. In: *The South Indian Churchman*, April 1978, S. 3.

Dieses Prinzip stellt sich besonders eindrucksvoll in der Kapelle des Zentrums dar, die eine „Synthese aus indischer und biblischer Spiritualität, aus arischen und dravidischen Bautraditionen“ sein will.⁸ Der Bau, wie auch die figürlich gestalteten, schmiedeeisernen Fenstergitter gehen auf Pläne von JYOTI SAHI, einen der bedeutendsten christlichen Künstler des gegenwärtigen Indien zurück.⁹ Über dem tempelartigen Bau von quadratischem Grundriß erhebt sich ein *Gopuram*, das im Sinn dravidischer Tradition als kosmischer Berg das Zusammenkommen von Gott und Mensch symbolisiert. Der siebenschichtige Aufbau repräsentiert die Elemente, aus denen sich das Universum zusammensetzt. Auf der Spitze des *Gopuram* ist *Kalagam*, das „heilige Gefäß“, zu sehen. Seine beiden Schalen – die eine nach unten, die andere nach oben offen – weisen auf Himmel und Erde hin und werden in ihrer Ineinanderfügung auf die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus gedeutet. Der Inhalt des Gefäßes, *Amritam*, der „Trank der Unsterblichkeit“, weist wiederum auf Christus, der in der Eucharistie sich selbst als Speise und Trank zum ewigen Leben darbietet. Die schmiedeeisernen Gitter bieten eine Fülle von Symbolen aus der indischen religiösen Tradition: die heilige Silbe *Om*, die auf den ewigen Logos hinweisen soll; ein Meditationsdiagramm, das den Kosmos abbildet und als Hilfe zur Erfahrung der Universalität Gottes in der Kontemplation gedacht ist; das Hakenkreuz, ein uraltes Sonnensymbol – in Indien bereits in der präarischen Kultur von *Mohenjo-Daro* und *Harappa* nachgewiesen –, das ebenfalls christologisch als Hinweis auf die „Sonne der Gerechtigkeit“ verstanden wird, u. a. m.

Es kann nicht verwundern, daß die Präsenz solcher Symbole in einer Kirche viele Christen befremdet. Auch die geduldigste, tiefstinnigste, behutsamste „Erklärung“ kann nicht erreichen, daß Bilder, die dem Betrachter aus der hinduistischen Ikonographie bekannt sind, von heute auf morgen als Ausdruck christlicher Erkenntnis akzeptiert werden. Auch der gewiß richtige Hinweis darauf, daß viele der verwendeten Symbole sich in verschiedenen Kulturen und Religionen finden und darum nicht einlinig auf hinduistische Bedeutungen festgelegt sind, reicht hier nicht hin. Man kann die Empfindungen von Christen, für die solche Bilder noch immer für die Mächtigkeit eines, wenn auch für sie überwundenen Glaubens stehen, nicht allein durch Argumente verändern. Der Vorgang der Christianisierung von Symbolen ist viel schwieriger und muß auch die unbewußten Schichten des Erkennens erfassen. Erst dann kann es zu einem neuen christlichen „Sehen“ kommen. Hier ist nichts zu dekretieren. Was als christliches Symbol in Indien vertretbar ist, muß sich in einem langen Prozeß herausstellen, in dem es nicht nur An- und Aufnahme, sondern auch Ablehnung geben wird. Vorläufig kann es in dieser Sache nur Versuche geben. Zu solchen Versuchen muß den Künstlern allerdings schöpfe-

⁸ Explanation of the Symbolism of the Grills and the Door and the Windows at Saccidananda Chapel, NBCLC, Bangalore (hektogr. Führer), Bangalore 1979, S. 1.

⁹ JYOTI SAHI ist in Deutschland vor allem durch seinen von MISSIO (Aachen) herausgegebenen Bildkalender mit *Mandalas* (1975) und durch sein MISEREOR-Hungertuch (1976) bekannt geworden.

rische Freiheit zugestanden werden. Nur dann besteht Aussicht, daß der eingeleitete Prozeß tatsächlich fortschreitet.

Zu einem solchen Zugeständnis sind viele Christen allerdings nicht bereit. Die Versuche des Zentrums in Bangalore zur Förderung einer einheimischen christlichen Kunst sind in den letzten Jahren auf zunehmend heftigen Widerstand gestoßen. Der Widerstand kommt aus traditionalistischen Kreisen, die der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Erneuerung ablehnend gegenüberstehen.

Der Protest artikuliert sich vornehmlich in zwei Organen: *The New Leader* und *Laity*, beides Zeitschriften, die von gebildeten katholischen Laien in Indien gelesen werden. Hier wird die neue Linie konsequent angegriffen, einerlei, ob es sich dabei um Reformen auf dem Gebiet der Liturgie, der Katechetik, des Kirchenbaus, der Musik oder der bildenden Kunst handelt. Die aktivste Gruppe ist die *St. Michael's Roman Catholic Faithful Association*, die soweit ging, einen Prozeß gegen den Direktor des Zentrums, zwei Bischöfe und einen katholischen Verlag anzustrengen, mit dem Ziel, die Verbreitung eines neuen, von den Beschuldigten verantworteten katechetischen Lehrbuchs, gerichtlich zu untersagen. Um den Ernst ihres Schrittes zu unterstreichen, organisierte die *St. Michael's Association* eine Demonstration, bei der eine große Zahl von Klerikern, Ordensleuten und Laien mit Kerzen, Rosenkränzen und Marienbildern (westlicher Tradition) vor den *City Civil Court* in Madras zog. Der Protest richtete sich gegen zwei in dem Buch enthaltenen „obszöne, verleumderische und blasphemische“ Mariendarstellungen von JYOTI SAHL.¹⁰ Das eine Bild, das eine Frau aus dem Volk mit ihrem Kind auf dem Arm darstellt, kann so gelesen werden, als stille die Frau ihr Kind. Die Kläger verstanden das Blatt als Marienbild, obwohl der Zusammenhang, in dem die Illustration erscheint, schwerlich Raum für eine solche Deutung läßt. Das andere Bild, eine Marienverkündigung, erregte dadurch Anstoß, daß Maria auf ihm „nur“ den traditionellen indischen Sari mit Leibchen trägt, eine Kleidung, die Teile des Oberkörpers frei läßt. Weil die Farbe des Leibchens auf dem Bild sich nicht erkennbar von der Hautfarbe Marias unterscheidet, fanden die Kläger, hier gewinne der Betrachter den Eindruck, die Gottesmutter sei mit bloßer Brust dargestellt.¹¹

Das Gericht erließ eine einstweilige Verfügung gegen den Verkauf des Buchs – solange es die inkriminierten Bilder enthielte. Interessant ist, daß der Richter, ein Hindu, den Klägern zugestand, daß Maria jahrhundertlang in einer bestimmten Gestaltung „bekannt“ gewesen sei. Wenn von dieser Gestaltung abgewichen und Maria in einer Weise dargestellt werde, „die die religiösen Gefühle von Christen verletzen könnte“, müsse das Gericht einschreiten.¹²

¹⁰ Protest – Christian Style. In: *Indian Express*, 2. 9. 1978; Mother Mary Controversy: Court Injunction. In: *Indian Express*, 21. 10. 1978.

¹¹ Auf einem in einer katholischen Kirche in Patna befindlichen Bild von JYOTI, einer Darstellung Jesu beim Mahl mit den Emmaus-Jüngern, ist Jesus in der Weise eines Sādhu dargestellt. Die Auftraggeber waren im großen Ganzen mit dem Bild einverstanden, sie verlangten aber, daß der Künstler auf dem Bild Jesus nachträglich ein Tuch über die Schulter lege, eine Aufforderung, der JYOTI nachkam.

¹² *Indian Express*, 21. 10. 1978.

Die Beschuldigten verzichteten auf mögliche rechtliche Schritte gegen diese Verfügung, zumal das Buch beim Verlag vergriffen war. Für die fällige Neuauflage erhielt JYOTI allerdings den Auftrag, die strittigen Bilder durch solche zu ersetzen, die keine Einwände provozieren könnten.

Der Vorfall ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Er zeigt, daß auch in Indien des Selbstbewußtsein konservativer Katholiken wächst, die dem von Johannes XXIII initiierten *Aggiornamento* skeptisch gegenüberstehen und sich auch nicht scheuen, gegen die eigene offizielle Kirche zu prozessieren. Interessant ist, daß sie sich dabei auf den Blasphemieparagrafen der Verfassung berufen, dessen Absicht es ist, die verschiedenen Religionsgemeinschaften in einem weltanschaulich neutralen Staat vor Verleumdungen und Übergriffen durch Außenseiter zu schützen. Schließlich ist für unseren Zusammenhang besonders aufschlußreich, daß der Protest an der Stelle kulminiert, wo es um das Bild geht. Hier werden die vermeintlichen Gefahren der Indigenisierung als besonders akut empfunden. Dies gilt nicht nur auf katholischer, sondern genauso auf evangelischer Seite, mit dem einzigen Unterschied, daß die letztere mit keinem Fall aufwarten kann, der die Probleme so spektakulär sichtbar machen würde wie die Auseinandersetzung um das umstrittene Religionslehrbuch.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Aneignung traditionell indischer musikalischer Formen durch die Kirchen weit einfacher zu sein scheint, als die Übernahme von Bildelementen aus derselben Tradition.¹³ Zwar sind auch *Ragas*, *Bhajans* und *Kirtans* heute noch keine allgemein akzeptierten Formen kirchlicher Musik. Aber es ist deutlich, daß sie viel leichter Eingang in die Kirche finden als Bilder und Skulpturen von Künstlern, die sich in den Traditionszusammenhang indischer bildender Kunst stellen.

Das ist im Grunde nicht verwunderlich. Was es in Indien traditionell an bildender Kunst gibt, steht in hervorragender Weise im Zusammenhang der Verehrung der Götter. Für den Hindu verdichtet sich das, was ein „Bild“ sein kann letztlich im Götterbild. Als solches dient es der Präsenz der Gottheit und der Kontemplation dieser Präsenz durch die Sinne. Auch andere Bilder stehen in bezug zur Religion. Selbst vermeintlich rein weltliche Motive wie Fest- und Kriegsszenen, gehören traditionell in den Zusammenhang der großen Epen, die Göttergeschichten erzählen. Wo also an die Geschichte indischer Kunst angeknüpft wird, kann es gar nicht ohne Anklänge an mythologische Inhalte aus dem Bereich des Hinduismus abgehen. Ein christlicher Künstler, der in Stil und Malweise „typisch indisch“ ist, ruft darum unwillkürlich Erinnerungen an eine Religion herauf, die für den christlichen Betrachter problematisch sein müssen.

Diese Einsicht kann dazu führen, daß man, anstatt dieses Erbe kühn zu beschlagnahmen und dem Evangelium dienstbar zu machen, ganz darauf verzichtet, seinen christlichen Glauben im Bild auszusagen, oder eben dazu, eine im Grunde fremde, abendländische Kunst nach Indien zu übernehmen. Beide

¹³ Vgl. JYOTI SAHI, Report of the Theology Workshop for Christian Artists. In: *Gurukul Perspective*, Nr. 10, August 1978, S. 1f.

Auswege sind gleichermaßen verfehlt. Der Versuch, auf das eigene Bild, oder gar auf das Bild überhaupt, zu verzichten, kann der indischen Christenheit nur zum Schaden gereichen.

Jedenfalls geht es dabei nicht ohne gefährliche Verdrängungen ab. JYOTI SAHI beschreibt den dadurch anerichteten Schaden mit dramatischen Worten: „Obwohl wir bewußt Christen sind, haben wir aus verschiedenen Gründen unser kulturelles Erbe verworfen und unterdrückt. Dieses ganze kulturelle Erbe hat sich in unser Unbewußtes zurückgezogen und hat sich dort mit allem, wovor wir uns fürchten, auf tödliche Weise verbunden. Wir sind nicht fähig, dieses Erbe in positive, lebensspendende Kraft umzusetzen. Wir fürchten uns vor indischen Symbolen und resentieren ihr Eindringen in unser christliches Bewußtsein, weil sie die ‚andere‘ Seite unseres Glauben repräsentieren, seine tote, blinde Seite. Wir werden aber nie wahre Christen werden, wenn wir nicht in der Lage sind, diese Angst zu überwinden. Solange wir tief drinnen von dieser Furcht beherrscht sind, werden wir nie zu jenem großen Erwachen gelangen, das Christus bedeutet.“¹⁴

Zum Glück läßt sich sagen, daß heute die Einsicht, daß christlicher Glaube sich in Formen des kulturellen Erbes Indiens darstellen sollte, allgemein im Wachsen ist. Vielerorts ist man sich bewußt, daß christliche Kunst, wenn sie echt ist, das spezifische kulturelle Gepräge des Landes tragen wird. Die entsprechende Forderung wird manchmal sogar in solcher Schärfe erhoben, daß der Anschein entsteht, christliche Kunst in Indien hätte sämtliche „westlichen“ Elemente konsequent auszuschneiden, um endlich wirklich einheimisch zu werden. Dabei steht ein Abgrenzungsbedürfnis im Hintergrund, das sich polemisch gegen die alten abendländischen Kirchen und deren angeblich oder wirklich fortdauernden dominierenden Einfluß wendet. Solche Stimmen, die in der Theologie zunehmend lauter werden, sind in der christlichen Kunst Indiens freilich noch selten zu vernehmen. Weiter verbreitet ist die Überzeugung, daß das indische christliche Bewußtsein durch verschiedene kulturelle Traditionen – die westlichen eingeschlossen – geprägt ist, und daß es kurzzeitig wäre, das „riesige Schatzhaus“ abendländischer Kunst und deren weltweite Wirkungen ignorieren zu wollen.¹⁵ Diese Einsicht bedeutet keine nachträgliche Rechtfertigung einer Kunst, die sich sklavisch an abendländische Vorbilder hält. Sie realisiert nur, daß ein einheimischer Purismus die religiöse Erfahrung der Christenheit Indiens ebenso verfehlen würde wie eine Kunst, die sich im Kopieren westlicher Vorlagen erschöpft.

Solange es eine spezifisch indische christliche Kunst gibt, haben sich ihre Vertreter auf die Inkarnation berufen. Wenn Gott Mensch geworden ist, dann ist es legitim, daß wir in unserem Land wie die Christen in Indien, Jesus „zu einem der unsrigen machen“¹⁶ – für unser Verstehen, wie für unser Sehen, für unsere Theologie, wie für unsere Kunst. Beide müssen, sollen sie echt sein, in

¹⁴ JYOTI SAHI, Apologia of an Indian Christian Artist. In: *Vidyajyoti*, April 1978, S. 171.

¹⁵ JYOTI SAHI in einem im Frühjahr 1980 an der Mysore University gehaltenen Vortrag.

¹⁶ S. JESUDASON, *The Christukula Ashram*, Madras 1940, S. 161.

ihrer Gestalt und in ihren Ausdrucksmitteln die Merkmale des komplexen Kontexts tragen, aus dem sie erwachsen. Manches, was heute an christlicher bildender Kunst in Indien entsteht, mag umstritten bleiben. Klar ist indessen, daß indische Künstler vielen ihrer Mitchristen in Indien und weit darüber hinaus zu einem neuen und tieferen Sehen verhelfen können.

SUMMARY

Contemporary Christian artists in India have felt the need of breaking away from patterns of European taste which have been dominating the forms of visual art for a long time. Many of their finest works show, that those who created them, are true to their own artistic genius as well as to their country's aesthetic traditions. Significant examples of genuine Indian Christian art can be found in a number of Protestant and Roman Catholic churches. At the same time there have been instances of stiff opposition against such art on the part of traditionalist Indian Christians raising charges like "hinduization" and "syncretism". In some cases attempts were made to prevent church authorities from publishing certain indigenous works of art or from exhibiting them in places of worship. In spite of this type of opposition the appreciation of truly Indian Christian art is on the increase. Its basic principle - theologically as well as aesthetically - is the incarnation of Christ in any given culture. This art, according to some of the best Christian artists in India, emerges from the total experience of Christian existence in the Indian context and reflects the complex reality of such existence.

ISLAM IN SCHWARZAFRIKA

Sein religiöses, kulturelles und politisches Erscheinungsbild

von Fritz Köster

DREI GESCHICHTSMÄCHTIGE EINFLUSSFAKTOREN, DIE DAS ERSCHEINUNGSBILD
DES ISLAM IN SCHWARZAFRIKA NACHHALTIG BESTIMMEN.

1.1 *Der Islam als prophetische Offenbarungsreligion biblischer Tradition und arabischer Prägung*

Der Religionswissenschaftler ADEL TH. KHOURY hat einmal bei seinem Versuch, das „Unterscheidend-Muslimische“ des Islam im Vergleich zu anderen religiösen Bewegungen der Weltgeschichte herauszuarbeiten, folgende vier Hauptmerkmale dieser großen nachchristlichen Weltreligion genannt: der Islam sei eine prophetische Offenbarungsreligion; er sei eine prophetische Offenbarungsreligion biblischer Tradition; er sei eine prophetische Offenbarungsreligion arabischer Prägung und er sei eine streng monotheistische Religion.¹

Bei dieser Strukturanalyse des Islam ist auffallend, daß das arabische Moment nicht als ein Akzidens erscheint in dem Sinne, daß der Tatsache Rechnung getragen werden soll, daß der „Ort“ der Entstehung des Islam Mekka oder Medina bzw. die arabische Halbinsel war. Vielmehr wird das arabische Element als ein Wesensmerkmal des Islam herausgestellt. Diesen Tatbestand kann man nur verstehen, wenn man sich einen Augenblick die Entstehungsgeschichte des Islam vor Augen führt.

Die Zeit vor Mohammed war eine Zeit der in der arabischen Wüste herumwandernden und sich gegenseitig bekämpfenden Beduinenstämme. Die Grundstruktur dieser Stämme war patriarchalisch, d. h. alle Rechte und Vorrechte waren auf Seiten der Häuptlinge und Männer, während die Frauen keinerlei Rechte besaßen. Im Kampf ums Leben und Überleben standen die Interessen dieser Volksstämme im krassen Gegensatz zueinander; ihre Rivalität drückte sich u. a. in der Verschiedenheit des Glaubens an alle möglichen Stammes- und Lokalgottheiten aus, die übrigens, ähnlich wie die Menschen, einem unpersönlichen höchsten Schicksalsgesetz (Fatum) unterworfen waren. Wenn man einmal von den gemeinsamen Handelsinteressen absieht, die übrigens weitgehend in Mekka wahrgenommen wurden, gab es unter den rivalisierenden Stämmen wenig Kommunikation, zumal die verschiedenen Stammes Sprachen und -dialekte die Verständigung untereinander schwer bzw. unmöglich machten.

Der Zerrissenheit und Uneinigkeit der arabischen Stämme untereinander standen die jüdischen und christlichen „Gemeinden“ gegenüber.² Der Einfluß

¹ KHOURY, A. TH.: Der Islam als religiöses Phänomen, in: FITZGERALD, M. (u. a. Hg.): *Moslems und Christen - Partner?* Graz 1976 (I) 17-42.

² Der Begriff „Gemeinde“ darf nicht im strengen Sinne religiöser oder politischer Einheit verstanden werden; es handelte sich vielmehr um mehr oder weniger lockere Inter-

des Judentums wie auch des Christentums (monophysitischer und nestorianischer Prägung) auf die Araber bestand hauptsächlich darin, daß sie in Handel und Gewerbe, aber auch bei der Ausübung ihrer Religion relativ einheitliche Größen darstellen. Durch ihr Zusammenhalten erweckten sie die Bewunderung der Araber; zudem besaßen sie eine einheitliche Sprache, die alle verstanden, und bei ihren Gottesdiensten verehrten sie einen und denselben Gott; sie lasen dabei aus einem Buch vor, dessen Inhalt sie „Gottesoffenbarung“ nannten. Diese und ähnliche Momente im Leben der Juden und Christen erschütterten die bisherige Absolutheit ihres Glaubens an die vielen arabischen Gottheiten; sie ließen die Araber immer wieder deren geschichtliche Bedeutungslosigkeit schmerzlich erfahren und schufen bei ihnen so etwas wie einen „Sprachenkomplex“, weil die Verschiedenheit ihrer Stammessprachen im Grunde als symptomatisch erlebt wurde für die eigene Zerstreung und geschichtliche Minderwertigkeit.^{2a}

Als Mohamed um das Jahr 610 öffentlich auftrat und seine Offenbarung verkündete, fand er einen fruchtbaren Boden vor, zumal es ihm gelang, sich einerseits als Reformator arabischen Erbes und andererseits als Anwalt arabischer Bedürfnisse und Anliegen zu präsentieren. Das Zentrale seiner Botschaft an die Araber war der Glaube an den Einen Gott, der sich durch ihn, Mohammed, an seine Zeitgenossen wandte, um aus den Arabern in ähnlicher Weise ein berufenes und geschichtsmächtiges Volk zu machen, wie es zu früheren Zeiten bereits durch die Botschaft Gottes an die Juden und Christen geschehen war. Zudem offenbarte sich Allah in arabischer Sprache; diese wurde dabei als die eigentliche Sprache Gottes erkannt, die – von den Arabern aufgegriffen – in kurzer Zeit in der arabischen Beduinenvelt eine ungeheuere einigende Wirkung erzielte und damit den arabischen Völkern ein kaum zu überschätzendes geschichtliches Eigengewicht verlieh. Bei der Proklamierung des eschatologischen Auserwähltheits der arabischen Völker glaubte Mohammed im Anfangsstadium seiner Religionsstiftung, daß er in derselben Weise zu den Arabern gesandt sei, wie früher Abraham und Jesus zu den Juden; er glaubte an die Identität seiner Offenbarung mit der der Juden und Christen, weil er sich nicht vorzustellen vermochte, daß Allah in seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten eine verschiedene Botschaft zu richten vermöchte. Gegenüber den übrigen „Völkern der Schrift“ war Mohammed zunächst von dem Gedanken bestimmt, daß er denselben „Koran“ der Juden und Christen an die arabischen Völker weiterzugeben habe. „Der Prophet wollte seinen arabischen Landsleuten und nur ihnen, die Offenbarung vom wahren Gottesglauben übermitteln. Dabei war er der Meinung, daß seine Verkündigung nur im Hinblick auf ihre sprachliche Fassung, als arabischer Koran, etwas Neues und Einmaliges darstelle, aber dem Inhalt nach im wesentlichen mit dem übereinstimme, was in früheren Generationen den Juden und Christen jeweils in deren eigener Sprache offenbart worden sei.

essengemeinschaften in einer „Diasporasituation“, die aufgrund des gemeinsamen Ursprungs „Zusammengehörigkeit“ favorisierte.

^{2a} Vgl. PARET, R.: *Mohammed und der Koran*. Urban Tb 32 (1976⁴) 10–31.

Aufgrund dieser seiner heilsgeschichtlichen Theorie brachte er den beiden Offenbarungsreligionen anfänglich Hochachtung und Sympathie entgegen.³

Das Aufgerufensein der arabischen Völker zu einem geschichtlichen Auftrag zeigte sich in kurzer Zeit darin, daß aus der religiösen Erneuerungsbewegung eine arabisch-nationale Einigungsbewegung wurde; diese wiederum war die Voraussetzung dafür, daß sich im Laufe nur eines einzigen Jahrhunderts der Islam mit erstaunlichem Erfolg und in einer Weise auszubreiten vermochte, „die ans Wunderbare grenzt“, wie Moslems sagen. „In weniger als zwanzig Jahren eroberten die arabischen Armeen fast die gesamten damals bekannten Kulturländer des Vorderen Orients: Ägypten, Syrien, Mesopotamien, Persien und die Cyrenaika. In einem Zeitraum von etwa hundert Jahren erreichte das Islamische Reich eine Ausdehnung von Spanien im Westen bis zu den Grenzen Chinas im Osten.“⁴

Von Nordafrika aus drang der Islam vom 10. bis 16. Jh. süd- und westwärts weiter in den afrikanischen Kontinent vor – bisweilen durch Eroberung, meistens aber durch Kontakte mit Händlern, Seeleuten, Pilgern, Reisenden und Gelehrten. Bei der Annahme des Islams durch die Afrikaner mögen die religiöse Überzeugung, die Verkündigung des Prinzips der Gleichheit von Rassen und Klassen, wie auch die beispielhafte Lebensweise der frühen Moslems sehr starke Beweggründe gewesen sein.⁵ Andererseits kann nicht verborgen bleiben, daß auch der „schwarze Islam“ einer starken arabischen Interessenvertretung bzw. „Arabisierung“ unterworfen blieb. Durch den Islam drang die arabische Kultur in den afrikanischen Kontinent ein; die Moslems ließen die Afrikaner den Koran in arabischer Sprache auswendig lernen und rezitieren; die religiösen Orientierungspunkte blieben Mekka und Medina; die arabischen Handelsinteressen gipfelten oft genug im Gold- und Elfenbeinrausch wie auch in der Sklavenjagd.⁶

Grade die Sklavenjagden oder Sklavenkäufe, an denen den Arabern aus wirtschaftlichen Gründen gelegen war, trugen zu starken Gegensätzen zwischen Arabern und Afrikanern bei. Wegen des Sklavenhandels lag den Arabern nur wenig daran, die schwarze Bevölkerung dem Islam zuzuführen; da nach koranischem Gesetz ein Moslem seinen Glaubensgenossen nicht versklaven darf, hätte er sich durch die Bekehrung der Afrikaner eines einträglichen Geschäftes beraubt.⁷ Umgekehrt scheinen viele Afrikaner gerade deshalb Moslems geworden zu sein, um sich dem Zugriff der arabischen Sklavenhändler zu entziehen. Jedenfalls scheint der Sklavenhandel kein unbedingtes Hindernis für die Bekehrung der Afrikaner zum Islam gewesen zu sein.

³ PARET, R.: *Die Welt des Islam und die Gegenwart*. Stuttgart 1961, 194.

⁴ Zur Ausbreitung des Islam vgl. AZZAM, H. M.: *Der Islam*. Plädoyer eines Moslem. Stuttgart 1981, 64ff.

⁵ Vgl. AZZAM, aaO. 67 und 81ff.

⁶ „Der schwarze Islam.“ Vgl. dazu RONDOT, P.: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*. Stuttgart 1963, 397ff.

⁷ „Der Islam.“ Vgl. dazu DAMMANN, E.: *Das Christentum in Afrika*. München/Hamburg 1968, 147ff.

Aber auch nicht die sogenannte „Arabisierung“ und damit „Entfremdung Afrikas“ durch die arabische Kultur und Religion. Was die Begegnung zwischen der arabischen und afrikanischen Kultur betrifft, spricht der afrikanische Soziologe SAMUEL KODJO von einer „afrika-fremden Kultur“, die der Islam in Afrika verbreitet habe. Dennoch habe sich der Islam leichter in Afrika verbreiten können als das Christentum in seinem europäisch-abendländischen Gewand. KODJO erklärt dieses Phänomen durch die These, der Islam und die afrikanische Kultur seien „relativ gleiche Kulturen“, während das Christentum und die afrikanische Kultur „diametral-polarisierte Kulturen“ seien und deshalb in „diametraler Polarisierung zueinander“ stünden.⁸ Nun, wir werden auf die „relative Gleichheit“ afrikanischer und islamischer Kultur noch zu sprechen kommen. Was an dieser Stelle festgehalten werden soll, ist das Faktum, daß der Islam als prophetische Offenbarungsreligion biblischer Tradition mit arabischer Prägung den Grundzug des Arabischen auch in Schwarzafrika nicht aufgegeben hat. Zumindestens ist das Charakteristikum des Arabischen in Afrika kein entscheidendes Hindernis für den Islam geworden, um sich in diesem Kontinent als ein geschichtsmächtiger Faktor zu installieren und bis auf den heutigen Tag zu behaupten.

1.2. *Der Islam als religiöse und sozial-politische Macht.*

Wie schon erwähnt, bezog sich die Reformarbeit Mohammeds nicht nur auf den religiösen Bereich, sondern auch auf das soziale Zusammenleben der Araber. Die sich sehr früh herauskristallisierende Einheit von Sakralem und Profanem, von islamischem Glauben und islamischer Lebens- und Wertordnung kann allerdings nicht von der ersten mekkanischen Phase der Verkündigung Mohammeds behauptet werden. Zunächst scheint der Prophet in Mekka von einer eher asketischen Haltung der Weltflucht und Weltabgewandtheit bestimmt gewesen zu sein; dem entsprach die Predigt über die Gringschätzung und Relativität alles Weltlichen, weil ohne sakralen und religiösen Charakter. Nach dem Vorbild des christlichen Mönchtums verwies Mohammed auf die eschatologische Zukunftserwartung und das kommende Weltgericht.⁹

Diese Erstverkündigung wurde nach 622 durch die medizinische Phase abgelöst, die durch die Haltung der Weltzugewandtheit charakterisierbar ist. Als nämlich Mohammed in Mekka für seine religiöse Botschaft weder Gehör noch Verständnis fand, weder bei den Juden noch bei den Christen noch bei der führenden Schicht seiner arabischen Landsleute, entwickelte er eine Art „Verstockungstheologie“ (BÜCKLE) und floh nach Medina. Diese Stadt bedurfte der Zusammenführung der verfeindeten Stämme und daher einer starken politischen Führung. Mohammed mußte sich als Staatsmann, als politischer Führer,

⁸ Vgl. KODJO, SAMUEL: *Probleme der Akkulturation in Afrika*. Meisenheim/Glan 1973. KODJO stellt hier seine Einschätzung des Islam aus afrikanischer Sicht dar. Am informativsten über den afrikanischen Islam sind die zahlreichen Arbeiten von J. S. TRIMINGHAM, z. B.: *Islam in East Africa*, Oxford 1964; *Islam in West Africa*, Oxford 1961. – Vgl. auch TIBI, BASSAM: Die Entstehung und Entwicklung des afrikanischen Islam, in: *Die neue Gesellschaft*, Bd. 26 (1979) H. 7, 604ff.

⁹ KHOURY, aaO. 36ff.

als Gesetzgeber, Richter und Heerführer erweisen, ohne seine Rolle als Prophet aufzugeben. So entstand unter seiner Leitung in Medina ein religiöser Staat mit einer vielseitig ausgerichteten Gesetzgebung. Der Islam wurde von Anfang an eine Religion „von dieser Welt“, eine Religion der Öffentlichkeit mit einer ganzheitlichen Erfassung der Welt bzw. gesellschaftlicher Verhältnisse, in der die Trennung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich undenkbar ist. „Der Islam ist nicht nur eine Religion in dem engen Sinne: nämlich ein dogmatisches Gebäude und eine Sammlung von transzendentalen Glaubenssätzen, dem spirituellen Heil zugewandt und auf die jenseitige oder kommende Welt ausgerichtet . . . Der Islam ist tief damit beschäftigt, daß der Mensch ein gutes, glückliches, ausgeglichenes Leben in dieser gegenwärtigen Welt habe.“¹⁰

Diese „Weltlichkeit des Islam“ kommt im heiligen Buch des Islam, dem *Koran*, wie auch in der *Sunna* nahezu in jeder Zeile, auf jeder Seite zum Ausdruck. Der Koran, als „Verdichtung aller Lehren des Propheten“, als verbalinspirierte Offenbarungsurkunde und letztgültige Antwort Gottes auf alle Fragen der Menschen „vermittelt ein das ganze Leben des Menschen umfassendes und bestimmendes Gefüge religiöser Traditionen, gesellschaftlicher Ordnungen und politischer Bindungen. Er ist für Moslems die Urnorm des Gesetzes, die primäre Wirklichkeit des Islam“.¹¹ Weil der Koran Aussagen enthält, die das Religiöse und Profane, die Wirtschaft und die Politik, private wie gesellschaftliche Angelegenheiten betreffen, ist der Koran nicht wie die Hl. Schrift ein Glaubensbuch, sondern er intendiert neben seinen Glaubensausagen in gleicher Weise eine Staatsorganisation. Zum Korandenken gehört ein bestimmtes Staatsdenken; der Kalif vereint in sich religiöse und politische Autorität; er ist Inhaber zugleich der gesetzgeberischen, richterlichen und exekutiven Gewalt. Für den einzelnen bedeutet die Zugehörigkeit zum Islam zugleich die Zugehörigkeit zu einem islamischen Staat.¹² Im Wandel der Zeiten liefert der Urislam Medinas Leitbilder für alle Epochen. „Der Islam gibt keinen Raum für innere Emigration; wenn man auswandert aus der Gegenwart, so zurück in die Vergangenheit, hin zu jenem vorgeblich goldenen Zeitalter der Urgemeinde, als das ganze Leben sich nach dem Willen Gottes abspielte.“¹³

Die Schaffung der idealen islamischen Gesellschaft wird auf dem Wege der perfekten Anwendung des Gesetzes, der *Scharia* als möglich angesehen. Maudoodi charakterisiert die *Scharia* folgendermaßen: „Es ist ihre Aufgabe, den Menschen auf den rechten Weg zu geleiten und ihm die Mittel in die Hand zu geben, mit denen er seine Bedürfnisse am erfolgreichsten und zuträglichsten

¹⁰ AL-NOWAIHI, M.: Was ist Islam?: in MILDENBERGER, M.: *Islam heute*. Arbeitstexte 18, EZW Stuttgart 1979, 4–7, hier 6.

¹¹ ABDULLAH, M. S.: Weshalb Koranschule? *CIBEDO-Dokumentation* 3, Köln 1979, 2.

¹² Vgl. AL-MAWARDI, in: TWORUSCHKA, U./ZILLESSEN, D. (Hg.): *Thema Weltreligionen*. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler. Diesterweg/Kösel 1977, 156ff.

¹³ VAN ESS, J.: Islam, in: BRUNNER-TRAUT, E. (Hg.): *Die fünf großen Weltreligionen*. Herder Tb. 488, 1974, 67–87, hier 69f.

befriedigen kann. Das Gesetz Gottes ist einzig und allein zu unserem Besten da. Es enthält nichts, was dazu angetan wäre, unsere Fähigkeiten zu vergeuden, unsere natürlichen Bedürfnisse zu unterdrücken oder unsere normalen Wünsche und Gefühle auszulöschen oder abzutöten. Es befürwortet weder Askese noch Kasteiung.“¹⁴

Während also einerseits die *Scharia* als eine Rechtsquelle für Muslime und Nicht-Muslime verkündet wird, welche weder als territorial noch personal begrenzt, sondern schlechthin als universal anzusehen ist; andererseits aber als Grundlage für ein allislamisches Solidaritäts- und Wohlfahrtssystem entwickelt wird, in dem für die Armen und Kranken, die Witwen und Waisen, die Alten und die in Not Geratenen hinreichend gesorgt wird,¹⁵ entsteht der Eindruck, als wolle der Islam eine eigene Welt aufbauen, „in der alle Muslime sich zu Hause fühlen können“, weil jeder Mitglied der „besten Gemeinschaft ist, die für die Menschen erstand“.¹⁶

Die Vorstellung von der „perfekten illsamischen Gesellschaft auf Erden“ hat nicht nur die islamischen Gläubigen selbst immer wieder zur großen internationalen religiösen Gemeinschaft (*Umma*) und zur Solidarität zusammengeführt, sondern auch eine große Anziehungskraft auf die schwarzafrikanischen Völker ausgeübt. Jedenfalls zielt die Feststellung des Islamforschers C. H. BECKER († 1933) in diese Richtung, wenn er bereits vor 1933 sagte, „daß der Islam sich desto mehr in Afrika ausbreitet, je mehr Europa vordrängt“.¹⁷

Das Vordringen der „herrschenden Religion“ des Christentums gegenüber einer „beherrschten Religion“ Afrikas; die Übermacht einer „herrschenden Zivilisation“ gegenüber einer „beherrschten Zivilisation“¹⁸ haben in Schwarzafrika dazu geführt, daß das Christentum zur „Religion der Weißen“ erklärt werden konnte, während der Islam so etwas wie eine Solidaritätsbewegung der schwarzen Welt mit Arabern und Asiaten geworden ist. Der Islam repräsentiert heute wie früher „für den einzelnen, der sich aus dem Stammesgefüge lösen möchte, eine übergeordnete Solidarität, ein höheres Lebensniveau, eine höhere Kultur, auch eine gültige Legitimation bei anderen Völkerschaften“.¹⁹ „Der Islam erscheint dem Schwarzen auf den ersten Anblick verwandt durch die Hautfarbe, die Sprache und die Rasse der Asiaten, Araber oder Afrikaner, die ihn bekennen und ihn verbreiten. Es ist kaum übertrieben zu behaupten, daß er als typisch afro-asiatische religiöse und soziale Lebensform erscheint.

¹⁴ MAUOODI, S. A.: *Weltanschauung und Leben im Islam*. Islamische Fibel. Herder Tb. 397, 1971, 149.

¹⁵ MONEIM AL-NIMR, A.: Islamische Rechts- und Lebensordnung, in MILDENBERGER: *Islam heute*, aaO. 12ff.

¹⁶ Die Zivilisationsvorstellung des Islam, in BORRMANS, M. (Hg.): *Der christlich-islamische Dialog der letzten zehn Jahre*, in: *Pro mundi Vita* 74 (1978) 3ff.

¹⁷ Zit. in DAMMANN: aaO. 147.

¹⁸ DESROCHE, H.: Religionswissenschaften und christliche Theologie, in VORGRIMLER, H. (u. a. Hg.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Freiburg/Basel/Wien I (1969) 364–390, hier 385.

¹⁹ CHAILLEY, M. zit. in RONDOT: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, aaO. 409.

„Sich zum Islam bekennen, bedeutet für viele junge Leute nicht, einer Religion angehören, sondern sich als Afrikaner zeigen; bedeutet, eine dynamische Unabhängigkeit beweisen. Es gibt bereits einen islamischen Snobismus.“²⁰

Kurz zusammengefaßt, könnte man sagen: Der Islam ist für den Afrikaner zu einem Gütezeichen der Einheit, der afro-asiatischen Brüderlichkeit und der weltweiten Solidarität geworden – einer Solidarität, die das Ganze des Lebens umfaßt und nichts ausklammert, was für die Ausformung menschlicher Gemeinschaften in irgendeiner Weise von Bedeutung sein könnte.

Durch die *Scharia*, die islamische Lebensordnung, scheint es dem Islam zu gelingen, auch in Schwarzafrika den unlösbaren Zusammenhang herzustellen zwischen Tradition und Gegenwart, Glauben und Leben, Religion und Politik. Die Einführung der *Scharia* beinhaltet eine höhere Stufe im Prozeß der kulturellen Evolution; schafft den Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus; fördert die Entethnisierung der Klanggemeinschaften und ermöglicht es den „Heiden“, als Ebenbürtige gegenüber Andersgläubigen aufzutreten. Der Wille, „ebenbürtig“ zu sein, ist in traditionellen ethnischen bzw. animistischen Gruppierungen so stark, daß überall die Furcht zu spüren ist, sie könnten den Anschluß an eine große weltweite Gemeinschaft verpassen. „Die Mehrzahl der Mitglieder solcher ethnischer Gruppen, besonders die Jugend, meinen, daß es – soziologisch gesehen – heute nicht mehr möglich ist, ein ‚Heide‘ zu sein. Deshalb muß man Mitglied einer großen Religionsgemeinschaft werden: des Christentums oder des Islam. Dabei handelt es sich vor allem um ein soziologisches Bedürfnis, weniger um das Verlangen nach Bekehrung. Viele dieser ethnischen Gruppen sind im Augenblick dabei, eine Entscheidung zu treffen.“²¹

Wie sehr in der heute orientierungslos gewordenen Welt der Ruf nach dem „Zurück zur *Scharia*“ in den Ländern mit islamischem Einfluß wiederhallt, zeigt sich in dem Bestreben, die *Scharia* in die Konstitution einzuführen. In Nigeria z. B. arbeiteten 1978 230 Delegierte an der neuen Verfassung; 93 von ihnen waren Moslems. Es kam zu einem nahezu unlösbaren Konflikt, als die 93 Moslems die Errichtung eines Gerichtshofes verlangten, der nach den Gesetzen der *Scharia* seine Urteile sprechen sollte. Weil sich die übrigen 137 Abgeordneten diesem Ansinnen widersetzen, mußte die Arbeit an der Verfassung für mehrere Wochen vertagt werden.²²

1.3 *Der Sufismus. Sein Einfluß auf die Volksfrömmigkeit und seine Integrationskraft in bezug auf vorgegebene Traditionen*

Während es also bei der intellektuellen Oberschicht des Islam stets um die Einführung der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung (= *Scharia*) geht, die

²⁰ Zit. bei RONDOT, aaO. 408.

²¹ MERTENS, V.: *L'Islam en Afrique Noire*. Fevr.–Mai 1980. Königstein 1980, 29.

²² Vgl. Anm. 15. Das Bestreben der Einführung der *Scharia* steht heute naturgemäß wieder unter starken arabischen Vorzeichen (libyscher oder ägyptischer Prägung). Tagespolitische Vorgänge dürfen jedoch nicht mit den religiös-kulturellen Kommunikationsprozessen verwechselt werden, die durch die *Scharia* stattfinden.

bis zum jüngsten Tag Gültigkeit für die gesamte Menschheit bekommen soll,²³ zeigt sich noch ein anderes Phänomen, nämlich daß der Scharia-Islam mit seiner weltlich orientierten strengen Gesetzesfrömmigkeit die seelischen Bedürfnisse der Volksmassen noch nie hat befriedigen können. Deshalb entstand schon früh der islamische Mystizismus, der *Sufi-Islam*. Ein für die gesamte islamische Welt bedeutsam gewordenes Ereignis ist die Kreuzigung des mystischen Schwärmers AL-HALLAG am 26. März 922 in Bagdad. Er wurde zum Tode verurteilt, weil er behauptet hatte, daß die Gottheit die menschliche Natur zu durchdringen und in Besitz zu nehmen vermag; in seinem spontanen und unreflektierten Glauben hatte er ohne Vorbehalte und Hemmungen davon gesprochen, was er religiös erfahren hatte; dabei hatte er es gewagt, sich gewisse Freiheiten gegen die rituellen Gebote des Islam herauszunehmen.²⁴

Es ist vielleicht nicht von ungefähr, daß der *Sufismus* seine Blütezeit in der glänzendsten islamischen Epoche der Abbasiden (750–1258) erlebte. Die Zeit der Abbasiden mit der Hauptstadt Bagdad war gekennzeichnet durch einen gewaltigen Aufschwung in allen wissenschaftlichen Disziplinen: der Astronomie, Medizin, Chemie, Mathematik, Philosophie, begleitet von einem unermeßlichen Aufwand an Übersetzungen und Untersuchungen aller vorhandenen Werke der anderen Völker und Zivilisationen, besonders der Griechen, Inder, Perser und Chinesen . . . Es war eine Zeit unvorstellbaren Reichtums, aber auch der Extravaganzen, der Verschwendung, der Dekadenz, der Zersplitterung des islamischen Reiches in Teilreiche: z. B. das Gegenkalifat Cordoba (Spanien), die Gegenkalifate in Ägypten, Nordafrika, Afghanistan und Indien . . .²⁵ Die Blüte des *Sufismus* mitten in einer Zeit des Wohlstandes und der Verschwendung hat der Islamwissenschaftler ARBERRY interpretiert als „Reaktion auf den Reichtum und Luxus, welche nach der Eroberung von Byzanz und des persischen Reiches die islamische Welt überfluteten und die einfachen Lebensformen zerstörten. Auch andere Formen der Weltlichkeit haben die Entstehung der islamischen Mystik bedingt“.²⁶

Im Grunde ist der *Sufismus* stets der Garant dafür geblieben, daß die „einfachen Lebensformen“, die Frömmigkeit des Volkes ihr Recht behielten. Er hat dem Volk die eigene Art der Praktizierung des Islam, abseits von den strengen Vorschriften der *Scharia*, ermöglicht. Eine spezielle Form des Islam, der *Tariqua-Islam*, der sich aus dem *Sufismus* entwickelte, wurde zunächst zum religiösen Bekenntnis der arabisierten Völker Nordafrikas, z. B. der Berber; dieser mystisch-spiritualisierende Volks-Islam hat auch in Afrika hauptsächlich Eingang gefunden. Die afrikanischen Kulturen sind keine Schriftkulturen; ihre Rechtsnormen beruhen auf Bräuchen und gelebten Traditionen. Der komplizierte Rechts-Islam mit seinem rationalen, streng autoritativen Ordnungssystem mußte dem einfachen Afrikaner stets unverständlich erscheinen. Wenn er

²⁴ Vgl. ANDRAE, TOR: *Islamische Mystik*. Urban Tb. 46, 1980², 7f.

²⁵ Vgl. Die Zeit der Abbasiden, in AZZAM: *Der Islam*, aaO. 72ff.

²⁶ ARBERRY, A. J.: *Mysticism, in Cambridge History of Islam*. Cambridge II (1970) 604ff, hier 605.

auch in einem begrenzten Maße Eingang ins afrikanische Rechtsdenken gefunden hat, so muß dennoch gesagt werden, daß der *Tariqua-Islam* allein in der Lage war, afrikanische Kulturen zu assimilieren. So kann mit Recht behauptet werden, daß der Islam durch ihn eine „afrikanische Religion“ mit vielen speziellen afrikanischen Merkmalen geworden ist. „Der heutige afrikanische Islam ist nahtlos in die afrikanische Magie integriert und kann als animistisch bezeichnet werden.“²⁷ Im Blick auf diese Mixtur aus Animismus und Islam räumt O'BRIEN ein, daß heute eine scharfe Trennung zwischen Animismus und Islam in Afrika nur mit großer Zurückhaltung möglich ist.²⁸

Andererseits ist diese „Mixtur“ von islamischem Glauben und substantiellen Zügen der animistischen afrikanischen Kulturen ein Indiz dafür, daß der Islam durch die Afrikaner nur in oberflächlichen Formen angenommen wurde. Ethnologen wissen sogar zu berichten, daß im Anschluß an Episoden starker islamischer Einflußnahme ganze islamische Stämme zum Animismus zurückkehrten bzw. dem Animismus verhaftet blieben. Viele fahren dabei trotzdem hartnäckig fort, sich „Moslems“ zu nennen; dabei scheint es sich „um ein Phänomen der Selbstverteidigung . . . zu handeln, um nicht vom alten Milieu aufgesogen zu werden“.²⁹

Bei diesen und ähnlichen oberflächlichen Formen der Annahme des Islam durch die Afrikaner darf jedoch nicht übersehen werden, daß der Islam eine große Anziehungskraft auf die Afrikaner behält; auch bei seiner oberflächlichen Annahme empfindet der Afrikaner lebhaft seine soziale Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft und läßt sich von ihr nicht mehr losreißen. RONDOT nennt die Bindung des Afrikaners an den Islam „einfach und leicht“: die rituellen Formalitäten werden auf ein Minimum reduziert; es werden keinerlei Vorkenntnisse der Doktrin verlangt; allein die Kenntnis des fundamentalen Prinzips des Islam und die Bindung an dieses Prinzip müssen bezeugt werden; es genügt, wenn der Bekehrte aufrichtig und vor Zeugen die Einheit Gottes und die prophetische Mission Mohammeds bekennt.³⁰ DAMMANN fügt dem noch den Gedanken hinzu, daß der strenge Monotheismus des Islam etwas mit der

²⁷ TIBI, B.: Der Islam und die afrikanischen Kulturen, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit*. Beiträge zur Entwicklungspolitik 11 (1979) 9ff. TIBI weist mit Recht darauf hin, daß heutige Versuche arabischer erdölfördernder Länder, materiell mit Hilfe des Petrodollars und ideologisch mit Hilfe des arabisch-orthodoxen Islam politischen Einfluß zu gewinnen, „als tagespolitische Vorgänge von dem interkulturellen Kommunikationsprozeß zwischen Islam und Afrika und der darauf folgenden Islamisierung breiter afrikanischer Regionen . . . getrennt werden müssen“. Das bedenkt z. B. G. EVERS nicht, wo er versucht, den Islam als „afrikanische Religion“ in Frage zu stellen. Dieses Infragestellen wird durch (schwer verifizierbare) Zahlenvergleiche auch nicht unbedingt überzeugender. Ebenso ist sehr zweifelhaft, was EVERS nicht anzweifelt: „Daß die Anstrengungen von seiten des Christentums, das Christentum zu ‚afrikanisieren‘, eine der muslimischen Entwicklung gegenläufige Entwicklung darstellt.“ Vgl. EVERS, G.: *Wachstumsbewegung mit Rivalitäten*. Die Ausbreitung des Islam in Afrika, in: *Herd. Korr.* 6 (1981) 299ff.

²⁸ O'BRIEN, DONAL B. C.: *The Mourides of Senegal*. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. Oxford 1971, 22.

²⁹ AZAM, P.; zit. in RONDOT: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, aaO. 403.

³⁰ RONDOT: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, aaO. 407f.

afrikanischen Vortstellung vom Hochgott zu tun hat, der menschen- und weltfern ist, so daß die Menschen keinen unmittelbaren Zugang zu ihm finden, sondern für ihre praktische Religiosität Zwischenwesen und magisches Handeln benötigen. In ähnlicher Form scheint sich auch der schwarze Islam etabliert zu haben: sofern mannigfache Formen der Volksreligion und magische Praktiken „theoretisch unter den allmächtigen Allah subsumiert werden . . ., sind sie auch legalisiert“.³¹

Fassen wir unsere bisherigen Überlegungen zusammen:

1. Obwohl die Islamisierung Afrikas unter arabischen Vorzeichen nicht immer friedlich stattfand – ihre Träger zeigten dem übrigen Afrika gegenüber Überlegenheits- und Überheblichkeitsgefühle; es gab erbarmungslose Formen der Unterjochung und Bekehrung –, kann nicht von einer arabo-islamischen Kolonisation Afrikas gesprochen werden. Der interkulturelle Kommunikationsprozeß zwischen Afrika und dem Islam führte nicht zur kulturellen Überfremdung oder Vernichtung Afrikas, sondern eher zu einer Übergangssituation von einer Kultur zu einer anderen. Oder anders ausgedrückt: es entstand eine „Kontaktsituation“, die für die Träger der inferioren Kultur kein erhebliches Problem mit sich brachte, sondern die Integration der animistischen Kulturen Afrikas in den Islam anbahnte, so daß heute von einer eigenen Prägung des Islam, von einem afrikanischen oder schwarzen Islam, gesprochen werden kann. Zumindestens ist eine afrikanische Variante islamischer Kultur im Entstehen.

2. Wenn auch die Situation des Islam in den Ländern Schwarzafrikas jeweils als verschieden anzusehen ist, so präsentiert sich der Islam dennoch überall als eine Religion mit festen religiösen Normen wie auch mit einer einfach zu begreifenden politischen Ideologie. Jeder religiöse Fortschritt wird als politischer Fortschritt gewertet, und jeder politische als religiöser. Das globale politisch-religiöse Konzept des Islam, verbunden mit dem Bewußtsein von der stets wachsenden Macht der arabisch-islamischen Länder, die auch Schwarzafrika zugute kommt, findet in den vorislamischen Kulturen Afrikas eine Fülle von Anknüpfungspunkten, vor allem den afrikanischen Glauben von der Einheit zwischen Religion und Gemeinschaft, zwischen Mensch und Welt. Die Afrikaner sehen im Islam ein Instrument des Fortschritts, eine Möglichkeit der Zugehörigkeit zu einer großen internationalen Gemeinschaft, deren religiöses, wirtschaftliches und politisches Zentrum die Offenbarung und Verheißung Allahs an die arabischen Völker ist.

3. Die Revitalisierung der afrikanischen Kulturen im Zeichen des Islam kann als ein Versuch gedeutet werden, die eigene Identität in einer schnell sich wandelnden Welt zu bewahren oder nach der Kolonialzeit zurückzugewinnen. Offen bleibt dabei die Frage, wie weit der Islam wie auch die afrikanischen Kulturen bei ihrer nicht aufzuhaltenden Konfrontation mit der technisierten wie auch säkularisierten Welt zu überleben vermögen. Sowohl der Islam als auch Afrika benötigen eine eigene Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Diese muß keine Nachahmung der europäischen Kultur sein; wohl

³¹ DAMMANN: aaO. 148.

aber muß sie rational begründet werden und nicht mehr allein religiös. Sowohl der Islam als auch die afrikanischen Kulturen sind noch weit von dem Gedanken einer „relativen Autonomie“ des Irdischen entfernt. Die notwendige Trennung des Sakralen vom Politischen im Sinne des „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21) wird auch den afrikanischen Islam in eine schwere Zerreißprobe stellen, so wie der Welt-Islam selbst in einer Zerreißprobe steht bei der Frage, wie der Koran, das wortwörtliche Diktat Gottes, heute zu interpretieren ist: im Sinne des muslimischen Reformismus; des laizistischen Modernismus oder des radikalen Progressismus? Afrika ist durch den Islam nicht nur in eine neue Akkulturationsbewegung hineingezogen worden, sondern auch in eine neue Form der weltweiten Auseinandersetzung zwischen vorindustrieller und industrieller Kultur.

2. BEISPIELE DER AKKULTURATION DES ISLAM IN SCHWARZAFRIKA

Nachdem bisher über einige geschichtsmächtige Einflußfaktoren des Islam in Schwarzafrika die Rede war, möchte ich im Folgenden an einigen konkreten Beispielen den Akkulturationsprozeß des Islam erläutern. Es geht dabei um die Frage nach den religiösen, kulturellen und politischen „Entsprechungsfaktoren“, die sich im vorislamischen Schwarzafrika finden und die mit dem Islam eine Art Symbiose eingegangen sind, so daß im Rahmen der Islamisierung Afrikas von einem „afrikanischen Synkretismus“ gesprochen werden muß.

2.1 Wir sprachen bereits von einigen substantiellen Zügen der afrikanischen Kulturen bzw. Religionen, die man mit den Begriffen *Animismus*, *Magie*, *Fetischismus* und *Totemismus* bezeichnen kann. Europäische Missionare haben diese Denkkategorien früher allzu schnell mit dem Hinweis abgetan, alle Dinge der realen Welt seien für die Afrikaner beseelt, animiert; deshalb redeten sie in diesem Zusammenhang von Aberglaube und Heidentum. Beim näheren Zusehen jedoch handelt es sich um Zentralbegriffe afrikanischer Weltanschauung. Sie gründet in der Vorstellung, daß alle existierenden Wesen und Dinge mystisch zusammengehören, weil sie alle teilhaben an ein und derselben Lebenskraft ihres Urhebers und Eigentümers.³² Deshalb liegt in der afrikanischen Kultur die Betonung auf dem menschlichen „Wir“, das so mit der umgebenden Natur in Einklang stehen soll, daß das menschliche Leben weiterbestehen und gedeihen kann. Infolgedessen bezieht sich das „Wir“ nicht ausschließlich auf die menschliche Gemeinschaft. Es schließt alles mit ein, was die menschliche Gemeinschaft zum Leben braucht, d. h. auch die Pflanzen, die Tiere und die Mineralien. Alles das ist mit dem menschlichen Leben zusammen gegeben worden: ein Leben, das in seiner Totalität von Gott kam, von dem großen gemeinsamen Urahn; ein Leben, das ständig weiter von ihm her strömt.³³

³² Vgl. KÖSTER, F.: *Afrikanisches Christsein*. Eine religionspädagogische Herausforderung. Zürich/Einsiedeln/Köln 1977, 142ff.

³³ DONDERS: *Der Einfluß der christlichen Kultur auf das afrikanische Menschenbild*. Manuskript 1981, 27.

Wenn der englische Gelehrte ROBIN HORTON die Auffassung vertritt, „daß in afrikanischer Sicht, nach welcher die Menschheit von personifizierten Mächten umgeben ist, nicht irgendein religiöser Glaube ist, sondern die wissenschaftliche afrikanische Begründung für die Funktionen der Natur“,³⁴ so ist diese Feststellung sicher auch nur zum Teil richtig, weil die afrikanische Art und Weise, die Welt zu interpretieren und dem Menschen selbst einen „Ort“ darin ausfindig zu machen, ohne die religiöse Dimension nicht denkbar ist. Andererseits haben mit dieser Weltsicht die Afrikaner ein Denkmodell geschaffen, in dem es das „Ding an sich“ nicht gibt, sondern immer nur als Teil von einem Ganzen.

Religiöse und sachliche Interpretation von Mensch und Natur bleiben in der afrikanischen Weltschau eine verschmolzene Einheit. Das koranische Denken des Islam hat diese Weltschau nicht verhindert, sondern sie in einem Universalisierungsprozeß, in dem der afrikanische Islam seinen Platz hat, konstruktiv bewältigt. Es hat das eigene afrikanische Erbe vervollständigt, seine eigenen Möglichkeiten vervollkommen und zur Beseitigung der als rückständig empfundenen Situation beigetragen. Kurz: die „Wir-Kultur“ afrikanischer Völker findet in der islamischen „Wir-Kultur“ eine neue Heimat.

2.2 Die patriarchalische Struktur der afrikanischen Gesellschaft spiegelt im Klan die hierarchische Ordnung alles Seienden wider und weist dem einzelnen, je nach Lebensrang und Erstgeburt, seine Rolle und Aufgabe zu. Dabei wird den Ältesten und Häuptlingen eine herausragende Position zugesprochen. Ihre Macht ist allgegenwärtig; ihr Einfluß macht sich in allen Bereichen des Lebens bemerkbar. Sie hielten alle politische, diplomatische, wirtschaftliche und militärische Macht in der Hand; zugleich waren sie Priester. Der Klan war in gewissem Sinne „eine geschlossenen Gruppe, fast könnte man sagen: eine totalitäre Gruppe, in der sich der einzelne selbst gern für die Existenz und das Fortbestehen der Gruppe opferte“.³⁵

Die Rolle der Ältesten, Häuptlinge, der Schamanen oder anderer „heiliger Personen“ innerhalb der afrikanischen Gesellschaften fand ihre Fortführung im neuen sozialen Aufstieg und der religiösen Autorität der Marabouts innerhalb der islamischen Bruderschaften, die die eigentlichen Träger der Revitalisierungsbewegung wurden. Indem die Marabouts den monotheistischen Islam zunächst in seiner reinen Form propagierten, nahmen sie später selbst die Stellung des Magiers und Medizinmanns ein. „Jede Bruderschaft ist streng hierarchisch aufgebaut; sie wird in Zirkel unterteilt. Der Marabout übt direkte Herrschaft über seine Schüler aus; sie müssen ständig der Lehrstätte unterstehen, wo der Marabout seinen Schülern religiöse Unterweisungen erteilt. Jede Bruderschaft ist durch absoluten Gehorsam gegenüber dem Marabout charakterisiert. Die Marabouts haben wiederum eine strenge Hierarchie unter sich . . . Die Herrschaft der Marabouts über die Bauern beruht auf ihren Islam-Kenntnissen, magischen Fähigkeiten sowie auf Kontakten zu Allah und

³⁴ HORTON, ROBIN; zit. bei DONNERS, aaO. 27.

³⁵ ZOA, J. B.: Der christliche Beitrag zum Gestaltwandel Afrikas, in: BÜCKLE, H. (Hg.): *Theologie und Kirche in Afrika*. Stuttgart 1968, 285–295, hier 285.

zu den Geistern . . . Durch dieses perfekte System sozialer Hierarchie erweist sich der Maraboutismus als funktionsfähiges archaisches Herrschaftssystem.³⁶

Es sei hier nur am Rande vermerkt, daß das islamische Ehe- und Familienrecht, das der Frau und dem Mann eine klar abgegrenzte Rolle zuweist, dem Eherecht der afrikanisch-patriarchalischen Gesellschaften sehr ähnlich ist und deshalb bei der missionarischen Ausbreitung des Islam eine große Rolle spielt (Vgl. Stichworte: Polygamie, Kaufehe, Brautpreis usw.).^{36a}

2.3 Das Sich-Finden in der afrikanischen Stammesgemeinschaft geschieht durch die Sprache. In den traditionellen Gesellschaften Afrikas trifft man im allgemeinen nicht den Typ des „Nur-Zuhörers“. Das Wort, der Tanz, die Gesten und Symbole machen jedes Mitglied in der Gemeinschaft zum Akteur und Zuhörer zugleich. Bestimmte Zeiten und Orte sind besonders günstig für ausgedehnte Versammlungen und zur Kommunikation. Dazu gehören das abendliche Familienleben mit seinen Geschichten und Gesängen; die Markttagge; Freuden- und Trauertage bei der Geburt eines Kindes, bei Hochzeit und Begräbnis. „Die Sprache war sozusagen der große Behälter, in dem der ganze Reichtum der Kultur und Wirklichkeit aufgefangen wurde: die nobelsten Aspekte des Lebens wie Moral, Religion, Kunst, Musik, Ethik und Ethos. In der Sprache artikulierten sich die physischen, sozialen und ideologischen Gegebenheiten, die zur Gesamtheit des Lebens gehörten; in ihr fanden Fragen und Probleme des Lebens . . . ihren expliziten Ausdruck. Nothomb nennt die Sprache ‚den Tabernakel der Weisheit, das Schmuckkästchen, in dem durch die Jahrhunderte hindurch die Frucht der kollektiven Erfahrung der Ahnen und Ältesten mit Sorgfalt aufbewahrt worden ist‘.³⁷

In der Sprache fand der Afrikaner sich selbst und seinen Ort im Ganzen des Universums; in der Sprache findet sich der gläubige Moslem, so wie er von Allah gedacht ist: in seinem Sein als Empfangender und in seinem Sein als Sich-Hingebender: bei Gebet und in der Örtlichkeit der Moschee als Versammlungsort der Gemeinschaft. Indem der Mensch die Offenbarung Allahs aufnimmt und sich ihr unterwirft, schafft die Offenbarung nichts Neues, sondern entfaltet das eigentliche Wesen des Gefäßes, des Menschen: seinen transzendenten Verstand und seinen freien Willen. „Neben Verstand und Willen besitzt der Mensch die Sprache . . . Gebet ist Sprache, die gleichzeitig göttlich und menschlich ist. Im Islam ist nichts von größerer Bedeutung als die kanonischen Gebete und die Anrufung des Namens Gottes . . .“³⁸

³⁶ TIBI, B.: *Die Krise des modernen Islams*. Eien vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. München 1981, 97f. – Über den „maraboutischen Islam“ schreibt auch RONDOT, P.: *Der Islam und die Mohammedaner noch heute*, aaO. 411ff.

^{36a} Vgl. dazu MÜLLER, IRIS: *Zur Stellung der Frau im Islam*. CIBEDO-Dokumentation 6/7 Köln 1980. – Auch BORRMANS, M.: Das Familienrecht im Islam, in: *Por mundi Vita*, B80/1980, 22ff.

³⁷ NOTHOMB, D.: *Un humanisme africain*. Valeurs et Pierres d'attente. Bruxelles 1965, 226. – Auch MPASI À TEZO: *Vers une Pédagogie authentiquement africaine*. Vortrag – Manuskript. Yaoundé 1976.

³⁸ ASKARI, HASAN: Die Probleme der Welt aus der Sicht des Islam, in: SCHULTZE, H./TRUTWIN, W.: *Weltreligionen – Weltprobleme*. Düsseldorf/Göttingen 1973, 46–69, hier 55.

Weil der Koran nur ein Bindeglied kennt zwischen Gott und Mensch, nämlich die Sprache, muß im Islam alles „gesagt“ werden. „Handeln, selbst Handeln im Gebet, ist ohne das ‚Sagen‘ des Namens Gottes anmaßend. Nicht allein der Mensch, sondern die gesamte Schöpfung ist im Akt der ‚Rede‘ auf Gott hingeeordnet . . . ‚Rede‘ ist eine universale Bedingung des Seins.“³⁹ In dem „Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Gütigen“ sieht der Moslem den Dialog zwischen Mensch und Gott; er sieht darin einen Aufstieg der gesamten Schöpfung zu ihrem Schöpfer; ein Überströmen vieler Länder und Zeiten.

Der moderne Islam hat das Problem der Sprache, die die Verbindung zu Gott schafft und die islamische Welt-Gemeinschaft ermöglicht, erkannt. Bei der Modernisierung und Renaissance der arabischen Sprache geht es um die Verständlichkeit des koranischen Textes; überhaupt um die wegweisende und sinngebende Verständlichkeit der Religion. Sprache bedeutet „Zugang zur Wirklichkeit“; im Sinne HEIDEGGERS spricht sich „Dasein . . . redend aus“.^{39a}

3. DER ISLAM IM NACHKOLONIALEN SCHWARZAFRIKA

„Defensivkultur“ oder „Übergangskultur“ in die industrielle Gesellschaft?

Angesichts der Tatsache, daß dem Islam der Prozeß der religiösen und soziologischen Akkulturation in Schwarzafrika offensichtlich leicht gelingt, stellen sich die Fragen, ob er als Revitalisierungsprozeß in Afrika eine wirkliche Renaissance oder einen Rückfall bedeutet? Ob er in der Lage ist, Afrika einen Weg in die Zukunft zu weisen, oder ob er den Kontinent hoffnungslos in die Vergangenheit verweist?

Natürlich können solche Fragen nicht eindeutig beantwortet werden. Auch im Welt-Islam sind heute verschiedenartige Prozesse im Gange, von denen man nicht weiß, welcher von ihnen einen dominierenden Einfluß gewinnt. Der türkische Reformator ATATÜRK (1881–1938) versuchte, von westlichen Einflüssen inspiriert, die Trennung und den Bruch zwischen Religion und Staat, zwischen Glauben und Gesellschaft zu vollziehen. In Ägypten wird ein harter unterschwelliger Kulturkampf zwischen liberalen und rigoristischen Kräften des Islam geführt; ähnlich ist es in Indonesien, Tunesien, Algerien, Saudi-Arabien, Indien, Afghanistan, Sudan, Somalia und sogar in Libyen. Die Ereignisse im Iran haben jüngst die möglichen Alternativen im Islam deutlich gemacht.⁴⁰

Wie dem im einzelnen auch sei – der Islam neigt zu einer Rückbesinnung auf die Vergangenheit. Wie schon Mohammed keine neue Religion gründen wollte, sondern die Wiederherstellung der ursprünglichen Religion Abrahams und Jesu, so ist es ein Wesenszug des Islam geblieben, zurückzuschauen in die ideale Vergangenheit Mekkas und Medinas. „Als Modell einer auf

³⁹ ASKARI, aaO. 67.

^{39a} HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1949⁶, 162.

⁴⁰ Vgl. BALIC, S.: Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? in: *Orientierung* 2/1980, 19ff. – Auch KHALID, D.: Islam und Politik. Erscheinungsformen und Reichweite des Islam heute, in: *der überblick*, 4/1980, 6ff.

ideale Weise gerechten Gesellschaft bietet sich die Erstgemeinde mit all ihren gesellschaftlichen und politischen Implikationen an; eine sehr handgreifliche Vision, die sich angesichts der bitteren Erfahrungen der letzten Jahrzehnte den Volksmassen geradezu als die einzige Möglichkeit zur Erfüllung ihrer Sehnsucht nach Gerechtigkeit aufdrängt.⁴¹

Die Versuchung zur Flucht in die Vergangenheit, zur Hinwendung in die Lebensschablonen des 7. Jhs. und damit zum Rückfall in eine kulturell wenig entwickelte Zeit scheint noch dadurch besonders groß zu sein, daß der Koran als verbalinspiriertes Buch so etwas wie eine Textkritik nicht kennt und die Anwendung der historisch-kritischen Methode nicht duldet und deshalb als wortwörtlich zu nehmen ist. Außerdem gibt es im islamischen Verständnis „keine Geschichte der Menschheit im eigentlichen Sinne, sondern ein Nebeneinander einer ganzen Serie von gleichartigen Gemeinschaften, die im Laufe der Zeit nacheinander auftreten. Und der Koran stellt die Situation von Mohammed und dem Islam wie eine Wiederholung dessen dar, was es früher schon gegeben hat. Es gibt keinen Fortschritt in der Offenbarung“.⁴²

Die Tatsache, daß es keinen Fortschritt in der Offenbarung gibt, aber auch keinen eigentlichen Fortschritt der Menschheit, sondern immer nur eine Erinnerung an das Ursprüngliche, eine Rückbesinnung auf das Vergangene, eine Rückkehr zum Alten macht das Urteil verständlich, welches ABDULLAH fällt: „Der religiöse Islam hat die Herausforderung der Moderne bislang nicht angenommen – er nimmt sie weitgehend nicht einmal zur Kenntnis.“⁴³ ABDULLAH weist in diesem Zusammenhang auf den konservativen Charakter wie auch machtpolitischen Anspruch vieler islamischer Staaten hin, die den Islam für ihre Zwecke mißbrauchen, ohne am Schicksal dieser Religion innerlich beteiligt zu sein.⁴⁴

Wenn man bei solchen und ähnlichen kritischen Stellungnahmen genauer hinhört,⁴⁵ dann scheint es im Islam heute so etwas zu geben wie eine retrospektiv-konservative Grundstimmung, wo es um spezifisch koranische Fragen geht, bei gleichzeitiger Modernisierung kultureller, wirtschaftlicher und gesellschaftspolitischer Strukturen. In dieser Form der nichtintegrierten Zweigleisigkeit scheint der Islam auch im nachkolonialen Schwarzafrika wirksam zu werden. Eingige Beispiele mögen dies deutlich machen:

3.1 Auf dem 9. Kongreß von 43 islamischen Staaten in Dakar im Jahre 1978 standen 23 politische, 10 wirtschaftliche, 13 kulturelle und 10 administrative Fragen zur Diskussion und Entscheidung an. Speziell religiöse Fragen

⁴¹ BALIC, aaO. 20.

⁴² JOMIER, P. J.: *Bible et Coran*. Paris 1959, 143.

⁴³ ABDULLAH, M. S.: Re-Islamisierung – religiöse Reform oder politisches Instrument? in: MILDENBERGER, M.: *Islam heute*, aaO. 15ff., hier 15.

⁴⁴ ABDULLAH, aaO., 15f.

⁴⁵ Vgl. KHOURY, A. TH.: Zum islamischen Gesellschaftssystem, in: FITZGERALD: *Moslems und Christen – Partner?* aaO. 83ff., bes. 106ff.; – ebenso SCHOEN, U.: Die Gesellschaft im Islam: Theokratie, in: FITZGERALD (u. a. Hg.): *Mensch, Welt, Staat im Islam*. Styria 1977 (II) 103ff., bes. 135ff.; – ebenso LÖFFLER, P. (Hg.): *Islam vor den Problemen der Moderne*. Am Beispiel der arabischen Welt. Arbeitstexte Nr. 13, EZW Stuttgart III/1974.

wurden nicht behandelt; aber das Religiöse hat bei keiner der oben genannten Tagesordnungspunkte gefehlt; denn jede politische Strategie steht von vornherein unter religiösen Vorzeichen, unabhängig davon, ob ein islamischer Politiker persönlich gläubig ist oder nicht.⁴⁶

3.2. Im Jahre 1969 fand das erste Islamische Gipfeltreffen in Rabat (Marokko) statt; seitdem versammeln sich jährlich die Außenminister oder Regierungschefs zu einer „Islamkonferenz“, die sich das Ziel gesetzt hat, den Islam in Schwarzafrika „zu organisieren“ und zu einer „panislamischen Kraft“ (FROELICH) werden zu lassen. In diesem Zusammenhang wurden „Die Islamische Bank für Entwicklung“, der „Fonds der Islamischen Solidarität“ usw. geschaffen. Auch hat sich der Islam als Religion international organisiert im „Conseil Supérieur des Affaires Islamiques“, dem es darum geht, dem Islam in allen Staaten hinreichende Einflußmöglichkeiten zu verschaffen. In diesem „Oberstenrat“ gibt es heute die „reformistische Tendenz“ mit dem Sitz in Kairo (Al-Azhar-Universität) und die „integristische Tendenz“ der arabisch-islamischen Weltliga mit ihrem Zentrum in Saudi-Arabien. Hierbei kann nicht unerwähnt bleiben, daß alle diese Aktivitäten nicht möglich wären ohne die Öldollars, so wie GADHAFI es formuliert hat: „Das was wir dank des Erdöls gerade zu tun imstande sind, ist eine Gabe Gottes.“ Die „Gaben Gottes“ bestanden immer schon in einer religiösen Berufung, zutiefst verbunden mit wirtschaftlicher und politischer Macht.⁴⁷

3.3 Das neue Selbst- und Sendungsbewußtsein der arabo-afrikanischen Länder zeigt sich in folgendem Schwerpunktprogramm⁴⁸:

a) Umfassender Auf- und Ausbau des Schulwesens, angefangen bei der Grundschule über technische Hochschulen bis zu Universitäten. An begabte Studenten werden großzügig Stipendien vergeben; sehr viele afrikanische Studenten erhalten heute auf arabischen Schulen und Universitäten ihre Spezialausbildung.

b) Der Bau von Moscheen. 1980 zählte man in einem Vorort Dakars (Pikin) mehr als 200 Moscheen. In Kigali, der Hauptstadt Rwandas, zählen zu den prachtvollsten Bauten der Stadt die Moschee wie auch das islamische Kulturzentrum, obwohl in Rwanda nur 0,5 Prozent der Bevölkerung Moslems sind (und 50 Prozent Christen). In Bujumbura (Burundi) werden z. Z. ähnliche große Bauten errichtet; auch in diesem Land sind nur 1 Prozent der Bevölkerung Moslems.

c) Zur Ausbildung der Studenten auf Universitäten, in Kulturzentren, in allen anderen Schulen und Hochschulen gehört eine gründliche Kenntnis des Koran; in Verbindung mit einem erlernten Beruf sollen sie später die „islamischen Missionare“ in ihren Ländern sein, so wie es der jahrhundertelangen Tradition des Islam entspricht.

d) Auffallend ist auch die hartnäckige Methode der „Proselytenmacheri“. In Schwarzafrika scheinen, wie Beobachter berichten, folgende Parolen im Umlauf zu sein: „Du kannst Arbeit und Unterkunft haben, wenn

⁴⁶ Vgl. MERTENS, aaO. 8f.

⁴⁷ Vgl. MERTENS, aaO. 9f.

⁴⁸ Vgl. MERTENS, aaO. 12f.

Du Moslem wirst“. – „Willst Du (als Kaufmann) mehr Erfolg haben und reicher werden, werde Moslem und wir helfen Dir dabei.“ – „Willst Du vorwärts kommen im Leben, werde Moslem!“ – Oder, wie ein Bischof aus Nigeria scherzhaft sagt: „Wenn das Geld redet, dann hören selbst die Engel zu.“ – Zur Proselytenmacherei kann man auch die Eheschließung von Moslems mit christlichen Mädchen rechnen, die, weil besser ausgebildet, immer noch bevorzugt werden. Die Eheschließung geht nach koranischem Recht aber nur, wenn die Frauen dabei den islamischen Glauben annehmen usw.

e) Der islamische Einfluß auf die Massenmedien und in den Schlüsselpositionen. Selbst in Ländern mit islamischen Minderheiten wird großer Wert darauf gelegt, daß der Posten des Informationsministers einem Moslem zugesprochen wird; ebenso wird nahezu überall der Versuch unternommen, Schlüsselstellungen in der Regierung, Administration, Armee und Polizei mit Moslems zu besetzen, „um auf diese Weise zu einer immer stärkeren Islamisierung des öffentlichen Lebens zu gelangen“.⁴⁹

Diese und ähnliche Beispiele einer „Strategie“ zeigen Folgendes:

1. Wie in der Entstehungszeit des Islam, so ist religiöse Dynamik auch heute eng mit einer politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und militärischen verbunden. Die Ödollars machen wieder möglich, was jahrhundertlang durch kulturellen Niedergang und durch die Kolonisierung Europas verhindert wurde. Für viele schwarzafrikanische Staaten tritt der Islam als ein willkommenes Instrument in Erscheinung, um die ersehnte Selbstfindung und nationale Selbstverwirklichung zu erreichen.

2. Bei dieser „Gesamtstrategie“ mit ihrer beeindruckenden Vitalität tritt ein unlösbares und ungelöstes Kernproblem heharrlich zutage: „die integristische Anhänglichkeit an den Koran einerseits und die Notwendigkeit der Anpassung an die moderne Welt andererseits.“⁵⁰ Dabei kann nicht verborgen bleiben, daß sich eine kritische Reaktion gegen diese Art der Islamisierung, verbunden mit „Kolonialgebärden herrschaftssüchtiger Orientalisten“ (ТИБИ) breitmacht; eine steigende Anzahl Studenten scheint enttäuscht zu sein über das in arabischen Ländern vorhandene Studienangebot: „Die Hoffnung, ernsthaft studieren zu können, wird an Ort und Stelle durch die Erfahrung enttäuscht, daß man ihnen hauptsächlich oder sogar ausschließlich eine koranische Ausbildung verpassen will.“⁵¹

3. Bei all diesen äußerlich imponierenden Aktivitäten und inneren, theologisch begründeten Konflikten ist es wohl verfrüht, endgültig zu dem Schluß zu kommen, der Islam in Schwarzafrika sei eine „Defensivkultur“. ТИБИ behauptet es, indem er schreibt: „Das islamische Denken der Gegenwart erschöpft sich leider in der Mechanismen einer Defensiv-Kultur, es überschreitet die Grenzen einer kulturellen Neubesinnung nicht.“⁵² Oder der Philosoph aus Nigeria BEDUNRIN hebt hervor: „Wir benötigen nicht nur Schutz vor fremden Kulturen,

⁴⁹ MERTENS, aaO. 17.

⁵⁰ MERTENS, aaO. 13.

⁵¹ MERTENS, aaO. 23.

⁵² ТИБИ: *Die Krise des modernen Islams*, aaO. 8.

sondern auch vor einer unkritischen Aufnahme unserer kulturellen Vergangenheit.“⁵³

Ob „Defensivkultur“ oder nicht – die Krise des Islams scheint einerseits in dieser „unkritischen Aufnahme“ der kulturellen Vergangenheit zu bestehen, und andererseits in der unkritischen Anpassung an moderne Technologie bzw. wissenschaftliche Kultur, verbunden mit der Unfähigkeit, beides miteinander in Einklang zu bringen. Die kritische Interpretation des modernen Islam und die Neuformulierung seiner Aufgaben in der Welt von heute sind Bestandteil einer entscheidend ungelösten Frage. Solange keine gültigen Antworten darauf gefunden sind, werden extreme religiöse Gesinnungskomplexe nicht aufhören, Menschen und Gruppen mit geschädigter Identität hervorzubringen, und Massenbewegungen in manchen islamischen Ländern zeigen, wie gefährlich es wird, wenn die Ängste einer nicht gefundenen Identität und Selbsteinschätzung über die individuelle Existenz hinausgehende Ausmaße annehmen. Der Schweizer ARNOLD HOTTINGER hat einmal geschrieben: „Eine konstruktive Bewältigung des modernen Lebens aufgrund einer kreativ fortzubildenden islamischen Tradition – das ist die Aufgabe, vor der die islamische Welt steht.“⁵⁴

SUMMARY

The following article deals with the phenomenon of the “inculturation” of the Islam in Blackafrica. In past times there has been much written and speculated over the dynamic spreading of this after christian world religion in Africa. Totally contradictory statistics have given no clarity about the real extent of the islamisation of Africa. Probably even in future will not give numerical data an answer to the question whether the Islam has to be given greater chances in Blackafrica than Christianity. Finally there are decisive the questions whether the Islam succeeded or will succeed to force its way through the barrier of culture as an “arabic religion” in Blackafrica, whether in its interpretations or actions it is more kindred to the African cultures than the occidental Christianity, how it could arrive that the Islam seems to Africans for a long way along as an “African religion” etc.?

Even if on the part of Christianity actually there is much discussion on “inculturation” the explosive effect of this problem lies not only in the question which answer it may give to the values of traditional Africa but as well to the problems of modern Africa which is actually in a situation of upheaval of greatest extent.

⁵³ Zit. bei TIBI, aaO. 8.

⁵⁴ Zit. bei TIBI, aaO. 19.

BEOBSACHTUNGEN ZUM ISLAM IN INDONESIA

von Thomas Mooren

- Inhalt: 1. Der Islam in Indonesien bis zur Unabhängigkeit
2. Islamische Reformströmungen der Neuzeit
3. Der Islam in der Republik Indonesia*

Für Mai 1982 sind in Indonesien allgemeine Wahlen angesetzt. Wenn das allein schon Grund genug für die Muslime in Indonesien ist, über ihr Schicksal, ihre Ziele und Möglichkeiten in diesem Teil der Welt erneut gründlich nachzudenken, so ist der weitere Weg Indonesiens durch die Neuzeit doch auch von allgemeinem Interesse. Dies nicht nur auf Grund der Rolle, die Indonesien als ASEAN-Mitglied, Rohstofflieferant und vor allem Ölproduzent spielt, sondern besonders auch deswegen, weil sich der westliche Beobachter fragt, inwieweit die internationale Bewegung der „Reislamisierung“ auch Indonesien erfaßt hat. Sind die Ereignisse im Iran, das bekannteste Symptom dieser Bewegung, auch für den Islam Indonesiens von Bedeutung? Hätte es noch einer Bestätigung der Vermutung bedurft, daß sich auch in Indonesiens Islam „etwas tut“, so dürften die letzten Zweifel mit der spektakulären Flugzeugentführung in Medan durch sogenannte rechtsextreme Muslime, Ende März 1981, verflogen sein. Immer häufiger wird die Frage gestellt, kann aus Indonesien ein Islamstaat („*negara Islam*“) nach dem Muster Pakistans, Khomeinys Iran oder zumindest nach dem Modell Malaysias werden? Von einigen wird ein solcher Staat als Gespenst an die Wand gemalt, während andererseits die Frage berechtigt ist, ob er tatsächlich von der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung Indonesiens auch gewollt ist.¹

1. DER ISLAM IN INDONESIA BIS ZUR UNABHÄNGIGKEIT

Um Klarheit in dieser Frage zu gewinnen, empfiehlt sich ein geschichtlicher Rückblick.² Araber sind nach chinesischen Chroniken schon für 674 n. Chr. an der Westküste Sumatras bezeugt. MARCO POLO konnte, als er 1292 Sumatra

* Die Schreibweise des Indonesischen wurde nicht vereinheitlicht, sondern je nach Kontext übernommen.

Übersetzungen fremdsprachlicher Texte stammen vom Autor.

¹ Cf. hierzu den aufschlußreichen Artikel von A. WAHID über die Zweckmäßigkeit des Projekts Islamstaat: *Kelaikan Gagasan ,Negara Islam'*.

² Es kann sich im Rahmen dieses Artikels natürlich nur um die ganz großen Linien handeln. Dabei sei zumindest auf einige Autoren hingewiesen, deren Werke (s. ausführliche Titel in der Bibliographie) für unser Thema – ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben – wichtig scheinen: C. SNOUCK HURGRONJE, R. L. MELLEMA, F. M. PAREJA, H. J. BENDA, B. J. BOLAND, C. A. O. NIEUWENHUIJZE, HAMKA (= H. ABDUL MALIK KARIM AMRULLAH), M. NATSIR, D. NOER, A. MUKTI ALI, K. E. WARD, H. M. FEDERSPIEL, W. WAWER, R. ITALIANDER, u. a.

besuchte, feststellen, daß die kleinen Küstenstaaten Nordsumatras wie Pasai (Samudra) oder Perlak (heute Peureulak) zum Islam übergegangen waren. Nach Aceh, Nord-Westsumatra, war der Islam schon im Jahre 1111 gekommen, durch einen Araber namens ABDALLAH 'ARIF. Sein Schüler BURHAN ADDIN verbreitete den Islam an der Westküste Sumatras entlang bis nach Minangkabau.

Zwei Faktoren sind wichtig für den weiteren Verlauf der Islamisierung anderer Teile Indonesiens, besonders Javas: einmal der Niedergang der hinduistischen Reiche Javas, nachdem die hindu-javanische Kultur, verkörpert vor allem im Großbereich Madjapahit, zuletzt in der kurzfristigen Periode der Hegemonie unter KERTAWIDJAJA (1478-1513), ihren Zenit überschritten hatte, und zum zweiten der Aufstieg Malakkas, gegründet im Jahre 1400 von einem Javaner namens PARAMESVARA, dessen Sohn als König von Malakka (1414-1425) den Islam annahm, gefolgt von seinen Untertanen.³ Im Schatten des Niedergangs der alten javanischen Macht bildeten sich an der nordjavanischen Küste selbständige Machtzentren, gekennzeichnet von einer urbanen, merkantilen und kosmopolitischen Kultur.⁴ Nicht nur wurde, von Malakka her, der Islam die neue Religion in Java, sondern auch der gesamte Handel wurde vom Interinselvekehr her umorientiert auf die große Handelsroute, die Malakka mit Aden, und dann weiter über Alexandrien sogar mit dem Westen verband.

Es ist klar, daß die ursprünglichen Agenten der Ausbreitung des Islams innerhalb eines solchen Kontextes ausländische Händler waren. Von den indischen Küstengebieten Malabar und Gujarat war ja auch seinerseits der Islam durch indische Händler in den malaischen Raum gebracht worden (wenn wir von einzelnen direkten Kontakten mit Arabern, bes. Sumatra, absehen).⁵ Und mit den indischen Händlern kam auch die Rechtsschule des Shâfi'î nach Südostasien (Fürstentümer Pasai, Malakka). Allerdings dürfen wir hier nicht nur Inder und Araber veranschlagen, sondern ebenso sehr müssen wir, was Nordjava angeht, Chinesen und Halbchinesen als vielleicht noch wirksamere Verbreiter des Islam ansehen. Nicht umsonst gehörten die nordjavanischen Fürstentümer im 15. Jahrhundert ohne Ausnahme der hanafitischen Rechtsschule an. Diese jedoch kann nach Indonesien nur über Zentralasien (Turke-

³ Cf. S. SOEBARDI, *Islam di Indonesia*, S. 65: „Die Intensität . . . der Annahme des islamischen Glaubens steht in direktem Verhältnis zum Einfluß der Politik Malakkas.“

⁴ Man nimmt an, daß der Muslimherrscher PATI JUNUS von Demak 1513 MADJAPAHITS Oberhoheit endgültig stürzte. Auf den Fall Demaks folgte das islamische Reich von Mataram unter Sultan AGUNG (1613-45). Der erste islamische Herrscher von Banten bestieg 1526 den Thron.

⁵ „Certes, il existait déjà, au moyen-âge, un commerce assez vif entre l'Arabie méridionale, notamment Mascate et le Golfe persique d'un côté et l'Archipel indien de l'autre; certes, ce sont des navigateurs et des marchands arabes qui ont introduit l'Islamisme, d'abord dans le pays d'Atjeh . . . , puis à Pelembang, et au 15^{ième} siècle, dans l'île de Java; mais nulle part on ne rencontre de vestiges que ces navigateurs ou ces marchands aient fondé des colonies . . . (L. W. C. BERG, *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*, S. 104).“

stan, Buchara, Samarkand) und damit über China gekommen sein.⁶ Die Rolle der Händler wurde wirksam ergänzt durch diejenige, die die sog. Hafenmeister, Shahbandars, als Bindeglied zwischen Kauffleuten und Fürstenhof spielten. Auch diese Keimzelle islamischen Glaubens setzte sich aus Ausländern zusammen.

Aus dem bisher Gesagten wird ferner schon deutlich, daß die Welt des Fürstenhofes zunächst den eigentlichen Ausgangspunkt für die weitere Islamisierung Indonesiens bildete.⁷ Dabei wird wahrscheinlich die Frage, inwieweit die Bekehrung der Fürsten zum Islam von rein politischen Motiven beeinflusst war (Angebot einer neuen politischen Theologie nach dem Fall der shivavishnuitischen Königstheologie als Folgeerscheinung des politischen Niederganges, Islam als Möglichkeit eines dritten Weges angesichts drohender Akkulturation von seiten entweder der katholischen Portugiesen oder der protestantischen Holländer etc.) nie zur Zufriedenheit beantwortet werden können, zu stark dürften hier politische, wirtschaftliche, religiöse und kulturelle Interessen miteinander verweben sein. Fest steht jedoch, daß es den Fürstenhöfen gelang, ihre religiös-kulturelle Mittelpunktsrolle auch im Namen des Islams weiter aufrechtzuhalten. Sie retteten so die alte Königsideologie, von CLIFFORD GEERTZ treffend umschrieben mit „the Doctrine of the Exemplary Centre“, bzw. „the Doctrine of the Theater State“ – d. h. der Fürstenhof stellte das mikrokosmische Abbild der makrokosmischen Stabilität dar⁸ –, in die moderne Zeit hinüber, wenn auch auf Grund der nachfolgenden relativen Entmachtung durch die Holländer diese Art Königsideologie zum großen Teil auf ihre rein religiös-kulturelle Seite eingeschränkt wurde.⁹

Generell möglich war ein solcher Assimilationsprozeß jedoch nur, weil sich der Islam von Anfang an in Indonesien in einem, schon von Indien her, recht mystischen Gewand präsentiert hatte, so daß er sich hervorragend in das javanische sozio-religiöse Kräftespiel einpassen konnte, das ja seinerseits beherrscht war vom Synkretismus zwischen altem javanischem Animismus und Ahnenkult einerseits und den später hinzugekommenen indisch-mystischen

⁶ Zur Rolle der Chinesen im Islamisierungsprozeß Indonesiens s. S. MULJANA, *Runtuhtnja Keradjaan Hindu Djawa dan Timbulnja Negara Islam*; zur Diskussion dieses Themas s. auch die Arbeit von Y.-S. LIEM, *Die ethnische Minderheit der Überseechinesen im Entwicklungsprozeß Indonesiens*, SS. 112–124.

⁷ Cf. auch N. LEVTZION, *Conversion to Islam: some notes toward a comparative study*, S. 127: „... in Indonesia ... the kings and the nobility were, after the traders, the early recipients of Islamic influence.“

⁸ *Islam observed*, SS. 23ff.

⁹ “In fact, the reduction of the old courts to spiritual retreats for pensioned princes led to something of a cultural revival. Relieved, or largely so, of political concerns, the nobility could devote itself to perfecting the expressive side of authority – developing politesse to an almost obsessive complexity, refining the arts and indeed inventing new ones, and on the religio-philosophical side, cultivating the sort of languid mystagogy that tends to go with the sense that one is conserving, perhaps for not much longer, the relics of a vanished greatness (ibid., S. 41).”

Kulturelementen andererseits.¹⁰ Vermittler eines solch mystischen Islams waren vor allem die sog. „Walis“ (was soviel wie heilige Menschen, Freunde Allâhs, heißt), die als direkte geistige Nachfolger der Brahmanen angesehen werden können. Der erste Wali, namens MALIK IBRAHIM, starb 1419 in Gresik und soll ein persischer Kaufmann aus Gujarat gewesen sein.

Typisch für den Mystizismus der Walis ist die Erzählung der Bekehrung des Wali SUNAN KALIDJAGA zum Islam durch SUNAN BONANG. SUNAN KALIDJAGA, Sohn eines Distriktleiters von Madjapahit, vor seiner Konversion ein berühmter Dieb, wollte den SUNAN BONANG bestehlen. Durch diesen jedoch wurde er von der Nichtigkeit allen Reichtums und menschlichen Wünschens überzeugt. Auf Veranlassung SUNAN BONANGS begann KALIDJAGA in der Nähe eines Flusses zu meditieren, bis ihm die Erleuchtung kam. Er verhartete so lange in der Meditationshaltung, daß der umliegende Dschungel über ihn wuchs. SUNAN KALIDJAGA kam also zum Islam ohne Koran und Moschee, ohne islamischen Ritus und Glaubensunterricht, einzig und allein durch die Umkehr des Herzens, ganz im Stil der alten hindu-javanischen Kultur.¹¹

Wir können also mit S. SOEBARDI¹² festhalten: „Der Islam, der von den Walis verbreitet wurde, besaß einen besonderen Charakter; es handelt sich um einen synkretistischen, mystischen Islam, der sich hindu-buddhistischen Einflüssen anpaßte, zusammen mit animistischen Praktiken.“

Durch die Walis wurde schließlich der Islam auch auf die Dörfer getragen. Im noch völlig animistischen Hinterland kam es zur Gründung von Zentren religiöser Erziehung, den sog. „*pesantrens*“, die die alten Lehrzentren der javanischen Religion, „*mandala*“ genannt, ablösten.¹³ Die Institution des *pesantren* sollte für den indonesischen Islam von fundamentaler Bedeutung werden. Zunächst einmal wurde der Wali der „Gründerjahre“ durch den „*kyai*“ abgelöst. Zeichnete sich der Wali, als Charismatiker, durch persönliche Heiligkeit aus, so beruhte in der Folgezeit die Autorität des *kyai* als Pesantrenleiters hauptsächlich auf seiner Kenntnis der islamischen Religion.¹⁴ Die *Santris* (Pesantrenmitglieder) lebten zusammen mit dem *kyai* und seiner Familie in einer Art Studier- und Wohngemeinschaft, (der *kyai*, häufig der reichste Mann im Dorf, war auch Besitzer des *pesantren*). Mit ihrem, wenn auch oft nur sehr begrenztem Wissen in islamischer Religion und Moral, standen die *Santris* als eine Art Elite der Masse der übrigen, noch den alten Traditionen verpflichteten, Dorfbewohnern gegenüber, dem „*kaum abangan*“ (= dem „Volk“ der Abangan). Ein *Abangan* erkennt zwar formell die Einzigartigkeit und Einheit Allâhs und die Rolle seines Propheten an, ist aber weit davon entfernt, den

¹⁰ Vgl. S. SOEBARDI, *op. cit.*, SS. 67/68; Z. DHOFIER, *Santri-Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren*, SS. 66/67, s. auch C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia*, S. 39: „Wherever Islam is directly involved in the disruption of the religious thought of a closed community, it offers the additional attraction of its mysticism to those who seek a sense of unity. In the first centuries of the conversion of Indonesian life to Islam, converts were attracted by mysticism of Islam rather than by any other aspects of its doctrine.“

¹¹ Cf. hierzu C. GEERTZ, *op. Cit.*, SS. 27–29.

¹² *Op. cit.*, S. 68.

¹³ Cf. S. SOEBARDI, *ibid.*, S. 67.

¹⁴ Cf. S. SOEBARDI, *ibid.*, S. 69.

Islam auch im Alltag zu praktizieren. Die geistige Überlegenheit der *Santris* ist er durchaus bereit anzuerkennen; *Santri* – und Abangkankultur stehen sich auch keineswegs undurchdringlich gegenüber. Der immer stärker werdende Proselyteneifer der *Santris* schließt eine gegenseitige Beeinflussung beider Kulturschichten nicht aus. Im Gegenteil: die geistige Kraft eines *pesantren* hängt von seiner Symbiosiefähigkeit der Umwelt gegenüber ab.¹⁵

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bildete das *pesantren* die einzige Bildungseinrichtung für die indonesische Landbevölkerung. Inzwischen hatte sich aber eine folgenschwere Tendenzwende im geistigen Klima dieser Einrichtung abgezeichnet: ohnehin von Anfang an mehr auf Kenntnis als auf Mystik ausgerichtet, kämpfte das *pesantren* mehr und mehr um die Beseitigung der Reste der alten hindu-javanischen Religion, es wurde zur Heimat eines orthodoxen, formalistischen Skripturalismus.¹⁶ Unterstützt wurde diese Orientierung besonders durch die seit Beginn des 18. Jahrhunderts verstärkt einsetzende Pilgertätigkeit der *kyais*. Man kann sagen, in dem Maße, in dem das geistige Prestige der *kyais* durch den Mekka-besuch anwuchs, stieg auch ihre Bindung an den orthodoxen, d. h. mekkageprägten Islam. Die Folge war eine immer intensiver einsetzende Arabisierung des Islam in Indonesien. Die Arabisierung allein garantierte aber noch keine Modernisierung. Zu dieser jedoch wurden die Muslime durch den zunehmend stärker werdenden Druck der holländischen Kolonialisierung und des damit verbundenen Eindringens „westlicher“ Ideen gezwungen. Der Islam reagierte u. a. durch die Schaffung neuer Schulsysteme, die „*madrasah*“, in den Städten, die Reform der Stundenpläne, der Erziehungsmethoden etc. Die *madrasah* trat natürlich in Konkurrenz zum traditionellen *pesantren*. Mit hinein spielt von jetzt an auch in starkem Maße der klassische Unterschied Stadt – Land.

Der bisherige geschichtliche Überblick hat uns an die Schwelle der Neuzeit geführt und damit gleichzeitig zu einer wichtigen Quelle derjenigen Konflikte und Frontstellungen, die bis heute im Islam Indonesiens schwelen. Die Agenten der Modernisierung müssen wir nämlich wiederum in den Kreisen der *Santris* suchen. In den gleichen Kreisen entstand jedoch auch, wie man sich denken kann, die schärfste Gegenreaktion auf „modernistische“ Strömungen. Die so aufbrechende Dichotomie („*percabangan dua*“) innerhalb der Santri-gruppe selbst ist bis heute einer der bestimmenden Faktoren des Islams in Indonesien. 1912 in Mitteljava, Yogyakarta, wurde von K. H. AHMAD DAHLAN die „*Muhammadiyah*“ ins Leben gerufen, eine sozial-religöse Bewegung, die resolut die fälligen Reformen in Angriff nahm. AHMAD DAHLAN war selbst Lehrer an einer Schule gleichen Namens mit der von ihm gegründeten Bewegung. Mit ebenfalls reformistischen Zielen wurde zur etwa gleichen Zeit (1910) die „*Sarekat Islam*“ (Islamische Union), die erste islamische Massenbewegung, gegründet, an deren Spitze OMAR TAJAKRA AMINATA stand. Die reaktionäre,

¹⁵ S. hierzu bes. die oben genannte Studie von Z. DHOFIER, vor allem SS. 70/71 die Kritik an C. GEERTZ Positionen, die dieser Autor in *Religious Belief and Economic Behaviour in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations* entwickelt hat.

¹⁶ Cf. auch C. GEERTZ, *Islam observed*, dessen drittes Kapitel (SS. 56–89) bezeichnenderweise den Titel „The scripturalist Interlude“ trägt.

hauptsächlich aufs Bewahren ausgerichtete Antwort aus den dörflichen Kreisen vornehmlich reicher *kyais* ließ nicht lange auf sich warten. Mit dem *pesantren* des *kyais* HASYIM ASH'ARI in Tebuireng (Ostjava) als Zentrum wurden 1926 die sog. Erweckungspartei der Ulamas (Schrift- und Rechtsexperten), die *Nahdatul Ulama* (arabisch: *nahdhat al-'Ulamâ*), gegründet. Die so sichtbar gewordene Spaltung der islamischen Kommunität wurde 1927 noch verstärkt durch den Bruch der *Muhammadiya* mit der *Sarekat Islam*, die zusehends unter den Einfluß einer anderen, aus Lahore stammenden Reformbewegung, geraten war, der *Ahmadiya*.

Bevor wir den geistigen Hintergrund der muslimischen Reformer näher analysieren, soll ein kurzer Blick auf die Zeit der japanischen Besatzung geworfen werden. Zwar ist die Zeitspanne zwischen dem 1. März 1942, Datum der Landung der kaiserlich japanischen Truppen und der Unabhängigkeitserklärung vom 17. August 1945 relativ kurz, aber von ganz entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des Islam in Indonesien, besonders in organisatorischer Hinsicht. Die Japaner waren nämlich an einer starken, d. h. selbstbewußten, untereinander einigen Muslimkommunität zum Zwecke der Kollaboration interessiert. Immer wieder betonten sie, daß sie die Politik des *divide et impera* der Holländer nicht nötig hätten, da Japan, im Gegensatz zur kleinen holländischen Nation, vor einer starken Muslimkommunität nichts zu fürchten habe.¹⁷ Die Japaner führten nicht nur zahlreiche Trainingskurse für *kyais* durch („*Jatihah kyai*“), kanalisiert (Ende 1944) die militärischen Aktivitäten in der *Hizbullâh* – Organisation (wörtl.: Partei Allâhs, cf. *Sure* 5, 56; 58, 22),¹⁸ sondern vor allem schufen sie die erste große Einheitsorganisation der Muslime, von der diese bisher nur geträumt hatten: die *Masjumi* (= *Madjlis Sjuro Muslimin Indonesia*, Konsultativversammlung der indonesischen Muslime), womit u. a. *Muhammadiya* und *Nahdatul Ulama* unter ein Dach gezwungen wurden.¹⁹

Genauso wichtig wie die organisatorische Stärkung der Muslime war jedoch auch ihre ideologische, die ganz besonders mittels eines eigens geschaffenen „Religionsamtes“ besorgt wurde.²⁰ Als Asiaten war den Japanern die grundsätzliche Einheit von Staat und Religion keine fremde Vorstellung – womit sie einer Lieblingsidee des Islam entgegenkamen. Entsprechend funktionierte auch das Religionsamt. Es ist daher nicht übertrieben zu behaupten, daß die erstaunliche Machtfülle des heutigen indonesischen Religionsministeriums, übrigen

¹⁷ Cf. C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, S. 136.

¹⁸ Dies ist besonders deswegen von Bedeutung, weil viele Mitglieder dieser Organisation später in die Nationalarmee überwechselten.

¹⁹ Am 7. 11. 1945 wurde die *Masjumi* als politische Partei reorganisiert.

²⁰ Auf japanisch „*Shûmubu*“, auf indonesisch „*Kantor Urusan Agama*“. Wie van NIEUWENHUIJZE (*op. cit.*, SS. 116/7) richtig bemerkt, ist dieses Religionsamt in gewisser Hinsicht der Nachfolger des holl. „Kantoor voor Inlands Zaken“. Der holländische Kantoor besaß aber weitgehend akademischen Charakter, versammelte Arabisten und Islamologen, zwar auch in der Absicht, ihre Studien für praktische Zwecke verwerten zu können, jedoch auf der theoretischen Basis der europäischen Idee von Religionsfreiheit.

auch ein Ergebnis der Ablehnung der westlichen Idee der Trennung von Kirche und Staat, ihre Wurzeln schon in der japanischen Zeit hat.

Inhaltlich bestand die ideologische Aufrüstung der Muslime vor allem in folgendem Thema: unter den Holländern wurde der Islam systematisch unterdrückt oder zumindest benachteiligt. Ziel der Japaner sei jedoch die Promotion des Islam und des Wohlstandes im Rahmen der groß-ostasiatischen Völkerfamilie. Die Alliierten seien die Feinde des Islam. Japan und der Islam hätten in einem heiligen Krieg gegen westliches Denken, westliche Dekadenz, westliche Erziehung etc. gemeinsam vorzugehen. Japan respektiere die universelle Bruderschaft der Muslime (Grüßbotschaften zwischen Jakarta und den Muslimen in der Mongolei wurden März-April 1943 ausgetauscht).

Als repräsentativ für diese Politik kann folgende Rede des japanischen Oberbefehlshabers gelten, verlesen von Oberst NAKAYAMA, bei einer Massendemonstration in Jakarta und dem Volk durch IR. SUKARNO übermittelt: „Japan kam auf gar keinen Fall in dieses Land, um die hier in Java lebenden Indonesier zu unterdrücken – ganz gewiß nicht! Wenn ihr die Hauptlinien der japanischen Militärregierung betrachtet, so werdet ihr verstehen, daß das japanische Volk das indonesische als seinen geliebten jüngeren Bruder ansieht. Ganz besonders die Religion des Islam, die so tief im indonesischen Geist verwurzelt ist und das indonesische Leben so weitgehend beeinflusst, wird ohne jeden Zweifel und rückhaltlos in hohem Maße von der japanischen Militärregierung geachtet und geschätzt. Die vormalige Regierung richtete ihr Hauptaugenmerk auf das Christentum, wohingegen der Islam nicht soviel Beachtung fand. Die Japaner werden, ganz im Gegenteil, dieses Verhalten nicht nachahmen.“²¹

Doch auch Japans Tage waren gezählt. Am 7. August 1945, einen Tag nach Hiroshima, erklärte sich das japanische Oberkommando in Saigon bereit, die Macht an Indonesien zu übergeben. Am 14. August kapitulierte Japan. Erst als SUKARNO und HATTA, der spätere Vizepräsident, von Japans Kapitulation mit Sicherheit wußten, erklärten sie am 17. August die Unabhängigkeit. (Sie zu einem früheren Zeitpunkt zu erklären, hatten sie aus Furcht vor einem Massaker vermieden. Eine Unabhängigkeit „made in Japan“ wollten sie allerdings auch nicht.) Nun war der Weg nicht nur für das indonesische Volk in seiner Gesamtheit, sondern auch für den Islam, in eine neue Zukunft frei. Noch nie hatte der Islam eine so starke Position besessen wie, dank der Japaner, am Tage der Unabhängigkeit.²² Doch jetzt stellte sich auch mit ganzer Macht die Frage, welche Position der Islam im neuen Staat einnehmen sollte – oder sollte man gar versuchen, aus Indonesien einen Islamstaat zu machen? Hier rühren wir an den Kern des Problems des Verhältnisses

²¹ C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, S. 149.

²² “It is understandable that Islamic leaders looked forward with great expectations to the independence of Indonesia. For them, the Japanese occupation had put an end to the dark centuries of colonial domination, which, being a government by infidels over Muslims, was impossible to accept or tolerate. What Islamic leaders had longed for, was basically achieved, thanks to the Japanese period: an Islam which, so to speak, had got hands and feet (an Office for Religious Affairs, the Masjumi and the Hizbu'llah) to set itself in motion and make itself felt in Indonesian society. And this endeavour to assert itself would become the struggle of Islam in the new Indonesia (B. J. BOLAND, *The Struggle of Islam in modern Indonesia*, S. 14).”

zwischen Islam und moderner indonesischer Republik, nämlich inwieweit ein Islamstaat, oder zumindest eine ungehinderte Praxis des islamischen Gesetzes, für die indonesischen Muslims ein verbindliches Ideal darstellt, bzw. ob es überhaupt realisierbar ist.²³ Um in dieser Frage klarer zu sehen, müssen wir kurz den geistigen Hintergrund der islamischen Reformbestrebungen, von denen wir oben sprachen, ausleuchten.²⁴

2. ISLAMISCHE REFORMSTRÖMUNGEN DER NEUZEIT

Wie schon angeklungen, der Einfluß Mekkas auf die wallfahrenden *kyais* kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Unter IBN TAYMĪYA († 1328) und seinem Schüler IBN AL-QAYYIM AL-JAUZIYA war schon im 13. Jahrhundert in Arabien eine puritanisch-fundamentalistische Reformbewegung entstanden, die sich gegen Heiligenverehrung, Gräberkult, Magie etc. richtete und für eine Rückkehr zur Prophetentradition („*sunna*“) und die Erneuerung des islamischen Rechtswesens kämpfte. Die Gedanken IBN TAYMĪYAS wurden von MUHAMMAD B. 'ABDUL WAHHĀB († 1792) (*Wahhabismus*) wieder aufgenommen und mit König SA'UD und später 'ABD AL-'AZĪZ offizielle Lehre Saudi-Arabiens.²⁵

Bildeten Skripturalismus und Rationalismus die Unterströmung dieser Reformrichtung, so war es nicht viel anders um das geistige Klima der zweiten Quelle für lernbegierige Muslime Indonesiens bestellt, nämlich Kairo. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begannen viele Ägypter in Europa zu studieren. Sie erfuhren, wie in der Einschätzung der meisten Europäer der Islam gleichbedeutend mit Rückständigkeit, Unterernährung, Analphabetentum, Obskuranatismus, Unmoral etc. war. Daß die Europäer es sich mit dieser Sichtweise zu leicht machten – hier müßte gründlich über die Folgen erst der türkischen, dann der europäischen Kolonialisierung nachgedacht werden²⁶ – sei einmal dahingestellt. Tatsache ist, daß im Orient nicht nur Religion und Kultur, sondern auch Wirtschaft und öffentliches Leben daniederlagen. Als Reaktion darauf entstand, eng verbunden mit der Universität *al-Azhar* in Kairo, eine islamische Erneuerungsbewegung (*an-Nahdha al-Hadītha*), deren Charakter reformatorisch, defensiv-apologetisch und nationalistisch war. Nicht nur der *Wahhabismus* speiste die Reformer, sondern sie übernahmen auch die europäische Technik der Massenorganisation, wie überhaupt Art und Weise westlichen Denkens, zumindest seiner formalen Seite nach. Als Vertreter dieser Strömung, die die Herausforderung des Westens annahm und den Beweis liefern wollte, daß man Muslim und zugleich modern sein konnte, müssen hier genannt werden: JAMAL UD-DĪN AL-AFGHANI († 1897), der sich besonders auf politisch-organisatorischem Gebiet hervortat (Panislamismus, Wiederbelebung des Konzepts der „Gemeinde“, „*umma*“), MUHAMMAD ABDUH († 1905, Autor des

²³ Cf. B. J. BOLAND, *ibid.*, S. 15.

²⁴ Zu diesem Problem s. auch das „paper“ von A. SOESILO WIJOYO: *Wajah Islam Indonesia masa kini dan nanti*.

²⁵ Vgl. F. M. PAREJA, *Islamologie*, SS. 306–308, 713–716; H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, SS. 266–273; J.-J. BERREBY, *La péninsule arabique*, SS. 40ff.

²⁶ Cf. dazu M. RODINSON, *Islam und Kapitalismus*, bes. SS. 162ff.

berühmten Korankommentars „*Tafsîr al-Manâr*“, Mitherausgeber, zusammen mit AL-AFGHANI, der Zeitschrift „*al-Urwat al-wuthqâ*“, „das starke Band“) und sein Schüler RASHÎD RIDHA († 1935).

Der unmystische, eigentümlich rationalistische Charakter islamisch-puritanischer Reformbewegungen wurde unter dem Eindruck der Wirksamkeit westlicher Rationalität noch verstärkt.²⁷ Zielscheibe der Aufdeckung „christlichen Obskurantismus“ wurde vor allem die Trinität; der jetzige Evangelientext wurde als gefälscht „nachgewiesen“, kurz: nur der Islam garantiert eine Harmonie zwischen Ratio und Glaube, weil er nicht das Für-Wahr-Halten unverständlicher Dogmen verlangt.²⁸ Vom rationalen Grundcharakter des Islam her wurde dann auch gefolgert, daß einer Integration von moderner Technik und Religion nichts mehr im Wege stände.

Die Reformbewegung spaltete sich auf: in einen defensiv-reaktionären Flügel (s. die „Muslimbrüder“, *al-Ikhwân al-Muslimûn*), in die reformistische Gruppe der „*Salafiya*“, und die mehr säkularistische Richtung unter DR. TAHA HUSAYN, dem ehemaligen Erziehungsminister Ägyptens. Die wichtigste Gruppe ist wohl die *Salafiya*, deren Hauptvertreter zunächst RASHÎD RIDHA war. (Ihr Name – auf indonesisch: *reformis salafia*, kommt vom arabischen Wort für Ahne, „*salaf*“, und drückt das Programm der Rückkehr zur islamischen Urzeit, Koran und Sunna, aus.)

Der Einfluß dieser Richtung, mit der Universität *al-Azhar* als geistigem Zentrum, auf das geistige Klima des Islam gerade auch in Indonesien (vgl. die *Masjumi*, vgl. die Auffassungen so prominenter Muslime wie HAMKA, RASYIDI, M. NATSIR, KASMAN SINGODIMEDJO, SJAICHU, KAFRAWI, SIDI GAZALBA) kann sicherlich nicht leicht überschätzt werden. Mit Blick auf Indonesien auch muß ferner, neben dem skripturalistisch-rationalistischen Zug der neuzeitlichen muslimischen Reformbewegungen, besonders ihre enge Verwobenheit mit der Politik im Auge behalten werden. Nicht nur AL-AFGHANI ist ein Beispiel für diese durchgehende Tendenz im Denken der Reformen. G. E. VON GRUNEBaum²⁹ ruft z. B. auch in bezug auf RASHÎD RIDHA in Erinnerung, daß für ihn eine Trennung zwischen Islam als Religion und Islam als politische Größe nicht denkbar sei, daß der Islam erst in einem starken und unabhängigen Muslimstaat, Garant der Durchführung des islamischen Gesetzes, voll verwirklicht sei. Diese starke politische Akzentsetzung der islamischen Reform findet sicherlich einen Grund in der geschichtlichen Situation, in der sie geboren wurde: ob in Ägypten, Pakistan oder Indonesien –, um nur diese drei zu nennen –, überall bedeutet der Kampf gegen Rückständigkeit und Obskurantismus, das Ringen um den modernen Islam also, Kampf gegen den Kolonialismus. Während dem Christentum fast in der gesamten Dritten Welt der Makel anhaftet, Religion

²⁷ Es wäre interessant zu untersuchen, inwieweit das strikt monotheistische Dogma einer im Ansatz nicht auf Mystik angelegten, a-sakramentalen Religion wie des Islams – cf. dazu TH. MOOREN, *Abstammung und Heiliges Buch*, SS. 29/30, Anm. 77 u. SS. 33/34 u. ders. *Rezeption* von G. LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, S. 218 – besonders anfällig für extrem rationalistische Ideologierungen ist; vgl. dazu auch F. GABRIELI, *La „Zandaqa“ au I^{er} siècle abbasside*, bes. S. 34.

²⁸ S. auch die Feststellung H. LAOUST's (*op. cit.*, S. 272) über die Lehre IBN TAYMÎYAS: „La révélation, pour qui sait l'approfondir, est, par nature, rationelle.“

²⁹ *Modern Islam*, S. 207.

der Kolonialherren zu sein (vgl. die geschickte Propaganda der japanischen Besatzer in Indonesien), gelang es dem Islam (und gelingt es ihm teilweise immer noch), sich als das religiöse Pendant auch der nationalen Befreiung darzustellen.

Ein weiterer Grund für diesen Sachverhalt liegt jedoch tiefer. Er rührt an das Verständnis des Islam als Gesetzesreligion, gekennzeichnet durch die Einheit von „*Dîn wa Dawla*“ (Religion und Staat). Damit ist ein ganz bestimmter Religionsbegriff gemeint, der Religion als Privatsache oder reine Innerlichkeit nicht zuläßt.

Ihre erste Realisierung, die als Ideal bis heute nachwirkt, hat diese Konzeption in der Konstitution der „*umma*“ gefunden, der ersten islamischen Kommunität, von MUHAMMAD in Yatrib (Medina) gegründet. Die *umma* gibt den sozialen Rahmen für dieses spezifische Religionsverständnis ab, das im Zeichen von *dîn* darauf gebaut ist, daß der Mensch sich den von Gott erlassenen obligatorischen Vorschriften zu unterwerfen hat, wobei der andere Pol von *dîn* durch die Idee der Retribution und Rechtleitung (von Seiten Gottes mittels seines Propheten) gebildet wird. Unter der Leitung („*hudâ*“) des die Bedingungen diktierenden Gesetzes („*shari'a*“) kann sich der Mensch so seiner Schulden vor Gott entledigen – gemäß arab. „*dâna*“ und „*dayn*“, Schulden, Schuldenschein.³⁰

Der Öffentlichkeitscharakter von *dîn* hat seine Ursache aber nicht nur darin, daß es ein „privates“ Gesetz nicht geben kann, sondern er rührt auch daher, daß die *umma* organisatorisch wie mentalitätsmäßig die Nachfolge des alten arabischen Stammes übernimmt. Die *umma* kann als „monotheistischer Stamm“ angesehen werden, bei dem die Blutsbande durch die Bande der Religion abgelöst worden sind.³¹ Damit hängt auch zusammen, daß der Koran in gewisser Weise an die Stelle des altarabischen Stammes – Code tritt – in Indonesien würde man sagen, an die Stelle der alten „*Adat*“ – ihm sozusagen eine „Verpflichtung zum Gesetz“ innewohnt.³²

Theologisch gesehen wird diese Verpflichtung zum Gesetz durch den spezifischen Charakter der koranischen Offenbarung einsichtig, in der Gott weniger sich selbst schenkt „sicut est in se“ – abgesehen von der Mitteilung seiner Einheit – als daß er vielmehr dem Menschen vornehmlich sagt, was er zu tun hat, um ins Paradies einzugehen.³³ Eine Religion, die nicht primär auf der Basis des Dialogs, der „*communio*“ zwischen Gott und Mensch aufgebaut ist, sondern auf dem Prinzip des Gehorsams, äußert sich daher naturgemäß hauptsächlich im Gesetz.

Wie schon angedeutet, ein privates Gesetz kann es nicht geben, erst recht nicht, wenn es *Adat*-Charakter hat, d. h. beispielsweise so breite Bereiche wie das Verhalten der Frauen in der Öffentlichkeit, Erbschaftsverfahren, Ehevorschriften etc. umfaßt. Aus typisch islamischer Sicht kommt nun noch hinzu, daß das koranische Gesetz das „letzte“ Wort Gottes an den Menschen ist, d. h. im Prinzip trotz aller faktischen Interpretationskunst und trotz des tatsächlichen Spielraums, den es gewährt, unveränderlich, weil ewiges Wort des sich immer gleich beibehenden Einen Gottes ist.³⁴

³⁰ Cf. zu „*dîn*“ TH. MOOREN, *Abstammung und Heiliges Buch*, S. 31, Anm. 81 und die dortigen Belege.

³¹ Cf. *ibid.*, S. 30, Anm. 78.

³² Cf. *ibid.*, SS. 28–32.

³³ Cf. *ibid.*, SS. 31/32, Anm. 81.

³⁴ Zum Problem des Gesetzes und seiner Interpretation, sowie der Theorien, die die faktische Rechtssprechung geleitet haben, s. jetzt auch J. BURTON, *The Collection of the Qur'an*, vorgestellt von K. RUDOLPH in *Neue Wege der Quranforschung?*, Sp. 11–19.

Hieraus erwächst dem Islam ein höchst brisantes politisches Dilemma praktischer Art, könnte man sagen, insofern sich nämlich Rechtsauffassungen, Verhaltensweisen, Regierungsformen etc. ändern, können sie in offenen Konflikt mit dem göttlichen Gesetz treten. Da der Islam sich nicht auf ein „abstraktes“ Prinzip wie „Liebe“ oder „Geist“ zurückziehen kann, sondern auf den Buchstaben verwiesen ist, wird er versuchen, dieses Dilemma durch Errichtung dessen, was man den Islamstaat nennt, zu lösen. Solch ein Islamstaat (indonesisch: *negara Islam*) mit einem geographisch fest umrissenen Territorium (*Dâr ul-Islâm*) würde als Maximallösung theoretisch die Praktizierung des Gesetzes sicherstellen. (Daß mit einem Islamstaat die Probleme aber eigentlich erst anfangen, anstatt gelöst zu sein, zeigt das Beispiel Pakistan.³⁵) Gemessen an diesem Ideal muß jede andere Lösung, die nur auf Tolerierung des Islam innerhalb eines „neutralen“ Staates hinausläuft, als Kompromiß angesehen werden, den es zumindest nach den Vorstellungen der Mehrzahl der Theoretiker in Richtung auf die völlige Machtübernahme hin zu überwinden gilt.³⁶

Aus den soben entwickelten Gedanken dürfte auch klar hervorgehen, daß eine der Chancen, diese Art von Beziehung von Religion und Staat aufzubrechen darin bestehen würde, vom Prinzip der Verbalinspiration, einer fundamentalistischen Koranexegeese also, Abstand zu nehmen, in Richtung auf einen breiter gefaßten Inspirationsbegriff, der dem göttlichen Charakter des Koran keineswegs Abbruch täte, vergleichbar der modernen exegetischen Praxis im Christentum. Dafür bestehen aber bisher kaum Ansätze (vgl. immerhin die Arbeiten MUHAMMAD ARKOUNS, der in Paris lehrt). Moderne kritische Exegetik wird zwar hier und da schon in Anbetracht der muslimischen Tradition, der Hadithsammlung, gestattet, aber das Corpus des Koran ist zur Zeit noch Tabu, was zwar einerseits für eine Buchreligion nicht verwunderlich ist, andererseits aber zeigt, daß der Assimilation des eigentlichen Sinns des abendländischen Rationalitätsbegriffs Grenzen gesetzt zu sein scheinen.

Wie weit auch im indonesischen Islam diese Idee der Einheit von Religion und Staat verwurzelt ist, kann z. B. an folgendem Zitat des berühmten und populären Muslimdenkers HAMKA, Aktivist der *Muhammadiyah* und prominenter *Masjumi*, aufgezeigt werden. In einem Artikel, der sich mit eben jenem Thema befaßt, kommt HAMKA zu dem Schluß, daß der Islam „eine Theorie der Trennung von Religion und Staat nicht akzeptieren (kann). Der Staat ist nämlich nach Ansicht des Islam nichts anderes als ein Werkzeug zur Realisierung des Gesetzes der Wahrheit und der Gerechtigkeit für das Volk. Und absolute Wahrheit und Gerechtigkeit kommen von Allah . . . Deshalb ist im Islam die Organisation des Staates ein Zweig der Religion.“³⁷ Und HARUN

³⁵ Vgl. B. J. BOLAND, *op. cit.*, S. 15.

³⁶ Vgl. zum Verhältnis Islam – Staat jetzt auch unsere indonesische „Einführung in den Islam“: *Pengantar Agama Islam. I. Islam – Penceharian identitas orang Arab*, SS. 82–89; cf. auch H. A. R. GIBB, *Government and Islam under the early 'Abbasids*, S. 127: „So long as the unity of the temporal and the spiritual remained a positive ideal within Islam, Church and State could never be wholly separated from another. No Muslim government, however it might appear to be separated by the gulf of power and autocracy from the body of its subjects, could in fact remain unaffected by the pressures constantly bearing upon it from the religious institution.“

³⁷ *Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam*, S. 131; cf. hierzu auch W. WAWER, *Muslims und Christen in der Republik Indonesia*, S. 66ff.; vgl. auch folgende Erklärung der 1952 von der *Nahdatul Ulama* und drei weiteren Parteien gebildeten

NASUTION, Rektor des Staatlichen Islaminstituts in Jakarta, urteilt über die *Masjumi* folgendermaßen: „Aus ihrem umfassenden Begriff von Islam wird deutlich, daß es für die Masjumi-Führer keine Trennung von Staat und Religion in ihrer Theorie des islamischen Reiches geben kann.“³⁸ MUHAMMAD NATSIR ferner, zeitweiliger *Masjumi*-Vorsitzender und Ministerpräsident Indonesiens, weist darauf hin, daß der Koran allein nicht machtvoll genug sei, die in ihm enthaltenen Gesetze gerade auch in bezug auf den sozialen Bereich, wirklich in die Tat umzusetzen. Daher: „Zur Verwirklichung dieser Gesetze und Prinzipien braucht der Islam eine irdische Macht, nämlich die des Staates; genau wie andere Gesetzbücher vermag der Koran es nicht, etwas alleine zu bewerkstelligen. Seine Vorschriften können nicht aus eigener Kraft befolgt werden.“³⁹ Klingt diese Äußerung auch so, als sei die Verbindung von Staat und Religion eigentlich nur mehr pädagogischer Natur, so wird NATSIR in Folgendem deutlicher: „Die Muslime besitzen ihre eigene Lebensphilosophie, Lebensauffassung und Ideologie genauso wie Christen, Faschisten, Kommunisten . . .“⁴⁰ Diese Worte signalisieren deutlich eine Gefahr, der seit Bestehen der *umma* der Islam immer wieder zu erliegen droht, nämlich die, auf eine pure Ideologie abzusinken. Weite Teile der Muslims sind, wie das NATSIRZitat zeigt, ihr tatsächlich erlegen.

Hier liegt im übrigen, neben der Erstarkung durch das Erdöl, auch einer der Schlüssel zum Verständnis der politischen Durchschlagskraft des heutigen Islam (KHOMEINY, GHADDAFI etc.). Mit konkreten Gesetzen im Namen und der Autorität der absoluten Macht Allâhs läßt sich besonders in Zeiten des Umbruchs Politik machen. Verliert aber der Islam, was er so momentan auf der einen, der politischen Seite gewinnt, nicht auf der andern, nämlich an religiöser Substanz? Wo ist der Impuls SUNAN KALIDJAGAS und der anderen *Walis* geblieben?

„*Liga Muslimin Indonesia*“: „Die Freiheit und Unabhängigkeit des Staates in den vergangenen Jahrhunderten, wie auch die Freiheit und Unabhängigkeit, die jetzt vom indonesischen Volk erreicht worden ist, ist für die Muslime nicht das Ziel, sondern nur das Mittel, das indonesische Volk gemäß den Versprechen Allâhs zu innerem und äußerem Glück zu führen. – Die innere und äußere Wohlfahrt der Gesellschaft und des Staates kann nach islamischer Lehre erreicht werden, wenn Gesellschaft und Staat in allen Dingen unter Benutzung des Verstandes und des Fortschritts auf dem Recht und den Verordnungen Allâhs beruhen, wozu unser verehrter Prophet Muhammad das Vorbild gegeben hat (zit. nach W., WAWER, *op. cit.*, S. 79, Anm. 141).“

³⁸ *Der islamische Staat – ein indonesisches Konzept*, S. 110.

³⁹ Zit. nach H. NASUTION, *op. cit.*, S. 112; vgl. auch folgendes Zitat NATSIRS aus *Pandji Islam*, (28) 15. 7. 1940, S. 531: „ . . . der Staat ist für uns kein Ziel, sondern ein Instrument. Die staatlichen Belange sind im Grunde ein untrennbarer Teil des Islam. Das Ziel des Staates ist die völlige Verwirklichung der göttlichen Gesetze, die sowohl das Leben des Einzelnen regeln, als auch das Leben in der Gemeinschaft, der Geste, die mit dem Leben auf der Erde zusammenhängen und mit dem Leben im Jenseits (zit. nach W. WAWER, *op. cit.*, S. 81).“

⁴⁰ Zit. nach H. NASUTION, *op. cit.*, S. 111; cf. auch die klare Aussage NATSIRS in *Pandji Islam*, (27) 8. 7. 1940, S. 509: „Diesseits und Jenseits können die Muslime in ihrer Ideologie (dari ideologie mereka – gesperrt von Th. M.) nicht trennen (zit. nach W. WAWER, *op. cit.*, S. 81, Anm. S. 151).“

3. DER ISLAM IN DER REPUBLIK INDONESIEN

Wir hatten oben angedeutet, daß es sich im Verhältnis Islam – Staat, genauer bei der Idee eines Islamstaates, um die Kernfrage der jüngsten Geschichte der indonesischen Republik handelt. Daß es sich hierbei für die Mehrheit der maßgebenden Muslims um ein akzeptiertes Ideal handelt, dürfte jetzt klar geworden sein. Seine Erreichbarkeit, bzw. die Geschichte seiner Verwirklichungsversuche steht auf einem andern Blatt. Da wäre zuallererst der Kampf um (bzw. gegen) den *Pancasila*-Staat zu nennen.⁴¹ Unter der „*Pancasila*“ versteht man die fünf Grundsäulen der indonesischen Republik, wie sie in der Präambel der Verfassung von 1945 in endgültiger Reihenfolge schließlich so formuliert worden sind:

1. Das Prinzip des alleinigen Gottes.
2. Gerechte und kultivierte Menschlichkeit.
3. Einheit Indonesiens.
4. Demokratie in der Form einer weisen Aussprache der Volksvertreter unter Beachtung aller Meinungen.
5. Soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk.⁴²

Wer von einem Kampf spricht, deutet an, daß es einen Gegner gibt. M.a.W. das Feld der indonesischen Republik wird keineswegs nur von den verschiedenen Muslimgruppierungen besetzt gehalten, sondern in ganz entscheidendem Maße auch von der bisher noch nicht erwähnten Gruppe der Nationalisten – an ihrer Spitze SUKARNO –, denen keineswegs a priori ein religiöses oder gar konfessionelles Etikett angehängt werden kann. Daß es den Nationalisten nicht primär um einen Islamstaat (*negara Islam*) geht, dürfte niemanden überraschen. Zwar darf dies nicht als Lauheit oder Gleichgültigkeit in Sachen Religion ausgelegt werden,⁴³ aber es bedeutet doch, daß sie in der *Pancasila*, wie SUKARNO selbst z. B., eher die Manifestation einer Weltanschauung sehen, ein Toleranzprinzip also, als die Äußerung einer bestimmten Religion, und sei es allein deswegen, weil die Nationalisten sich eindringlicher der Tatsache bewußt sind, daß Indonesien ein Vielvölkerstaat mehrerer Religionen ist.⁴⁴

⁴¹ Cf. B. J. BOLAND, *op. cit.*, bes. SS. 15–39; C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 185ff.; W. WAWER, *op. cit.*, SS. 47–117; s. auch den kurzen Hinweis von P. DE BEER, *Les armes du Pantjasila*.

⁴² 1. Ketuhanan Jang Maha Esa. 2. Kemanusiaan jang adil dan beradab. 3. Persatuan Indonesia. 4. Kerakjatan jang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusjawaratan perwakilan. 5. Keadilan sosial bagi seluruh rakjat Indonesia.

⁴³ Die meisten werden damals und heute noch die 1945 von SUKARNO in seiner berühmten Rede „die Geburt der Pancasila“ vertretene Auffassung geteilt haben bzw. noch teilen: wenn wirklich 60 oder gar 90 % der Bevölkerung Muslime sind, dann soll sich das auf dem Niveau der parlamentarischen Institutionen zeigen, durch freie Wahl einer überwältigenden Mehrheit von Muslimabgeordneten, die so auf demokratischem Wege für die Durchsetzung ihrer Ideale kämpfen können; cf. hierzu B. J. BOLAND, *op. cit.*, SS. 21–23.

⁴⁴ Daß SUKARNO selbst eher ein Erneuerer der alten javanischen Idee vom „Theater State“ als ein Santri war, wird von C. GEERTZ, *Islam observed*, SS. 85ff. gut herausgearbeitet.

Doch für die Muslime, wie z. B. NATSIR, ist zunächst der erste Grundsatz nichts anderes als eine Umschreibung des islamischen Glaubensbekenntnisses: „Ausdrücklich erklärt Indonesien den Glauben an den alleinigen (gesperrt vom Verf.) Gott als die erste Säule der Pantjasila.“⁴⁵ Für HAMKA war die erste Säule sogar das alle Indonesier verbindende Prinzip während des Freiheitskampfes.⁴⁶ Die breite muslimische Zustimmung hatte jedoch ihre Gründe. Sie war möglich geworden, nachdem das religiöse Prinzip, ursprünglich von SUKARNO als Toleranzprinzip dem Religionspluralismus gegenüber gedacht, von der fünften an die erste Stelle gerückt war und ferner mit dem Zusatz „*Jang Maha Esa*“, alleinig, (neben Gott) versehen worden war. Wenn auch das Abstraktum „*Ketuhanan*“ (eher „Gottheit“, „göttliches Prinzip“ als „Gott“) anstelle von „*Tuhan*“ oder des arabischen Wortes „*Allâh*“ einer voreiligen, rein islamischen Interpretation den Riegel vorschob und ebenso eine mehr philosophisch-weltanschauliche, zumindest nicht exklusiv islamische Deutung zuließ, so sind dennoch einige Extremisten (wie HASBULLAH BAKRY) sogar soweit gegangen zu behaupten, nur Muslime könnten echte Pancasilaisten sein.⁴⁷ Doch der Tenor derartiger Verlautbarungen darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hierbei letztlich doch nur um Interpretationen handelt, die die fundamentale Ambivalenz des Textes, seinen intendierten Kompromißcharakter, nur notdürftig verdecken. Es war von seiten der *Santris* der Versuch, gewissermaßen durch die Hintertür des Verfassungskampfes doch noch den Islamstaat in einem Land durchzusetzen, das sich unter SUKARNO eher dem Nationalismus als der *umma* verschrieben hatte.

Dies gilt um so mehr, als in den Augen vieler Muslime der Kampf um den Islamstaat schon seit Beginn der Unabhängigkeit eine folgenschwere Schlappe erlitten hatte, und zwar in der Streichung der berühmten sieben Worte der Jakarta-Charta (*Piagam Djakarta*) vom 22. Juni 1945, die als Präambel der Verfassung geplant war. Der Glaube an Gott (*ke-Tuhanan*) war dort mit der Verpflichtung für Muslime verknüpft worden, das islamische Gesetz zu erfüllen (*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknja*). Der Text stammt von einem Neunerkomitee, das zur Überbrückung der Gegensätze zwischen Nationalisten und Anhängern des Islamstaates gebildet worden war. Es bestand aus vier Nationalisten (HATTA, YAMIN, SUBARDO, SUKARNO), vier Anhängern eines islamischen Staates (KAHAR MUZAKKIR, WAHID HASJIM, ABIKUSNO TJOKROSUJO, AGUS SALIM) und einem Christen (A. A. MARAMIS), der allerdings zu den Nationalisten gerechnet wurde. Der Sinn dieser Worte bestand wohl darin, daß „der Staat seine

⁴⁵ M. NATSIR, *Capita Selecta*, II, S. 61.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, S. 111.

⁴⁷ Vgl. auch die Äußerung H. BAKRYS in *Criterium*, (7-8, I) Juli-August 1955, S. 26, zit. nach W. WAWER, *op. cit.*, S. 112: „Von der Pantjasila führt nur ein kurzer Weg zum islamischen Staat. . . Sie ist gleichsam ein Kind, das aus einer islamischen Familie stammt. . . Obwohl sie offiziell noch nicht Pantjasila Islam genannt wird, wird sie im Grunde von jedem als ihrem Wesen nach islamisch angesehen.“ – Ein Dozent an der Lehrerhochschule zu Bandung ließ sogar christliche Studenten bei der Prüfung durchfallen, weil sie die Trinität in Übereinstimmung mit der Pancasila erklärt hatten. Diese interessante Tatsache, von W. WAWER, *op. cit.*, S. 110, übermittelt, darf allerdings nicht verallgemeinert werden.

Verpflichtung gegenüber der moslemischen Mehrheit der Bevölkerung anerkannte und versprach, die Religion dieser Mehrheit besonders zu achten und die Moslems an der Ausübung ihrer religiösen Pflichten nicht zu hindern.⁴⁸ Nur in der speziellen Erwähnung der *sjari'at*, die es eventuell möglich machte, die Gesamtheit der fünf Säulen noch spezieller islamisch zu interpretieren, liegt wohl die Attraktion dieser sieben Worte, die gewisse Muslimkreise von Zeit zu Zeit immer wieder hervorholen, wenn es um die Frage des Islamstaates geht. Denn an sich bleibt der Text durchaus unklar – sollen z. B. Muslime besonders bestraft werden, wenn sie ihren religiösen Pflichten nicht nachkommen, stellen sie als Indonesier eine Sonderklasse mit für sie spezieller Gesetzgebung dar etc.? Dennoch, für viele war die Streichung dieser Worte einen Tag nach der Unabhängigkeitserklärung – wie sie zustande kam, ist bis heute noch ungeklärt – ein großer Verlust, der im übrigen zusammenfiel mit der Streichung eines anderen Privilegs, das SUKARNO dem Islam gemacht hatte, nämlich, daß der Präsident ein Muslim sein müsse. – Es ist klar, daß der Streit um die sieben Worte dem selben Geist wie der oben geschilderte Streit um die *Pancasila* als solche entspricht.

Doch auch der beste Streit um die Deutung der Verfassung bleibt müßig, wenn die Macht fehlt. Diese jedoch konnten die Muslime bei den Wahlen von 1955 nicht erreichen. Es wurde deutlich, daß die *Pancasila* durchaus nicht der kürzeste Weg zum Islamstaat war, ja genauso gut gegen diese Idee gebraucht werden konnte.⁴⁹ In der darauffolgenden Konstituante, die eine neue Verfassung zur Ablösung derjenigen von 1950 erarbeiten sollte, bliesen denn auch die islamischen Parteien zum Generalangriff auf die fünf Säulen. Da es zu keiner Zweidrittelmehrheit für die *Pancasila* kam, löste SUKARNO die Versammlung kurzerhand auf und schickte sich an, die *Pancasila* zwangsweise durchzusetzen. Nur Parteien, die schriftlich ihre Zustimmung zu den fünf Prinzipien gaben, wurden zugelassen.⁵⁰

Im Zeichen einer ähnlichen Ambivalenz, wie wir sie in bezug auf die *Pancasila* haben beobachten können, steht auch das schon in Zusammenhang mit der japanischen Besatzung erwähnte Religionsministerium. Interessanterweise war der Plan zur Gründung eines solchen Ministeriums zunächst (19. 8. 1945) verworfen worden. Die Enttäuschung weiter muslimischer Kreise jedoch über den geringen „islamischen“ Charakter des jungen Staates war so groß (vgl. die Streichung der sieben Worte der Jakarta-Charta, die Nichteindeutigkeit der *Pancasila* etc.), daß unter dem Kabinett SJAHRIR am 3. 1. 1946 das Religionsministerium schließlich doch noch zustande kam. Noch deutlicher als bei der *Pancasila* ist sein Kompromißcharakter erkennbar, der bis heute nicht endende Diskussionen darüber entfacht hat, ob es sich hier um einen Vorposten des Islamstaates handelt, den ersten Schritt der Verwirklichung des alten „*din-wa-dawla-Traumes*“, oder um ein sinnvolles Organ der Koordinierung interreligiösen Zusammenlebens. Denn trotz anfänglicher Diskussion handelt es sich nämlich nicht um ein Islamministerium (*Kementeriaan Agama Islam*), sondern eben um ein Religionsministerium (*Kementeriaan Agama*), mit Abteilungen für

⁴⁸ Ibid., S. 49.

⁴⁹ Vgl. hierzu C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 212/13.

⁵⁰ Die *Masjumi*, außerdem noch kompromittiert durch die Teilnahme einiger ihrer Führer an der Aufstandsbewegung in Sumatra, wurde am 17. 8. 1960 aufgelöst. Die Ära der „gelenkten Demokratie“ hatte begonnen.

Protestanten, Katholiken und Hindu-Balinesen, wengleich der Löwenanteil natürlich dem Islam zufällt.⁵¹

Aber zu den Aufgaben des Ministeriums gehört nicht nur die praktisch-öffentliche Durchsetzung des Glaubens an den einen Gott, sondern Promotion von Religion überhaupt und die Sicherstellung, daß jedermann frei ist, seiner eigenen Religion anzuhängen und den entsprechenden kultischen Übungen nachzugehen. Das praktische Funktionieren des Religionsministeriums gleicht demnach, was für Indonesien nicht untypisch ist, einer Gratwanderung, wobei vieles von der Persönlichkeit des Religionsministers selbst, das Meiste aber von der allgemeinen politischen Konjunktur abhängt. So wurde dieses Ministerium eigentlich erst richtig bedeutsam nach 1955, und zwar nicht mehr als erster Schritt eines Islamstaates, sondern im Gegenteil als eine Rückzugsfestung in der Zeit der „gelenkten Demokratie“, Werkzeug und Koordinationszentrum der inneren Festigung der islamischen Kommunität.

Mit der Errichtung der sog. Neuen Ordnung („*Ordo Baru*“) nach der Übernahme der Macht durch SUHARTO, September 1965, entstand wiederum eine völlig neue Lage. Die Kommunisten waren zwar eliminiert, aber das bedeutete noch längst nicht, daß Indonesien auf einen Schlag islamischer werden sollte. Im Gegenteil, bis 1975 verfolgte die Regierung eher die Taktik der „Zügelung“ (*taktik pengekangan*) der Wünsche und Vorstellungen der islamischen Kommunität, als daß sie sich in deren Dienste gestellt hätte.⁵² Die seit 1975 einsetzende Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage, innenpolitische Schwierigkeiten und das Anwachsen der kommunistischen Macht im südostasiatischen Raum, zwangen die Regierung, sich ernster als bisher um die Loyalität der muslimischen Massen zu bemühen. Die Politik hieß jetzt nicht mehr Zügelung, sondern Unterstützung des Islam (*taktik membantu Islam*) aus nationalem Interesse heraus, mit u. a. entsprechenden Folgen für den Machteinfluß des Religionsministeriums.

Zu den oben genannten Gründen und teils in enger Verquickung mit ihnen kommt vor allem noch folgender hinzu: das Erstarren des Vorderen und Mittleren Orients als ökonomische Macht (dank des Erdöls) und damit verbunden seine erhöhte politische Bedeutsamkeit. Wie oben dargelegt, stand die neuzeitliche islamische Reformbewegung von Anfang an unter starken politischen, antikolonialistischen Vorzeichen. Mit dem Öl, dem „Gotteswunder der Wüste“ („*mu'djizat gurun pasir*“)⁵³ schien die Stunde der Revanche und das Ende der

⁵¹ Zur Diskussion über Sinn und Zweck dieses Ministeriums s. bes. B. J. BOLAND, *op. cit.*, SS. 105–112, bes. S. 110: „Instead of regarding this Ministry as an 'outpost for an Islamic State' it may be possible, with a bit more goodwill, to reach an opposite conclusion. Is it not likely that the existence of the Ministry of Religion tends to promote the idea of a multi-religious state rather than the idea of an Islamic State?“ Im übrigen sei angemerkt, daß dieses Ministerium, unabhängig von der jeweiligen Beurteilung, grundsätzlich die westliche Idee der Trennung von Religion und Staat negiert. Vgl. zum Thema auch W. WAWER, *op. cit.*, SS. 137–146.

⁵² Vgl. zum Folgenden wiederum auch das schon zitierte „paper“ von A. SOESILO WIJO-

⁵³ Es beweist für den Durchschnittsmuslim, „daß Allah die islamische ummat anderen Kommunitäten bevorzugt“. (A. SOESILO WIJOYO, *Wajah Islam* . . . , S. 8).

Demütigungen gekommen zu sein.⁵⁴ Nüchtern betrachtet ist es erst das „Gotteswunder Erdöl“, das der modernen Reislamisierungsbewegung die materielle Basis verliehen und sie instand gesetzt hat, die Phase reiner Absichtserklärungen zu überwinden.

Es ist unleugbar, daß das Fieber der Reislamisierung, auf indonesisch: der Wiedererwachung des Islam („*Kebangkitan Islam*“) die gesamte islamische Welt erfaßt hat.

Es gilt jedoch darauf hinzuweisen, daß es nicht das erste Mal ist, daß der Islam von solchen Strömungen geschüttelt wird. *Mahdī*-Glaube, bzw. chiliastische Tendenzen sind ihm besonders mit Blick auf den Schiismus nichts Fremdes.⁵⁵ Eine alte Überlieferung, übermittelt von ABU HURAYRA, sagt folgendes: „Zu Beginn eines jeden neuen Jahrhunderts wird Allāh einen Mann aufstehen lassen, der den verwickelten Zustand seiner Religion (des Islam) zum Wohl der umma reformieren wird.“⁵⁶ Nun fiel aber der 9. 11. 1980 gerade mit dem 1. Muharran des Hijrajahres 1401 zusammen, m.a. W. die aktuelle Phase der Wiedererneuerung steht im Zeichen des Beginns eines neuen Jahrhunderts für die islamische Kommunität. Schon 1969 beschloß die Konferenz Islamischer Staaten in Rabbat, dieses Datum zu einem besonderen Moment in der islamischen Geschichte werden zu lassen. Wichtige Konferenzen zeugen von erhöhter Aktivität: die Islamische „Missions“-Konferenz (*Da'wah Islam*) in Islamabad (1978), das Seminar über die Geschichte des Propheten und der Sunna in Qatar (22.–29. 11. 1979), eine Panasiatische und Pazifische „Missions“-Konferenz in Kuala Lumpur (10.–14. 1. 1980), die Internationale Islamkonferenz in Colombo (25.–28. 1. 1979), Konferenz der Ulamas (Washington, 7.–9. 2. 1980), der islamischen Kaufleute (Senegal, 25.–28. 2. 1980), ein Kongreß über den Tafsīr (Korankommentar) in Melbourne, Juli 1980, der Islamische Medienkongreß in Jakarta (1.–3. 9. 1980) etc. Indonesien selbst bereitete sich durch eine Reihe Seminare und Kongresse auf dieses Ereignis vor. Der 9. November 1980 wurde mit ganz besonderem éclat gefeiert. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, daß eine Unzahl von Broschüren, Schriften apologetischen Charakters etc. all diese Aktivitäten begleitete.

Ist die Aufbruchstimmung auch panislamisch, sie wird sich doch in Indonesien auf ihre eigene Art konkretisieren. Mittel und Rahmen des Kampfes haben wir in unserem Artikel kurz abzustecken versucht. Es sieht nicht so aus, als würde die Mehrheit der Muslime aus der Legalität ausbrechen (können), um gewaltsam einen Islamstaat herbeizuführen. Dagegen steht (noch) die Armee und wohl auch der politische Wille der meisten Muslime (s. Anm. 1). Es ist aber genauso unwahrscheinlich, daß die anstehenden Wahlen eine radikale Veränderung herbeiführen werden. Das hat aller Voraussicht nach zur Folge, daß das Religionsministerium wieder einmal mehr, entgegen den optimistischen Hoffnungen B. J. BOLANDS (s. Anm. 51), die Rolle des islamischen Vorpostens spielen wird, des einzig realisierbaren Teilstücks des Traumes vom Islamstaat.⁵⁷ Ein anderes Funktionieren dieses Ministeriums, wie auch über-

⁵⁴ Der erste militärische Beweis war in den Augen der Muslime im Durchbrechen der Bar-Lev-Linie im ägyptisch-israelitischen Krieg 1973 zu sehen. Dieses Ereignis hatte vor allem psychologische, für die islamische Welt nicht leicht zu überschätzende Folgen.
⁵⁵ Cf. R. SELLEHEIM, *Der zweite Bürgerkrieg im Islam*, SS. 106, 111; s. auch H. A. R. GIBB, *op. cit.*, S. 126.

⁵⁶ ABŪ DĀWŪD, *Kitāb al-Malāhim*, (36), 1, zit. nach A. SOESILO WIJJOYO, *op. cit.*, S. 6.

⁵⁷ Mit vielleicht noch mehr Restriktionen für das Christentum, bzw. die christliche Mission, von der sich der Islam, vor allem wegen der ausländischen Unterstützung der

haupt ein weltanschaulich „neutrales“ Verhältnis zur *Pancasila*, würde eine starke politische Mitte moderner, mehr „säkularisierter“ Muslime („*muslim sekular*“) voraussetzen. Diese Mitte jedoch fehlt, bzw. ist zu schwach ausgebildet.⁵⁸

Allerdings gibt es im indonesischen Islam – wie im Islam überhaupt – eine Tendenz, die unbeachtet der Legalität, mit Gewalt den Islamstaat, die „Sphäre“ des Islam („*Dār ul-Islām*“) auf Gedeih und Verderb hic et nunc Wirklichkeit werden lassen will. *Dār ul-Islām* ist denn auch der bezeichnende Name der bekanntesten dieser „messianistischen“ Bewegungen Indonesiens, die, unter der Führung KARTOSUWIRJOS, der jungen Republik viel zu schaffen

indonesischen Christen, ständig bedroht fühlt. Im übrigen lassen sich viele Reaktionen des Islam dem Christentum gegenüber (auch heute noch) aus einem Gefühl der Frustration heraus erklären. Nicht umsonst hatte die oben besprochene japanische Propaganda mit Erfolg in diese Kerbe geschlagen. – Sollte ansonsten die Entwicklung wie oben angedeutet verlaufen, so könnte man in Anlehnung an GIBBS Analyse des ‘*Abbasidenkhalifats*‘ (cf. *op. cit.*, SS. 120ff.) sagen, daß in Indonesien zwar die einem Khalifenmythos (spricht: *negara Islam*) appropriierten Institutionen zur Verfügung stehen, aber eben kein Khalif, wohingegen das ‘*Abbasidenreich*‘ ein Khalifat besaß, eine Führungsspitze, die unter der Last des „Khalifenmythos“ jedoch zusammenbrach, da sie nicht über angepaßte islamische Institutionen in Staat und Armee verfügte.

⁵⁸ Cf. dazu bes. C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 213/14; ferner A. SOESILO WIJOYO, *op. cit.*, SS. 1, 2, 12/13; ein instruktiver Bericht von A. WAHID über die Probleme der Mitte, der „Modernisten“ oder „muslim sekular“ findet sich in *Tempo*, 21. 2. 1981, SS. 24–25, im Rahmen der Besprechung des Buches von M. KAMAL HASSAN, *Muslim Intellectual Responses to „New Order“ Modernization in Indonesia*. Dort fallen Namen wie OMAR HASHEM, H. M. RAJIDI, NURCHOLIS MADJID oder CSIS (Center for Strategic and International Studies). Untersucht wird, inwieweit die „säkularisierten“ Muslims der *Golkar* (Regierungspartei) nahestehen, bzw. die programmatische Gratwanderung einiger von ihnen, Inhalte des modernen Lebens wie Demokratie z. B. als authentisches koranisches Programm auszuweisen. Den „*muslim sekular*“, auch „*muslim intelektual*“ genannt, gemeinsam ist im allgemeinen, daß sie keineswegs blindlings dem Okzident verschrieben sind, sondern davon ausgehen, daß sich dieser in einer tiefen moralischen und ideologischen Krise befindet. Sie haben ferner das Gefühl, die eigentlichen Fortsetzer des Werks der großen Reformers der Neuzeit zu sein, so daß die auf S. 39 erwähnte Dichotomie nur noch ihre Verschärfung erfährt. Die Durchsetzung eigener indonesischer Antworten und Lösungsmodelle wird aber nicht zuletzt dadurch erschwert, daß diese Gruppe systematisch Zielscheibe der oben weitgehend behandelten „orthodoxen“ Reformisten wird. In diesem Zusammenhang muß unbedingt auch Einfluß und Werk des „progressiven“ Politikwissenschaftlers D. NOER erwähnt werden (s. sein Buch *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942*). Modernistische oder zumindest systemkritische Töne klingen in der Regel auch in den Artikeln der Zeitschriften *Prisma* an (vgl. bes. die Nummer zur „inneren Sicherheit“, Dezember 1980 und hier u. a. den Artikel des schon genannten A. WAHID (progressiver „*Wahabit*“): *Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah*, SS. 65–71; ferner die Positionen des jungen ISMED NATSIR in *Yang Muda yang Beragama*, *Prisma*, Juni 1978, SS. 40–42, der, nach einer Trennung zwischen Koran (Gotteswort) und Sunna (Menschenwerk), letztere der Kritik und Relativierung freigibt, um die befreiende, prophetische Inspiration des Koranwortes zu retten.

gemacht hat.⁵⁹ Im Prinzip unterscheidet sich ihr Programm, zu dessen Durchsetzung auch an die uralte javanische Vorstellung vom König der Gerechtigkeit („*ratu adil*“) appelliert wird, nicht von dem der gemäßigten orthodoxen Muslims (*Salafîya-Richtung*), aber eben in der Wahl der Mittel (Terror und Gewalt).

Da die *Dâr ul-Islâm* schon ziemlich gut studiert wurde, sei hier nur kurz auf einen der letzten Avatare dieser Tendenz hingewiesen, die Verantwortlichen der Flugzeugentführung von Medan, Ende März 1981.⁶⁰ Haupt der Entführung war ein gewisser IMRAN BIN ZEIN, 31 Jahre, gebürtig aus Medan. Seiner Aktion ging eine zeitlich beschränkte agitatorische Tätigkeit (um Mitternacht) in der großen Istiqamah-Moschee von Bandung voraus. Zwar soll er nur um die 30 Anhänger gehabt haben, aber bezeichnenderweise wurde in Bandung von der Jugend ein Mann wie IMRAN erwartet. Die Jugend war auf der Suche nach einem Idol, einem „*Iman*“, einer Führergestalt.⁶¹ So hatten sich schon vor dem Kommen IMRANS jugendliche Kerngruppen gebildet, die u. a. Radio und Fernsehen zur Sünde erklärten. Schülerinnen kämpften für den Schleier und verklagten ihre Lehrer (im SMA Negeri III, Bandung) als „*kâfir*“, ungläubig, wegen unbotmäßiger Kleidung.⁶² Das alles stellt einen Gradmesser für die religiöse Effizienz jugendlicher Gruppen dar, die im herkömmlichen System keinen Platz mehr finden und für die Devise aufgeschlossen sind: je radikaler, desto islamischer! Dabei schreckt man keineswegs vor der Anwendung von Gewalt zurück. Die Aktion IMRAN BIN ZEINS kann als extremer Ausdruck dafür gewertet werden, was sich ereignet, wenn Hoffnungslosigkeit, Ungeduld und ein völlig ideologierter Islam gemeinsame Sache machen.⁶³

Die weitere Entwicklung in Indonesien wird sicherlich auch davon abhängen, inwieweit es den Verantwortlichen gelingt, Keimzellen von Unzufriedenheit, die Anlaß zu messianistischen Bewegungen oder radikalen Gruppierungen geben, gering zu halten. Sollten aber wirtschaftliche Misere und Ungerechtigkeit allgemein ins Unerträgliche wachsen, wird auch die Loyalität der indonesischen Massen, selbst über den Weg eines immer stärker werdenden Bündnisses mit gemäßigten Kräften des Islam, nicht mehr sicherzustellen sein.

⁵⁹ Cf. hierzu im einzelnen B. J. BOLAND, *op. cit.*, SS. 42, 43, 49, 54–75, 80, 81 u. Anm. 20, S. 147; C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 161–179, Kap.: *The Dâr ul-Islâm Movement in Western Java till 1949*; zu den messianistischen Bewegungen im allgemeinen vgl. u. a. ONGHOKHAM u. a., Aufsatzsammlungen in *Prisma* Januar 1977 unter dem Titel *Aspirasi Rakyat Kecil dan Gerakan Sosial Keagamaan*.

⁶⁰ Vgl. dazu den Bericht in *Tempo*, 11. 4. 1981, *Di rumah kaum fundamentalis*, SS. 69–71.

⁶¹ Zum Problem des Imam s. auch A. WAHID, *Imamah: Kepemimpinan Umat*, *Tempo* 2. Mai 1981, S. 36.

⁶² Daß allerdings das Problem der „Verwestlichung“ real ist, wenn auch die vorgeschlagenen Lösungen unserer Logik häufig absurd erscheinen, wird in jüngster Zeit noch einmal von E. RAMEDHAN aufgezeigt in *La société indonésienne face à la pénétration du modèle occidental*, in *Le Monde Diplomatique*, Juni 1981, S. 21.

⁶³ S. dazu auch den Artikel A. WAHIDS über islamische Splittergruppen: *Perihal Gerakan Sempalan Islam*, in *Tempo* 25. 4. 1981, S. 53.

ANHANG

Für die Missionstätigkeit wichtige Erlasse des indonesischen Religionsministeriums.¹

Erlaß des Religionsministeriums N° 70 1978 betreffs: Richtlinien religiöser Werbetätigkeit.

... a) Ein Leben in Harmonie zwischen den religiösen Kommunitäten stellt die unabdingbare Voraussetzung für die Einheit und Einigkeit des Volkes sowie die Festigung der nationalen Stabilität und Sicherheit dar.²

Im Rahmen der Bemühung um die Konsolidierung eines harmonievollen interreligiösen Zusammenlebens sieht es die Regierung als ihre Pflicht an, jedes Bemühen um Einpflanzung und Verbreitung von Religionen zu schützen; ...

... (Unter Hinweis auf Stabilität, religiösen Frieden, gegenseitige religiöse Achtung gemäß dem Geist der Pancasila folgt dann:) ... Werbung für eine Religion wird nicht gutgeheißen,

a) wenn sie sich an einen oder mehrere Menschen richtet, die schon eine andere Religion besitzen.

b) Wenn sie durchgeführt wird unter Zuhilfenahme von In-Aussicht-Stellung/Lieferung von Material, Geld, Kleidung, Essen/Trinken, Medikamenten etc., so daß der Adressat Interesse gewinnt, die entsprechende Religion anzunehmen.

c) Wenn sie durchgeführt wird mittels von Pamphleten, Bulletins, Zeitschriften, Büchern etc., in Gegenden/Wohnsitzen einer Gemeinde/eines Menschen einer anderen Religion.

d) Wenn sie durchgeführt wird durch Betreten ... des Hauses eines Menschen, der schon einer anderen Religion anhängt, unter welchem Vorwand auch immer.³ ...

Aus dem *Erlaß des Religionsministeriums N° 77 1978* betreffs: Ausländische Hilfe für religiöse Institute in Indonesien: ... § 3, Absatz 4: Ein religiöses Institut ... hat die Pflicht, Unterrichts- und Übungsprogramm so zu organisieren, daß in befristeter Zeit Lehrkräfte indonesischer Staatsangehörigkeit die ausländischen Kräfte, die eine Aktivität im Rahmen der entsprechenden Religion ausüben, ersetzen können.

- Ähnlich auch § 7, Abschnitt IV des gemeinsam vom Religions- und Innenministerium herausgegebenen Erlasses über Regelung und Durchführung religiöser Werbetätigkeit und ausländische Hilfe für religiöse Institute in Indonesien, N° 1 1979.

¹ aus: M. MASYHUR AMIN, *Metoda Da'wah Islam*, SS. 117, 118, 122, 128.

² Man beachte die Verschränkung religiöser und sicherheitspolitischer Argumente.

³ Anvisiert werden hier wahrscheinlich besonders die Praktiken mancher amerikanischer Sekten, die mit der Bibel in der Hand, die im Haus zurückgebliebenen Frauen in Gespräche verwickelten, während die Männer abwesend waren; eine Methode, die die christliche Mission arg in Mißkredit gebracht hat.

BIBLIOGRAPHIE

- BEER, M., DE, *Les armes du Pantjasila*, in *Le Monde Diplomatique*, Juni 1981, S. 21.
- BENDA, H. J., *The Crescent and the Rising Sun*, Den Haag, Bandung 1958.
- BERG, L. W. C. VAN DEN, *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*, Batavia 1886/(Reprint 1969).
- BERRÉBY, J.-J., *La péninsule arabe. Terre Sainte de l'Islam, patrie de l'arabisme et empire du Pétrole*, Paris 1958.
- BOLAND, B. J., *The Struggle of Islam in modern Indonesia*, Den Haag 1971.
- BURTON, J., *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, London, New York, Melbourne 1977.
- GABRIELE, F., *La Zandaqa“ au I^{er} siècle abbasside*, in: *L'élaboration de l'Islam*, Colloque de Strasbourg (12. 13. 14. Juni 1959), Paris 1961, SS. 23–38.
- FEDERSPIEL, H. M., *Persatuan Islam. Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca N. Y. 1970.
- GEERTZ, C., *Islam observed. Religious Development in Marocco and Indonesia*, Chicago, London 1968.
- GIBB, H. A. R., *Government and Islam under the early 'Abbasids. The Political Collapse of Islam*, in: *L'élaboration de l'Islam*, Colloque de Strasbourg (12. 13. 14. Juni 1959), Paris 1961, SS. 115–127.
- GRUNEBaum, G. E. VON, *Modern Islam*, Berkeley, Los Angeles 1962.
- HAMKA (= H. Abdul Malik Karim Amrullah), *Wie der Islam nach Indonesien kam*, in: *Die Herausforderung des Islam* (Hrsg. R. Italiaander), Göttingen, Berlin, Frankfurt/M. 1965, SS. 146–168.
- HAMKA, *Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam*, in: *Indonesiens verantwortliche Gesellschaft* (Hrsg. R. Italiaander), Erlangen 1976, SS. 122–146.
- KAMAL HASSAN, M., *Muslim Intellectual Responses to „New Order“ Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur 1980.
- LAOUST, H., *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965.
- LIEM, Y.-S., *Die ethnische Minderheit der Überseechinesen im Entwicklungsprozeß Indonesiens*, Saarbrücken, Fort Lauderdale 1980.
- LEVTZION, N., *Conversion to Islam: some notes towards a comparative study*, in: *Etudes Arabes et Islamique*, (3) 1975, SS. 125–129.
- MELLEMA, R. L., *De Islam in Indonesië* (in het bijzonder op Java), in: *Koninklijke Vereniging „Indisch Instituut“*, Afd. Volkenkunde N^o 25, Amsterdam 1947, SS. 1–52.
- MOOREN, Th., *Abstammung und Heiliges Buch*. Zur Frage der semantischen Bedeutung anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, in: *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft*, (65) 1981, SS. 14–39.
- MOOREN, Th., *Rezension von G. LANGZKOWSKI, Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt 1980) in: *Wissenschaft und Weisheit*, (43) 1980, SS. 217–219.
- MUKTI ALI, A., *Islam in Indonesia, in: Indonesien, Malaysia und die Philippinen unter Einschluß der Kap-Malaien in Südafrika*, Bd. II: *Religionen*, Hdb. d. Orientalistik, 3. Abtlg., Leiden, Köln 1975, SS. 55–80.
- NASUTION, H., *Der islamische Staat – ein indonesisches Konzept*, in: *Indonesiens verantwortliche Gesellschaft* (Hrsg. R. Italiaander), Erlangen 1976, SS. 107–121.
- NIUWENHUIJZE, C. A. O. VAN, *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia. Five Essays*, Den Haag, Bandung 1958.
- PAREJA, F. M. (u. a.), *Islamologie*, Beirut 1957–1963.

- RAMEDHAN, E., *la société indonésienne face à la pénétration du modèle occidental*, in: *Le Monde Diplomatique*, Juni 1981, S. 21.
- RODINSON, M., *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1971.
- RUDOLPH, K., *Neue Wege der Qoransforschung?*, in: *Theologische Literaturzeitung*, (105) 1980, Sp. 1–19.
- SELLHEIM, R., *Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680–692). Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft*, Wiesbaden 1970 (Sitzgsber. d. wiss. Gesell. an d. Johann-Wolfgang-Goethe-Univ., Frankfurt/M., 8, 1969, n. 4, SS. 89–111.).
- SNOUCK HURGRONJE, C., *The Achenese*, 2 Bde., Leiden 1906.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Nederland en de Islâm*, Leiden 1915.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Verspreide geschriften*, Bd. IV, V, Bonn 1924, 1925.
- WARD, K. E., *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, Ithaca N. Y., 1970.
- WAWER, W., *Muslime und Christen in der Republik Indonesia*, Wiesbaden 1974.

Quellen in indonesischer Sprache

- DHOPIER, Z., *Santri – Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren*, in: *Prisma*, Juni 1978, SS. 64–72.
- MASYHUR AMIN, M., *Metoda Da'wah Islam dan beberapa keputusan pemerintah tentang aktivitas keagamaan*, Yogyakarta 1980.
- MOOREN, Th., *Pengantar Agama Islam. I. Islam – Pencarian identitas orang Arab*, Pematang Siantar, 1981.
- MULJANA, S., *Runtuhnya Keradjaan Hindu Djawa dan Timbulnja Negara Islam*, Jakarta, 1968.
- NATSIR, I., *Penghayatan agama untuk menumbuhkan kultur pembebasan*, in: *Yang Muda yang Beragama*, in: *Prisma*, Juni 1978, SS. 40–42.
- NATSIR, M., *Capita Selecta*, Bd. I, Jakarta 1973; Bd. II, Jakarta 1957.
- NOER, D., *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900–1942*, Jakarta 1980.
- ONGHOKHAM u. a., in *Prisma: Aspirasi Rakyat Kecil dan Gerakan Sosial Keagamaan*, Januar 1977.
- SOEBARDI, S., *Islam di Indonesia*, in: *Prisma*, Sondernummer: *Timur Tengah dan Islam. Mencari Pasar Baru*, 1978, SS. 65–80.
- SOESILO WIJOYO, A., *Wajah Islam Indonesia masa kini dan nanti*, Yogyakarta, Februar 1981, „paper“ Jesuitenkolleg St. Ignatius.
- Tempo*, Rapport: *Di rumah kaum fundamentalis*, 11. 4. 1981, SS. 69–74.
- WAHID, A., *Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah*, in: *Prisma*, Dezember 1980, SS. 65–71.
- WAHID, A., *Sebuah Proses Diam-diam*, Rezension von Muslim Intellectual Responses to „New Order“ Modernization in Indonesia, in: *Tempo*, 21. 2. 1981, SS. 24–25.
- WAHID, A., *Perihal Gerakan Sempalan Islam*, in: *Tempo*, 25. 4. 1981, S. 53.
- WAHID, A., *Kelaikan Gagasan 'Negara Islam'*, in: *Tempo*, 2. 5. 1981, S. 17.
- WAHID, A., *Imamah: Kemelut Kepemimpinan Umat*, in: *Tempo*, 2. 5. 1981, S. 35.

Summary

The article „Observations on the Islam in Indonesia“ deals with the different stages of the religion of the Arabic Prophet in this country and aims at a better understanding of the present situation in which Indonesia has to affront also the tensions of the Reislamisation Movement.

While the first stage of Islamisation being primarily promoted by the nobility is characterized by mysticism, the second stage, from the beginning of the 18th century, is marked by an increasing Arabic and the development of a more orthodox consciousness owing to Mecca as the centre of pilgrimage and later to Cairo (University al-Azhar) as the centre of intellectual activities.

The great reformers of modern times, AL AFGHANI († 1897), MUHAMMAD ABDUH († 1905) and RASHID RIDHA († 1935) are also the spiritual fathers of the Indonesian reform movement (Muhammadiyah, Sarekat Islam etc.).

A typical sign of Islamic reform is the non-separation of Religion and State, which still is a problem for the young Republic of Indonesia not yet solved. Is Indonesia going to be a religiously neutral state (i. e. religiously pluralistic, not irreligious) or an Islamic state?

Both tendencies crystallize in the defence and rejection, interpretation and practice of the famous pancasila, the Indonesian state document with its first principle of the belief in one God and in the question of the daily functioning of the Ministry of Religious Affairs.

Last but not least it is the economic development of Indonesia which will influence the outcome of this struggle.

KLEINE BEITRÄGE

VOM VERGLEICH ZUR VERSTÄNDIGUNG

*Die unstete Geschichte der Vergleiche
zwischen Buddhismus und Christentum, 1880–1980*

von John May

Der erste große christliche Humanist, Klemens von Alexandrien (ca. 200 n. Chr.), erwähnt in seinen *Stromata* (I, 15:71,6), daß die Inder die Gebote des Buddha befolgen und ihn wegen seiner Tugendhaftigkeit als einen Gott verehren.¹ Diese Feststellung ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: erstens, weil es uns überrascht, daß ein frühchristlicher Autor vom Buddhismus und von indischer Spiritualität überhaupt gehört hatte, zumal dies die einzige ausdrückliche Erwähnung solcher Dinge im gesamten frühchristlichen Schrifttum ist; und zweitens, weil dieses Wissen um den Buddha wohl nicht zufällig in Alexandrien, diesem Umschlagplatz der vielfältigen geistigen Strömungen der hellenistischen Welt, vorhanden war. Wie wir gleich sehen werden, ist die Bemerkung des Klemens möglicherweise die winzige Spitze eines beträchtlichen aber bisher unerkannt gebliebenen Eisbergs; aber ihre Einmaligkeit ist bezeichnend für das faktische und vollkommene Unwissen der Christen seit der Antike bis ins 19. Jahrhundert, daß es so etwas wie den Buddhismus überhaupt gab.

Das Ausmaß dieses Unwissens illustriert auf geradezu ironische Weise die Tatsache, daß die Buddhallegende jahrhundertlang als die Geschichte der Heiligen Barlaam und Joasaph (lat. Josaphat) im christlichen Volke sehr beliebt war, im Heiligenkalender der Kirche aufgenommen wurde und sogar über die Erzählungen der Missionare zu den ahnungslosen Konvertiten in China und Japan in christlicher Verkleidung zurückkehrte! (vgl. AMORE, 1978: 119–120; DUMOULIN, 1978: 29–30; PIERIS, 1980: 61–62). Gelegentlich geäußerter Verdacht an der Echtheit der Heiligenlegende konnte erfolgreich unterschlagen werden, bis E. KUHN zeigte, daß der Name Joasaph über arab. Judasaf auf *bodhisat*, die Volkstümliche Abkürzung für *bodhisattva* (den ‚werdenden Buddha‘) zurückging während Barlaam über Bilauhar aus *bhagavan* (einer Ehrenbezeichnung für den ‚Erhabenen‘) abzuleiten ist.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß die ersten Meldungen der Asienmissionare über Shaka, Fo, Butsu, Bosatsu, Hotoke, Shakamuni und Buddha wie Berichte über verschiedene Gottheiten anmuteten, die sich noch nicht von der unüberschaubaren Vielfalt indischer Religiosität abhoben. Erst langsam dämmerte es den Europäern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, daß es sich um Bezeichnungen für die zentrale Gestalt der vorherrschenden Religionsgemeinschaft Asiens handelte, und gegen Ende des Jahrhunderts mußte der große Oxforder Sanskritist MONIER-WILLIAMS die offensichtlich weit verbreitete Meinung zurückweisen, die Buddhisten seien den Christen zahlenmäßig weit überlegen (MONIER-WILLIAMS, 1889: xiv–xviii). Schon ehe es möglich war, die Religion Indiens aus verlässlichen Übersetzungen der Urtexte kennenzulernen, hatte HEGEL manch treffsicheres Urteil über sie gefällt, und bekanntlich konnte sein philosophischer Gegner SCHOPENHAUER den Anspruch erheben, die Grundsätze seiner Philosophie stimmten mit denen des Buddhismus überein. Seit dieser Zeit übt der Buddhismus einen bescheidenen aber nicht mehr wegzudenkenden Einfluß auf das europäische Geistesleben aus.

¹ Eisi de tōn Indōn hoi tois Boutta peithomenoi paraggelmasin, hon di' hyperbolēn semnotētōs hōs theon tetimēkasi (Sources chrétiennes, S. 102).

Kaum waren die Umriss der buddhistischen Lehre in Europa bekannt, erschien eine Flut von Veröffentlichungen, die auf dürftiger textkritischer Grundlage die abwegigsten Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum anstellten (sie werden aufgeführt und kompromißlos abgelehnt von GARBE, 1914: 13). Andererseits zeigten sich kompetente Indologen wie MONIER-WILLIAMS (1889) dem Überlegenheitsanspruch des Christentums mit seinem Offenbarungsdenken zu sehr verhaftet, als daß sie die religiösen und ethischen Eigentümlichkeiten des Buddhismus gebührend würdigen könnten; noch HARDY (1926: 167–180) fällt aus christlicher Überzeugung vernichtende Urteile über den religiösen Wert der Pāli-Texte. Doch die Auseinandersetzung des Westens mit dem Buddhismus hatte begonnen, und sie konnte weder zurückgedrängt noch auf der Ebene allzu leichtfertiger Vergleiche belassen werden. Im folgenden möchte ich drei Hauptphasen dieser Auseinandersetzung nachzeichnen und aus ihrem Verlaufe einige Schlüsse für die Begegnung zwischen Christen und Buddhisten heute ziehen.

1. DIE HISTORISCHE PHASE

Die erste wissenschaftlich verwertbare Kunde von dem Buddhismus in Europa traf zusammen mit dem Höhepunkt der historisch-kritischen Methode, die auf genaue Quellenforschung und historische Rekonstruktion bestand. Für Althilologen war die schier uferlose Literatur Indiens ein ungeahntes Betätigungsfeld, und im Falle des Buddhismus stellten sich sehr bald frappierende Ähnlichkeiten mit einer Reihe von Texten des Neuen Testaments und der Apokrypha ein. Die Frage einer möglichen Beeinflussung des Christentums durch den Buddhismus lag nahe, und sie wurde geradezu zum Hauptthema der ersten Vergleiche zwischen den zwei Religionen. Eine Forschungsrichtung, zuerst von DE BUNSEN (1880) vertreten und von ARTHUR LILLIE (1887) begeistert aufgegriffen, sah die aus Josephus und anderen antiken Zeugnissen bekannte Gemeinde der Essener als den Ort, an dem Jesus Kontakt mit indischem Gedankengut gehabt haben könnte. Andere jedoch, vor allem RUDOLF SEYDEL (1882, 1884) arbeiteten mit unmittelbaren Textvergleichen, wobei SEYDEL nicht weniger als 51 Textparallelen zwischen dem Pāli-Kanon und dem Neuen Testament festzustellen meinte. Als bald zeigte KELLOGG (1885), daß solche Textvergleiche eine zweifelhafte textkritische Grundlage hatten, aber selbst ein kritischer Gelehrter wie VAN DEN BERGH VAN EYSINGA (1901) hielt an sechs dieser Parallelen als gesichert fest (vgl. GARBE, 1914: 15; AMORE, 1978: 97–99). Dennoch gab es weitere unglückliche Versuche, auf ungesicherter textkritischer Basis Vergleiche anzustellen, z. B. von FABER (1913), was Gelehrte von der Statur eines WINDISCH oder eines DE LA VALLÉE POUSSIN gegenüber dem ganzen Unterfangen skeptisch einstimme.

Einen ersten Lichtblick bot die gründliche und umfassende Studie von GARBE (1914), der ursprünglich zu den Skeptikern gehört hatte, aber aufgrund der Pionierarbeit von ALBERT EDMUNDS (1902; vgl. GARBE, 1914: 19, Anm. 1) sich in der Lage sah, folgende vier Texte als ohne jeden Zweifel von buddhistischen Parallelen abhängig anzusehen: die Prophezeiung des Simeon im Tempel (Lk 2,25ff., parallel zur Prophezeiung des Heiligen Asita über die künftige Buddhaschaft des Säuglings Gautama in der Einleitung zu den Jātakas oder Geburtslegenden); die Versuchung Jesu in der Wüste durch Satan (Mt 4,1ff., parallel zur Versuchung des gerade erleuchteten Buddhas durch Māra, Mahāvagga I, 11 & 13; vgl. AMORE, 1978: 32ff., der die Version aus Sutta-Nipāta 3,2 heranzieht); der Wandel des Petrus auf dem Wasser (Mt 14,25ff., mit unzähligen Parallelen in der indischen Literatur, vor allem aber im Jātaka-Kommentar 190, wo ein Jünger so lange über die Fluten wandelt, wie er seine Betrachtung des Buddha aufrechterhält, vgl. AMORE, 1978: 93–94); und die Vermehrung des Brotes zur Speisung der Menge (Mk 6,35ff., für die es eine Parallele in Jātaka 78 gibt, vgl. AMORE, 1978: 102–103 und GARBE, 1914: 48–61). Damit waren die ehrgeizigeren Parallelisierungen von EDMUNDS auf ein

kritisch zu verantwortendes Maß zurückgestutzt, ohne jedoch eine tragbare Grundlage für eine wesentliche Beeinflussung des Christentums durch den Buddhismus abzugeben. Die kritische Zusammenfassung von THOMAS (1949: 237–248) schien die historische Debatte abzuschließen, denn die von HARDY (1926: 162–167) gezogenen Vergleiche dienen eher der Illustration oder der Erbauung als dem Erweise historischer Zusammenhänge.

Doch die neue Studie von ROY C. AMORE (1978) hat die ganze historische Frage neu aufgeworfen. Beeindruckt durch die immer wieder festgestellte Ähnlichkeit etwa der Lehre des Dhammapada und der Berpredigt hat AMORE versucht, unter Berücksichtigung der Datierung der Texte – die bekanntlich im Falle des Buddhismus z. T. Jahrhunderte auseinanderliegen – und der historisch plausiblen Wege einer möglichen Verbreitung buddhistischer Ideen bis hin zu Ägypten und Palästina, die vielfältigen und zweifellos frappierenden Parallelen im buddhistischen und frühchristlichen Schrifttum in einen historischen Zusammenhang zu bringen. Seine Hypothese ist, daß Q, die Spruchquelle, aus der Matthäus und Lukas Material für ihre Evangelien bezogen, unter starkem buddhistischen Einfluß gestanden haben muß. Er ist sich bewußt, daß die Anwesenheit weiterer buddhistischer Parallelen im matthäischen und lukanischen Sondergut sowie im Johannesevangelium (vgl. BRUNS, 1971) gegen die Hypothese in dieser undifferenzierten Form spricht (vgl. AMORE, 1978: 165–176); doch je später der christliche Text, desto wahrscheinlicher wird buddhistischer Einfluß, denn die von Buddhisten wie Christen ausgelösten missionarischen Bewegungen müssen sich verschiedentlich getroffen haben. Aber im Kern geht es um zentrale Inhalte der Botschaft Jesu, die nach AMORE nicht aus hebräisch-jüdischen, sondern wenn überhaupt nur aus indisch-buddhistischen Quellen zu erklären sind. Für AMORES These spricht, daß die Interaktionen zwischen christlichen und buddhistischen Einflüssen in der Antike mannigfacher gewesen sein müssen als in literarischen Zeugnissen beider Traditionen nachzuweisen ist. Es fragt sich nur, ob verbale Textvergleiche oder gar Parallelen in den Erzählstrukturen der Evangelien und der Buddhallegenden eine ausreichende Basis für die Annahme einer historischen Beeinflussung bieten. Zur Tragweite dieser Anfrage möchte ich am Schluß zurückkehren.

2. DIE PHASE DER VERTIEFUNG

Die drei Phasen in den Vergleichen zwischen Buddhismus und Christentum, die ich nachzuweisen versuche, haben sich keineswegs chronologisch abgelöst; vielmehr waren die späteren die früheren überlagert, ohne ihren Weiterbestand ausdrücklich in Frage zu stellen. So setzte bereits um die Jahrhundertwende eine zweite Phase ein, die ich als ‚Vertiefung‘ der Auseinandersetzung gekennzeichnet habe. Damit meine ich, daß die Arbeiten von Gelehrten wie NEUMANN (1891), BERTHOLET (1909) und WECKER (1910), gefolgt von späteren Autoren wie GRIMM (1928), SCHOMERUS (1931) und STREETER (1933), bei aller wissenschaftlichen Objektivität eine tiefgehende Sympathie für den Buddhismus an den Tag legen, die sie veranlaßt, grundsätzlichere Fragen als die der bloßen historischen Beeinflussung anzuschneiden. So stellte STREETER, ein namhafter Exeget, der im Osten weit gereist war, seine *Bampton Lectures* auf die von Wissenschaft und Technik bestimmte Weltanschauung des modernen Menschen ab (was ihn zum Vorläufer meiner dritten Phase macht) und fragt, wie der Buddhismus bei der religiösen Begegnung dieses grundsätzlich neuen Lebensgefühls das Christentum unterstützen und ergänzen könnte. Die Parallelen, die er aufstellt, sind oft mehr intuitiv als objektiv, und seine Systematisierungen der großen Weltreligionen ergeben immer, daß das Christentum die krönende oder ausgleichende Synthese darstellt, aber er ist sich bewußt, daß beide Traditionen der Evolution unterliegen, und seine Ausführungen zur Frage des Leidens oder zur Aufgabe

der Moral, obwohl sehr allgemein gehalten, stellten eine Bereicherung der bisher üblichen rein theologischen Betrachtungsweise dar.

In diese Phase der Vertiefung fallen auch mehrere Einzelstudien zu bestimmten zentralen Begriffen der beiden Religionen, wie Leiden (MENSCHING, 1924), Liebe (WEINRICH, 1935), Leben (KENNTNER, 1939), Glauben (DAMMANN, 1965), Selbst (DE SILVA, 1974). Zeitschriftenaufsätze, die ab etwa 1880 die zwei Traditionen allgemein verglichen und um 1900 angingen, Vergleiche mit so unterschiedlichen Gestalten wie Darwin, Kant, Franziskus von Assisi, Luther (vgl. BUTSCHKUS, 1940) und Plotinus anzustellen, waren ab etwa 1950 zunehmend philosophischen Themen gewidmet, bei denen Aspekte des Buddhismus mit den Lehren von Whitehead, Heidegger, Jaspers, Schweitzer, Schopenhauer und Nietzsche in Beziehung gesetzt wurden (für nähere Angaben siehe MINESHIMA, 1977: 11–22). Nach dieser unvermeidlichen Auseinandersetzung mit dem europäischen Existentialismus folgten dann Arbeiten über spezifisch buddhistische Themen wie *śūnyatā* (das Nichts) und *anattā* (kein Selbst).

Doch die größere Aufmerksamkeit und die solidesten Arbeiten waren zweifellos dem für den Buddhismus absolut zentralen und für das Christentum keineswegs peripheren Thema der Mystik gewidmet. Hier hörte der bisher fast ganz überwiegende Einbahnverkehr auf, und zu westlichen Gelehrten wie OTTO (1926) und DUMOULIN (1966) gesellten sich autoritative und anerkennende Stimmen aus dem Osten (SUZUKI, 1957; UEDA, 1965). Es gab viele Begegnungen und Gesprächsaufzeichnungen von Christen wie HUGO ENOMIYA-LASALLE, WILLIAM JOHNSTON und THOMAS MERTON, die sich der Disziplin buddhistischer Meditation unterwarfen, mit dem Ergebnis einer gegenseitigen Belebung monastischer Traditionen.

Im Zuge einer langen Tradition, die zu einer Abhandlung von CHATTOPADHYĀYA (1883) zurückreicht und den großen RADHAKRISHNAN (1939) einbegreift, beteiligten sich immer mehr Nichteuropäer an der Diskussion (vgl. MASUTANI, 1957; NISHITANI, 1960; MINESHIMA, 1977, und mehrere Aufsätze von MASAO ABE). Christliche Theologen wagten sich auf das für sie völlig unsichere Parkett der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, vorsichtig vorantastend wie TILlich und RAHNER, aber auch mit der erstaunlichen Sensibilität und umfassenden Dokumentation eines HENRI DE LUBAC (1951, 1952). Es kam sogar zu leicht lesbaren Einführungen in das Gebiet des Dialogs (DUMOULIN, 1978). Immer mehr Gelehrte versuchten nicht nur punktuelle, sondern umfassende Vergleiche zwischen den zwei Systemen, zunächst noch ohne eine klar durchdachte Vergleichsgrundlage und mit allzu großer Berücksichtigung christlich-konfessioneller Gesichtspunkte, wie im Falle des Katholiken SIEGMUND (1968), aber auch im Rahmen brauchbarer Informationen und einer einigermaßen überschaubaren Systematik, wie bei MENSCHING (1978). Doch auch diese Arbeiten haben noch vieles von dem ‚bloßen Vergleich‘ an sich, etwas Äußerliches und Abstraktes. Nur langjährige Erfahrung im buddhistischen Milieu und intensive Begegnung mit denkenden und meditierenden Buddhisten kann die Vertiefung des Dialogs vorantreiben, Eigenschaften, die die grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Philosophen der Kyōto-Schule von WALDENFELS (1976) und den breit angelegten Dialogüberblick von SPAE (1980) auszeichnen. Zumindest im Bereich des japanischen Mahāyāna ist die Grundlage einer vertieften geistigen Auseinandersetzung damit geschaffen; es ist zu hoffen, daß die ebenfalls durch Erfahrung, Sachkenntnis und Systematik ausgezeichneten Arbeiten von DE SILVA (1974) und PIERIS (1980) zu vergleichbaren Ergebnissen im Bereich des Theravāda führen. In dieser vertiefenden Phase der Begegnung zwischen Buddhisten und Christen spielen Vergleiche nur noch eine untergeordnete Rolle: sie schaffen eine erste Begriffserklärung, von der aus die eigentliche Verständigung im Dialog angestrebt wird. Auf das nähere Verhältnis zwischen Vergleich und Verständigung müssen wir im Schlußteil zurückkommen.

3. DIE PHASE DER AKTUALISIERUNG

Ungefähr Anfang der sechziger Jahre, zuerst greifbar im etwas abenteuerlichen Versuch von ALTIZER (1961), unter dem Einfluß von NIETZSCHE das christliche Gottesbild mit buddhistischen Elementen völlig umzugestalten – oder, wie einige meinten, ganz wegzudenken –, setzt eine neue Phase der christlichen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus ein. Der inhaltliche Vergleich wird jetzt an den Rand gedrängt, und auch der Dialog als solcher steht nicht mehr im Mittelpunkt, sondern es geht darum, Verständigung mehr indirekt durch Herausarbeitung gemeinsamer oder komplementärer Relevanz für die Lösung allgemeiner menschlicher Probleme herbeizuführen. Im Gefolge von STREETER (1933), aber auf viel soliderer methodologischer Grundlage, versuchten Autoren wie KING (1962), die Beiträge der zwei Traditionen zu Fragen wie der Stellung des Gottesbegriffs, des Sinnbegriffs und der Kategorien der Ethik in den beiden Systemen zu bestimmen; eine viel beachtete buddhistische Stimme in dieser Debatte, die heftige Reaktionen in seinem Heimatland Sri Lanka auslöste, war die von DHARMASIRI (1974).

Die Konturen dieser Phase sind immer noch nicht sehr klar, aber zwei Richtungen lassen sich ausmachen. Einmal zeichnet sich ein ‚dreieckiger‘ Ansatz ab, in dem Themen wie ‚der Mensch‘ (DE KRESTER, 1956) oder ‚die Zukunft der Menschheit‘ (FOX, 1972) von buddhistischen und christlichen Gesichtspunkten her behandelt werden. Das wachsende Interesse nachdenklicher Naturwissenschaftler wie CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER in Deutschland und FRIJTOF CAPRA in Amerika an den geistigen Entsprechungen zwischen der modernen Physik und der buddhistischen Weltanschauung könnte diese Tendenz stärken. Eine andere Variante dieses Dreiecksverhältnisses stellt der Versuch engagierter asiatischer Christen wie PIERIS (1980) dar, die möglichen Beiträge der beiden Glaubensrichtungen zum Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung herauszuarbeiten. Doch alle diese Ansätze sind letztlich von einer ausgearbeiteten ‚Hermeneutik der Verständigung‘ abhängig. Was heißt das, kommunikations- und erkenntnistheoretisch, wenn Anhänger zwei so verschiedener Glaubensgemeinschaften im Gespräch aufeinander zugehen, sowohl für ihre persönliche Überzeugung wie auch für ihr Verhältnis zur eigenen Tradition? Einen ersten Schritt zur Klärung solcher Fragen hat die von PYE und MORGAN (1973) vorgeschlagene und am Beispiel Christentum und Buddhismus durchgespielte ‚vergleichende Hermeneutik‘ geleistet. Neuere Arbeiten führender Religionswissenschaftler wie RAIMUNDO PANIKKAR, NINIAN SMART und WILFRED CANTWELL SMITH versprechen, daß diese Richtung auch im Falle des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum ausgebaut und inhaltlich vertieft werden könnte.

4. ZUR HERMENEUTIK UND LOGIK DER VERSTÄNDIGUNG

Unter dieser anspruchsvollen Überschrift können lediglich ein paar Fragen formuliert werden, die sich aus dem bisherigen Überblick ergeben. Die Frage, die wir an die erste, historische Phase der Entwicklung stellten, lautete: Sind Textvergleiche eine hinreichende Basis, nicht nur für die völlig legitime Hypothese historischer Beeinflussung, die sich noch als sehr fruchtbar erweisen könnte und im Falle einer Verifizierung für den Dialog äußerst wichtig wäre, sondern auch für die Systemvergleiche, die eher in die zweite, vertiefende Phase fallen? Die Textvergleiche, die bisher geboten wurden, beruhen trotz einer zunehmend gesicherten kritischen Redaktionsgeschichte auf der – im texttheoretischen Sinne – rein semantischen Grundlage verbaler Parallelen und lehrmäßiger Ähnlichkeiten, freilich im Rahmen einer historischen Argumentation; die pragmatische Komponente der jeweiligen Entstehungssituation, literarischen Kontexte und Kommunikationsabsichten (der verschiedenen Redakteure und der Religionsstifter) ist weniger berücksichtigt worden.

Eine solche Erweiterung der historischen Fragestellung könnte sie mit der systematischen Frage der Systemvergleiche besser vermitteln. Um dies zu leisten, ist es unbedingt notwendig, sich auf das in der jeweiligen (damaligen wie heutigen) Redesituation Gemeinte und dessen Geltung für die Betroffenen (was mit seiner Wahrheit nicht gleichgesetzt zu werden braucht!) vorbehaltlos einzulassen (PANIKKAR geht so weit, daß er sagt: sich zu ihm bekehren!²). Hinzukommt, daß die Funktion des Vergleichs bei Verstehen und Verständigung genauer reflektiert werden muß. Anthropologen reden von einem konstitutiven ‚Ethnozentrismus‘ der eigenen, ‚systemimmanenten‘ Überzeugungen, seien es hinsichtlich des eigenen Glaubens oder der wissenschaftlichen Methode; denn nur in bezug auf diese können wir überhaupt anfangen, fremde Kulturen und die gegenläufigen Überzeugungen, die sie begründen, zu verstehen. Der mit einer Haltung der ‚sympathetic objectivity‘ (NINIAN SMART) vollzogene Vergleich ist ein erster Schritt über diesen Ethnozentrismus hinaus, aber das Verstehen des Fremden, soll es zur Verständigung mit den Vertretern der fremden Ansichten über eine mögliche gemeinsame Verstehensgrundlage führen, kann beim bloßen Vergleich nicht stehenbleiben. Denn diese Grundlage kann nicht einseitig und im voraus abstrakt konstruiert, sondern nur in der Begegnung zwei immanenter Selbstverständnisse gemeinsam entdeckt werden.

Die Phase der Aktualisierung könnte in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle spielen, indem sie die Suche nach Ergänzungen und die Klärung von Gegensätzen im Hinblick auf beiderseits als aktuell empfundene Probleme begünstigt – auch ein Schritt über den bloßen Vergleich hinaus. Wenn nicht aus der immanenten Logik des eigenen Lehrsystems, dann spätestens angesichts solcher Fragestellungen entdecken beide Gesprächspartner, daß ihre Traditionen sich schon immer ‚aktualisiert‘, sich den jeweiligen Zeitumständen angepaßt haben bei gleichzeitiger Behauptung, daß die Kontinuität mit den Ursprüngen bewahrt bleibe. Dies heißt nichts anderes, als daß sie eine je eigene pragmatische Interpretationslehre, wenn nicht gar eine theoretisch reflektierte Hermeneutik entwickelt haben.

Das Bewußtwerden der Frage, wie gegenwärtiges (und historisches) ‚Glaubenswissen‘ mit ursprünglichem (und ggf. gegenwärtig geltendem) ‚Glaubenssinn‘³ zusammenhängt, fördert die Bereitschaft, sich auf den Anspruch des Gesprächspartners einzulassen und sich seinem Einfluß auszusetzen. Was bisher selbstverständliche Voraussetzung des eigenen religiösen Lebens war, tritt ins Bewußtsein und wird im günstigsten Fall zur Grundlage der Begegnung, weil man erfährt, daß dieses Grundsätzliche (‚faith‘) nicht unbedingt von systemimmanenten Lehrmeinungen (‚beliefs‘) abhängt. Solche Einsicht ist wichtig, denn die bisher m. W. nur von NINIAN SMART⁴ und WILLIAM A. CHRISTIAN⁵ untersuchte Logik der interreligiösen Verständigung verlangt, daß ich meinem Gesprächspartner nicht nur die Inhalte meiner Glaubensüberzeugung beschreibe, sondern mich zu ihnen vor ihm bekenne, wobei es sich im Falle des Buddhismus um einen fast ausschließlich als ‚mystisch‘ zu bezeichnenden Sprachgebrauch handelt, im Falle des Christentums dagegen um eine auf Gottesdienst ausgerichtete und in der Menschwerdung Gottes gründende Redeweise. Doch einander ausschließende Aussagen auf der Ebene des Glaubenswissens (‚Ich kann die *karman*-Lehre nicht akzeptieren‘; ‚Ich glaube an einen persönlichen Gott‘ mit entsprechender Bejahung bzw. Verneinung von

² R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, 9; vgl. 27.

³ Dies ist mein Versuch, die sorgfältig entworfene Terminologie von W. CANTWELL SMITH, *Faith and Belief*, Princeton 1979, zu überetzen.

⁴ N. SMART, *Reasons and faiths: An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*, London 1958.

⁵ W. A. CHRISTIAN, *Oppositions of Religious Doctrines: A Study in the Logic of Dialogue among Religions*, London 1972.

buddhistischer Seite) müssen nicht unbedingt eine Verständigung auf der grundsätzlichen Ebene des Glaubenssinns ausschließen (etwa ‚Wir glauben beide, es lohnt sich zu leben, zu lieben, sich ethisch verantwortlich zu verhalten‘). Wenn das den Dogmatikern auf beiden Seiten ein denkbar dürftiges Ergebnis erscheint, so ist es angesichts der heutigen Situation der Menschheit recht viel. Und ohne daß historische Forschung auf buddhistischem wie christlichem Gebiet von ihrer eigentlichen Aufgabe der Wissensvermehrung durch die hier skizzierte Anwendung auf den Dialog abzulenken wäre, dürfte sie von einer verstärkten Berücksichtigung des umfassenden Sinnes religiöser Überlieferungen nur Gewinn ziehen.

SUMMARY

Attempts to compare Buddhism and Christianity fall into three main phases: an historical phase based on textual parallels, allegedly pointing to historical dependence; a phase of deepening understanding which led to comparisons of the belief-systems as such; and a more recent phase applying insights derived from both traditions to contemporary problems. This development highlights the need of a ‚comparative hermeneutics‘ and a ‚logic of dialogue‘ in order to make explicit the presuppositions on which each tradition derives its present convictions from its origins and confronts them with those of its partner in dialogue.

*Ausgewählte, chronologische Bibliographie der Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum, 1880–1980**

- 1880 DE BUNSEN, E., *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians*, London: Longmans, Green & Co.
- 1882 SEYDEL, R., *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, Leipzig
- 1883 CHATTOPADHYAYA, N., „Buddhismus und Christentum“, *Indische Essays*, Zürich
- 1884 SEYDEL, R., *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien*, Leipzig
- 1885 KELLOGG, S. H. *The Light of Asia and the Light of the World: A Comparison of the Legend, the Doctrine and the Ethics of the Buddha with the Story, the Doctrine and the Ethics of Christ*, London: Macmillan
- 1887 LILLIE, A., *Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene*, London: Kegan Paul
- 1889 MONIER-WILLIAMS, M., *Buddhism in its Connexion with Brāhmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series XLV
- 1891 NEUMANN, K. E., *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren*, Leipzig
- 1893 LILLIE, A., *The Influence of Buddhism on Primitive Christianity*, London: Sonnenschein
- 1901 VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, G. A., *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, Göttingen

* Dieser Auswahl liegen die ausführlicheren Bibliographien von MINESHIMA (1977) und SPAE (1980) zugrunde, die allerdings in ihren Angaben nicht immer miteinander übereinstimmen; wo ich solche Angaben nicht unabhängig prüfen konnte, habe ich die im Datum frühere und die in der Formulierung wahrscheinlichere aufgenommen.

- 1902 EDMUNDS, A. J., *Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals, being gospel parallels from the pâli texts*, Philadelphia (Edited with English notes on Chinese versions dating from the early Christian centuries by Masaharu Anesaki, I 1908⁴, II 1909⁴)
- 1902 BERTHOLET, A. *Buddhismus und Christentum*, Tübingen: Mohr
- 1909 LILLIE, A., *India in Primitive Christianity*
- 1910 WECKER, O., *Christus und Buddha*, Münster/Westf.
- 1913 FABER, G., *Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen, das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung untersucht*, Leipzig
- 1914 GARBE, R., *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionswissenschaftlichen Zusammenhänge*, Tübingen: Mohr (Siebeck)
- 1922 HAAS, H., *Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum*, Leipzig: Hinrichs
- 1924 MENSCHING, G., *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Berlin: Töpelmann
- 1926 OTTO, R., *West-östliche Mystik*, Gotha: Klotz
- 1926 HARDY, E., *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken*, 3. Ausgabe besorgt von R. Schmidt, Münster/Westf.: Aschendorff
- 1927 GODDARD, D., *Was Jesus Influenced by Buddhism? Comparative Study of Life and Thoughts of Gotama and Jesus*, Thetford, Vermont
- 1928 GRIMM, G., *Buddha und Christus*, Leipzig: Neuer Geist
- 1931 SCHOMERUS, H. W., *Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen*, Halle-Saale: Waisenhaus
- 1933 STREETER, B. H., *The Buddha and the Christ: An Exploration of the Meaning of the Universe and of the Purpose of Human Life*, London: Macmillan
- 1935 SCHWEITZER, A., *Die Weltanschauungen der indischen Denker (Mystik und Ethik)*, München: Beck
- 1935 WEINRICH, F., *Die Liebe im Buddhismus und im Christentum*, Berlin
- 1939 KENNTNER, K., *Die Wandlungen des Lebensbegriffes im Urbuddhismus und im Christentum*, Bonn: Köllen
- 1939 RADHAKRISHNAN, S., *Eastern Religions and Western Thought*, London: Oxford University Press
- 1940 BUTSCHKUS, H., *Luthers Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida-Buddhismus*, Emsdetten: Lechte
- 1949 THOMAS, E. J., *The Life of Buddha as Legend and History*, London: Routledge & Kegan Paul
- 1951 DE LUBAC, H., *Aspects du Bouddhisme*, Paris: Seuil
- 1952 DE LUBAC, H., *La recontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris: Aubier
- 1956 DE KRESTER, B., *Man in Buddhism and Christianity*, Calcutta: YMCA Publishing House
- 1957 SUZUKI, D. T., *Mysticism Christian and Buddhist*, London: George Allen & Unwin
- 1957 MASUTANI, B. F., *A Comparative Study of Buddhism and Christianity*, Tokyo: EIIB
- 1960 NISHITANI, K., *Der Buddhismus und das Christentum*, Wiesbaden
- 1961 ALTIZER, T. J. J., *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia: Westminster Press
- 1962 KING, W. L., *Buddhism and Christianity: Some Bridges of Understanding*, Philadelphia: Westminster Press
- 1965 DAMMANN, E., Hrg., *Glaube, Liebe, Leiden in Christentum und Buddhismus*, Stuttgart

- 1965 UEDA, S., *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Confrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh: Mohn
- 1966 DUMOULIN, H., *Östliche Meditation und christliche mystik*, München: Alber
- 1968 SIEGMUND, G., *Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs*, Frankfurt/M.: Knecht
- 1971 BRUNS, J. E., *The Christian Buddhism of St. John: New Insights into the Fourth Gospel*, New York: Paulist Press
- 1972 FOX, D. A., *Buddhism, Christianity, and the Future of Man*, Philadelphia: Westminster Press
- 1973 PYE, M. & MORGAN, R., ed., *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, The Hague-Paris: Mouton
- 1974 FRANK, F., *The Christ = Buddha*, Maryknoll: Orbis Books
- 1974 DHARMASIRI, G., *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*, Colombo: Lake House
- 1974 DE SILVA, L. A., *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Colombo; London: Macmillan, 1979
- 1976 WALDENFELS, H., *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg: Herder
- 1977 MINESHIMA, H., ed., *Jōdokyō to Kirisutokyō*, Tokyo: Sankibōbusshorin
- 1978 AMORE, R. C., *Two Masters, One Message. The Lives and Teachings of Gautama and Jesus*, Nashville: Abingdon
- 1978 DUMOULIN, H., *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg: Herder
- 1978 MENSCHING, G., *Buddha und Christus – ein Vergleich*, Stuttgart: Klett
- 1979 OSTASIEN-INSTITUT, *Auf der Suche nach Ansatzpunkten für einen christlichen Dialog mit Buddhisten*, Bonn
- 1979 WILLIAMS, J. G., *Yeshua Buddha*, Wheaton, Ill.: Quest Books
- 1980 SPAE, J. J., *Buddhist-Christian Empathy*, Chicago: The Chicago Institute of Theology and Culture / Tokyo: Oriens Institute for Religious Research
- 1980 PIERIS, A., „Western Christianity and Asian Buddhism: A Theological Reading of Historical Encounters“, Colombo: *Dialogue* NS Vol. VII, No. 2, 49–85

MITTEILUNGEN

Zum Gedenken an Prof. Dr. Dr. Anton Antweiler

Am Sonntag, dem 4. Oktober 1981, starb Prof. Dr. Dr. ANTWEILER kurz vor Vollendung seines 81. Lebensjahres.

Wer mit ihm sprach, konnte bei ihm bis zuletzt denselben regen Geist feststellen, der ihn auf die Suche nach dem Modell des christlichen und allgemein menschlichen Lebens trieb, nach dem Modell, das die Menschen befähigen sollte, humaner und damit offener für Gott und für sein Heil zu werden. Dieselben Themen hatten ihn während seiner aktiven Jahre beschäftigt.

Seine Sorge galt der Ausbildung der Priester und dem richtigen Verständnis ihrer Rolle im Leben der Gemeinschaft. Schon 1932 schrieb er ein beachtetes Buch mit dem Titel „*Vom Priestertum*“, und im Jahr seiner Emeritierung 1967 veröffentlichte er nach vielen anderen Beiträgen einen umfangreichen Artikel mit dem Titel „*Ziel und Spielraum der Priesterausbildung*“. Wie der Titel dieses Beitrags erkennen läßt, sah er die Frage nach der Lebensform und der Wirkungsart des Priesters innerhalb eines größeren Fragenkomplexes. Es handelt sich dabei um die Aufgabe der Kirche überhaupt in einer Gesellschaft, deren Gestalt im Wandel begriffen ist und deren künftige Formen sich noch nicht gebildet und gefestigt haben.

So ging es ihm um das umfassende Problem der Rolle der Religion in der neu entstehenden Gesellschaft und um die Möglichkeit der Zusammenarbeit aller gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen bei der Errichtung einer menschlicheren Welt, in der der Mensch seine eigene Befreiung fördert und durch die Ausübung seiner Freiheit eine immer engere Verbindung mit Gott erlebt.

Um diese lebenswichtige Aufgabe zu bewältigen, müssen alle Kräfte der Menschen mobilisiert werden. Alle Menschen sollten sich dieser ihrer Verantwortung bewußt werden und sich an der Suche nach der angemessenen Lösung der anstehenden Probleme beteiligen, und jeder muß bereit sein, von den anderen zu lernen. Darum plädierte ANTWEILER für eine fruchtbare, zielbewußt geplante Entwicklungshilfe, die den Ländern der Dritten Welt ihren Anteil an den Gütern der Zivilisation und der Kultur sichert, sie aber auch in die Lage versetzt, ihren eigenen Beitrag zur Lösung der Probleme der Menschheit zu leisten.

Dieser Beitrag ist um so notwendiger, als es illusorisch wäre zu glauben, daß das Abendland die Probleme der Menschheit allein lösen könnte. Der ständige Kontakt mit den verschiedenen Kulturen und Religionen der Erde zwingt dazu, den Menschen jeglicher Herkunft und Eigenart mit Offenheit zu begegnen, auf ihre Sorgen einzugehen und mit ihnen in ein ehrliches Gespräch zu treten. ANTWEILER hat diese Offenheit nicht nur gefordert, sondern selbst vorbildlich praktiziert.

Seine Fragen, die uns ein Vermächtnis sein können, könnten wie folgt formuliert werden:

– Wie soll die Religion aussehen, damit sie als Ort der Heilsvermittlung angesehen werden kann? Wie müssen die Institutionen der Religion eingerichtet werden, damit sie die Menschen wirksam auf Gott, den Urheber und Garanten des Heils, verweisen, damit sie die Heilsverwirklichung im Leben der einzelnen ermöglichen und erleichtern?

– Wie soll sich die Religion reformieren, damit sie ihre gesellschaftliche Funktion wirksam wahrnehmen kann? Wie weit soll das praktische Engagement der Religion als Glaubensgemeinschaft gehen, damit ihre Heilsbotschaft glaubwürdig bleibt und zur Schaffung einer humaneren Welt beiträgt, welche ja in einem bestimmten Maß auch zum Sakrament und Instrument des Heiles werden kann, ohne dabei ihren Transzendenzbezug aufzugeben?

ANTWEILER hat sich zeitlebens mit solchen Fragen beschäftigt. Er starb in der Unge-
wißheit, ob seine Fragen wohl gehört, verstanden und in die Praxis umgesetzt werden.
Er starb aber in der Zuversicht, dem Gegenstand seiner Hoffnung entgegenzueilen.

Münster/Altenberge

Adel Th. Khoury

BESPRECHUNGEN

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Les Moines Chrétiens face aux Religions d'Asie. Bangalore 1973. Vanves (France): Secrétariat A.I.M. 1974; 364 p.

Wichtiger als der intellektuelle Austausch zwischen den verschiedenen Kontinenten ist der Austausch geistlicher Erfahrungen. Hier aber kommt dem Mönchtum der Kirche besondere Bedeutung zu. Tatsächlich ist es in den letzten Jahren wiederholt zu Begegnungen von Mönchen und Ordensleuten gekommen, so der Vertreter Afrikas 1967 in Rom, der Vertreter Asiens 1968 in Bangkok. Gerade in Asien waren die Ordensleute sehr aktiv. Dem Bangkoktreffen schlossen sich Treffen auf regionaler Ebene an, so in Australien 1969, in Korea und Indien 1970. 1973 fand dann in Bangalore unter der Schirmherrschaft des Abprimas der Benediktiner R. WEAKLAND in Bangalore das 2. Treffen Asiens statt. Der vorliegende umfangreiche Band dokumentiert in fünf großen Kapiteln die Arbeitsergebnisse der Gruppenarbeit und die offensichtlich zugrunde gelegten Ausarbeitungen zu den betreffenden Themenkreisen: 1. die Gotteserfahrung, 2. Gotteserfahrung: Wege und Mittel, 3. Gotteserfahrung im Leben und Gebet der Kommunität, 4. Gotteserfahrung und soziale Verantwortlichkeit, 5. der Beitrag des christlichen Mönchtums Asiens zur Kirche.

Der durchlaufende rote Faden ist das Bemühen um die Gotteserfahrung im konkreten geschichtlichen Kontext Asiens. Das Gespräch selbst war offensichtlich vordringlich zunächst als ein Gespräch unter katholischen Ordensleuten gedacht. Lediglich der DALAL-LAMA hatte zwei Beobachter entsandt, wie aus seiner Botschaft und der Botschaft der tibetischen Delegation deutlich wird. Für den 1. Tag der Beschäftigung mit der Gotteserfahrung standen als Arbeitsunterlagen einmal Aussagen zur christlichen Gotteserfahrung (URS VON BALTHASAR, RAGUIN) zur Verfügung, sodann aber solche über die religiösen Erfahrungen im Hinduismus (MOFFITT, PANIKKAR, DHAVAMONY, SIAUVE), Buddhismus (LEVERRIER) und Islam (CUOQ) sowie in den fernöstlichen Religionen allgemein (LE SAUX). Die Texte gründeten teilweise auf literarischen Zeugnissen und Aussagen der heiligen Schriften, teilweise auf eigenen in Asien oder als Asiaten gemachten Erfahrungen, verraten aber durchweg eine sympathische Beschäftigung mit den außerchristlichen Gotteserfahrungen. Wichtiger als die theoretischen Erörterungen aber sind die Überlegungen zur Praxis des Gebetes, dem der 2. Tag, und zur Anwendung im Kommunitätsleben, dem der 3. und 4. Tag gewidmet wurden. Für den 2. Teil lagen sechs Äußerungen, für den 3. neun vor. Bei der Betrachtung der Gebetsmethodik standen der Aussage zur Gebetstechnik von Y. RAGUIN und zum ostkirchlichen Gebet von O. CLÉMENT Vergleiche der christlichen Gebetspraxis mit Yoga (X. SIAUVE, MONCHANIN) und *Zen* (JOHNSTON, LASSALE) gegenüber. Alle Methodik aber muß im Tode der Methode enden (148f.), man kann auch sagen: in der gelebten „*Communio*“ bzw. „*Communitas*“. Hier aber zeigt sich eine unübersehbare Vielfalt von Aspekten: Erfahrungen der Gemeinschaft (LAFONT), geistliche Vaterschaft (WEAKLAND), Einsiedlerleben und Pilgerschaft (LECLERCQ, SHANTA), die Endgültigkeit des Engagements (LECLERCQ) der Pluralismus des liturgischen Gebets (GHESQUIÈRE), die Predigt in Indien (ACHARYA). Ebenfalls zwei Tage aber waren dann der Ausstrahlung der Gotteserfahrung in den gesellschaftlichen Raum gewidmet. In diesem 4. Teil verbinden sich Zeugnisaussagen mit Zielvorstellungen, wie der säkularisierten bzw. dem Säkularisierungsprozeß ausgesetzten Welt Asiens entsprochen werden

kann. Gerade diese Beobachtungen aber machen deutlich, daß sich das Mönchtum in Asien nicht als Weltflucht, sondern — wie es am letzten Tag ausdrücklich herausgearbeitet wurde — als ein Beitrag zum Kirchesein in der konkreten heutigen Welt versteht. Der Band bietet das hoffnungsvolle Zeugnis einer sehr wachen Religiosität, wie sie aus dem Ordensleben Asiens auszustrahlen begonnen hat.

Bonn

Hans Waldenfels

Meinhold, Peter: *Die Religionen der Gegenwart* (= Herderbücherei 656). Herder: Freiburg – Basel – Wien 1978; 416 S.

Mit dem vorliegenden Herderband hat der bekannte Kirchenhistoriker ein kenntnisreiches, übersichtliches Materialbuch über Herkunft und Besonderheiten der Religionen der Gegenwart und ihren Beitrag zur Lösung der Weltprobleme vorgelegt. Nach einem Einleitungsteil, in dem es um die Begegnung der Religionen in früherer und heutiger Zeit geht, die Pluralität der Religionen in ihren Konsequenzen ebenso ausgeleuchtet wie die Möglichkeit der Begegnung in Koexistenz, Dialog und Kooperation aufgezeigt wird, folgen im zweiten Teil elf Weltreligionen, angefangen vom Hinduismus über Jinitismus, Buddhismus, Sikhismus, Taoismus und Konfuzianismus, Shintoismus, Parsismus, Judentum, Christentum und Islam bis zur Bahai-Religion. Die Schwierigkeit einer relativ kurzen Darstellung, die die Grundidee mit der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Religionen verbinden will, wird da deutlich, wo das Christentum selbst in die Betrachtung einbezogen wird und der Zugehörige zu einer bestimmten Konfession prüfen kann, ob und wie weit er sich in der Beschreibung seiner eigenen Konfession wiedererkennt. Der Katholik wird hier mit Nutzen die S. 246ff. nachlesen. Das wird hier ohne jeden polemischen Hintergedanken angeraten, sollte aber dennoch geschehen, weil auf diese Weise erahnt werden kann, wie sehr oder wie wenig sich Angehörige anderer Religionen vielleicht entsprechend wiedererkennen. Bedenkt man diesen Schwierigkeitsgrad, so ist dem Vf. hohes Bemühen gerade auch um die Aktualität der Religionen nachzusagen. Alle Religionen werden in ihrer Entwicklung an die Gegenwart herangeführt. Von da aus ist es verständlich, daß Vf. in einem dritten Teil den sog. modernen Religionen und den Äußerungen der schriftlosen Völker der Gegenwart nachgeht. Vergleichendes Themen- und Literaturverzeichnis ebenso wie das Glossarium machen das Buch zu einem willkommenen Arbeitsinstrumentarium für eine breitere Öffentlichkeit. Bedauern wird man freilich, daß Vf. in einer Zeit wachsender Sorge über die Verbreitung der sog. Jugendreligionen den Zusammenhängen dieser Religionsgruppen und Bewegungen mit außereuropäischen religiösen Wurzeln keine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Es hätte gewiß den irenischen Ton des Buches gestört, doch gehört zur vollen Beschreibung der religiösen Weltszene auch das nach wie vor nicht getilgte negative Einflußfeld des Religiösen. Insofern wird man den Anliegen einer verständlichen Religionskritik gerechter, wenn man das Stadium neuer Konfrontationen nicht völlig aus dem Auge verliert. Diese Anmerkungen vermindern aber in keiner Weise den Wert des Buches, der nochmals herausgehoben werden soll.

Bonn

Hans Waldenfels

Moritzen, Niels-Peter: *S. M. Muns Vereinigungskirche. Lehre und Praxis.* Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1981; 147 S.

M. selbst erklärt zu Beginn, daß er sich auf Wunsch von WON JONG JI, einem koreanischen Pfarrer in bayerischen Diensten, mit der Vereinigungskirche befaßt hat. Er hat Quellen studiert und Zentren besucht. Eine erste Fassung des Textes wurde überarbei-

tet, als M. erfuhr, daß seine Veröffentlichung als Werbung Verwendung finden könnte, und er in Kontakt mit OLIVER VON HAMMERSTEIN kam, aus dessen Buch „*Ich war ein Munie*“ M. 13 Seiten lang zitiert. Was M. in seinem Buch vorträgt, führt leider nicht weit über das hinaus, was auch anderswo bereits veröffentlicht ist. Ich bin nicht so sicher, ob man die *Vereinigungskirche* letztendlich doch unter das Phänomen „*unabhängige Kirchen*“ einsortieren kann. M. E. wird die Vermischung von christlichen und östlichen Elementen nicht deutlich genug erarbeitet. Für M. ist die *Vereinigungskirche* keine christliche Kirche. Doch auch wenn man kein apologetisch-polemische Buch schreiben will, weil es deren genug gibt, müßten doch die Unterscheidungsmerkmale gerade auch lehrmäßiger Art deutlicher genannt werden. Schärfere gefaßt werden müßte heute auch der Entwicklungsprozeß, der nicht in allen Ländern gleich ausfällt und sicher in den USA, in Japan und Europa unterschieden werden müßte. Prognosen für die Zukunft sind leider ebenfalls nicht deutlich angesprochen. So bleibt am Ende der Eindruck: S. M. MUN ist es einmal mehr gelungen, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Bonn

Hans Waldenfels

Paret, Rudi: *Schriften zum Islam. Volksroman-Frauenfrage-Bilderverbot*, hrsg. von Josef van Ess, Stuttgart/Verlag W. Kohlhammer 1981, 276 S., DM 69.-

Rechtzeitig zum 80. Geburtstag (3. April 1981) des Tübinger Arabisten RUDI PARET ist die vorliegende Sammlung erschienen, durch die einige Aufsätze des Jubilars zum arabischen Volksroman, zur Frauenfrage im Orient und zum islamischen Bilderverbot nachgedruckt wurden. All diese Themenkreise finden heute, wie der Amtsnachfolger von R. PARET und Herausgeber des vorliegenden Bandes JOSEF VAN ESS im Vorwort ausführt, in der deutschen Öffentlichkeit große Beachtung. PARET selbst hat sie zu einer Zeit erforscht, als noch niemand den neuerlichen Anstieg des Interesses am Islam vorhersehen konnte. Nun darf der Jubilar erleben – wenn auch durch politische Umstände, die mit der Islamistik nicht zusammenhängen –, wie seine vielfältigen wiss. Arbeiten – darunter vor allem seine Übersetzung des Koran – von der breiten Öffentlichkeit dankbar zur Kenntnis genommen werden. Dies ist sicherlich ein großes Geschenk, das er, „einer der wenigen noch bleibenden großen Alten innerhalb der deutschen Islamistik“ (vgl. das Vorwort S. 7), sich nie hätte träumen lassen.

Hannover

Peter Antes

Rohmann, Klaus: *Vollendung im Nichts?* Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie“. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1977; 459 S.

Aus zwei Gründen verdient diese bei H. DOLCH in Bonn erarbeitete Dissertation im Rahmen dieser Zeitschrift Beachtung: 1. Sie schildert in den zentralen Hauptteilen mit großer Akribie Weg und Gedankengang von zwei amerikanischen Vertretern der „Gott-ist-tot-Bewegung“, dem jüdischen Theologen RICHARD L. RUBINSTEIN und dem christlichen Theologen THOMAS J. J. ALTIZER. Beide Darstellungen werden in ihrer hervorragenden Dokumentation, die durch persönliche Kontakte mit den beiden Theologen abgestützt sind, zu Fallbeispielen von kontextueller Theologie. Sie bezeugen das Wechselspiel von theologischen und nichttheologischen Faktoren sowie die Suche von Theologen nach ihrer Identität in einer interkulturell und interreligiös geprägten Zeit. Mehr als Europa erweisen sich hier die USA bereits als Experimentierfeld einer Welt, die nach Auschwitz und in einer Zeit neuen Streits um Israel lebt, die aber auch die Option zugunsten einer

fernöstlichen, die Begrifflichkeit sprengenden Mystik zu einer Provokation des jüdisch-christlichen Gottesverständnisses werden läßt, zumal wenn dieses in der Loslösung von dogmatischen Bindungen der Gefahr totaler Auflösung und Selbstaufhebung ausgesetzt erscheint. 2. Lehrreich ist dieses Buch, das – von der Buddhismusoption zum ALTIZERS her – unter dem Titel „Vollendung im Nichts?“ steht, aber dann im Hinblick auf die Rezeption religionswissenschaftlicher Phänomenaussagen, zumal buddhistischer. Es fällt nämlich auf – und das hebt Vf. selbst leider nicht entschieden genug hervor –, daß in der Theologie sowohl RUBINSTEINS wie ALTIZERS mit einer erschreckenden Selbstsicherheit Begrifflichkeiten der asiatisch-buddhistischen Welt Verwendung finden, über deren Herkunft nirgends etwas verlautet; offensichtlich genügt vielfach das Gefühl, daß manche solcher Begriffe dem eigenen Denkraum entsprechen. Die Sorge, den fremden Denkraum zu verpassen, ist jedenfalls nicht sehr groß. Das aber ist deshalb so bedenklich, weil umgekehrt in Asien, etwa in Japan, Männer wie ALTIZER inzwischen als Repräsentanten einer genuin christlichen Theologie gelten und ihre Theologie als solche unkritisch rezipiert wird. Rez. weist gerade deshalb auf diesen Punkt deutlich hin, weil entgegen der Anm. 114, S. 204, ALTIZER inzwischen sehr wohl mit aus dem Zenbuddhismus kommenden japanischen Denkern disputiert und etwa M. ABE aus Kyoto in ALTIZERS Denken einen Weg erblickt, zu einer Reinterpretation des Christentums zu gelangen.

Gerade weil vom Ausgangspunkt des interreligiösen Dialogs sowie abhängig, kann aber – das muß kritisch zu diesem in seiner Dokumentation so hervorragend gearbeiteten Werk angemerkt werden – ein kritisches Gespräch auch mit RUBINSTEIN und ALTIZER kaum mit Hilfe der Juxtaposition der eigenen Position, sondern nur auf eine den Innenraum des fremden Denkansatzes aufsprenghende Weise geführt werden. Demgegenüber erscheint auch „die – letztlich bekenntnishaft – Antwort des Verfassers auf die Frage, die im Buchtitel gestellt wird: Vollendung im Nichts?“ (312) als eine ungebührliche Verkürzung der offenen Suche nach einer gemeinsamen Vollendung – es sei denn, das christliche Bekenntnis selbst werde noch einmal als ein Vollzug wahrer Offenheit gegenüber – nicht offenen – nichtchristlichen Positionen ausgewiesen.

Bonn

Hans Waldenfels

Schmid, Georg: *Principles of Integral Science of Religion.* The Hague-Paris-New York/Mouton Publishers 1979, VIII + 209 S. (Reihe: Religion and Reason 17)

Der Verfasser des berühmten Buches „*Interessant und Heilig*“ (Zürich 1971) will mit diesem Buch zum Nachdenken über das anregen, was die Religionswissenschaft tut: eine Be-sinn-ung auf das Ganze von Religion. Darin sieht er das spezifische Anliegen der integralen Religionswissenschaft (S. 97f), während sich die spezielle Religionswissenschaft mit einzelnen religiösen Traditionen befaßt. Methodisch muß deshalb die integrale Religionswissenschaft durch die Kategorie des Verständnisses über das Beschreiben und Begreifen hinausgehen (vgl. S. 68ff bzw. als konkrete Beispiele zur Verifikation S. 105ff).

Um das Ganze von Religion zu verstehen, bedarf es eines bestimmten Religionsbegriffes. Der Vf. erklärt: „Religion is the reality of a person. It is all that refers the personhood of a person not only to what is real but to reality.“ (S. 150) Demzufolge kann es keinen religionslosen Menschen geben (S. 154–156), und wissenschaftliche Theologie und integrale Religionswissenschaft sind ein und dasselbe (S. 162f).

Der elegante Höhenflug hat jedoch eine bedenkliche Konsequenz: Religion wird zu einer derart allgemeinen Bezeichnung, daß das davon abgeleitete Adjektiv „religiös“ jeden

distinktiven Charakter verliert. So muß man etwa fragen was mit einer Dimension von Religion wie *religious data* oder *religious life* (vgl. S. 97) dann überhaupt noch gemeint sein soll (etwa *real data* oder *real life*?). Diese Frage allein zeigt, daß der Ansatz in dieser Form noch recht unausgereift vorgetragen wurde. Auch der Hinweis, daß mit „Principles“ in diesem Buch nicht ewig gültige „Prinzipien“, sondern nur „Anfänge“ gemeint seien (vgl. S. 2), kann diesen Eindruck nicht abmildern.

Hannover

Peter Antes

Spae, Joseph J.: *Buddhist-Christian Empathy*. Chicago-Tokyo 1980, 269 p.

In seinem neuen Band faßt J. J. SPAE, Gründer des Orient-Instituts für religiöse Forschung in Tokyo sowie des „*Japan Missionary Bulletin*“, langjähriger Generalsekretär von SODEPAX in Rom und Genf und heute „*Visiting Professor*“ für östliche Religionen an der „*Catholic Theological Union*“ und dessen „*Institute of Theology and Culture*“ in Chicago, seine vielfältigen Überlegungen zur Begegnung von Christentum und Buddhismus zusammen. Die Mehrzahl der essayartig angelegten Beiträge besteht aus überarbeiteten früher erschienenen Aufsätzen. Sie alle zeichnen sich aus durch eine profunde Literaturkenntnis, den heißen Atem der unmittelbaren Begegnung und Betroffenheit, den Gegenwartsbezug, der die historischen Daten der großen buddhistischen Vergangenheit zwar nicht ausläßt, jedoch nicht systematisch, sondern eher beiläufig auftreten läßt. Den Schwerpunkt der Beschäftigung bildet der fernöstliche, zumal der japanische Mahāyāna-Buddhismus und in diesem Rahmen – was der Arbeit ihren besonderen Reiz gibt – nicht der Zen-Buddhismus, über den viele andere sprechen und schreiben, sondern der Amida- bzw. – japanisch – Jōdo- und Jōdo-shinshū-Buddhismus. Dabei gelingt es Vf., diese Gestalt des Buddhismus bis in die gemeinsamen Ursprünge der Mahāyāna-Zweige auszuleuchten. Zugleich wird dabei verständlich, wieso etwa bei den modernen Denkern Kyotos, aber auch bei D. T. SUZUKI u. a., sich Zen- und Jōdo-Interesse oft in erstaunlicher Weise berühren. Dem 2. Teil des Bandes, in dem dieser Schwerpunkt besonders ausgeprägt vorgetragen wird, geht ein 1. Teil „Der buddhistische Osten wird zur Herausforderung des christlichen Westens“ voraus, der in fünf Kapiteln die „*Charles Strong Memorial Lecture*“ enthält, die Vf. 1979 in Australien gehalten hat. Die Hauptthemen dieser Vorlesungsreihe waren das Verhältnis von östlichem „Fühlen“ und westlichem „Denken“, von Buddha und Christus mit zahlreichen Zeugnissen zeitgenössischer japanischer Buddhisten, die Sehnsucht nach der östlichen Ganzheit. Die Vorlesung endet mit KIPLINGS Traum: „Eines Tages werden die Enden sich treffen.“ Den 2. Teil nennt Vf. „Auf dem Weg zur Empathie: Studien und Bausteine“. Er beginnt mit einer eindrucksvollen Studie zum Theismus in der Jōdo-shinshū-, der Wahren Schule des Reinen Landes in Japan, und zeigt, wie sehr SHINRAN (1174–1268), der Gründer, in der bis nach Indien und China zurückreichenden Tradition steht und an die Gestalt des 3. Patriarchen T'AN-LUAN (476–542) gebunden ist. 80 Prozent der Zitate in SHINRANS Werk stammen von diesem (vgl. 99). Vf. greift hier auf die Veröffentlichungen des Amerikaners R. J. CORLESS zurück, der in seiner Forschung die Ansatzpunkte freigelegt hat, die eine theistische Diskussion in diesem Bereich erst ermöglichen. Ein benachbartes Thema ist die Behandlung der zwei Pfeiler der buddhistischen Mystik: Einheit und Mitleiden; zu Recht besteht Vf. auf der Komplementarität dieser beiden Pfeiler. Die eigentümliche Religiosität – m.E. – zunächst Japans, von wo Vf. vornehmlich argumentiert, wird sichtbar wo Religion und Kultur nicht nebeneinander, sondern ineinander verwoben erscheinen (vgl. die japanische Wortbildung „shūkyōbunka“ = Religion-Kultur neben der westlichen Formel „shūkyō to bunka“ = Religion und Kultur [130]). Weitere Kapitel besprechen das buddhistische Ritual im heutigen Japan, buddhistische Heiligkeitsmodelle mit Kurzdarstellungen von buddhistischen

„Heiligen“-Gestalten, die persönlichen Reflexionen D. T. SUZUKI über das Christentum und den Einfluß des Buddhismus in Europa und Amerika. Der 3. Teil geht auf eine Veröffentlichung zum Thema „Die buddhistisch-christliche Begegnung“ im Bulletin Nr. 67 (1977) von PRO MUNDI VITA, Brüssel, zurück. Diese trägt vielfältige Einblicke in Orte und Zentren, Themen und Probleme sowie reiche Literaturhinweise zusammen und kann im übrigen in Brüssel in verschiedenen europäischen Sprachen, u. a. auch in deutscher Sprache, bezogen werden.

Vf. selbst nennt mehrere Themen, die einer vertieften Diskussion bedürfen. Dazu gehören die Gottesfrage, das Verständnis der Seele (vgl. 134), das Schöpfungsverständnis, die Frage der Schuld, die Welteinstellung und die Friedensproblematik. Ich würde die ökologische Frage und den Beitrag des vielschichtigen buddhistischen „Natur“-Verständnisses anfügen, da das Verhältnis von Natur- und Kulturwelt zunehmend zu einem Problem wird, das sich mit der Verbreitung der technologischen Revolution weltweit zeigt. An Vf. selbst aber sei die Bitte geäußert, sich nach diesem kenntnisreichen, einfühlsamen Werk vielleicht einmal an ein systematisches Werk über den Buddhismus aus christlicher Sicht zu wagen. Seine Herkunft von E. LAMOTTE und S. YAMAGUCHI befähigen ihn dazu zusammen mit seinen langjährigen Kontakten mit buddhistischen Freunden, Kollegen und Schülern. Nur wo Steine ins Wasser geworfen werden, ist zu erwarten, daß dieses sich zu bewegen beginnt.

Bonn

Hans Waldenfels

Terrin, Aldo Natale: *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*. Brescia/Morcelliana, 1978, 262 S.

Der Vf. betrachtet seine Arbeit als einen Beitrag zur Theologie der Religionen, denn er ist überzeugt (vg. S. 9f), daß kath. Theologie heute nur noch im Horizont der Weltreligionen bzw. des Dialoges mit ihnen sinnvoll betrieben werden kann. Dementsprechend stellt er den ersten Teil unter die Überschrift „von der Religionswissenschaft zur Theologie“ und behandelt dann im zweiten Teil „die Phänomenologie des Heiligen versus prospektive Theologie“.

RUDOLF OTTOS Werk dient dabei als Vorbild. Der Vf. zeigt durch minutiöse Kleinarbeit, welche methodischen Schritte im einzelnen vollzogen werden (vgl. dazu vor allem S. 60–72 und 118–125) und wie alles darauf hinausläuft, das Heilige als nomothetische Größe mit der religiösen Anlage als „theologischer Konstante“ (S. 179) in einem zu sehen. Dabei wird deutlich, daß die Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie in OTTOS Buch „*Das Heilige*“ ihren Höhepunkt findet.

Der Vf. bleibt bei diesem Ergebnis nicht stehen, sondern untersucht dann OTTOS indologische Beiträge mit dem Ziel, das bisher Gesagte dort zu verifizieren (S. 126–175). Dabei werden die Möglichkeiten und die Grenzen komparativer Studien in gleicher Weise sichtbar. Zugleich erweist sich an diesem Vorgehen die enge, innere Beziehung zwischen Religionswissenschaft und Theologie, die für OTTO kennzeichnend ist und vom Vf. im zweiten Teil der Arbeit – mit einigen Modifikationen – übernommen und expliziert wird. In einer Grundtendenz entspricht dieser Ansatz weitgehend dem von PANNENBERG.

Als abschließendes Urteil kann gesagt werden, daß die methodologischen Ausführungen über OTTOS Vorgehensweise, ihre geistesgeschichtliche Einordnung und die Verifikation anhand der indologischen Themen in dieser Präzision und Ausführlichkeit erheblich über die vorliegenden Arbeiten hinausgehen. Der nahtlose Übergang von der Religionswissenschaft zur Theologie der Religionen wird den „reinen Religionswissenschaftler“ sicherlich stören, bedeutet aber für eine auf die Christentumsgeschichte eingeengte Theologie eine beträchtliche Horizonsweiterung, die für die Religionswissenschaft dann

diskutabel sein wird, wenn ihre methodologische Andersartigkeit im Vergleich zum „rein religionswissenschaftlichen Vorgehen“ in ähnlicher Weise transparent gemacht werden wird, wie dies im vorliegenden Buch für das Denken von R. OTTO geschehen ist. Lobend sei noch vermerkt, daß der Vf. die einschlägige deutschsprachige Literatur bis ca. 1975 nahezu vollständig mit einbezogen hat.

Hannover

Peter Antes

Tworuschka, Udo/Zilleßen, Dietrich (Hrsg.): *Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler.* Diesterweg/Frankfurt-Berlin-München — Kösel/München 1977; 224 S.

Das Buch ist zutreffend als „Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler“ beschrieben. Im 1. Teil geht es vordringlich um die Klärung des Verhältnisses von Theologie- und Religionswissenschaft. Ausgehend von einem Einleitungsartikel von D. ZILLESSEN, Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der PH Rheinland, Köln, über „Theologie- und Religionswissenschaft“ und einer Serie von kritischen Anfragen dazu (S. M. DAECKE, N. SMART, G. MENSCHING, C. COLPE, H. HALBFAS, A. STOCK), folgen Beiträge von U. TWORUSCHKA („Was ist Religionswissenschaft?“, „Kann man Religionen bewerten?“) und C. H. RATSCHOW („Dialog statt Absolutheitsanspruch. Begegnung des Christentums mit dem Islam“), sodann religionsvergleichende Arbeiten an Einzelproblemen (Friede, Sexualität, Meditation, Schöpfung, Politische Verantwortung, Mission). Dem Eingangsartikel wird man allerdings leider kaum viel mehr als die Nennung eines Problemereichs nachsagen können. Man wird sich gerne HALBFAS' Urteil zueigen machen: „Die angedeutete Verhältnisbestimmung sehe ich nicht ausgeführt, zumal ich nicht weiß, was der Verfasser unter Theologie und was er unter Religionswissenschaft versteht“ (23). Es fällt auf, daß in der Diskussion kein Vertreter der systematischen Theologie um eine Stellungnahme gefragt ist und daß die katholische Theologie — abgesehen von einer „nicht erschöpfenden“ (MENSCHING) Beschreibung SCHLETTES — keine Beachtung findet. Was durch TWORUSCHKAS Beiträge für die Religionswissenschaft gleichsam nachgeliefert wird, hätte auch für die Theologie geleistet werden müssen. — Im 2. Teil wird der „Unterricht über Weltreligionen“ thematisiert. K. HOHEISEL stellt die Frage nach einem „Religionsunterricht“ als neuem Schulfach, U. TWORUSCHKA meldet Forderungen für den Religionsunterricht an. Es folgen Situationsberichte über Großbritannien (B. E. GATES) und die BRD (TWORUSCHKA) sodann Beispiele von Interpretationen repräsentativer Texte im Unterricht als Hinweise auf ein Grundsatzproblem. Der Band schließt im 3. Teil mit der Analyse und Konstruktion von Unterrichtsmodellen. Ein etwas breiterer Literaturhinweis bzw. eine Literaturbesprechung hätte für die Praxis hilfreich sein können, zumal die angebotene Literatur inzwischen immer unübersichtlicher wird. Die im Band selbst angesprochene Grundsatzdiskussion muß weitergeführt werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Wardenburg, Jacques: *Reflections on the Study of Religion.* Including an Essay on the Work fo Gerardus van der Leeuw (= Religion and Reason 15). Mouton Publishers: fo Hague-Paris-New York 1978; 284 p.

Das Werk umfaßt zumeist unveröffentlichte Vorlesungen aus der Zeit zwischen 1970 und 1975 an verschiedenen Orten Europas und Nordamerikas, die sich in dem einen Anliegen treffen, dem Studium der Religion neue Impulse verleihen und die phänome-

nologische Methode vertiefen zu wollen. Im ersten Teil „Reflexionen über das Studium der Religion“ ist eingangs die Rede vom Verhältnis der objektiven Fakten zu den subjektiven Stellungnahmen. Dabei besteht Vf. darauf, daß das Studium von religiösem Material das Studium der „Intentionen“, die die von einer Religion dem Menschen gegebenen „Zeichen“ auslösen, notwendigerweise einschließt und somit die Interpretationen – die des Wissenschaftlers selbst nicht ausgeschlossen – mitzubedenken sind. Es folgt ein Überblick über Orte, Personen in Interessensfelder des Studiums der Religion in Holland sowie eine Beschreibung der intellektuellen Situation der Studenten der Religionswissenschaft. – Der zweite Teil „Ein Plädoyer für methodologische Wachsamkeit“ erläutert zunächst die Notwendigkeit einer reflektierten Methodik bei der Sammlung von Fakten und der Erstellung von Hypothesen sowie der Theoriebildung, wobei Fragen theologischer und philosophischer, soziologischer und anthropologischer Natur zu berücksichtigen sind. Der Beitrag ist ein Plädoyer zugunsten der Suche nach der besten Methode, einen Sachverhalt kennenzulernen, und der besten Theorie, das erreichte Wissen zu definieren, und legt die Multiplizität der Perspektiven und die Notwendigkeit einer entsprechenden interdisziplinären Zusammenarbeit zugrunde. Die Ansätze einer marxistischen Religionsdeutung bzw. die Beachtung des Zusammenhangs von Religion und ökonomisch-politischen Verhältnissen werden allerdings nur am Rande berührt (vgl. 60). Wenn vom Verhältnis der historischen zur phänomenologischen Betrachtung gesprochen wird, müßte m. E. heute das Formalobjekt der historischen Fragestellung bzw. das Frageinteresse deutlicher formuliert werden. Die grundsätzlichen Überlegungen werden vertieft im Kapitel „Der Ruf nach Methodik“, wo gewisse konkrete Ansatzpunkte zur Methodenreflexion aufgezeigt werden, und enden in einer Besinnung auf die Kategorie des Glaubens im Zusammenhang mit der phänomenologischen Forschung. – Der dritte Teil „Religionsphänomenologie – neu bedacht“ fragt zunächst nach dem Charakter der Disziplin: Ist sie eine Wissenschaft, Philosophie oder Kunst? Dabei ist die Frage ausgelöst durch das Problem, daß bei einem eingegengten Wissenschaftsverständnis die Frage nach Sinn und Bedeutung sich dem Wissenschaftsbereich entzieht. (Der Aufsatz weist gewisse Überschneidungen mit dem allerersten Beitrag des Werkes auf, erweitert diesen allerdings, so daß es angeraten ist, diese beiden Kapitel zusammenzulesen.) Wie sehr es Vf. um die Integration einer objektiven Faktenbetrachtung und einer adäquaten Reflektion auf die Bedeutungs- und Intentionsebenen geht, zeigt der 2. Beitrag dieses Teils, wo sich Vf. der kritischen Vertiefung der klassischen Religionsphänomenologie gerade unter dieser Rücksicht widmet.– „Anwendungen“ folgen im vierten Teil auf Situation und Fragepunkte der heutigen Religionen. Hier kommen dann auch die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Prozessen, der Säkularisierung und Modernisierung einerseits und der Religion andererseits deutlicher zur Sprache. – Das Werk endet mit einem fünften Teil, der gleichsam als Appendix eine Hinführung zu Leben und Werk des Theologen und Phänomenologen G. VAN DER LEEUW bietet. Das Hauptverdienst der Untersuchungen besteht in der Öffnung einer eher empiristisch orientierten Religionsforschung für hermeneutische Fragestellungen und damit in der Gewinnung einer differenzierteren Betrachtungsweise der religiösen Phänomene. Wieweit eine deutschsprachige Religionswissenschaft sich hierzu betroffen fühlen kann, wäre dann immer noch zu prüfen.

Bonn

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Brown, Raymond, E.: *The Birth of the Messiah*. A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke. Geoffrey Chapman/London 1977, 594 S.

F. E. BROWN gehört zu den bekanntesten und profiliertesten katholischen Neutestamentlern unserer Zeit. Er ist Professor am Union Theological Seminary in New York, hält Vorlesungen als Mitarbeiter am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Seit 1977 ist er außerdem Präsident der Society of Biblical Literature. Von seinen bisher veröffentlichten Werken fand der Kommentar zum Johannesevangelium (*Anchor Bible*) besondere Beachtung. Vor kurzem kam nun das oben genannte Standardwerk heraus, an dem BROWN jahrelang gearbeitet und dessen Thesen er häufig in seinen Seminaren durchgesprochen hatte. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird es zum Thema „Kindheitsgeschichten“ das Buch werden und auch einige Zeit bleiben. Man muß nach ihm greifen, wenn man einen umfassenden Überblick über den Stand der bisherigen Forschung zum genannten Gebiet gewinnen will. Die wichtigste internationale Literatur ist hier eingearbeitet. Daß BROWN überhaupt international ausgerichtet ist, gibt seinen Werken eine erfreuliche Weite. – Es bestimmt auch seinen klaren Stil und den durchsichtigen Aufbau des Buches.

Nach einer Übersetzung aus dem Urtext ins Englische folgen Fußnoten zu Einzelfragen eines Abschnitts; an sie schließt sich der Kommentar mit eingestreuten, wohlüberlegten Tabellen; in einem Epilog wird eine kurze Zusammenfassung (spezifische Eigenart der mättäischen, dann der lukanischen Sichtweise) gegeben. In knappen Appendices werden am Schluß des Buches Fragen wie: Jungfrauengeburt, Davidsohnschaft usw., aber auch klärende Bemerkungen zum literarischen genus des „*Midrasch*“ behandelt.

Ein besonderes Anliegen des Verfassers, gleichsam sein „Leitmotiv“ ist die theologische Erschließung der Eingangskapitel von Mt und Lk. Man muß Mt 1–2 und Lk 1–2 als Vehikel der Theologie des betreffenden Evangelisten verstehen. BROWNS Kommentar vermittelt geradezu Begeisterung für die „meisterhafte Gestaltung“ der Kindheitsgeschichten. Der Leser verliert nicht nur nach und nach seine Verlegenheiten vor diesem „Stoff“, sondern auch allen Hochmut den Perikopen der Weihnachtszeit gegenüber. Mit Ehrfurcht vor dem Zeugnis der biblischen Schriftsteller und mit behutsamer Hand räumt BROWN nämlich die Überlagerungen von Sentiment und Ressentiment an die Seite. Er zeigt, wie in den Eingangskapiteln beider Evangelien frühchristliche Christologie aufleuchtet. Wichtig ist ihm auch, aufzuzeigen, wie Mattäus und Lukas programmatisch für ihr gesamtes Evangelium die Überlieferung Israels mit der Verkündigung der Kirche verweben. Jeder erinnert auf seine Art an die großen Gestalten Israels und unterstreicht damit das kontinuierliche Handeln Gottes. Sie sind Tradenten von Glaubenstraditionen, aber sie sind auch Ergriffene, die schöpferisch die dramatische Gestaltung vornehmen und in ihren Eingangskapiteln Akzente für ihr gesamtes Evangelium setzen.

So ist also BROWNS Buch einerseits ein Summarium, eine Informationsquelle; andererseits aber, gerade in seiner großartigen Komposition, ein beachtliches Werk auf dem Gebiet biblischer Theologie. Es verdiente, in andere Sprachen übersetzt zu werden.

Münster

Helga Rusche

Lefever, Ernest W.: *Weltkirchenrat und Dritte Welt*. Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Seewald Verlag/Stuttgart 1981, 144 S.; DM 19,80.

Verf. ist Präsident des „*Ethics and Public Policy Center*“. Sein Buch, eine Streitschrift, ist ein Angriff auf die Arbeit des ÖRK. Dieser Angriff ist aber teilweise so unqualifiziert-polemisch geführt, daß eine sachliche Auseinandersetzung mit dieser Streitschrift uns

unfruchtbar erscheint. Gegenüber einigen Aussagen des ÖRK könnte man sicherlich kritische Anfragen anmelden, vor allem hinsichtlich seiner politischen Aktionen (z. B. Anti-Rassismus-Politik). Aber diese Anfragen müßten von einer theologisch verantwortbaren Position her erfolgen und nicht, wie es hier weithin geschieht, im Stile einer vordergründigen – banalen Polemik. Der „lange Marsch von Amsterdam im Jahr 1948 über Nairobi 1975 bis heute“, den der Verf. nachzuzeichnen versucht, dürfte einer sachlich-kritischen Wertung nicht standhalten. Nur ein Beispiel: „In Diagnose und Empfehlung ähnelt die Befreiungstheologie des Weltkirchenrats in ganz erstaunlicher Weise den derzeitigen marxistischen Grundsätzen. Die Positionen, die der Weltkirchenrat in einigen strittigen Punkten eingenommen hat, unterscheiden sich in keinsten Weise von denen, die man in Moskau oder Havanna vertritt“ (112).

Unverständlich, daß HELMUT THIELICKE zu diesem Pamphlet ein anerkennendes Vorwort schreiben konnte und ihm dazu noch „sorgfältig belegte Informationen“ und eine „sorgfältige Analyse“ (7) bescheinigte.

Das Buch hätte, auch und gerade als „Streitschrift“, eine Diskussion mit dem Programm und über den Weg des ÖRK ermöglichen können (n. B. bemerkt: es heißt nie „ÖRK“, sondern stets nur „Weltkirchenrat“, aber vielleicht geht diese irreführende Formulierung auf Kosten der Übersetzerin). In der vorgelegten Form sehen wir jedoch keine Möglichkeit zu einer ernsthaften, dialogbereiten Auseinandersetzung.

Aachen

Georg Schückler

Hasenstab, Rudolf: *Modelle paulinischer Ethik. Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist* (Tübinger Theologische Studien, Bd 11) M. Grünewald-Verlag/Mainz 1977; 336 S., DM 46.-

Wenn in unserer Zeit immer differenzierterer Spezialwissenschaften (auch innerhalb der theol. Disziplinen) hin und wieder ein Buch erscheint, das den Willen zum Brückenbau über zwei Gebiete zeigt, verdient es schon von vornherein Beachtung. HASENSTAB versucht diesen Brückenbau als Moraltheologe, der mit den Fragestellungen (etwa nach einem „Autonomie-Modell“) seines Wissenschaftszweiges vertraut ist. Nun sucht er mit gutem Instinkt das „andere Ufer“ ab, damit er den zweiten Pfeiler für eine tragfähige Brücke erhält. Überraschenderweise stößt er da auf Hinweise älterer Exegeten wie MARTIN DIBELIUS und SCHLIER; sie verweisen ihn auf paulinische Ansätze. Zwar wollten diese erfahrenen Bibliker nicht „Modelle“ für eine Ethik erstellen, sondern untersuchten die paulinischen Briefe historisch-kritisch nach den Ansätzen von „Paränese“ (Dibelius), „Paraklese“ (Schlier u.a.). Wenn auch, wie HASENSTAB herausarbeiten möchte, das formgeschichtliche Ergebnis nicht aufgenommen werden kann, so haben doch die Überlegungen dieser und anderer Neutestamentler Zusammenhänge aufgedeckt, die nachdenkenswert sind (vor allem hinsichtlich der Frage: Eschatologie-Welt; Reich-Gottes-Erwartung und Unterlassung des Ausbaus einer praktikablen christlichen Ethik). In einem weiteren Teil wendet sich der Verfasser den sogenannten „rezeptionsgeschichtlichen“ Modellen zu (d.h. der dogmatischen Verwendung paulinischer Gedanken bei LUTHER, K. BARTH, SCHÜLLER). In der zweiten Hälfte des Buches behandelt HASENSTAB dann das von ihm erarbeitete „Modell“: die Autonomie-Ethik mittels des paulinischen *klesis*-Gedankens. Ausgehend von *Rö 4,17* und vom Gedanken des „Herrschaftswechsels“, auf der nach Paulus die christliche Existenz basiert (Herausgerufensein aus der Sarx-Macht in den *Pneuma-Koinonia*-Raum), meint er auch, die Funktion der *ekklesia* in der Welt bestimmen zu können: sie hat der immanenten Abkapselung gegenüber Gott, wie sie sich im Anspruch auf die absolute Autonomie artikuliert (S. 316), die Öffnung des autonomen Menschen für Theozentrik und Theonomie zu proklamieren und zu erwirken.

Münster

Helga Rusche

Zaehner, Robert C., *Mystik – Harmonie und Dissonanz.* Die östlichen und westlichen Religionen. Walter/Olten – Freiburg 1980; 531 S.

Zehn Jahre nach Veröffentlichung in England sind die Gifford-Vorlesungen der Jahre 1967–69 auch ins Deutsche übertragen worden. K. C. ZAEHNER, als Professor des Spalding-Lehrstuhls in Oxford Nachfolger RADHAKRISHNANS, hat darin die Themen zweier früherer Bücher, „*Mysticism Sacred and Profane*“ und „*The Convergent Spirit*“, weiter ausgearbeitet. Das große Werk des 1975 verstorbenen Verfassers hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Um die Fragezeichen vorwegzunehmen: (1) Die Übersetzung macht – auch wenn man die „Übersetzernotiz“ (502) beachtet – keinen wirklich gelungenen Eindruck. Ich nenne einige Beispiele, die beim Lesen aufstießen und sich vermehren ließen: „Meine Argumente waren erfinderisch (?)“ (45), LAS CASAS, „eines obskuren (?) spanischen Priesters“ (66), „und so ist es dich und ist es mich“ (102), „Monistenfürst (?) Sankara“ (118), „gespiesen“ (222), „das (!) imago Dei“ (249), „Sektenpatriarch“ (343), „die beiden Trappisten Thomas Merton und Pater Enomiya“ (obwohl Enomiya eindeutig wenige Zeilen später als Jesuit bezeichnet wird) (352), „schöpfen“ offensichtlich statt „schaffen“ (433.458.479), „Ministerium des Wortes“ (438), „Der Mann hatte den Eindruck, nicht mehr bloß sich selbst (?) zu sein“ (477). (2) Als „roter Faden“ (9) zieht sich durch das Buch die Liebe zu FRANZ VON SALES, aber auch ROUSSEAU, PÉGUU und vor allem TEILHARD DE CHARDIN, aber als zweiter roter Faden eine abgrundtiefe Verachtung der wissenschaftlichen Theologie: „Das Christentum wurde von Anfang an von Theologie heimgesucht...“ (28; vgl. 28–30); „Das römisch-katholische Christentum... starb nicht, weil der Thomismus, obwohl offizielle Philosophie der Kirche, nie viel mehr als ein mit Eifer und Bosheit und wenig Sinn für fair play von und für Theologen gespieltes intellektuelles Spiel darstellte, ... den meisten von uns war die Theologie, die einst die Unverschämtheit besessen, sich ‚Königin der Wissenschaften‘ zu nennen, zum Spielzeug ausgedörrter Mandarine geworden.“ (334); „... die Theologie überlasse ich gerne den Theologen...“ (410, vgl. 451); zu den „Verbrechen und Torheiten der katholischen Kirche“: 441f. (3) Das Kapitel XIV „Was ist Zen?“ fällt in einer erschreckenden Weise unter das Niveau des Werkes, das in den religionswissenschaftlichen Sachverhalten ansonsten von authentischen Quellentexten her argumentiert. Hier geht es aber offensichtlich nicht um die Erleuchtung des Buddha, von der Z. – wie sonst im Bereich der Religionsaussagen – mit Respekt zu reden versteht (vgl. z. B. 359), sondern um die Zenrezeption im Westen. Literarisch hält sich Z. hier an „Herrn (sic!) Kapleau“, „Pater Enomiya-Lasalle“, C. G. JUNG und TH. MERTON. Hier wird vieles vermischt: Zen und „Beat-Zen“, die Frage der Zenerfahrung und der Zen-Krankheit, die Tiefenschichten der Erfahrung. Was soll man aber zu einem Satz sagen wie diesem: „Es wäre jedoch Zeitverschwendung, nach Folgerichtigkeit, sei es im Zen ganz allgemein, oder auch in der Grundsatzklärung im besonderen, zu suchen.“ (344)? Warum wird einem Jesuiten, der um Verständnis ringt, nicht zumindest Ernsthaftigkeit zugebilligt? Der Text beweist leider, daß Z. sich weder über PH. KAPLEAU – wer hat ihm ein Echtheitszeugnis ausgestellt? – noch über LASALLE – wann war er Schüler von YASUTANI? – hinreichend informiert hat (vgl. 341). Die drei genannten Bereiche können dem Leser die Lektüre verleiden und dahin führen, daß Z. auch da nicht gehört wird, wo er Bleibend-Gültiges ausgesagt hat.

Da ich eine positive Würdigung für eine größere Leserschaft vorgenommen habe (vgl. *Christ in der Gegenwart* (Freiburg) 33 [1981] 357f.), kann ich mich hier kurz fassen. Z., der ein Konvertit zur katholischen Kirche ist, ist von der umfassenden Katholizität des katholischen Glaubens überzeugt, sieht die Wichtigkeit der Beschäftigung mit der Mystik im Verlangen nach Wiedergewinnung dieses Grundelementes im menschlichen Leben und ist zugleich von der Konvergenz des Geistes in allen Religionen tiefest

überzeugt. Er beachtet die Unterschiedenheit in den religiösen Wegen bei grundsätzlichem Streben nach Harmonie. Die Formel für sein Buch findet er im 1. Kap. des 1. Buches des „*Traité de l'amour de Dieu*“ von FRANZ VON SALES: „Einheit in Vielfalt oder Vielfalt in Einheit . . . dissonante Harmonie – . . . harmonische Dissonanz“ (11). Z. betont zwar, daß das Christentum seinen Bezug zur Mystik weitgehend verloren hat und daher viele westliche Menschen nach den asiatischen Religionen Ausschau halten, doch ist für ihn das Christentum als Religion der Menschwerdung Gottes nicht einfachhin eine prophetische, sondern immer auch schon eine mystische Religion (vgl. 38).

Von hier aus verwundert es nicht, daß Z. nach den Tendenzen in den asiatischen Religionen sucht, die das Auge für das Kommen Gottes in dieser Welt öffnen. Er unterscheidet drei Arten mystischer Erfahrung: (1) die Naturmystik, in der das subjektive Ich mit dem kosmischen All verschmolzen erscheint, (2) die Isolationsmystik, in der die ewige Seele von allem in Raum und Zeit Existierendem isoliert zu sein scheint, (3) die Mystik der Gottesliebe, die Ekstase ewiger Liebe (vgl. 77f.). Alle drei Arten findet Z. im Hinduismus wieder. Folglich ist einmal auf die Unterscheidung von Monismus, Pantheismus und Monotheismus, sodann auf das Ringen um das Verhältnis von Geist, Selbst und Selbstbewußtsein und Materia zu achten. Der entscheidende Ort, an der die Geburt Gottes sichtbar wird, ist die Bhagavadgîta. Wichtig sind in diesem Kontext das Verständnis des Nirvâna als radikaler Loslösung und Unabhängigkeit von allen Dingen, die aber noch nicht ohne weiteres mit der Erfahrung geschenkhafter Zuwendung und Liebe eines Gottes gleichgesetzt werden darf (vgl. 157ff.). Z. faßt seine Einsicht in die Kapitelüberschrift „Gott transzendiert Transzendenz“ (156). An dieser Stelle hätte ein Vergleich mit der Gnadentheologie etwa K. RAHNERS vertiefend und klärend wirken können. – Zu Recht polemisiert Z. gegen eine falsche Grenzziehung zwischen einer Betonung des Personalen auf christlicher und einer scheinbaren Geringschätzung des Personalen auf hinduistischer Seite (vgl. 168–172.189f.361f.). Ähnlich wie K. NISHITANI (vgl. mein Buch: *Absolutes Nichts* 181f.) spricht er den heiligen Geist als Grenzfall einer Personrede an, wie er auch auf die „Unpersönlichkeit“ Gottes etwa bei Ps. DIONYSIOS aufmerksam macht (vgl. 361 und 170). Führen die Religionen Indiens den Menschen gleichsam auf den Gipfel (vgl. zu Buddha: 359), so kann doch der Gipfel nicht der Endpunkt sein, sondern gehört zu den vollkommenen Religionen die Rückkehr in die Welt. Die Einstellung zur Welt, zur Materie, durchzieht als wichtigstes Thema vor allem den zweiten Teil des Buches, wo sich Z. zunächst mit den Religionen Chinas und dann mit den Umweltreligionen des Christentums befaßt. Neigt der Taoismus zur Weltflucht, so bemüht sich der Konfuzianismus um die Schaffung einer höheren, einer moralischen Ordnung. Im Umkreis von Materie, Schuld, Sünde, Überwindung des Bösen bewegen sich die letzten Kapitel. Z. lenkt dabei den Blick immer stärker auf die Mystik der Zukunftshoffnung, den Mystiker der Materie ebenso wie des Geistes und der Evolution Teilhard de Chardin, der nach seiner Ansicht mit seinen Visionen nicht nur die Religionen zur Erfüllung bringt, sondern auch die Prophetien eines MARX und ENGELS über eine zukünftige Gesellschaft. Z's letztes Buch stellt – in vielfacher Hinsicht – einer Herausforderung dar.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes: Dr. JOSEPH PATHRAPANKAL CMI Dharmaram College, Bangalore 560029, India · Dr. GOTTFRIED ROTHERMUNDT, Winzerstr. 16, 7100 Heilbronn · Dr. FRITZ KÖSTER SAC, Pettenkoferstr. 26–28, 8000 München 2 · Prof. Dr. ADEL-TH. KHOURY, Buchenallee 35, 4401 Altenberge · Dr. JOHN MAY, Kösliner Str. 51, 4400 Münster · Dr. THOMAS MOOREN OFMCap, Kapuzinerstr. 27, 4400 Münster

“EXTRA VEDOS NULLA SALUS”

Observations on Religious Plurality from the Perspective of Resistant Hinduism

by Richard Fox Young

Whatever may be alleged to the contrary – and much indeed has been claimed that contradicts what follows – Hinduism’s recognition of religious plurality is a concession that was granted with evident reluctance at a relatively late stage (we do not know precisely when) in the course of that religion’s historical development. As recently as the sixteenth century, when the Vedāntic doxographer MADHUSŪDANA SARASVATĪ composed the *Prasthānabheda*, a treatise which harmonized the six philosophical schools (*darśanas*) in such a way that five of them were hierarchically subordinated to ŚĀṆKARA’S *Advaita* (Nondualism), it was still possible to exclude religions of non-Indian origin from serious consideration, despite the existence of Islam and Christianity in India for centuries by that time. The text records the consternation of an imaginary interlocutor, who asks how the *Prasthānabheda* can justify this omission. MADHUSŪDANA’S retort is succinct and uncompromising: *mleccha* (barbarian, non-Hindu)¹ religions are irrelevant to orthodox Hindus “because they are heretical” (lit., “outside the Veda”, *vedabāhyatvāt*) and “inefficacious with respect to the goals human endeavor” (*puruṣārthānupayogatvāt*). Only Hinduism in its diverse subgroups, then, is a *mokṣadharmā*, a religion that leads to deliverance. So exclusive did this pronouncement seem to PAUL DEUSSEN, the German Indologist who translated this text, that he bracketed an editorial interjection: *extra Vedos nulla salus* (1906:46).

MADHUSŪDANA’S stance toward religions of non-Indian origin is symptomatic of a traditional stream of orthodoxy that continues even now to influence certain Hindu circles. We must recognize that intellectually-minded Hindus do not always interact with other religions in a uniformly positive manner, otherwise we will oversimplify the ways in which Hindus theoretically resolve dilemmas that are generated by religious plurality. Moreover, our pastoral advice to believers engaged in dialogue will misrepresent the range of attitudes, from accommodation to resistance, fostered by these various theologies of religion.

RELIGIOUS PLURALITY IN PREMODERN INDIA

Hindus are nowadays reputed to be eclectic where matters of religion are concerned. This has not always been the case; nor is it exaggerated to say that this congenial notion, while sometimes accurate with respect to individu-

¹ Coming from the verbal root *mlecch*, to stammer or babble, *mleccha* connotes social inferiority based on linguistic ineptitude (cf. Latin *barbarus* and Skt. *barbara*). *Mlecchas*, then, are foreigners who do not speak Sanskrit (for a thorough discussion, see HALBFASS, 1981:195–221).

als, has assumed the proportions of a myth to which Indians and Occidentals alike have become accustomed.

It is seldom recognized that Hinduism came to grips with the reality of religious pluralism only after a gradual and arduous process that concluded in the early modern period (beginning not long before, or coincident with, the advent of European colonialism). Until then, a number of factors prevented Hindus from seeing beyond their own religion and others of Indian origin, such as Buddhism and Jainism. Among the social impediments that militated against relations with religions *qua* religions, were prohibitions sanctioned by *Dharmaśāstras* (quasi-religious lawbooks) limiting contact at any level with *mlecchas*. The *Viṣṇudharmasūtra* (64.15) and the *Vasiṣṭhadharmasūtra* (6.41) unequivocally warn Hindus against speaking with non-Hindus and prohibit them from learning foreign languages, both prerequisites for dialogue. Contact there had to have been, as the record of Hindu expansion into Southeast Asia indicates and as does the assimilation of Babylonian and Persian astronomy into *siddhāntic* (scientific) literature in ancient times. However, it must be understood in this connection that Hindus are able to distinguish between levels of truth, between knowledge which may be adopted and that which may not. Secular knowledge (*laukikavidyā*) concerns mundane truth, science especially but also other fields of human concern. Divine knowledge (*alaukikavidyā*), on the contrary, is Hinduism's exclusive domain and should not be acquired apart from the Veda, *Śruti* (revelation) and *Smṛti* (traditionally authoritative scriptures). It appears, then, that *Dharmaśāstric* sanctions against relations with *mlecchas* (and Christians, a fortiori, are *mlecchas*) were observed most scrupulously at the *alaukika* level but were less functional where *laukika* matters were involved. A *mleccha* who could fire a better pot or predicted eclipses more accurately might be consulted seriously, but odds were against the reception of a *mleccha* who propagated doctrines that deviated from the Vedas.

As for specifically religious or philosophical factors militating against recognition of religious plurality, reference has already been made to MADHUSŪDANA'S flat refusal to discuss *mleccha* doctrines even in passing. The same author in a different text, the *Vedāntakalpalatikā*, even went so far as to claim that men of other faiths do not desire salvation (MURTY, 1959:51). Included in that category were not only Jains and Buddhists, but also groups usually considered orthodox, such as Vaiśeṣikas, Naiyāyikas and Vaiṣṇavas. Presumption was altogether against *mleccha* religions, and the reason why can be partly discerned by referring to *Mīmāṃsā*, the classical *darśana* specializing in Vedic exegesis and to which Vedāntic authorities in particular are indebted. Without entering into detail here, the cardinal tenet of *Mīmāṃsā* is the dogma that the Vedas are eternal (*nitya*) and unoriginated from a personal source, whether human or divine (*apauruṣeya*).

KUMĀRILA BHATṬA, a classical *Mīmāṃsā* apologist who applied these dogmas to the Buddhist canon, exemplifies the extent to which this *darśana* could obstruct interreligious dialogue. In the *Tantravārttika* he maintains that *dharma* ("duty" along with a wide range of derivative meanings) can only be

apprehended by means of the Vedas. Yet Hinduism recognized the value of traditional teachings, *Smṛti*. Many scriptures claim to be *Smṛti*, including some written by Buddhists. The question arises whether or not they, too, are authoritative. KUMĀRILA cautions that these so-called *Smṛtis* contradict the Vedas on a number of points, and are therefore unacceptable to orthodox Hindus. Besides, the Buddha was not a brahmin and usurped brahminical prerogatives when he began to propagate a new Dharma. What little truth the Buddha conveyed does not redeem the whole, which KUMĀRILA dismisses as “milk placed in a vessel of dog skin”. Once the Vedas and authenticated *Smṛtis* are studied, why look farther afield?

If Buddhist scriptures are objectionable on this basis, the Bible, Koran and other allegedly revealed texts are relegated, *a fortiori*, to an inconsequential status: limited truth overwhelmingly adulterated with falsehoods. Finally, one should bear in mind that KUMĀRILA'S position was by no means idiosyncratic; his stand was acknowledged by all leading Vedāntic authorities, including RĀMĀNUJA and ŚĀṄKARA, the latter of whom is widely – and mistakenly – thought to have provided the philosophic foundation for Hindu tolerance of other religions (e. g., see PUHAKKA, 1976:50–61).² Having himself reviewed the *Mīmāṃsā* position, K. S. MURTY warns that “modern exponents of Hinduism” assert that all religions are true “only on their own authority and do not represent the orthodox Hindu tradition” (1959:219). Indeed, in the premodern period, when Hindus were still subject to a pervasive and – from the interreligious point of view – stifling Hinducentric bias, it was hardly possible for them to think about other religions *qua* religions, much less whether or not they can all be true.³

For reasons not yet entirely explicable, the force of these social and philosophical sanctions began to diminish – but never entirely to disappear – during a period of indefinite length before the advent of European colonialism. In another place I have tentatively traced this unprecedented but still relative openness to the successful outcome of a longstanding effort on the

² Among leading classical authorities, only the Naiyāyika JAYANTA BHATTA systematically reflected upon the possibility that other Indian traditions (*āgamas*) are authoritative in matters of religion (see HALBFASS, 1981:416–18 and WEZLER, 1976:329ff.). One can only conjecture whether or not JAYANTA would have treated religions of non-Indian origin as cordially as he did Jainism and Buddhism.

³ Here it is instructive to note that the premodern Hindu did not refer to himself as a “Hindu”, a word which came into Western usage via a Persian corruption of “Indus”, but rather as an *ārya*, a term connoting racial origin rather than religious affiliation. Neither was there a word corresponding to “Hinduism”, for Hindus knew of nothing else from which to distinguish their religion. *Hindu* and *hindudharma* first occur in Bengal in late seventeenth-century Vaiṣṇava texts, where they function as terms that differentiate sociologically but not ideologically between Hindus and Hinduism and Muslims and Islam (O’CONNELL, 1973:343–44). *Hindutva* (lit. “Hindu-ness”) and *Sanātana Dharma* (the Eternal Religion), two of the expressions most commonly used by Hindus nowadays, are both of recent origin, were first used on a wide scale by reform movements (especially the Ārya Samāj), and were popularized, particularly the latter, by a foreigner, the nineteenth-century theosophist ANNIE BESANT (HALBFASS, 1981:398).

part of certain minorities, particularly Jains and Tantrists, to distinguish their doctrines and cultic practices from others by means of the term *dharma* (YOUNG, 1980: 87–95). “Religion” has not always been connoted by this word. According to traditional usage, it is closely connected with *vidhi*, an injunction, prescribed action or duty. Its basic sense is prescriptive, not descriptive. However, in order to establish their separate identity, Jains began to refer to their prescribed cultic behavior, their theology and philosophy, in toto, as the *Jainadharmā*. The word *dharma* then approximates the Western understanding of *thrēskeia*, religion. *Dharma* no longer referred only to what had to be done and what had to be believed in order to carry out those injunctions, but also, in a descriptive and almost anthropological sense, to Jainism itself, its praxis and credo (hereafter, Dharma qua religion is not italicized). Dharma appears then to have been assimilated into Hinduism, which was also beginning to see the value of denominating itself. In any event, the transformation of *dharma* into Dharma was virtually complete by the early nineteenth century when Christianity became a leading contender in the Indian religious context, and by then it was natural for pandits to refer to Christianity as the *Khr̥stādharmā*.⁴

Not geographical isolation but centripetal forces of their own making drew Hindus toward one center and deflected them from others. The religious universe of many Hindus continues to be Hinducentric. How could it be otherwise when for centuries premodern Hindu authors, whether writing in Sanskrit or in regional languages, consistently declined even to cursorily discuss the doctrines of non-Indian religions, though they had access to them? Hindu apologists were content to repeat ad infinitum the arguments of their predecessors against long-dispersed Jain and Buddhist adversaries. In this connection it is worthwhile to take note of the often heard accusation that the Syrian Christians in South India never made significant inroads among their Hindu neighbors. This distressing failure has been attributed to their reluctance to evangelize and to their fear of being absorbed into the larger community (NEILL, 1976: 52). Perhaps this was so, but Hindus at that juncture were unprepared to acknowledge Christianity as an authentic Dharma vis-à-vis their own. Even the adaptive Jesuit ROBERTO DE NOBILI fared no better; for, despite his erudition, his brahmin partners-in-dialogue were more interested in ascertaining whether by their standards he was a true *sannyāsī* than in whether his theology contributed to theirs. When Hindus finally awakened to the reality of religious pluralism, their strength had

⁴ The *Mahānirvāṇatantra*, speculation about the date of which varies widely, uses *dharma* in the broad sense of “religion” (see 14.117, 187, 189). It also takes for granted the possibility that non-Hindus can convert to its tantric formulation of Dharma – an idea previously unthinkable. For these and other reasons, J. D. M. DERRETT thinks this treatise was composed late in the eighteenth century when Christianity had already penetrated throughout Bengal, where the text originated (1968:146). If this was indeed the case, it would be additional evidence that the concept of religious plurality did not develop organically in Hinduism.

already been dissipated by internecine rivalry. It was too late to challenge Christianity effectively.

Consequently, Christianity established itself throughout much of India during the early nineteenth century without encountering significant doctrinal opposition from Hindus. Quite to the contrary, certain residents of the cosmopolitan centers, Calcutta, Bombay and Madras, had become dissatisfied with traditional Hinduism, which they blamed for the national malaise, and were therefore receptive to imported ideologies. RAM MOHUN ROY (1772–1833), KESHUB CHANDRA SEN (1838–1884), BANKIM CHANDRA CHATTERJI (1838–1894), VIVEKANANDA (1862–1902) AUROBINDO GHOSE (1872–1950), M. K. GANDHI (1867–1947), S. RADHAKRISHNAN (1888–1975) and a host of other neo-Hindus drew their ideas of religious, ethical, social and political values not from their native religion but from outside, and often from Christianity – although this exchange is sometimes mistakenly called modernization rather than Westernization (HACKER, 1978: 607). This alliance, uneasy originally, is now second nature to certain Hindus who have in large part broken with tradition, half assimilating Western ideologies or Christianity instead.

Westward-turning Hindus constitute what is now commonly called, especially in Christian parlance since PAUL DEVANANDAN'S time, “renascent” Hinduism. Were one to judge from the quantity of literature on this subject, one might think renascent Hinduism had superceded all other varieties of intellectual response to Christianity. This misapprehension is reinforced by our tendency to favor “renaissances”, whatever they may be, and to look askance at forces that hinder them, as if they would compel Hinduism to retreat into a Dark Ages tantamount to our own. I therefore deliberately juxtapose “renascent” with “resistant” Hinduism in the hope of demonstrating that the Hindu response to Christianity and religious pluralism has indeed been multiform; furthermore, so that the discord sometimes evident in interreligious relations today will be understood in relation to doctrines that are central to orthodox Hinduism, for resistant Hinduism is orthodox.

CHRISTIANITY'S PLACE IN HINDU SCHEMES OF DHARMA

We now begin to scrutinize more thoroughly resistant Hinduism's diverse interpretations of religious plurality by taking as our point of reference a particular Hindu-Christian confrontation that occurred almost simultaneously in three geographical regions of early nineteenth-century North India. What I designate here as the *Mataparikṣā* Controversy derives its name from the title of a Sanskrit treatise first published in 1839 by a Scottish Indologist, JOHN MUIR (1810–1882), whose portentous – or pretentious – purpose was to demonstrate Christianity's truth and Hinduism's errors. The *Mataparikṣā* (An Examination of Religions) was based upon the rationalistic Paleyan apologetics of the last century, buttressed by MUIR's formidable knowledge of original Sanskrit texts. Other reference points could have been selected: for one, the early eighteenth-century correspondence between Malabarian brahmins and BARTOLOMAEUS ZIEGENBALG (1682–1719), a Lutheran missionary stationed at

Tranquebar, and, for another, a series of acrimonious public debates in Bombay during the 1830s between Hindus and another outstanding missionary apologist, JOHN WILSON (1804–1875) (for detailed summaries of both, see YOUNG, 1980: 16:27). The *Mataparikṣā* Controversy is focused upon here because it is the earliest instance of Christian dogmas systematically critiqued from an orthodox Hindu point of view, fitted into an overall theory of religious plurality, to which there is access through documents in an Indian rather than European language. And not just any regional language – few at that time were adequate for this kind of argumentation – but Sanskrit, the traditional medium of discourse for Hindu theologians and philosophers. MUIR addressed his audience in their own sacred cadences, utilizing terminology that missionary predecessors had appropriated from classical Sanskrit (see YOUNG, 1979: 205ff., or 1980: 30–59). Despite his sophisticated hermeneutics, MUIR antagonized three orthodox Hindu pandits, who responded with their own apologetical treatises, also in Sanskrit. Christianity’s origin and function in each pandit’s scheme of Dharma is analyzed below in chronological sequence.⁵

The Mataparikṣāsīkṣā (a lesson for [the author of] the Mataparikṣā)

First to defend Hinduism against MUIR’s aspersions was a Maharashtrian named SUBĀJĪ BĀPU, a progressive *jyotiṣa* (astronomer) living in Malwa (now part of Madhya Pradesh), who enjoyed British patronage as the author of several treatises introducing Copernican astronomy and modern physical science to Central India where Purāṇic pseudoscience still prevailed. An ardent modernizer where *laukika* matters were concerned, SUBĀJĪ took offense when MUIR attempted to discredit Hinduism’s *alaukika* verities. From his British patrons he was willing to learn science but not religion, as we see in the following translated extracts, written in 1839:

A) Worship him, the universal *Ātman*, true Lord, who is honored as the “Buddha” in Buddhism, “Jīna” in the Jain scripture, known by the name “Christ” in Christianity and as “Allah” in Islam, and by the names “Arka”, “Prathameśa”, “Śakti”, “Girīśa”, “Śrī” and so forth in the [Vedas], various *Tantras* and *Purāṇas*.

B) Everyone’s religion teaches that there is some world-creator. All people worship and consequently attain him. Everywhere God grants scriptures for the sake of the human intellect. [However,] no one who has not understood them in due order by means of a *guru* is released.

C) In the Kali Age (the fourth and most degenerate stage of the Hindu time cycle), whosoever spurn their respective scriptures are sinners, even though they be brahmins and the like, for everyone’s native religion is always conducive to felicity.

D) It is not said that men who follow other religions are competent for the Vedic *mārga*. This is why [Viṣṇu] would be displeased when someone spurns his native religion.

E) When men who dwell in various quarters are going to a certain city, in no way whatsoever would they reach that place by travelling on the very same path. Likewise, those men, whom the all-creator made to possess different qualifications (*adhikāra*) and

⁵ The Sanskrit originals to which the following translations correspond are available in YOUNG, 1980: 258–266.

put into different situations, would be unable to attain God by means of any single path.

F) Listen you disciples of Christ! . . . one should not revile another person's religion. Moreover, one should not spurn one's own religion. . . . For each person his native religion is best; the same religion might be perilous for another person. Now, therefore, praise be to those who worship (Viṣṇu) according to their native religion without reviling others.

Do these passages coincide with the ill-defined formulations of the Hindu approach to religious plurality, often heard nowadays especially in connection with neo-Hinduism, that all religions are equal, one, true and the same?⁶

According to these extracts, the first formulation, all religions are equal, is meaningful only in the limited sense that all Dharmas are paths or approaches (*mārgas*) leading toward divine reality. All revealed scriptures, whether the Bible, Veda, Koran, or the Jain and Buddhist canons, derive from the same source (in SUBĀJĪ's case, *Bhagavān*, or Viṣṇu). It does not follow, however, that they are equal and interchangeable in terms of meaning, truth and value; for each one corresponds to the competency and qualifications of a particular group, nation or race, which themselves are by no means identical. The common denominator between religions is that they all lead toward God. But some fall short of their goal because, unlike Hinduism, they do not have trained preceptors (*gurus*) to point the way and thereby actualize the salvific potential that is in them all. The corollary is that God looks askance at conversion because exchanging one Dharma for another contradicts our created nature, which Viṣṇu, as preserver of the universe, is charged with overseeing.

To say that all religions are one also misrepresents SUBĀJĪ's position. Space does not permit even a cursory description of the pandit's arguments against Christianity. Let it suffice that he judged it to be different from Hinduism and false as well (see YOUNG, 1980: 163-94). A more exact formulation is that religions are identical with respect to purpose. Each one is "conducive to felicity" (*śreyaskāra*), but the Sanskrit is ambiguous, meaning either mundane felicity or salvation. SUBĀJĪ does not deny that religions are mutually contradictory, but rather affirms that the differences between them correspond to disparities in human nature. Hence the Hindu law of religious traffic, that all roads, no matter where they commence, converge at the same destination – or at least come close. As visitors to Calcutta know, only one bridge, the Howrah, spans the Hooghly, but another, unfinished, extends partway over the river. Other religions stand in the same relation to Hinduism: it alone conveys believers all the way across *samsāra*, the transmigratory world.

Nor can one say without qualification that all religions are true. SUBĀJĪ considered differences between Dharmas to be real rather than apparent. Vedic truth is self-verifying (*svataḥprāmānya*), whereas biblical teaching must be tested against the Veda before its veracity can be confirmed. Christianity

⁶ For aspects of the following analysis I am indebted to an article by A. SHARMA, 1979: 59ff.

is a roundabout route to the truth in its absolute purity. More confusing still – at least to those who are accustomed to think that a thesis and its antithesis cannot both be true – is that Viṣṇu contradicts himself, not from perversity or partiality but out of concern for our competence in grasping abstruse truths, when speaking to Hindus on the one hand and when addressing Christians on the other. It would be mistaken, then, to confuse the truth itself with the paths leading to it.

Lastly, it cannot be that religions are the same. SUBĀJĪ ruled out the possibility that they are identical either in terms of content, value or truth; only their function, purpose or goal is comparable. A proviso is again added: Hinduism surpasses other Dharmas because of its superior insight into their unity (*aikya*) as paths tending toward the same end. Others may think that religious affiliation is arbitrary at birth and that it can be transferred from one Dharma to another; Hindus know that birth is not accidental but accords with previously acquired *karman*. The homiletical extract F therefore wisely counsels us not to disparage anyone's native religion. But is there not a note of selfcongratulation in exclaiming "Praise be to those who worship Viṣṇu according to their religion without reviling others"? For SUBĀJĪ it is Hinduism's profound grasp of the compatibility (*avirodha*) between all religions, insofar as their function is concerned, that enhances its prestige and diminishes theirs. Hindu Dharma, to paraphrase ORWELL, is the most equal among equals.⁷

The Matapariṅṣottara (an answer to the Matapariṅṣā)

Less than a year later, in 1840, HARACANDRA TARKAPAÑCĀNANA, a Calcutta resident, radicalized what had theretofore been a quiet and sober dialogue by including in his book a canard impugning the Virgin Mary (she was, he claimed, a temple whore) and slanders against Hindu Christians, as converts were then called. Underlying this blatantly pugilistic treatise, however, are several presuppositions that are unquestionably orthodox.

The first concerns Hinduism's undeniable antiquity, which in apologetics translates into the dictum that "older" equals "better". MUIR had argued, as many others also have, that, whereas the historical origins of Hinduism are virtually unknown, the lineaments of Christianity's development are there for historians to at least discuss, even if not agree upon. If the audience is orthodox Hindu, such reasoning is unpersuasive; for the Bible, a mere

⁷ Lest it be thought that SUBĀJĪ's reflections on religious plurality have no resonances in the modern period, I quote from SWAMI B. H. BON MAHARAJ, a leading Hindu traditionalist: "A fallen soul . . . must approach a spiritual master in order to know the real truth. This means that an individual must have developed through practises in various births a given degree of intellectual and moral maturity before he or she can aspire to understand, practise, follow and realize absolute knowledge. . . . It is because of this that (Hinduism) has never been proselytizing or converting others into its fold. One has got to go through many births . . . in religions of partial or relative truths before one is born with the requisite intellectual and moral eligibility (*adhikāra*) to practice (Hinduism)" (1965: 2–3).

nineteen-hundred-odd years old, is nothing in comparison with the Vedas, which they believe are eternal. During the periodic dissolutions of the universe (*pralayas*), the Vedas are retained in the creator Brahmā's memory, then rerevealed to the *ṛsis* coincident with each regeneration of the phenomenal world (cf. the scholiast KULLŪKA BHATṬA on Manu 1.23). This dogma is founded on the Veda and must not be doubted. For the Bible to originate within a specific time frame is enough to convince orthodox Hindus that it lacks prestige - like a sudden best seller that soon disappears from the charts and is forgotten. HARACANDRA therefore argues: "Only that religion is true which has prevailed on earth since the time of creation, and not one which arose subsequently."

If the Hindu Dharma takes precedence over all others because its Vedas are eternal, who, then, has access to them? What hope is there for *mlecchas*, who by definition are ignorant of Sanskrit? In scrutinizing resistant Hinduism's standpoint, one must be cautious, for the issue of access to the Vedas has been obscured by modern Hindu universalism. An apposite example is the often-cited interpretation of Bhagavad-Gītā 4.8: "For the protection of the good, for the destruction of evil-doers, for the setting up of the law of righteousness, I come into being age after age" (ZAEHNER, 1969: 184). Only an exegesis influenced by neo-Hinduism would see in this passage references not only to Kṛṣṇa but also to Buddha, Christ, Mohammad, Nānak, etc. In such an interpretation, access to the Vedas is irrelevant because they are no longer unique. Viṣṇu, embodied in Buddha and others, reveals himself through the scriptures associated with them. But for HARACANDRA the Vedas are indispensable and irreplaceable. Contemporary thinkers are entitled to their opinions about the Gītā's catholicity, but they should not attribute their private views to the orthodox Hindu tradition. HARACANDRA could not have endorsed them, and his second presupposition explains why.

At the time of creation, only four castes (*varṇas*) could be created. Brahmā made for them the character of good *dharma* (virtue or duty). How could the eternal Vedic religion be observed by *yavanas* (non-Hindus or *mlecchas*), who have fallen from their *dharma* on account of corrupt conduct? The character of *dharma* consists of ten elements: constancy, patience, self-control, avoidance of thievery, purity, restraint of senses, devout thought, knowledge, truth, and suppression of anger. Thus, their entire lives lived in accordance with these general *dharmas*, they become eligible (*adhikārins*) for (Vedic) Dharma, having become Hindus (*hindutvam prāpya*) in a subsequent birth.

As Christian *yavanas* or *mlecchas*, we have forfeited soteriological privileges that we once had when, in previous existences, we were Hindus. Haracandra does not explicitly say why we have been deprived of our former status, but two reasons are commonly adduced: either we are the offspring of illicit marriages (e.g., between *kṣatriya* fathers and *śūdra* mothers) or our ancestors performed prescribed rituals without consulting brahmins. Consequently we live outside the *varṇāśrama* system (caste and stages of life) and are excluded from initiation (*upanayana*), a prerequisite for Vedic studies. Manu 12.33-43 relegates us to *tamas*, the worst of three constituent elements of all phenomenal reality. *Tamas* implies the dark side of human nature, ignorance,

sensuality, covetousness, sleepiness, pusillanimity, cruelty, atheism, inattentiveness and the like: "Elephants, horses, *śūdras*, and despicable barbarians (*mlecchas*), lions, tigers, and boars (are) . . . caused by (the quality of) darkness" (12.43; Bühler, 1969: 493).⁸ We could hardly be more handicapped.

Compared with the sophisticated demeanor (*śiṣṭācāra*) of twice-born Hindus, our conduct as *yavanas* is ill-bred and contemptible (*duṣṭācāra*). But we may at least improve our lot by observing certain very ordinary duties (*sādhāraṇa-dharmas*), patience and so forth. Though these are not the particular duties (*viśiṣṭadharmas*) practiced by Hindus, they will nonetheless debarbarize us and prepare us to reenter the Hindu Dharma. Christianity, then, is a kind of purgatory in which we acquire merit so that we may regain our original state of grace. But this transition cannot occur within the space of a single lifetime: death must intervene followed by rebirth as a Hindu.

HARACANDRA's scheme of religious plurality is unequivocally indocentric. Before attaining *mokṣa*, one must acquire Hindu-ness (*hindutva*) by being born in India, also called *karmabhūmi*, which means the country where one can forestall adverse karmic repercussions, undergo *upanayana* and acquire the true knowledge necessary for breaking out of the cycle of repeated birth and death (*saṃsāra*). In the religious cosmography of the Hindus, *karmabhūmi* does not coincide with the borders of modern India; but what matters is that salvational prerogatives are geographically limited. The idea has a strange hold even on neo-Hindus, including M. K. GANDHI, who once said "For me there can be no deliverance from this earthly life except in India. Anyone who seeks such deliverance . . . must go to the sacred soil of India" (NAIPAUL, 1977: 156).

The Śāstratattvavirinṇaya (A Verdict on the Truth of the Scriptures)

From 1844–45 the *Mataparīkṣā* Controversy entered into yet a third phase when MUIR's book fell into the hands of a Benares pandit, NĪLAKAṆṬHA GOREH (1825–1885) who – coincidentally – later became, under his baptismal name NEHEMIAH, one of the last century's most respected Indian Christian thinkers.⁹ Spending these years as a formidable apologist for resistant Hinduism, NĪLAKAṆṬHA subjected Christianity to long-disused but once common Purāṇic interpretations of Antidharma. According to this idea, a retributive god becomes a false *avatāra* (*mohāvātāra*) in order to foist erroneous scriptures (*tāmasasāstras*) and false religions (*mohadharmas*) upon certain hapless sinners who have merited his wrath.

⁸ *Tamas*, which is here more descriptive than insulting, can in other contexts excite anger and resentment. When Dakṣa affronted his son-in-law, Śiva, saying he was full of *tamas*, Śiva cursed and obstructed him throughout a number of rebirths (see *Śiva Vāyaviya* 1.18.4–59).

⁹ Scant attention has been paid to GOREH's preconversion Hindu background, both by his hagiographers, to whom he was merely a brahmin trophy, and by contemporary writers such as R. BOYD (1969) and B. PARADKAR (1969), who have at least done justice to him as a pioneering Indian Christian theologian. A detailed analysis and translation of NĪLAKAṆṬHA'S critique of Christianity are available in YOUNG, 1980: 163–221.

Now, whichever Smṛtis orthodox Hindus ought to shun and revile, God created so that sinners will be punished. . . . These bad religions are made for their punishment. Only sinners . . . take pleasure in them. Again and again into a foul hell God flings filthy-minded rogues who delight in depraved behavior. . . . This truth God plainly teaches through the scripture: those Smṛtis are made in order to punish wicked people. For this very reason, those who acquiesce to God's instruction, performing meritorious deeds faithfully, do not believe in those Smṛtis.

Christianity, then, is a punitive liability imposed upon us by Viṣṇu because of our accumulation of adverse *karman*, the residue of unspecified egregious sins (perhaps the ones noted earlier, sensuality, etc., which stem from *tamas*). The Smṛtis non-Hindus are deceived into believing include not only the Bible but all non-Vedic scriptures, the Koran, the Pali canon, the Ādi Granth, etc., and in all probability certain Hindu texts of questionable orthodoxy. Although his presuppositions are wholly out of alignment with neo-Hinduism's, NĪLAKAṆṬHA's hostility toward other religions had ample precedent, for it is clearly reflected in the devices Hindus were accustomed to use when accounting for differences between themselves.

Hindus nowadays boast that they are broadminded enough to include the Buddha among Viṣṇu's ten *avatāras*. Few are they who recognize that this concession was granted only after Buddhism ceased to pose a serious threat to brahminical hegemony. At a safe distance, Hindus can now afford to tolerate him. But beforehand, according to the earliest references, the Buddha came to earth for devious purposes. Purāṇic authorities originally assimilated him to Viṣṇu as a device meant to disable a socio-religious community inimical to their own. Buddha was their potential nemesis, and to disarm him they reintroduced an ancient Vedic motif, the fraudulent god. The *Viṣṇupurāna* (3.17.9–45 and 3.18.1–34) elaborates this theme, also in connection with the origin of Jainism. R. C. HAZRA'S synopsis (1975:24) follows:

In ancient times the gods (*devas*), being defeated by the demons (*daityas*) in a war which was continued for a divine year (360 human years), . . . eulogized Viṣṇu who, consequently, produced Māyāmoha (i. e., a being whose name signifies that his powers of delusion derive from Viṣṇu's creative energy) from his own body and gave him to the gods. This Māyāmoha, with his body stripped of all garments, his head shaved and a peacock feather in hand, went to the banks of the Narmadā where the demons were living, preached to them the religion of 'the naked' (i. e., Jainism). . . . Next, Māyāmoha put on red clothes, painted his eyes with collyrium and preached Ahimsā (i. e., Buddhism) to the remaining demons. As a consequence of this preaching the demons soon gave up the Vedic religion and got weakened. Consequently they were attacked by the gods, defeated, and massacred.¹⁰

Only in the eighth century of our era, roughly two hundred years after this Purāṇic passage was composed, did Buddha's name, linked with the nebulous

¹⁰ The *Viṣṇupurāna* myth continues to be relevant to resistant Hinduism as it seeks to interpret religions considered inimical to itself. *Hindu-Viśva*, the official magazine of the Viśva Hindu Pariṣad (founded in 1964 to oppose the 38th International Eucharistic Congress held in Bombay), recently published an article (RAJAN, 1972: 29ff.) which sees in this passage not only allusions to Buddhism and Jainism but also to Islam and Christianity.

Māyāmoha, begin to appear in Purāṇic enumerations of Viṣṇu's periodic incarnations (e. g., *Bhāgavatapurāṇa* 10.40.22a: "Glory be to the Buddha, the pure, the deluder of the Daityas and Dānavas" [the demons who became Jains and Buddhists]). Just as Viṣṇu, disguised as Buddha and Jina, spread lies in order to crush his opponents, so does he do this, according to Nīlakaṇṭha, through Jesus Christ, the latest in a long succession of *mohāvātāras* indoctrinating God's enemies into *mohadharmas*.

NĪLAKAṆṬHA also conforms to precedent when he relegates the Bible to the status of *tāmasasāstra*, or a text purporting to be scriptural but which actually is founded upon error and all the other negative connotations associated with *tāmas*. In so doing, he agrees with a Smṛti passage authoritative to all orthodox Hindus, Manu 12.95–96, which defines precisely what *tāmasasāstras* are and the dangers intrinsic to them.

All those traditions (Smṛtis) and all those despicable systems of philosophy (*darśanas*), which are not based on the Veda, produce no reward after death; for they are declared to be founded on darkness. All those (doctrines), differing from the (Veda), which spring up and (soon) perish, are worthless and false, because they are of modern date (Bühler, 1969:505).

The Manu Dharmaśāstra diplomatically declined to single out *tāmasasāstras* for condemnation. Purāṇic authorities, as sectarian at times as they were ecumenical at others, did not hesitate to name them. Their lists of indexed Smṛtis vary, depending on whether they were compiled from a Śaiva or Vaiṣṇava bias. *Padmapurāṇa* 6.263.66–70 is a typical example, wherein Indra boasts to Śiva's wife Pārvatī that, at Viṣṇu's behest, he propounded numerous *tāmasasāstras*, including even some that are usually considered orthodox (among the *darśanas* mentioned, only Yoga and Vedānta are exempted).

Listen, goddess, while I declare to you the *tāmasa* works in order; works by the mere hearing of which even wise men become fallen. First of all, the Śaiva systems, called Pāśupata, etc., were delivered by myself. Then the following were uttered by brahmins penetrated by my power, viz., the great Vaiśeṣika system by Kaṇāḍa, and the Nyāya, and Sāṅkhya, by Gotama and Kāpila respectively. Then the great system, the Pūrva(mīmāṃsā) was composed by the brahmin Jaimini on Vedic subjects, but on atheistic principles. So too the abominable Cārvāka (materialist) doctrine was declared by Dhiṣaṇa, while Viṣṇu, in the form of Buddha, with a view to the destruction of the Daityas, promulgated the false system of the Buddhists (Muir, 1868:202).

This is a peculiar specimen of ad hominem argumentation indeed: contrary creeds are denounced by associating them with fraudulent *avatāras*; but all this conniving and scheming is in fact Viṣṇu's, the one who is responsible for maintaining an overall balance between good and evil.

For all his remonstrances against other Dharmas, NĪLAKAṆṬHA'S unremitting hostility is not without its ambiguities. A curious ambivalence appears when the extract translated earlier is compared with the prologue, addressed to Viṣṇu: "Lord Śrīnivāsa do I worship, whose *līlā* (cosmic sport or Kṛṣṇa's dalliance with the cowherd women of Vṛṇḍāvana) is beyond our understanding, whom (all) people worship in various ways, though their competence to do so may differ." As Christians we are destined to suffer in a series of foul hells without respite. Nevertheless, in a strained and indirect sense, we, too,

worship Viṣṇu, for in him all other gods – including deceptive *avatāras* – subsist. What distinguishes us from Viṣṇu's more privileged worshippers is our sinfulness, which has disqualified us from the soteriological prerogatives that are theirs alone to enjoy.¹¹

THE BASIS OF RELIGIOUS PLURALITY

In order to extrapolate general principles from these three disparate schemes of Dharma, we must return to MUIR'S *Mataparikṣā*. As a point in Christianity's favor, MUIR drew attention to its universal scope (*sāmānyatā*), its inherent inclusiveness and expansive power. Whereas the Hindudharma is restricted to those who are fortunate enough to be born as Hindus, the Khr̥ṣṭadharma can be embraced by anyone; for God endows us all with the same psycho-social nature and identical prerogatives.

It is symptomatic of resistant Hinduism that these pandits made no counterclaim to the same effect. At least on this they agree: Dharma is not universal but particular and exclusive. It could not be otherwise; soteriological privileges are measured by social status, which non-Hindus, being excluded from the *varṇāśrama* system, do not have. Among *mlecchas* there are either those who fail to actualize the salvific potential in their native religion because they are not instructed by qualified preceptors (cf. SUBĀJĪ), or those who are now acquiring merit in order to be reborn as Hindus (HARACANDRA), and still others whose transgressions will be recompensed in a series of hellish existences (NĪLAKAṆṬHA). In each case Dharma yields results exactly commensurate with its adherents' qualifications.

Plurality in religion is intrinsic and purposeful because birth and the abilities and prerogatives acquired then are not fortuitous but proportional to the *karman* accumulated earlier. Karman coordinates all the facets that determine an individual's salvific privileges. The Sanskrit shows how these ideas synchronize. Much is connoted by the unmanageable term *adhikāra*, used by all three pandits. English can express it only by means of a wide range of words, from "capacity", "ability" and "competence" to "eligibility", "right", "entitlement", etc. No one is entitled to give up his native Dharma for another because no one is mentally competent to do so. Individuals are cerebrally equipped to understand, so as to benefit from, one religion only: the one acquired in childhood.

¹¹ Whereas the delusion-motif has ample precedent in Hinduism, especially the Purāṇas, the dogma of eternal damnation, explicit in the translated extract from NĪLAKAṆṬHA'S text, does not. Although punishment is usually considered remedial and of limited duration, eternal damnation is a cardinal tenet of MADHVĀCĀRYA'S Dvaita-Vedānta and of certain sectarian Purāṇas, such as the Vaiṣṇava *Bṛhannāradiyapurāṇa*. R. C. ZAEHNER'S interpretation of Bhagavad-Gītā 16.18–21 includes an excursus on this dire possibility, but other scholars (notably F. EDGERTON) dispute this. On the whole, it is difficult to see in NĪLAKAṆṬHA'S "again and again" any possibility of relief from the dismal condition to which Viṣṇu consigns sinners.

Yet more than bare intellectual talent is presupposed here, for *adhikāra* is also proportionate to social status. Even *Śaṅkara* denied that *śūdras* can share in the salvific privileges that belong only to twice-born Hindus (*Brahmasūtra-bhāṣya* 1.3.34). Caste is an insurmountable handicap: *śūdras* and *mlecchas* (Christians, etc.) cannot be eligible for *brahmavidyā* (knowledge of Brahman) until they rise higher on the path of transmigration to another caste. Returning to MADHUSŪDANA's *Vedāntakalpalatikā*, men of other faiths cannot even be interested in *mokṣa* (deliverance) because they are unable to properly conceive of it (*tatra mokṣasvarūpaṃ yāvad viśiṣya na niścīyate tāvat tatra kasya kāmanodetu*). On this basis it is not only absurd but presumptuous to invite someone to cross over religious boundaries. Any such crossing over, then, is an egregious overstepping; for after all, liberating knowledge is a strictly Hindu prerogative, restricted to the upper castes.¹²

A somewhat strident writing style has deliberately been adopted here when presenting resistant Hinduism's brief in defense of its superiority vis-à-vis other religions. I have done so in order to convey the aggressive, inhospitable and uncompromising tenor of the original Sanskrit texts. It is the same militant spirit, but with the three pandits' sophisticated apologetics mostly muted, that periodically erupts in the fulminations of the Hindu Mahāsabdhā, the Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh and the Viśva Hindu Pariṣad (extremist organizations advocating Hindu nationalism and thus inimical, in varying degrees, to non-Hindu communities). Moreover, I have used the pronoun "we", when referring to Christians, because it is symptomatic of resistant Hinduism that it does not reflect upon the faith of other men abstractly and with studied indifference; for there is no salvation apart from the Vedas or outside India. In the pandits' eyes, MUIR was a *pāṣaṇḍin*, a "heretic" or "infidel"; we are not less suspect.

Calculating the extent to which resistant Hinduism continues to be perpetuated is beside the point. Several appended notes and quotations verify that it still resonates, sometimes even in the statements of leading neo-Hindus. What matters most is that the history of interreligious dialogue confirms that the Hindu encounter with Christianity, indeed with the dilemma of religious plurality itself, has not always yielded positive results. But this is to raise another subject, tolerance, which cannot be entered into here.

BIBLIOGRAPHY

- BĀPU, SUBĀJĪ. 1839. *Mataparikṣāśiṅṣā*. India Office Library and Records (London) ms. 5992.
- BON MAHARAJ, SWAMI B. H. 1965. Relations between the religions. *Indian Philosophy and Culture* 10.1-8.

¹² According to certain *bhakti* (devotional) texts (e. g., *Śāṅḍilyabhaktimīmāṃsā*, vv. 78-82, and *Nārada-bhaktisūtra*, vv. 33, 72-73), *śūdras*, *caṇḍālas* and females are equally eligible for salvation, provided they recognize how sinful they are. Resistant Hinduism is not cast in the *bhakti* mold and therefore excludes this possibility.

- BOYD, ROBIN. 1969. *An introduction to Indian Christian theology*. Madras: Christian Literature Society.
- BÜHLER, GEORGE (trans.) 1969. *The laws of Manu*. (Sacred Books of the East, 25.) New York: Dover Publications, Inc.
- DERRETT, J. DUNCAN. 1968. *A juridical fabrication of early British India: the Mahānirvāna-Tantra*. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 69.138–81.
- DEUSSEN, PAUL. 1906. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, pt. 1. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- GOREH, NILAKAṆṬHA. 1951. *Śāstratattvavirnayah*. (S. L. KATRE, ed.) (Scindia Oriental Institute Series, 3.) Ujjain: Scindia Oriental Institute.
- HACKER, PAUL. 1978. *Aspects of neo-Hinduism as contrasted with surviving traditional Hinduism*. *Kleine Schriften*. (LAMBERT SCHMITHAUSEN, ed.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 580–607.
- HALBFASS, WILHELM. 1981. *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel: Schwabe and Co.
- HAZRA, R. C. 1975. *Studies in the purāṇic records on Hindu rites and customs*. (2nd ed.) Delhi: Motilal Banarsidass.
- MUIR, JOHN. 1839. *Mataparikṣā: a sketch of the argument for Christianity and against Hinduism*. Calcutta: Bishop's College Press.
- MUIR, JOHN. 1868. *Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions*, 3. London: Trübner and Co.
- MURTY, K. SATCHIDANANDA. 1959. *Revelation and reason in advaita vedānta*. New York: Columbia University Press, and Waltair: Andhra University.
- NAIPAUL, V. S. 1977. *India: a wounded civilization*. Harmondsworth: Penguin Books, Ltd.
- NEILL, STEPHEN. *Salvation tomorrow: The originality of Jesus Christ and the world's religions*. Guilford and London: Lutterworth Press.
- O'CONNELL, JOSEPH. 1973. *The word 'Hindu' in Gauḍiya Vaiṣṇava texts*. *Journal of the American Oriental Society* 93. 340–44.
- PARADKAR, BALWANT A. M. (ed.) 1969. *The theology of Nehemiah Goreh*. (Confessing the Faith in India Series, 3.) Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- PUHAKKA, KAISA. 1976. *The roots of religious tolerance in Hinduism and Buddhism*. *Temenos* 12.50–61.
- RAJAN, H. N. 1972. *Mankind through the manvantaras-sixth manvantara*. *Hindu-Viśva* 8/4.29–31.
- SHARMA, ARVIND. 1979. *All religions are – equal? one? true? same?: a critical examination of some formulations of the neo-Hindu position*. *Philosophy East and West* 29.59–72.
- TARKAPAṆCĀNAN, HARACANDRA. 1840. *Mataparikṣottaram: or an answer to a sketch of the argument for Christianity and against Hinduism*. Calcutta: Sumachurn Chundrica.
- WEZLER, ALBRECHT. 1976. *Zur Proklamation religiös-weltanschaulicher Toleranz bei dem indischen Philosophen Jayantabhaṭṭa*. *Saeculum* 27.329–47.
- YOUNG, RICHARD F. 1979. *Church Sanskrit: an approach of Christian scholars to Hinduism in the nineteenth century*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 23.1–24.
- YOUNG, RICHARD F. 1980. *The Mataparikṣā controversy: a case study in Hindu apologetics based upon early nineteenth-century Sanskrit treatises directed against Christianity*. Ph. D. diss., University of Pennsylvania.
- ZAEHNER, ROBERT C. (trans.) 1976. *The Bhagavad-Gītā*. London: Oxford University Press.

DIE FRAGE NACH MARIA IM RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN HORIZONT

Die scheinbare „Grundlosigkeit“ der Mariologie

von Eugen Drewermann

Eigentümlich: Die letzten 150 Jahre haben der Welt eine geradezu explosionsartige Entwicklung auf allen Gebieten beschert; die katholische Kirche aber hat darauf in ihren letztverbindlichen Lehrentscheidungen nur mit der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes sowie mit den großen mariologischen Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854) und der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel (1950) geantwortet. Gerade gegen diese mariologischen Dogmen protestierten indessen nicht grundlos viele Exegeten und Kirchenhistoriker sowie vor allem der überwiegende Teil der protestantischen Theologie und weite Kreise des öffentlichen Lebens. Trotzdem hat die Kirche an diesen Lehren festgehalten. Warum? Um das zu verstehen, muß man sich seltsamerweise zunächst vor Augen halten, wie scheinbar schlecht begründet die neueren mariologischen Dogmen sind; erst dann wird man erkennen, welche Bewußtseinsveränderungen die Mariologie erfordert und andeutet.

Ein biblisches Zeugnis für die „Unbefleckte Empfängnis“ ist im Sinne der historisch-kritischen Methode ehrlicherweise nicht zu erbringen. Die beiden Belegstellen sind *Gn* 3,15 und *Lk* 1,28. Aber der Fluch über die Frau im Paradiese in *Gn* 3,15 verheißt gerade nicht einen kommenden Erlöser, und schon gar nichts besagt diese Stelle über die Herrschaft „der“ Frau über den „Teufel“ oder womöglich über ihre Sündenreinheit; *Lk* 1,28 hingegen verheißt die Gnade des kommenden Erlösers, hat aber mit der persönlichen Unbeflecktheit der Gottesmutter nichts zu tun; alle weiteren theologischen Konklusionen noch darüber hinaus, daß ein sündenloser Leib nicht der Verwesung anheimfallen dürfe, sind natürlich biblisch vollends unbegründbar.

In der Tradition sind aus den ersten Jahrhunderten für beide Dogmen keine Spuren greifbar. EPHRÄM um 350 ist der erste, der sich klar über die Sündenreinheit Mariens äußert; und die ersten Andeutungen über ein besonderes Ende der Gottesmutter finden sich bei EPIHANIUS VON SALAMIS um 400 sowie in einer Legende des 5. Jh.s vom *Transitus Mariae*,² – für einen Historiker eine miserabele Beweislage.

Die protestantische Theologie sah und sieht in den Mariendogmen ein schweres Hindernis für die Ökumene; schlimmer: sie erkennt darin einen Rückfall in die heidnische Lehre von der Himmelskönigin, die bereits von den Propheten des Alten Testaments bekämpft wurde (*Jer* 7,18;

¹ E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 3 Bde., Paderborn 1978–1979; 1. Bd.: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 3^{erw.} 1981, 87–90.

² J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Paderborn 1959, 38–39; 83.

44,17.18.19.25;) – ein mythisches Überbleibsel der Mittelmeerkultur, unverständlich für Nordeuropa, unfaßbar für jeden Bibelkundigen.

Außerhalb des Christentums mokierte man sich besonders über die muffige Betulichkeit, mit der diese Dogmen vermeintlich ausgegeben wurden. Es handle sich, so hieß es, um eine Frömmigkeit, die nahe am Rande des Kitsches wandle; der Leib der Frau werde hier absichtlich so hoch und himmelwärts gehoben, damit er auf Erden endgültig unberührbar bleibe; desgleichen laufe die Lehre von der Freiheit Mariens von der „Erbsünde“ auf ein bloßes Dogma der Sexualverdrängung hinaus, ebenso wie die ganze Lehre von der Jungfrauengeburt und der Gottesmutterchaft Mariens.³ Unter dem Vorwand, die Frau als Madonna im Himmel zu heiligen, werde die Frau auf Erden zur Hure erniedrigt – eine zwangsneurotische Theologie blanker Männerherrschaft, eine Attitude der Feindseligkeit gegenüber Leib, Sinnlichkeit und Gefühl.

Kurz: Man muß schon lange suchen, ehe man außerhalb der südlichen Länder jemanden findet, der mit den marianischen Dogmen ein Stück Begeisterung verbinden kann (und konnte). Dementsprechend herrscht denn auch auf den dogmatischen Lehrstühlen in der Mariologie der Eindruck des Unangenehmen und Peinlichen vor, und es ist von daher eine brennende Frage, wie man die katholische Kirche in diesem ihr offenbar doch überaus wichtigen Anliegen der Mariologie verstehen kann und soll.

Um es klar zu sagen: Die katholische Kirche könnte und müßte am Beispiel der Mariologie (aber auch in der Trinitätslehre, der Lehre von dem sterbenden und auferstehenden Gott, der Sakramentenlehre u. a. m.) die Chance gewinnen, sich selbst und das Prinzip ihrer eigenen Selbstausslegung tiefer zu verstehen, als sie es sich für gewöhnlich selbst eingesteht. Weitgehend besteht in der katholischen Theologie die Meinung, als ob die Hl. Schrift und die Lehrtradition der Kirche die alleinige Grundlage des Glaubens bilden würde; allenfalls dem Verstand traute man die Fähigkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis sowie einer schlußfolgernden Einsicht in die inneren Zusammenhänge der Glaubensgeheimnisse zu. Blicke es bei dieser theologischen Einstellung, so müßte man in der Tat viele Dogmen der Kirche, wie z. B. die mariologischen Dogmen, für schlechthin unbegründet und unbegründbar halten: Sie stehen so nicht in der Bibel, sind in der kirchlichen Lehrtradition erst ziemlich spät aufgetaucht, widersprechen dem Verstandesurteil in geradezu bizarrer Weise und sind für ein rein historisches Denken ein Ärgernis; darüber hinaus widersprechen sie zutiefst der Aversion besonders der protestantischen Theologie gegen alles „Heidnische“ und nicht biblisch Begründbare der katholischen Kirche. Wenn die katholische Kirche gleichwohl seit anderthalb Jahrtausenden gerade an diesen Lehren sogar mit wachsender Intensität festhält, so muß sie darin etwas von sich selbst

³ K. H. DESCHNER, *Abermals krächte der Hahn*. Eine Demaskierung des Christentums von den Evangelisten bis zu den Faschisten, Reinbek 1972, 194–205; 360–372.

⁴ VINZENZ VON LERIN, „Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus est, hoc est . . . vere proprieque catholicum“ (Commonit., c. 3); J. BRINKTRINE, *Einleitung in die Dogmatik*, 53.

aussprechen, das über die zumeist angeführten Beweismittel theologischer Argumentation: Schrift, Tradition und menschliche Vernunft weit hinausgeht. Gerade die mariologischen Dogmen können und müssen zeigen, daß

1. die Grundlagen theologischer Wahrheit auch und wesentlich in dem zu suchen sind, was sich in den sog. „heidnischen“ Religionen immer wieder ausspricht; daß

2. die Verankerung der religiösen Symbole des Glaubens eher in den archetypischen Bildern des Unbewußten als in den Kategorien des Verstandes und in dem Rekurs auf die äußere Realität historischer Fakten gelegen ist; daß

3. die Glaubensspaltung zwischen Katholizismus und Protestantismus sich aus dem inneren Selbstwiderspruch der katholischen Theologie ergibt, mit dem diese zahlreiche „heidnische“ Lehren in den christlichen Glaubensbestand integriert hat, ohne eine Theologie zu entwickeln, die dem Zeugnis der Religionsgeschichte und dem Zeugnis der Tiefenschichten der menschlichen Psyche offen und nicht rein polemisch gegenüberstünde; und schließlich, daß

4. die Dogmen der katholischen Kirche als eine Art „lingua franca“ zum Verständnis der Wahrheit aller Religionen und zur Anerkennung der Wahrheit des menschlichen Herzens in den wesentlichen Bildern seiner Hoffnung und Sehnsucht zu verstehen sind.

Am Beispiel der Mariologie sollte sich – das ist die These dieses Beitrages – mithin zeigen lassen, daß durch die Integration der Religionsgeschichte die Mission der Völker nicht vor der Aufgabe steht, etwas Fremdes an die Menschen fremder Kulturen heranzutragen, sondern im Gegenteil: Wahrheiten zu entdecken, die in allen Menschen leben und gegenwärtig sind; die Theologie müßte zudem mit der Tiefenpsychologie und Psychoanalyse in ein neues Gespräch eintreten, indem ihr der unverrückbare Besitz des unbewußten Wissens um die Geheimnisse des Daseins weit näher steht als die kultur- und zeitabhängigen Kategorien des Verstandes; das ökumenische Gespräch fände auf diese Weise sein eigentliches Thema und würde sich nicht immer wieder an bloßen Symptomfragen aufreiben; und nicht zuletzt könnte die Kirche eine wichtige Aufgabe ihrer Dogmatik in der Vermenschlichung und Integration des heillos zerrissen erscheinenden Menschentyps der Gegenwart erblicken.

Diese vier Aspekte seien im Folgenden beschrieben.

I. RELIGIONSGESCHICHTE ALS WAHRHEITZEUGNIS

Als erstes muß die katholische Kirche, wenn die Mariologie (als Beispiel für zahlreiche andere Dogmen) begründbar sein soll, die Religionsgeschichte als Wahrheitszeugnis anerkennen. Nicht allein was – nach VINZENZ VON LERIN¹ – alle Gläubigen zu aller Zeit und an allen Orten in der Kirche geglaubt haben, ist als katholische Wahrheit zu betrachten, – in der Kirche sind z. B. so wichtige Dogmen wie die über die Mutter Gottes

nicht immer und allerorten geglaubt worden; vielmehr muß die katholische Kirche als Wahrheitsprinzip den Satz aufstellen: was die Menschen aller Zeiten und Zonen geglaubt haben und was unabhängig voneinander in der Religionsgeschichte immer wieder für wahr gehalten wird und wurde, besitzt in sich den Anspruch göttlicher Wahrheit; oder anders, als Grundsatz einer katholischen Anthropologie, ausgedrückt: es ist nicht denkbar, daß Gott den Menschen so geschaffen hätte, daß bestimmte religiöse Inhalte sich dem menschlichen Bewußtsein immer wieder mit dem Charakter der Evidenz aufdrängen, ohne wahr zu sein; der Gott der Schöpfung ist kein deus malignus oder ein böser Demiurg; Vorstellungen, die im Menschen angelegt sind, müssen eben deshalb als religiöse Wahrheiten betrachtet werden, die in der Religion des Christentums nicht fehlen dürfen.

Wie sehr gerade die Mariendogmen zwar nicht in der Tradition der Kirche, wohl aber in der Tradition der Menschheit verankert und begründet sind, gilt es als erstes, wenngleich in notgedrungener Kürze, wenigstens anzudeuten.

Die Mariologie als Lehre von der göttlichen Mutter bzw. von der Mutter Gottes als Ursprung allen Lebens zählt in der Tat religionsgeschichtlich in allen Einzelheiten zu den ältesten religiösen Anschauungen der Menschheit. Der Werdegang dieser Lehren ist lang. Schon die berühmten „Venus“-Figuren der letzten Eiszeit dürften „in irgendeiner Weise die weibliche Sakralität und damit die magisch-religiöse Macht der Göttinnen darstellen“.⁵ Bereits sehr früh wurden die Mondphasen in vier mal sieben Tage unterteilt, und mit dem Mondzyklus brachte man die Periode der Frau in Verbindung,⁶ die selbst als Urbild der ständigen Erneuerung von Leben und Tod, als Ureinheit von Geburt und Sterben, als Ursprung allen Lebens und der Fruchtbarkeit galt. Dieser Glaube muß bereits in den Jägerkulturen des Paläolithikums vorherrschend gewesen sein; denn noch in später Zeit gilt die Urfrau als „Herrin der Tiere“: als z. B. in der „Theogonie“ des Hesiod die Urfrau Pandora („Allgabe“) geschaffen wird, setzt Athene ihr einen Goldreif aufs Haupt, mit der Darstellung wilder Tiere.⁷ Bei zahlreichen Völkern auf der ganzen Erde finden sich Erinnerungen an diese matriarchalisch geprägte Urzeit der Jäger und Sammler. Die Maya-Mythologie etwa weiß noch von einer Zeit, in welcher die Uralte, Ixmucané, die erste Familie um sich schloß, während ihr Mann Ixpiyacoc ganz hinter ihr zurücktrat. Ixmucané's Söhne sind noch Jäger, d. h. ihre Gestalt selbst ist noch der Jägerzeit zuzurechnen, aber ihre Enkel treiben häusliche Arbeit.⁸

⁵ M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, I 31; Abbildungen in: J. JELINEK, *Das große Bilderlexikon des Menschen in der Vorzeit*, 374–410.

⁶ B. FROLOW, Die magische Sieben in der Altsteinzeit, in: *Bild der Wissenschaft* 1971, Heft 3, 259–265.

⁷ W. MARG, *Hesiod. Sämtliche Gedichte*, 58–59; *Theogonie*, Vers 577–584; K. J. NARR, Kulturleistungen des frühen Menschen, in: G. ALTNER, *Kreatur Mensch*, 83, sieht die Frau im Paläolithikum „als Mutter und Herrin der Tiere, als Helferin bei der Jagd und Geberin des Jagdwildes, als Beherrscherin der Unterwelt und von Naturkräften“.

⁸ W. CORDAN, *Popol Vuh*, 181.

Die Stellung der Frau als der Großen Göttin erlangte ihre eigentliche Ausprägung wohl vor allem durch die „Entdeckung“ des Ackerbaus, und zwar offenbar unabhängig voneinander in der Alten wie in der Neuen Welt. Am Ende der Eiszeit (ca. 10 000 v. Chr.), d. h. mit dem Rückgang des Großwildes dürfte die Sammlertätigkeit der Frau für die Nahrungsbeschaffung immer wichtiger geworden sein. Der entscheidende Schritt zur Selbsthaftigkeit und systematischen Bodenbestellung, der Beginn der „neolithischen Revolution“, scheint an den Hügelflanken der iranisch-anatolischen Gebirgszüge erfolgt zu sein,⁹ zunächst als Erntewirtschaft ohne Anbau, dann aber, entwickelt aus dem Grabstock der Frau, als primitives Pflanzertum, wobei ungewollt der nichtstreuende Emmer „gezüchtet“ wurde.¹⁰ Mit der Pflanzenzüchtung gingen auch die Anfänge der Haustierzucht einher;¹¹ die Töpferei und Weberei nahm ihren Anfang, und all diese bahnbrechenden kulturellen Neuerungen entstammten der Hand der Frau. Entsprechend nahm die Bedeutung der Frau sozial wie religiös noch weiter zu: Die Erbfolge war matrilinear, der Mann mußte im Hause der Frau wohnen (Matrilokation); der Acker selbst, die Fruchtbarkeit der Erde, wurde mit der Frau symbolisch identifiziert: Pflügen und Säen betrachtete man zwar in Analogie des Geschlechtsverkehrs, jedoch empfing und gebar ursprünglich die Große Göttin ohne Mitwirkung des Mannes, jungfräulich: noch bei den Griechen gebiert Hera ohne Dazutun und im Protest gegen ihren Gatten Zeus den Typhaon und den Kriegsgott Ares,¹² und es erhält sich bis in späte Zeit das uralte Dogma von der „Erdgeburt“: Kadmos tötete die Schlange, welche die Quelle auf der Kadmeia bewachte; ihre Zähne säte er in die Erde, und es entstanden daraus bewaffnete Männer, die „Spartoi“, die gesäten Männer.¹³

Die Mutter Erde ist demnach eine autarke und absolute Göttin, aus deren Schoß Leben und Tod hervorgeht.¹⁴ Sie ist das Zentrum des Geheimnisses von Geburt, Tod und Wiedergeburt, das sich am eindringlichsten im Blühen und Welken der Vegetation darstellt.¹⁵ Das Mysterium der Hl. Hochzeit zwischen Mutter Erde und Vater Himmel und die jungfräuliche Geburt des sterbenden und auferstehenden Gottes des Getreides durchzieht einhellig die

⁹ J. N. LEONARD, *Die ersten Ackerbauern*, 16–20.

¹⁰ J. N. LEONARD, a. a. O., 32–37; K. J. NARR, Kulturleistungen des frühen Menschen, in: G. ALTNER, *Kreatur Mensch*, 84–92; E. BORNEMAN, *Das Patriarchat*, 58–60.

¹¹ P. LAVIOSA-ZAMBOTTI, *Ursprung und Ausbreitung der Kultur*, 180.

¹² OVID, *Fasti*, V 229; K. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*, 1. Bd.: Die Götter- und Menschheitsgeschichten, 121–122.

¹³ J. PINSENT, *Griechische Mythologie*, 54.

¹⁴ Besonders eindringlich zeigt dies der mittelamerikanische Codex Borbonicus (p. 13) in Gestalt der (huastekischen) Göttin Tlazoltéotl: ihr rot-schwarzer Rock ist mit Mondsicheln übersät und zeigt die helle und dunkle Mondseite; sie ist mit einer Menschenhaut überzogen, die von Würmern zerfressen ist – ein extremes Todesbild; aber sie häutet sich wie die Erde im Frühling und gebiert die Maispflanze. K. A. NOWOTNY (Komm.), *Codex Borbonicus*, 17.

¹⁵ M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, I 48.

Hochkulturen des Alten Orients; ja es dient sogar als Vorlage zur Deutung auch der historischen Erlösergestalten: Der Buddha kommt zur Welt, indem ein weißer Elefant die Königin Maya befruchtet. Der weiße Elefant ist ursprünglich ein Bild der Himmelswolken, und die (zumeist während langer Zeit unfruchtbare) Mutter ist ein Symbol der dürstenden Mutter Erde:¹⁶ „tauet, Himmel, den Gerechten, Wolken regnet ihn herab“ – dieses Adventslied des Jesaja (Jes 45,8) greift solche uralten Vorstellungen aus dem Bereich der Großen Göttin auf. Diese gewaltige Konzeption des ewigen Stirb und Werde im Mysterium der Allmutter Erde „lebt bei allen Ackerbauern und ist ganz aufgenommen in die christliche Religion“.¹⁷

Die Ausdruckssymbole dieser Anschauung sind vielgestaltig: Die Frau, die Große Göttin, tritt in Beziehung zu allem, was die Einheit von Leben und Tod verkörpern kann: Sie steht in Verbindung zum Wasser, zur Schlange, zu Baum und Höhle, vor allem aber zum M o n d.¹⁸ Der Mond, der starb und nach drei Tagen wieder auferstand, war das ältere und umfassendere Vorbild auch für das Sterben und das neuerliche Wachstum des Getreides; wie das Getreide als die jungfräuliche Tochter (oder als Sohn bzw. als Gemahl) der Erdmutter galt (vgl. Demeter und Persephone, Isis und Osiris, Nana und Attis), so war der neuerstandene Mond das jungfräulich geborene Kind der Mondgöttin,¹⁹ die am Himmel vertrieben ward, um erst in der Fremde, im Westhimmel der Neumondzeit, unter Gefahren ihr Kind zur Welt zu bringen.²⁰ Bis in die Details ähneln manche Mondmythen dabei der Weihnachtsgeschichte vor allem des Lukasevangeliums. Der Heil- und Lichtgott Asklepios z. B. wird von der schwarzhaarig-schönen Koronis geboren, die aber auch Aigle, die Lichtvolle, heißt – Namen, die auf die dunklen und hellen Seiten der Mondgöttin verweisen.²² Stets ist die Mondgöttin – wie im Lukasevangelium – auf Wanderschaft, als sie niederkommt; ihr Kind ist nicht ehelich gezeugt; Lichterscheinungen und Weissagungen deuten seine segensreiche Wirkung an; Hirten und Tiere finden sich in der Nähe des Geburtsortes; eine enge Beziehung herrscht zu den Mysterien der Vegetation: Baum- und Korngottheiten sind die verborgenen Väter des Kindes der Mondgöttin.

¹⁶ H. ZIMMER, *Indische Mythen und Symbole*, 68–69; 116–122; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, 2. Bd.: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, Abb. 7.

¹⁷ H. KÜHN, *Der Aufstieg der Menschheit*, 61.

¹⁸ A.a.O., 61; E. NEUMANN, Über den Mond und das matriachale Bewußtsein, in: *Zur Psychologie des Weiblichen*, 59–101.

¹⁹ R. DRÖSSLER, *Als die Sterne Götter waren*, Leipzig 1976; Bergisch-Gladbach (Bastei-Lübbe Tb. 64 051) 1981, 28.

²⁰ In den Märchen und Mythen ist dieses Motiv weit verbreitet; vgl. E. DREWERMANN / I. NEUHAUS, *Das Mädchen ohne Hände* (Reihe: Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet, Bd. 1), Olten-Freiburg 1981.

²¹ Seit A. DREWS, *Die Christusmythe*, Jena 4. verb. u. erw. 1910, 52–79, wird vor allem auf die Parallelen zu Adonis und Attis, zu dem indischen Feuergott Agni, zu Buddha und Mithras hingewiesen.

²² K. KERÉNYI, *Der göttliche Arzt*, Studien über Asklepios und seine Kultstätten, Darmstadt 1956, 30–31; 93–94.

Die Vorstellung von der Geburt des Lichtgestirns durch die Große Göttin wurde aber auch vom Mond auf die Sonne übertragen. Die Himmelsgöttin Nut der Ägypter z. B., die durch ihren Vater, den Luftgott Schu, am Anfang der Welt (und allmorgendlich) von ihrem Gemahl, dem Erdgott Geb, getrennt wird,²³ empfängt des Abends den altgewordenen Sonnengott Atum, um ihn am Morgen in der Gestalt des käferförmigen Chepre aus ihrem Schoß blutig rot wiederzugebären. Der Leib der Göttin, der sich als Himmelsgewölbe über die Welt spannt, ist von dem Heer der Sterne übersät; sie gilt auch als große Kuh²⁴ – eine Beziehung zwischen der Großen Göttin und dem Stierkult, die bereits um 6000 v. Chr. in Çatal Hüyük im Südwesten der Türkei belegt ist und von dort wohl in die Mittelmeerkultur, besonders nach Kreta gelangt sein dürfte.²⁵

Indem die Große Göttin ihrer Natur nach Leben und Tod umspannt, ist sie von vornherein ambivalent zwischen Gut und Böse. Die gute Frau Holle des Grimmschen Märchens etwa (KHM 24), die über Recht und Unrecht waltet, besitzt doch grimmige Zähne, vor denen die „Goldmarie“, eine Symbolgestalt des fleißigen Sonnenmädchens,²⁶ zunächst flieht. Die Große Göttin, die symbolisch die helle wie die dunkle Seite des Mondes in sich schließt, gebiert aus ihrem Schoß Leben und Tod. Sogar ihre guten Gaben: die Früchte des Feldes, schließen in den Mythen der frühen Pflanzler auf merkwürdige Weise das Urverbrechen eines Mordes in sich: Das Mond- und Pflanzenmädchen Hainuwele auf der Molukkeninsel Ceram z. B. wird auf grausame Weise getötet, ehe es als Knollenfrucht und Mond den Menschen Licht und Nahrung spendet.²⁷ Die Ackerpflanze, das Kind der Großen Göttin, ist nicht einfach gegeben, sie muß widerrechtlich und gewaltsam angeeignet werden. Auch in der Bibel ist es entsprechend diesem Mythem die Frau, die dem Manne zur Schuld die Frucht vom Baume reicht.²⁸ Im ganzen aber ist das Bild der Großen Göttin, der Erdmutter, der Himmelskönigin ursprünglich doch dem Leben zugewandt.

Die herausragende Stellung der Frau ändert sich jedoch drastisch durch zwei Faktoren: Zum einen führt der Aufstieg zur Stadtkultur und zur Metallherstellung an den Ufern der großen Ströme zu einer Form der

²³ Zu diesem weitverbreiteten Motiv der sog. „Weltelterntmythe“ vgl. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, 2. Bd.: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, 118–119.

²⁴ V. IONS, *Ägyptische Mythologie*, 46–47.

²⁵ J. MELLAART, *Çatal Hüyük*. Stadt aus der Steinzeit, 146–147; 234–235. Im Marienkult ist das Bild der „Sternenbekränzten“, des Weibs, „angetan mit der Sonne, der Mond unter ihren Füßen“ (Apk 12,1), nicht wegzudenken.

²⁶ E. DREWERMANN / I. NEUHAUS, *Frau Holle* (Reihe: Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet, Bd. 3), Olten-Freiburg 1982, Anm. 20; 23; 24.

²⁷ A. E. JENSEN, *Die getötete Gottheit*. Weltbild einer frühen Kultur, 47–55; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*. 2. Bd.: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, 603–615.

²⁸ K. A. BRÜNING, Die Sache mit Eva, in: J. ILLIES, *Die Sache mit dem Apfel*, 35; zu der kulturhistorischen Interpretation von Gn 3,1–7 vgl. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, 3. Bd.: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, 45–47.

Arbeitsteilung, der Wirtschaft, des Handels und der Verwaltung, die den Mann in den Vordergrund rückt.²⁹ Insbesondere aber zwingen die patriarchalischen Lebensformen und Religionen der nomadisierenden Herdentierzüchter nach und nach dazu, daß sich die Rolle der Frau ins Gefährliche, Verführerische und Hexenhafte verkehrt: Die indogermanischen Stämme drängen gegen Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. in sieben großen Strömen aus dem Gebiet zwischen Aralsee und Hindukusch nach Osten, Westen und Süden;³⁰ und aus der arabischen Halbinsel strömen semitische Stämme in drei Wellen nach Mesopotamien, Ägypten und die Zwischengebiete des fruchtbaren Halbmondes. Die Umschichtungen, die sich für die Religionen der Großen Göttin daraus ergeben, sind außerordentlich: Die Frau wird jetzt nicht nur entmachtet, sondern entwertet; der Kult der Himmelskönigin wird im Namen des männlichen Himmelsgottes eingeschränkt oder, wie im Alten Testament, radikal ausgerottet; die ehemalige Herrin der Tiere und der Pflanzen wird jetzt zu einer Teufelsbraut und Giftmischerin; die „Mutter aller Lebenden“ in *Gn* 3 wird zur Versucherin, ja zur Strafe des Mannes.³¹ Die Angst des Mannes vor der Frau, die sexuelle Erniedrigung des „Weibes“ und die Herrschaft des „starken Geschlechtes“ über das schwache, wie es in *Gn* 3,16 als Strafe für den Abfall von Gott geschildert wird, halten jetzt ihren Einzug.³²

Die Lehre von der Gottesmutter

Vor diesem Hintergrund erst versteht man die Bedeutung, die darin liegt, daß das Christentum vom 4. Jh. an, wenngleich unter erheblichen inhaltlichen Umdeutungen, sich der Lehre von der Gottesmutter wieder zuwendet. Die Statuetten der ägyptischen Isis, die das Horusknäblein auf dem Schoß trägt, wurden schon sehr früh von der Kirche als Madonnenbilder unverändert übernommen, und mit den Bildern übernahm man auch den uralten Glauben an die Große Mutter des sterbenden Gottes, der sich im Brot den Menschen zur Speise gibt und in dem diese selber Auferstehung und ewiges Leben finden. Gemessen an der Aversion der rein patriarchalischen Religionen Israels, Griechenlands und Roms kommt die Rückkehr zur Lehre der Gottesmutter unbedingt einer „Widerkehr des Verdrängten“, einer „Dennochdurchsetzung“; der jahrhundertelang verleugneten Magna-Mater und Himmelskönigin gleich. Gewiß mag man einwenden, daß die jungfräuliche Geburt des Gotteskindes für die Christen zur Grundlage eines asketischen

²⁹ P. LAVIOSA-ZAMBOTTI, *Ursprung und Ausbreitung der Kultur*, 429.

³⁰ E. BORNEMAN, *Das Patriarchat*, 100–103.

³¹ Zur Stellung der Frau bei den Griechen vgl. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, I. Bd.: die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn, 3^{erw.} 1981, Nachtrag: Vom Geschenk des Lebens oder: das Welt- und Menschenbild der Paradieserzählung des Jahwisten, 391–395.

³² E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, I 90–91; II 213–216.

Keuschheitsideals wurde;³³ aber das ändert nichts an dem einen wesentlichen Tatbestand: Das Dogma von der Jungfrauengeburt selbst hätte als völlig ungläubwürdig erscheinen müssen, wäre es nicht in der mediterranen Welt seit altersher wohlvorbereitet gewesen. Wohl sind die Unterschiede groß. Die jungfräuliche Reinheit der Großen Göttin bestand ursprünglich darin, im Grunde gar keines Mannes zur ihrer Fruchtbarkeit zu bedürfen oder als Mondgöttin im Reinigungsbad allmonatlich, wie die griechische Hera,³⁴ trotz eines recht ausgedehnten Liebeslebens ihre Unversehrtheit wiederherzustellen;³⁵ aber das Dogma der Jungfrauengeburt an sich erwies sich auch als einer christlich-moralischen Interpretation zugänglich, und in einer solchen erneuerten Gestalt konnte das Christentum sich die uralten Vorstellungen ohne Selbstpreisgabe zu eigen machen, die gerade in der Volksreligion der unteren Schichten des römischen Reiches lebendig waren und dort die Ausbreitung des Christentums erheblich begünstigen halfen.

Auf diese Weise realisierte das frühe Christentum, eigentlich ohne es zu merken, ja sogar in ausdrücklicher Verleugnung,³⁶ eine höchst wichtige Tatsache: daß seine eigenen Dogmen unmittelbar an die großen Visionen und Bilder der außerchristlichen Religionen anknüpfen konnten und mußten. Die frühe Kirche erkannte wohl, daß sie die Gedanken vor allem der griechischen Philosophen aufgreifen konnte, und sie sah in den Lehren der antiken Philosophie sogar ausgestreute Samenkörner des Geistes; aber der viel wichtigeren Vorstellungen der uralten Mythen, aus denen die meisten philosophischen Ideen allererst in säkularisierter und äußerst verdünnter Gestalt sich entwickelt hatten, glaubte die christliche Apologetik des 2. Jh.s sich kategorisch als teuflischer Erfindungen erwehren zu müssen,³⁷ um die Einmaligkeit und Historizität der Gestalt Christi hervorzuheben. Diese Haltung, die in den ersten Jahrhunderten verständlich war, mußte auf die Dauer eine verhängnisvolle Spaltung in der menschlichen Psyche und in der Stellung des Christentums zu den fremden Religionen hervorrufen: Im Menschen durfte, wenn es so stand, eigentlich nur der Bereich der Vernunft und des (moralischen) Willens als christlich, als Ort göttlicher Offenbarung anerkannt werden; der Bereich des Unbewußten hingegen, dem die Mythen, die Träume, die großen Phantasien und Sehnsüchte der Menschheit ihren Ursprung verdankten, mußte als Teufelswerk und Quelle ständiger Versuchung ausgeklammert werden. Zugleich löste sich die Kirche damit von dem Fundament, auf dem bisher die Religion erwachsen war. Obwohl sie objektiv

³³ E. BUONAIUTI, Maria in der christlichen Überlieferung, in: *Eranos-Jahrbuch* 1938, 371–372.

³⁴ K. KERÉNYI, *Zeus und Hera*, 102.

³⁵ E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, II 78.

³⁶ Vgl. zum Folgenden E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, 3. Bd.: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, 514–533 (Exkurs: Die Mythenfeindlichkeit des Christentums, der Widerstreit der Konfessionen und die innere Zerrissenheit des Menschen).

³⁷ JUSTIN, , 1. *Apologie*, 54.

in ihren Dogmen eine Vielzahl von „Völkergedanken“³⁸ aus dem religiösen Erbe der Menschheit aufgriff, tat (und tut sie noch heute) alles, den gemeinsamen Ursprung dieser Ansichten im seelisch Unbewußten der menschlichen Psyche zu verleugnen und allein das Feld der Geschichte zum Medium göttlicher Offenbarung zu erklären. Die christlichen Dogmen, besonders auch die Lehren von der Mutter Gottes, die als eine neue Synthese der zentralen Überzeugungen der Religionen der Menschheit hätten gelten können, mußten von daher zu Argumenten für den Einzigartigkeitsanspruch des Christentums und für die in Lehre und Praxis polemisch-gewalttätige Abqualifizierung der heidnischen Religionen ausgestaltet werden. Aus Überzeugungen, die allenthalben auf der Welt ihre Anknüpfungspunkte und Gemeinsamkeiten für die christliche Botschaft hätten entdecken lassen können, wurden jetzt Kampfdoktrinen zur Zerstörung des heidnischen Aberglaubens. Die Kirche hat sich bis in die Gegenwart hinein von dem Vorwurf der Völkerunterdrückung des Kolonialismus und des Imperialismus stets freizusprechen versucht; aber es ist kein Zweifel, daß sie, von ihrem mythenfeindlichen Ansatz her vollkommen konsequent, geistig einen zerstörerischen Umgang mit den fremden Kulturen im ganzen Verlauf ihrer Geschichte geradezu als Christenpflicht auftragen mußte.

Dabei könnte gerade die Mariologie aufgrund der offensichtlichen geschichtlichen Lücken und der für den Verstand geradezu widersinnigen Irrationalität ihrer Inhalte ein wichtiger, vielleicht letzter Gedenkstein für eine Neubesinnung der vorherrschenden theologischen Einstellung sein. Bezüglich der fremden Religionen müßte die Kirche in ihrer Lehre anerkennen, daß sie in den marianischen Dogmen eine Katholizität aufgegriffen hat, die sie bisher nur organisatorisch zu erreichen und theologisch zu verdrängen suchte. Die Mariologie könnte die Brücke zu einer synthetischen Sicht der fremden Religionen schlagen. Die Zeit dazu drängt. Noch in diesem Jahrhundert wird die weltweite Bevölkerungsentwicklung die katholische Kirche bereits rein statistisch an den Rand schieben, und die Epochen, in denen man „Mission“ mit Gewalt und unter Ausnutzung des Zivilisationsgefälles betreiben konnte, sind endgültig vorüber. Der Kirche bleibt daher nur die Möglichkeit, zu entdecken, was sie de facto in ihren Dogmen an Gemeinsamen mit allen Menschheitsreligionen teilt; nur so kann sie an dem Anspruch festhalten, eine Botschaft zu besitzen, die an alle Völker „aller“ Zeiten adressiert sei. Statt in den „fremden“ Religionen Gegner und Konkurrenten des eigenen Glaubens zu erblicken, sollte die Kirche in den Gemeinsamkeiten fremder Glaubenslehren mit ihren eigenen dogmatischen Inhalten eine wichtige Bestätigung für die Menschlichkeit und Wahrheit ihrer Lehren erblicken. Was alle Menschen zu allen Zeiten glauben, muß von Gott sein; es ist nicht erst seit den Tagen des Christentums von Gott, und es ist nicht falsch nur dadurch, daß es auch außerhalb des Christentums geglaubt wird.

³⁸ A. BASTIAN, *Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie durch und für die Völkerkunde*, 21.

2. KRÄFTE DER PSYCHE ALS WAHRHEITSZEUGNIS

Das bisher negative Verhältnis zu den außerchristlichen Religionen ist jedoch nur die Außenseite der polemischen Einstellung des Christentums gegenüber dem Unbewußten und den mythenbildenden Kräften im Menschen – auch hier gilt es umzulernen. Gerade am Beispiel der Mariologie müßte die katholische Kirche als zweiten Hauptpunkt erkennen, daß die menschliche Psychologie als objektives Wahrheitszeugnis des Religiösen gewertet werden müßte, noch vor der möglichen Bezeugung durch äußere historische Ereignisse. Ineins damit müßte die katholische Kirche eine Revision des anthropologischen Dualismus anstreben, den sie selbst grundgelegt hat und an dem sie selbst heute zu scheitern droht.

Obwohl nämlich gerade die katholische Kirche in ihrer Dogmatik und in ihrer Praxis die zentralen Bild- und Ausdruckssymbole des Unbewußten in großer Zahl aufgegriffen und bis in die Gegenwart hinein zu retten vermocht hat, blieb ihre eigene Lehre unverändert gegen das Unbewußte im Menschen gerichtet. Das Ziel einer solchen Form von Religiosität konnte nicht in der Integration der seelischen Kräfte des Menschen gelegen sein, sondern nur in der Beherrschung und Kontrolle gewisser Seelenteile im Namen anderer, vermeintlich höherer Seelenkräfte. Der Verstand hatte gemäß dieser Vorstellung über das Gefühl zu herrschen, die Sittlichkeit über die Sinnlichkeit, die Kultur über die Natur, der Geist über den Körper. In gleicher Weise dachte man sich Gott als herrschend über die Welt; und als Abbild Gottes stellt man sich den Priester, den Kleriker, als herrschend über die Gemeinde vor. Im Rahmen einer solchen hierarchischen und streng patriarchalischen Verfassung mußte besonders die Stellung zur Frau stets problematisch bleiben. Selbst die Verehrung der Frau als Gottesmutter konnte unter diesen Bedingungen mit einer unterschwelligem oder offen ausgesprochenen Abwertung der Frau auf Erden Hand in Hand gehen; ja, es konnten sich hier die patriarchalische Theologie des Judentums und die zwiespältige Stellung besonders der Griechen und Römer zur Frau auf unheilvolle Weise ergänzen.

Das große homerische Epos der *Odyssee* z. B., für gewöhnlich als die unsterbliche Dichtung der Gattenliebe gerühmt, schildert eigentlich exemplarisch, wie lang im Griechentum der Weg sein mußte, auf dem der Mann geläutert wird und von der verführerischen Helena über die Begegnung mit Göttinnen, Nymphen, Sirenen und der jungen Phäakentochter Nausikaa zu seiner wartenden Gemahlin zurückfindet, stets unter dem Schutz der aus dem Haupt des Zeus jungfräulich entsprungenen, ewig selbst jungfräulichen und ewig streitsüchtigen Göttin Athene. Immerhin aber endet die *Odyssee* nach vielem Hin und Her im ganzen doch versöhnlich. Die lateinische Umdichtung der „*Aeneis*“ des VERGIL beschreibt im Gegensatz dazu, wie der Mann Stufe für Stufe schicksalhaft an der Frau scheitert und die Frau an ihm: Aeneas muß

³⁹ Hierzu und dem folgenden vgl. E. DREWERMANN, *Strukturen*, III 514–533, Exkurs: Die Mythenfeindlichkeit des Christentums, der Widerstreit der Konfessionen und die innere Zerrissenheit des Menschen.

vor der Liebe der karthagischen Dido buchstäblich fliehen, um seiner Bestimmung treu zu bleiben; die enttäuschte Liebe indessen treibt Dido zum Selbstmord,⁴⁰ und der Fluch, mit dem sie in den Tod geht, wird sich Jahrhunderte später in drei furchtbaren, für Karthago schließlich selbstmörderischen Kriegen erfüllen.

Folgen der mythenfeindlichen Verleugnung des Unbewußten

Dieses verhängnisvolle frauenfeindliche Erbe Athens und Roms⁴¹ nahm die römisch-katholische Kirche bis zur Neige in sich auf: Sie gelangte niemals zu einem unproblematischen Verhältnis zur Liebe und zur Sexualität; im Gegenteil, sie tat theologisch von ihrer Ausgangsposition: der mythenfeindlichen Verleugnung des Unbewußten her ein übriges, um die alten Glaubenslehren von der jungfräulichen Geburt der Gottesmutter zu einem Idealbild sexueller Enthaltsamkeit auszugsalten; was an sich als Symbol seelischer Integration hätte gemeint sein können, verwandelte sich somit in eine Anleitung zur Selbstunterdrückung, zu der Aufspaltung von „Eros“ und „Sexualität“, von „geistiger“ und „sinnlicher“ Liebe; und was eigentliche dazu bestimmt gewesen wäre, die Frau zu ehren und zu heiligen, wurde dadurch im Gegenteil zu einem Leitfaden der Frauenfeindlichkeit und der Erniedrigung des „Weiblichen“ in der menschlichen Psyche. Unglückseligerweise konnte sich die kirchliche Dogmatik dabei allerdings auf den negativen Aspekt berufen, der auch objektiv mit dem Archetyp der Frau verbunden ist.

Tatsächlich gehört, wie sich gezeigt hat, eine gewisse Ambivalenz wesentlich zu allen großen archetypischen Symbolgestalten des Unbewußten, und es ist wohl kaum ein psychisches Urbild in sich zwiespältiger zwischen Leben und Tod, Heil und Unheil, Hell und Dunkel, als das Bild der Frau, der Großen Mutter.⁴² Insofern hatte die katholische Kirche seit den Tagen der Patristik zwar nicht exegetisch, aber tiefenpsychologisch durchaus recht, wenn sie das Bild der Frau vom Ursprung her zwiespältig zeichnete und der Eva des Alten Testaments die Gestalt Mariens im Neuen Bund gegenüberstellte. Aber es käme alles darauf an, diesen Kontrast in der Psyche des Menschen selber anzusiedeln. Wenn die Kirche sehr richtig als das innere Thema der Mariologie die Erlösungslehre betrachtet, so müßte sie vor allem die Erlösung als ein wesentlich psychisches Geschehen verstehen lernen; sie dürfte die Bilder der Erlösung theologisch mithin nicht länger desintegrativ gegen die Heilungsvorgänge der menschlichen Psyche richten, sondern sie müßte in ihnen gerade Bilder erblicken, die den Prozeß der Individuation widerspiegeln und markieren. Auch dies ist kurz zu erläutern.

⁴⁰ VERGIL, *Aeneis*, IV 612–629.

⁴¹ Die Argumente für diesen Grundzug der griechischen und römischen Kultur sind von E. BORNEMAN, *Das Patriarchat*. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems, Frankfurt 1975, in überwältigender Fülle beigebracht worden.

⁴² Zur lunaren Symbolik, zum Ursprung der Dreizahl, zur Einheit von Tod und Leben im Schoß der Mutter Erde vgl. M. E. P. KÖNIG, *Die Frau im Kult der Eiszeit*, in: R. FESTER / M. E. P. KÖNIG / D. F. JONAS / A. D. JONAS, *Weib und Macht*, 117–153.

In Wahrheit entsprechen die Dogmen der christlichen Erlösungslehre tatsächlich in allen wichtigen Teilen dem klassischen Grundschema, nach dem die Mythen und Märchen der Welt immer wieder schildern, wie Menschen zu sich selber finden. Ein König ist krank oder ihm wird, wie im GRIMMSCHEN Märchen vom „*Goldenen Vogel*“, etwas von seinem goldenen Baum gestohlen,⁴³ oder es haust in seinem Wald hinterm Schloß ein Ungeheuer, – kurz, es tritt für den König irgendeine sehr ernste, geheimnisvolle Notlage ein, die sich nach dem Urteil weiser Männer oder besonderer Orakelmächte am Hof nur überwinden läßt, wenn einer der Söhne des Königs, meist der jüngste, der am meisten verachtete der Prinzen, über Land und Meer zieht, um in einem unbekanntem verwunschenen Reich eine verzauberte Jungfrau zu erlösen. Mancherlei Gefahren gegen Riesen, Raubtiere, Menschenfresser und Geister, schier ungeheuerliche Abenteuer müssen auf diesem Weg durchlitten und bestanden werden, ehe der Held die schöne Geliebte aus der jenseitigen Welt zurückführen und glücklich in die Arme schließen kann. Zu jenem verborgenen Land am Ende der Welt führt nicht selten ein geheimnisvoller Brunnen hinab, – der Himmelsozean der Mond- und Sonnenmythen; die Heilige Hochzeit indessen, die mit Regelmäßigkeit das Finale der Märchen krönt, wird gern auf den gläsernen Berg, in das Himmelsfirmament der Mythen, verlegt.

Bilder der Menschheit als Erlösungssymbole

Tiefenpsychologisch bedeutet diese in den Märchen und Mythen der Völker allenthalben verbreitete Suche nach der verwunschenen Jungfrau in dem verborgenen Schloß einer jenseitigen Welt die Suche nach der verlorenen Seele, der *anima*.⁴⁴ Im Bilde dieser verwunschenen Frau lebt all das, was innerhalb der geschlechterspezifischen Rollenvorschriften einer Kultur nicht gelebt und zum Bewußtsein zugelassen werden kann. Die *anima* ist das Gegenstück zu der bewußten Berufseinstellung.⁴⁵ In einer Gesellschaft, die streng asketische, triebfeindliche, leistungsbetonte Einstellungen fördert und fordert, wird die *anima* daher in der Tat als ein dämonisches Weib, als Vamp, als Hure oder Hexe erscheinen, und die Angst, die von ihr ausgeht, wird wiederum so viele neuerliche Verdrängungen auslösen, daß ein vollendeter Teufelskreis zwischen Angst, Verdrängung, Angst und neuerlicher Verdrängung zustande kommt. Es sind aber gerade die angstbesetzten Abspaltungen, die erzwungenen Selbstverteufelungen, welche die Gestalt der *anima* derartig dämonisieren; an sich besteht gerade die Forderung, von welcher die

⁴³ E. DREWERMANN / I. NEUHAUS, *Der goldene Vogel* (Reihe: Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet), Olten-Freiburg 1982; W. LAIBLIN, *Wachstum und Wandlung. Zur Phänomenologie und Symbolik menschlicher Reifung*, 266–294; H. v. BEIT, *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*, 352–353; 417.

⁴⁴ Zur religionspsychologischen Deutung vor allem des Dogmas von Mariae Himmelfahrt vgl. C. G. JUNG, *Antwort auf Hiob*, XI 495–503.

⁴⁵ Zur Definition der *anima* vgl. C. G. JUNG, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, VII 214.

Mythen, Märchen und Träume berichten: daß die Kräfte des Bewußtseins (die „Königssöhne“) ausgesandt werden, um das verwunschene Schloß des Unbewußten kennenzulernen, die verborgene Gestalt der Seele „heimzuführen“ (also bewußtzumachen) und eine „Ehe“, eine innerliche Vereinigung mit der *anima* einzugehen, aus welcher „das göttliche Kind“, das Selbst geboren wird.⁴⁶ Um zur *anima*-Gestalt der „Geliebten“ zu gelangen, müßten aber als erstes die „Raubtiere“ und „Riesen“ der Angst und des angstvoll verdrängten Seelenmaterials überwunden werden, und es wäre gerade die Aufgabe der Religion, einen Glauben, ein Vertrauen zu vermitteln, das imstande ist, diese Angst zu besiegen und das Unbewußte aufzuarbeiten. Ja, es zeigt sich immer wieder in den Traumanalysen während einer Psychotherapie, daß Menschen, deren Angst vor dem eigenen Unbewußten nach und nach zurückgeht, spontan in eben denjenigen Bildern zu träumen beginnen, die auch den Mythen und Märchen sowie den großen Erlösungssymbolen der Religionen zugrunde liegen. Insofern besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Selbstfindung und Gottfindung, zwischen der Psychologie der Heilung und der Theologie des Heils, und die großen Bildsymbole der Märchen und Mythen bilden nur die empirische Phänomenologie der religiösen Erfahrung des Glaubens. Umgekehrt zeigt sich, daß der religiöse Glaube zunächst nicht durch bestimmte Lehrinhalte und intellektuelle Einsichten begründet wird, sondern daß das Vertrauen selbst von sich her diejenigen objektiv vorgegebenen Bilder in Kraft setzt, die in den Religionen der Menschheit sich als Erlösungssymbole aussprechen und als Wesenszeichen des Glaubens zu Dogmen erhoben werden.

Seelische Integration

Der Katholizismus hat unter diesen Umständen religionspsychologisch vollkommen korrekt gehandelt, und er verfuhr eigentlich nur konsequent, wenn er die Lehren von der Gottesmutter mit dem Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel, mit diesem Schlußpunkt des langen Weges zur Selbstfindung, zu Ende geführt hat. Natürlich konnte er dabei nicht das Zeugnis der Bibel oder der Tradition anführen, und er hätte dies am besten nie behaupten sollen; aber dafür könnte und müßte er das Zeugnis der Religionsgeschichte sowie das „Zeugnis der Seele“ für sich geltend machen. Indessen liegt das selbstgeschaffene Dilemma des Katholizismus gerade darin, daß er sich beharrlich weigert, diese seine wertvollsten Zeugen als legitim anzuerkennen und zu seinen Gunsten sprechen zu lassen. Statt seine eigentlichen Gründe zu benennen, sucht er sich auf „Beweise“ der Exegese und Historie zu stützen. Das Ergebnis dieser mythenfeindlichen und im Falle der Mariologie unredlichen Einstellung ist nicht allein, daß die Mariendogmen selbst als unglaubwürdig, weil als unbewiesen erscheinen

⁴⁶ Zum Verhältnis des tiefenpsychologischen Begriffs des *Selbst* zu dem religionspsychologischen Begriff „*Gott*“ (im Unterschied zu dem theologischen Sprechen von *Gott*) vgl. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, 2. Bd.: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, 28–29; 427–429.

müssen; die Frontstellung gegen die psychischen Grundlagen der Dogmatik wirkt sich vielmehr besonders dahin aus, daß eine Lehre, die psychisch der Integration dienen sollte, selber in die Gefahr kommt, seelenlos zu werden. Gottesglaube und seelische Integration müssen, wenn es so stehen soll, voneinander getrennt werden, und die Heimholung der *anima*-Gestalt wird jetzt in ein „Geschehen an sich“ verwandelt, das mit der psychischen Erfahrung durchaus nichts mehr zu tun hat und im Menschen förmlich verhindert, was es als göttliches Geschehen am Menschen verkündet. Damit wird die katholische Dogmatik unvermeidlich zu einem unseligen Dualismus gezwungen. Obwohl der Katholizismus in seinen Glaubenssymbolen objektiv die archetypischen Bilder des Individuationsprozesses aufgreift, verurteilt er sich doch durch die Nichtanerkennung des Unbewußten nach wie vor zu jener Zweigleisigkeit, die in den ständigen Entgegensetzungen von Göttlichem und Menschlichem zum Ausdruck kommt, angefangen von der Zwei-Reiche-Lehre des Mittelalters bis hin zu den Polaritäten von Leben und Tod im Jesuitenbarock, die die gesamte Geschichte des Katholizismus zutiefst geprägt haben.⁴⁷ Eine wahre Mariologie müßte demgegenüber die objektive Realität des Psychischen wieder anerkennen lernen und den Aberglauben überwinden, daß nur die äußere, in Raum und Zeit erscheinende Wirklichkeit wahr und objektiv sein könnte. Erst dann würde die Mariologie den bislang sehr berechtigten Verdacht nicht mehr verdienen, sie stelle nur eine Rationalisierung bestimmter sexueller Verdrängungen dar. Erst in Anerkennung der objektiven Wahrheit des Unbewußten würde die Mariologie zu dem, was sie in ihrem religionshistorischen und religionspsychologischen Ursprung gewesen ist und jederzeit sein müßte: eine Einstellung, die es ermöglicht, das Träumen wieder zu erlernen, der Frau ihre Unschuld zurückzugeben, ohne Angst das Vertrauen in die Reinheit der spontanen Seelenregungen wiederzugewinnen und insgesamt die Fähigkeit zu einer Liebe zurückzuerwerben, für welche Seele und Körper, Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Mann und Frau jenseits des Menschheitsfluchs von *Gn* 3,16 wieder innig und von Herzen miteinander eins sind.

3. DIE DIFFERENZ ZUM PROTESTANTISMUS

Aus diesen Überlegungen am Beispiel der Mariologie geht zum dritten unzweideutig hervor, worin die eigentliche katholische Differenz zum Protestantismus liegt. Sie liegt nicht allein im Sowohl-als-auch, nicht im Mitwirken an der Gnade, nicht in der Anerkennung der Tradition und der Sukzession der Ämter, insbesondere des sogenannten Petrusamtes, nicht in der Sakramentalität der Ehe, der Priesterweihe, der Krankensalbung, nicht im Glauben an das Fegefeuer, nicht in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und auch nicht in der Verehrung der Heiligen, vor allem der Gottesmutter. All diese Punkte sind lediglich Symptome und Einzelfragen, und die sog.

⁴⁷ Bes. G. W. F. HEGEL erhob gegen den Katholizismus den Vorwurf der Unversöhtheit zwischen Gott und Welt; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 512–518; 527–529; 544–549.

ökumenische „Bewegung“ könnte erst dann wirklich in Bewegung kommen, wenn sie die eigentliche Frage im Hintergrund dieser kontroversen Einzelfragen aufgreifen würde: wie die Stellung der Theologie (als der bewußten Reflexion religiöser Erfahrung) zum Unbewußten beschaffen ist.

Gott spricht sich in „Urszenen“ aus

Der Katholizismus könnte, wie sich gezeigt hat, durch eine positive Einstellung zum Unbewußten, zu den archetypischen Bildern und Symbolen in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche eigentlich sehr bestätigt werden. Gerade in der Mariologie könnte sich für ein katholisches Selbstverständnis klarer als sonst in der Dogmatik aussprechen, daß Gott sich nicht zunächst in den äußeren Szenarien der historischen „Tatsachen“, sondern wesentlich in den Urszenen der psychischen „Ursachen“ ausspricht: in den Träumen, Visionen, Intuitionen und den mächtigen Gefühlen der Angst und des Vertrauens, der Verzweiflung und der Hoffnung. Dem Protestantismus könnte und müßte die katholische Kirche entgegenhalten, daß man den Glauben an Gott nicht vertieft, sondern von Grund auf zerstört, wenn man die seelischen – und ineins damit die religionsgeschichtlichen – Grundlagen des Glaubens mißachtet und das Verhältnis zu Gott so bestimmt, daß darin jede Art von Anthropologie ausgeschlossen ist; sie müßte des weiteren dem Protestantismus vorhalten, daß Gott die Welt mit dem Reichtum ihrer Bilder und die menschliche Seele mit dem Reichtum ihrer Symbole nicht zu dem Zweck geschaffen hat, um den Menschen von sich selber zu entfremden, sondern um ihm eine Möglichkeit und eine Sehnsucht der Gotteserkenntnis einzupflanzen, die jederzeit, bei Tage und mehr noch bei Nacht, spürbar und wirksam ist. Zu dieser Ansicht wäre der Katholizismus eigentlich von alters her vorbereitet.

Im rationalen Bereich der Theologie hat vor allem schon die Väterzeit sich der Ansicht PLATONS angeschlossen, es gebe ewige Ideen im Menschen, die es ermöglichen, Gott zu erkennen – der Begriff der Kausalität z. B. spielte noch im 1. Vaticanum eine große Rolle für diese Auffassung. Auch gegenüber solchen philosophischen Voraussetzungen des menschlichen Bewußtseins zur Gotteserkenntnis hat der Protestantismus stets seine prinzipiellen Bedenken vorgetragen. Aber wichtiger noch als die Kategorien des Verstandes sind die Bilder des Unbewußten, und hier liegt das eigentliche Feld der Auseinandersetzung. In den Begriffen der abendländischen Theologie kann man keinem Araber oder Japaner die Dreifaltigkeitslehre, die Christologie oder die Wunder der Mariologie erklären, indem man mit den terminologischen Unterschieden von Person und Natur und wiederum von Natur und Übernatur zu Wege kommt; aber im Unbewußten tauchen immer wieder die Bilder von einem König auf, der seine drei Söhne ausschickt, um eine verwunschene Jungfrau zu erlösen, und es lebt im Herzen aller Menschen ein unbewußtes Wissen um die Bedeutung derartiger dogmatischer Symbole. An diese Bilder des Unbewußten muß die Glaubenslehre anknüpfen. Die Verleugnung des Unbewußten hingegen kann nur zu einem Ikonoklasmus auf allen Ebenen

führen: zu einer Zerstörung der Sakramente und der Dogmen, zu einer Zerstörung der Kontinuität von Geschichte und zu einer ungeheuren christlichen Arroganz gegenüber den nichtchristlichen Kulturen; vor allem aber führt die Verleugnung des Unbewußten im Namen des Christentums unausweichlich zu einer ungeheuren Verwüstung der menschlichen Psyche. Seine eigene Wahrheit versteht der Katholizismus nur, wenn er sie im Unbewußten verankert und, wie im Falle der Mariologie, gegen die protestantische Kritik, aber in Übereinstimmung mit den Lehren der Völker verteidigt.

Gegen Lebensabkehr und Weltverfallenheit

Umgekehrt behält der Protestantismus seine historische Notwendigkeit so lange, als der Katholizismus den Weg zu seiner eigenen Verwurzelung und Verwesentlichung im Unbewußten vermeidet und in seiner mittelalterlichen Zweigleisigkeit verharrt. Die Unversöhntheit des Katholizismus mit den unbewußten Regungen der menschlichen Psyche kann nur wechselweise zu asketischen Verkrampfungen und triebhaften Entgleisungen führen, und gegen beides, gegen die mönchische Lebensabkehr (wenn sie so gelebt wird) wie auch gegen die Weltverfallenheit (am auslösenden Exempel der Renaissancezeit) richtete sich der berechtigte Protest des Protestantismus von Anfang an. In gewissem Sinne will der Protestantismus wirklich nur die bestehenden Widersprüche des katholischen Denkens beseitigen: daß die mythischen Vorstellungen der heidnischen Religionen Irrtum und Falschheit sein und gleichwohl in der katholischen Dogmatik Wahrheit und Berechtigung haben sollen. Im Kern besteht der Protestantismus nur in einer Radikalisierung der religionspsychologischen und religionshistorischen Polemik des katholischen Denkens gegen die Mythen der Heiden und gegen das Unbewußte im Menschen. Mit Recht ergeht, wenn die katholische Dogmatik sich in diesem entscheidenden Punkt nicht ändert, der Vorwurf an die katholische Kirche, daß sie in ihrer Praxis und Lehre überaus viel „Heidnisches“ enthalte, von dem sie um ihrer selbst willen gereinigt und befreit werden müsse.⁴⁸ Vor der Zersetzungskraft dieser „reinigenden“ protestantischen Kritik kann der Katholizismus sich nur schützen, wenn er ein für allemal und offen sich zu seinem „Heidentum“ religionsgeschichtlich wie vor allem religionspsychologisch bekennt. Die Mariologie ist das Paradestück für eine solche „heidnische“ *una sancta* aller Religionen, der Exemplarfall einer Theologie, die von Gott so spricht, daß im Menschen sich dabei spontan die ewigen Bilder seiner heilenden Träume wieder einstellen und machtvoll ins Bewußtsein drängen.

Dem Protestantismus ist darüber hinaus zuzugeben, daß das spezifisch Christliche selbstredend nicht in dem liegen kann, was alle Religionen

⁴⁸ So gerade mit Bezug zur Mariologie: E. MEYER, *Ursprünge und Anfänge des Christentums*, I 81.

⁴⁹ H. MÜHLEN, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz*, Münster ²1965.

gemeinsam haben. Die protestantische Theologie hat darin recht, daß sie die Person des Menschen als Spezificum des Christentums in den Vordergrund gestellt⁴⁹ und hervorgehoben hat, daß die gesamte Existenz des Menschen in der Gottesferne an sich selbst zugrunde gehen muß, insofern der Mensch nur menschlich bleiben kann, wenn er in Gott geborgen ist. Insbesondere die Philosophie S. KIERKEGAARDS hat vom Zentralerlebnis der *Angst* her gezeigt, wie die menschliche Existenz sich selbst verfehlen muß, wenn sie nicht zu einem Glauben findet, in dem Ewigkeit und Zeitlichkeit im Augenblick der menschlichen Existenz versöhnt werden.⁵⁰ Die Analysen dieses großen Protestanten waren genial; sie haben die wichtigsten Erkenntnisse der psychoanalytischen Neurosenlehre um ein Jahrhundert theologisch vorweggenommen und vorbildlich gezeigt, wie die Dogmatik die Psychologie instrumentalisieren müßte, um ihren eigenen Ernst zurückzugewinnen.⁵¹ Aber der psychologische Ansatz des dänischen Philosophen müßte weit über die protestantische Enge KIERKEGAARDS hinaus konsequent weiterverfolgt werden. Der protestantische Personbegriff hat im „Deutschen Idealismus“ seine folgerichtige Definition gefunden: von der menschlichen Person blieb hier nur noch die Selbstreflektiertheit, das Bewußtsein, psychologisch gesprochen: das männliche Prinzip übrig; das Unbewußte wurde in dieser Definition schlechtweg geleugnet. Von daher zählt es zu den großen, aber unvermeidlichen Tragödien der abendländischen Geistesgeschichte, daß die Wiederentdeckung des Gefühls, der Natur, des Unbewußten, des Weiblichen bei FEUERBACH, SCHOPENHAUER, NIETZSCHE und FREUD unter diesen Voraussetzungen zu einem antichristlichen Argument, zu einem Beweis des Atheismus geraten mußte. Der Katholizismus, der den Atheismus der Psychologie durch die Seelenlosigkeit seiner Theologie selbst mitverschuldet hat, müßte durch Verinnerlichung seiner eigenen Prinzipien zeigen, daß gerade aus dem Glauben an Gott die Angst des Menschen auch vor seinem verdrängten und unbewußten Material überwunden werden kann und daß die christliche Dogmatik gerade in der Vollständigkeit der großen seelischen Symbole, wie der Katholizismus sie in der Marienlehre zu geben versucht hat, den Weg zu beschreiben vermag, auf dem der Glaube einen Menschen heil und ganz sein läßt.

4. MARIOLOGIE GEGEN VATERWELT

Viertens und hauptsächlich aber könnte die katholische Kirche sich selbst mit der Mariologie nicht nur universell und integrativ, sondern auch als zeitnotwendig verstehen. Wir haben gesehen, daß religionsgeschichtlich die Mariologie der katholischen Kirche an Vorstellungen anknüpft, die im Grunde Jahrtausende alt sind und nur eine Weile lang patriarchalisch überlagert waren. Gerade die patriarchalische Mentalität und Soziologie aber hat das abendländische Christentum und den Geist der Moderne zutiefst

⁵⁰ S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, 24; 50; 57; 68; E. DREWERMANN, *Strukturen*, III 436–448.

⁵¹ E. DREWERMANN, *Sünde und Neurose*. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 31. Jg., Heft 1/1980, 24–48.

bestimmt. Patriarchalismus – das bedeutet ein Denken in Besitz und Besitzerwerb, im Erbringen von Leistung zum Zweck der Anerkennung und Geltung aufgrund von Leistung, das bedeutet Konkurrenz, Kampf, Macht, Herrschaft und Gewalt, das bedeutet die Einteilung in Schwache und Starke, das ist die Favorisierung vor allem derjenigen Kräfte im Menschen, die auf ICHdurchsetzung, Leistung und Machterwerb abzielen: von Verstand, Wille, Disziplin, Moral, Pflichterfüllung etc.⁵² Innerhalb eines solchen Gefüges muß auch die Religion, wie geschehen, immer mehr zu einer Ideologie der Macht oder zu einer Anweisung zum moralisch richtigen Leben verkommen, und selbst das Sprechen von Gott gerät fast notwendig in die Zone eines durch und durch atheistischen Welterlebens.

Immitten einer solchen ganz und gar patriarchalisch geprägten Gesellschaft und Kirchenstruktur mit ihrer latent und explizit atheistischen Verstandeseinseitigkeit und ihrem ausufernden Herrschafts- und Leistungsanspruch, der seine Wurzeln indessen gerade in den verkehrten Weichenstellungen der christlichen Theologie besitzt,⁵³ scheint die katholische Kirche wie verzweifelt bemüht, in Form der Mariologie ein inneres Gegengewicht zu der Härte und Brutalität der Vaterwelt zu schaffen. Sie tut das zweifellos nicht „absichtlich“ und geplant, um ihre Macht zu demonstrieren, wie man vor allem Pius XII. bei der Verkündigung des *Assumptio-Dogmas* vorgeworfen hat. Sie tut das eher wie ein Mensch am Rande einer ausbrechenden Psychose, dem sich von innen her bestimmte selbstregulative Bilder und Vorstellungen kaskadenartig mit absoluter verbindlicher Gewalt buchstäblich als Zeichen seines Heils aufdrängen. Eine Welt wie die unsere bedarf seelisch ganz offenkundig der ergänzenden Wahrheit der Großen Mutter, und diese als eine ewige, göttliche Wahrheit (wieder-)zuentdecken und zu bestätigen, ist eine unausweichliche, lebensnotwendige Reaktion des katholischen Glaubens auf das an sich selbst erkrankte Lebensgefühl der Zeit. Nur müßte sich die katholische Kirche sagen lassen, was gerade die heftigsten ihrer Kritiker ihr am nachdrücklichsten entgegenhalten: daß sie die Frau, die Große Mutter, glaubwürdig nicht im Himmel verehren kann, ohne selbst auf Erden in ihrer eigenen Verfassung, im Umgang mit den Frauen in der Kirche, in ihren Auffassungen von Sexualität und Liebe die notwendigen Konsequenzen aus ihren eigenen Glaubenssätzen zu ziehen. Eine dogmatische Mariologie kann nur wahr sein und bleiben, wenn sie zu einer Ekklesiologie und Moraltheologie, zu einer Gesellschaftslehre und Psychologie führt, die diese in der Tat entscheidenden Wandlungen des dogmatischen Bewußtseins in der Neuzeit adäquat ausdrücken und widerspiegeln. Die Mariologie darf nicht bei einem „Himmel über den Sümpfen“⁵⁴ stehen bleiben oder zu einem „Glauben an sich“ geraten; zu

⁵² E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Welt und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg (Reihe: engagement) 1981.

⁵³ Zur Definition des „Männlichen“ und „Weiblichen“ im intrapsychischen Sinne vgl. S. COLEGRAVE, *Yin und Yang*, 111–136.

⁵⁴ Titel eines italienischen Films, der anfangs der 50er Jahre den Tod der MARIA GORETTI zeigte, die bei einem Vergewaltigungsversuch getötet und von Pius XII. als Symbol jungfräulicher Reinheit heilig gesprochen wurde.

einem bloßen Alibi für die unterlassene Öffnung zu den Religionen der Menschheit, zur Integration des menschlichen Herzens und zu einer wirklichen Versöhnung des Menschen mit sich selber.

LITERATUR

- A. BASTIAN, *Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie durch und für die Völkerkunde*, Berlin 1883.
- H. VON BEIT, *Symbolik des Märchens*. Versuch einer Deutung, Bern 1952 – *Gegensatz und Erneuerung im Märchen*, zweiter Band von „*Symbolik des Märchens*“, Bern 1956; Registerband 1958.
- E. BORNEMAN, *Das Patriarchat*. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems, Frankfurt 1975; Neudruck: Frankfurt (Fischer Tb. 3416) 1979, mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe.
- J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Paderborn 1959.
- J. BRINKTRINE, *Einleitung in die Dogmatik*, Paderborn 1951.
- K. A. BRÜNING, *Die Sache mit Eva – in der Sicht des Vorgeschichtlers*, in: J. ILLIES (Hrsg.): *Die Sache mit dem Apfel*. Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall, Freiburg-Basel-Wien 1972 (Herder Tb. 447), 25–41.
- E. BUONAIUTI, *Die heilige Maria Immaculata in der christlichen Überlieferung*, in: O. FRÖBE-KAPTEYN (Hrsg.): *Eranos-Jahrbuch* 1938; Bd. 6: *Gestalt und Kult der „Großen Mutter“*, Zürich 1939, 364–402.
- S. COLEGRAVE, *The Spirit of the Valley* 1979; dt.: *Yin und Yang*. Die Kräfte der Weiblichen und des Männlichen – Spannung und Ausgleich zwischen den beiden Polen des Seins, Bern-München 1980; Übers. v. I. u. Reinisch.
- W. CORDAN, *Popol Vuh*. Mythos und Geschichte der Maya; aus dem Quiché übertr. u. erl. v. W. Cordan, Düsseldorf-Köln 1962; ³1975.
- K. H. DESCHNER, *Abermals krähte der Hahn*. Eine Demaskierung des Christentums von den Evangelisten bis zu den Faschisten, Stuttgart 1962; Neuauflage: Hamburg (rororo sachbuch 6788) 1972.
- E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 3 Bde., Paderborn ³erw. 1981–82.
- E. DREWERMANN, *Sünde und Neurose*. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 31. Jg., Heft 1/1980, 24–48.
- E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt*. Von der Zerstörung der Welt und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg (Reihe: engagement) 1981.
- E. DREWERMANN / I. NEUHAUS, *Das Mädchen ohne Hände* (Reihe: Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet), Olten-Freiburg 1981.
- E. DREWERMANN / I. NEUHAUS, *Der Goldene Vogel* (Reihe: Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet), Olten-Freiburg 1982.
- E. DREWERMANN / I. NEUHAUS, *Frau Holle* (Reihe: Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet), Olten-Freiburg 1982.
- A. DREWS, *Die Christumythe*, Jena ⁴verb. u. erw. 1910.
- R. DRÖSSLER, *Als die Sterne Götter waren*, Leipzig 1976; Neudruck: Bergisch-Gladbach (Bastei-Lübbe Tb. 64 051) 1981.
- M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis, Paris 1976; dt.: *Geschichte der religiösen Ideen*. 1. Bd.: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis; übers. v. E. Dorlap; Freiburg-Basel-Wien 1978.
- B. FROLOW, *Die magische Sieben in der Altsteinzeit*, in: *Bild der Wissenschaft* 1971, Heft 3, 259–265.

- G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; Text nach der Ausg. v. F. Brunstäd; eingef. v. T. Litt, Stuttgart (reclam 4881–85) 1961.
- V. IONS, *Egyptian Mythology*, London 1968; dt.: *Ägyptische Mythologie*, Wiesbaden 1968; übers. v. J. Schlechta.
- J. JELINEK, *Das große Bilderlexikon des Menschen in der Vorzeit* (Prag 1972), Berlin-München-Wien 1973.
- A. E. JENSEN, *Die getötete Gottheit*. Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (Urban Tb. 90) 1966.
- C. G. JUNG, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* (1928), Bd. VII: Zwei Schriften über Analytische Psychologie, Olten 1964, 131–264.
- C. G. JUNG, *Antwort auf Hiob* (1952), Bd. XI: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Olten 1963, 385–506.
- JUSTINUS, *Apologien* (ca. 140), aus dem Griech. übers. u. eingel. v. G. Rauschen, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, Bd. 1, 55–155; Kempten u. München 1913 (BKV Bd. 12).
- K. KERÉNYI, *Der göttliche Arzt*. Studien über Asklepios und seine Kultstätten, Darmstadt 1956.
- K. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*, 2 Bde.; 1. Bd.: Die Götter und Menschheitsgeschichten, München; Neudruck: München (dtv 1345) 1966.
- K. KERÉNYI, *Zeus und Hera*. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau, Leiden 1972.
- S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*. Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde, von Vigilius Haufniensis, Kopenhagen 1844; Hamburg 1960; Werke I (rk 71); übers. u. erl. v. L. Richter.
- M. E. P. KÖNIG, *Die Frau im Kult der Eiszeit*, in: R. FESTER / M. E. P. KÖNIG / D. F. JONAS / A. D. JONAS, *Weib und Macht*. Fünf Millionen Jahre Urgeschichte der Frau, Frankfurt 1979; Neudruck: Frankfurt 1980 (Fischer Tb. 3716).
- H. KÜHN, *Der Aufstieg der Menschheit*, Frankfurt-Hamburg (Fischer Tb. 82) 1955.
- P. LAVIOSA—ZAMBOTTI, *Origini e Diffusione della Civiltà*, Mailand 1947; dt.: *Ursprung und Ausbreitung der Kultur*; übers. v. F. Siebert; Baden-Baden 1950; eingel. v. P. Bosch-Gimpera.
- W. LAIBLIN, *Wachstum und Wandlung*. Zur Phänomenologie und Symbolik menschlicher Reifung, Darmstadt 1974.
- N. LEONARD, *The First Farmers*, New York 1973; dt.: *Die ersten Ackerbauern*; übers. v. R. Hermstein; bearb. v. K. Lorenzen u. J. Volbeding, Hamburg (rororo life sachbuch 71) 1977.
- W. MARG, *Hesiod: Sämtliche Gedichte*. Theogonie. Erga. Frauenkataloge; übers. u. erl. v. W. Marg; Zürich-Stuttgart 1970.
- J. MELLAART, *Çatal Hüyük*. A. Neolithic Town in Anatolia, London 1967; dt.: *Çatal Hüyük*. Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967; übers. v. J. Rehork.
- E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 Bde., Berlin 1921–1923.
- H. MÜHLEN, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische differenz*, Münster² 1965.
- K. J. NARR, *Kulturleistungen des frühen Menschen*, in: G. ALTNER (Hrsg.): *Kreatur Mensch*. Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanen, München 1969; Neudruck: München (dtv 892) 1973, 60–101.
- E. NEUMANN, *Über den Mond und das matriachale Bewußtsein*, in: *Zur Psychologie des Weiblichen* (Kindler 2051), München o. J. 59–101.
- K. A. NOWOTNY, *Codex Borbonicus*. Bibliothèque de l'assemblée nationale – Paris (Y 120). Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat. Kommentar v. K. A. Nowotny; Herkunft und Inhalt des Codex Borbonicus, Graz 1974.

- J. PINSENT, *Greek Mythology*, London 1969; dt.: *Griechische Mythologie*, Wiesbaden 1969; übers. v. J. Schlechta.
- VERGIL, *Aeneis* (17 v. Chr.), 12 Gesänge; unter Verwendung der Übertragung L. Neuffers übers. u. hrsg. v. W. Plankl unter Mitwirkung v. K. Vretska, Stuttgart (reclam 221, 4) 1976.
- H. ZIMMER, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1946; dt.: *Indische Mythen und Symbole*; übers. v. E. W. Eschmann, ¹1951; Neuausgabe: Düsseldorf-Köln 1972.

SUMMARY

The reasons for the mariological doctrines are given nearly always by arguments in bible, history or oral tradition, although it is easily noticeable that the real base for these (and other important) dogmas exists in the large testimony of the "heathenish" religions and the deep symbols of the human unconscious rather than in the so called historical facts or in a certain kind of logical conclusions. So the usual dogmatic concept is no longer an adequate framework for the incorporation of our knowledge of the human psyche, for a more fundamental definition of the "catholic" principle in theory and practice and for the understanding of the real difference to the protestantic criticism against the "paganism" in catholic faith. Furthermore it is clearly quite important to realize that in order to be helpful in face of the dramatic self-alienation of the modern type of consciousness the catholic theology should open the door in direction of psychoanalysis and the study of the religious symbols in past and present time. Using the example of the catholic mariology a critical consideration in reference to the one-sided and consciousness-centered form of theology is inevitable.

DUALISM AND WHOLENESS IN A CHINESE PERSPECTIVE*

by Kwee Swan-Liat

One of the tenets of comparative philosophy is that one should not compare concepts without contexts.

A dialogue on "dualism" and "wholeness" between Chinese Confusionists and European Christians would run into misunderstandings. In the West philosophy is a search for truth rather than a search for happiness. In classical antiquity the Stoic and Epicureans turn to philosophy as a guidance for life. But in medieval Christianity philosophy became a handmaid to theology. Later the legitimate status of reason as an organon of analytic thought was restored. Even with the rise of secularist philosophy this preoccupation with logic, epistemology and methodology remains. FRANCIS BACON exposed his *Novum Organum* and RENÉ DESCARTES his *Discourse on Method*.

* Vom 23. bis 25. April 1981 fand in der Trappistenabtei in Tegelen (Niederlande) das Fünfte Internationale Kolloquium der CECC – *Catholics in Europe Concerned with China* – statt. Die fünfundzwanzig Teilnehmer aus den Niederlanden, Deutschland, Belgien, Frankreich und der Schweiz befaßten sich mit dem Thema „Dualismus und Ganzheit“ (*Dualism and Wholeness*), der Beziehung zwischen der Immanenz und Transzendenz aus chinesischer, marxistischer und christlicher Sicht. Die Referenten waren: der chinesische Philosoph Prof. Dr. KWEE SWAN-LIAT (Technische Hochschule von Eindhoven), der marxistische Philosoph Prof. Dr. REMY KWANT (Reichsuniversität von Utrecht), der neothomistische Philosoph Prof. Dr. HERMANN BERGER (Katholische Hochschule von Tilburg) und der katholische Theologe Prof. Dr. AD WILLEMS (Katholische Universität von Nijmegen). Das Referat von Prof. KWEE „*Dualism and Wholeness in a Chinese Perspective*“ ist nachstehend abgedruckt.

Das Thema „Dualismus und Ganzheit“ kann verstanden werden als die Antwort auf die fundamentale Frage, die für den Dialog zwischen dem heutigen China und den christlichen Kirchen schon 1974 in Löwen und 1976 in Brügge von der Gruppe CECC gestellt worden ist. Mit dem Problem der Beziehung zwischen der Immanenz und der Transzendenz bei der Sinnfrage der menschlichen Existenz wird nämlich der wundeste Punkt in diesem Dialog berührt. Das monistische Gefühl der Chinesen läßt wohl Raum für eine gewisse Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, aber es erfährt diese nicht als eine Aufspaltung zwischen Natur und dem Übernatürlichen. Der Chinese interessiert sich mehr für das Gute als für das Wahre. Eine moralische Stellungnahme ist für ihn wichtiger als eine dogmatische. Im Christentum haben verschiedene Kultureinflüsse dazu beigetragen, daß das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz antagonistisch als Dualismus verstanden wurde. In der mystischen Tradition des Christentums ist diese Gespaltenheit beklagt worden, um daraus zur Überzeugung zu kommen, daß sie dem menschlichen Gefühl nicht entspricht. Vielleicht könnte der Weg der Mystiker, die ihre Berufung in einer integralen Sinngebung sehen, einen besseren Zugang zum Verständnis dieses chinesischen Gefühls ermöglichen als die Wege unserer westlichen Philosophie und Theologie. In Tegelen wurde durch Prof. WILLEMS besonders darauf hingewiesen. Längere Zeit wurde in Tegelen der Frage gewidmet: „Wie soll es mit der CECC weitergehen? Bei den voraufgegangenen Begegnungen hatte man schon die Erfahrung machen müssen, daß die bisher verfolgte

In the introduction to his *History of Chinese Philosophy* FUNG YU-LAN remarks that "Chinese philosophy" as far as regards methodology in the western sense holds a humble position when compared with the philosophy of the West or of India. Method (in Chinese philosophy) was not primarily for the seeking of knowledge but rather for self-cultivation; it was not for the search of truth but for the search of good. Chinese philosophy, in short, has always laid stress upon what man is (i. e. his moral qualities) rather than what he has (i. e. his intellectual and material capacities). Chinese philosophers have preferred to apply knowledge to actual conduct that would lead directly to happiness rather than to hold what they considered to be empty discussions on it. Most Chinese philosophic schools have taught the way of what is called the "Inner Sage and Outer King" (*nei sheng wai wang*). The Inner Sage is a person who has established virtue in himself; the Outer King is one who has accomplished great deeds in the world. The highest ideal for a man is at once to possess the virtue of a Sage and the accomplishment of a ruler, and to

Methode zu einseitig philosophischen und theologischen Abstraktionen führt. Man hat sich zu wenig mit den existentiellen Erfahrungen der heutigen Chinesen befaßt. Dabei hat auch die Schwierigkeit eine Rolle gespielt, an wirklich gute Informationen heranzukommen. Aber die Zeiten haben sich mittlerweile geändert. Die Grenzen haben sich geöffnet, und auch aus China kommt die Erwartung, mehr Kontakt mit dem Westen herstellen zu können. Dies wird Folgen auch für die Kirche haben.

Der Leiter des Kolloquiums, Dr. JOE SPITZ, hielt ein Plädoyer für eine neue Verfahrensweise innerhalb der CECC. Er gab folgende Punkte zu bedenken:

— Ausgangspunkt für die Untersuchung sollte sein: das tägliche Leben in China und nicht so sehr verschiedene Gesichtspunkte, seien es auch sehr fundamentale philosophische oder theologische. Es geht um die Kenntnis des chinesischen existentiellen Empfindens. Dabei können die Ethik und die Moral gute Anknüpfungspunkte sein, z. B. auf dem Gebiet der Ethik der Wissenschaft und Technik, der Wirtschaft und Wohlfahrt und auf dem Gebiet der Erziehung.

— Die CECC sollte sich ökumenisch stärker öffnen, sowohl in ihrer internationalen als auch in der nationalen Zusammensetzung.

— Bei den Zusammenkünften sollten mehr Chinesen teilnehmen, damit tatsächlich von einem wirklichen Dialog die Rede sein könne.

— Es sollte eine Kerngruppe gebildet werden, die nationale Gruppen durch Aufzeigen bestimmter Probleme begleitet und die als Hauptaufgabe hat, die zweijährigen internationalen Zusammenkünfte vorzubereiten.

— Das Hauptgewicht der Untersuchung sollte auf den Einfluß gerichtet sein, den das heutige China auf Christen ausüben könnte, die eine kritische Bestandsaufnahme veruchen; diese Fragestellung ist vorläufig sicher ergiebiger als die Frage, was die Kirchen China zu bieten haben. Eine gewisse Bescheidenheit nach Jahrhunderten sicher gutgemeinter, aber falsch verstandener Missionsarbeit ist sicher angemessen. Darüber hinaus ist die kritische Fragestellung aus dem säkularisierten Zusammenleben für die Kirchen sicher notwendig, damit diese einen besseren Blick bekommen können für ihre eigene Funktion.

Diese Kerngruppe ist inzwischen gebildet worden und wird in Kürze mit ihrer Arbeit beginnen. Für die CECC bietet sich hier die Möglichkeit, erneut und mit viel Inspiration einen weiteren Schritt in ihrer wichtigen Arbeit zu tun. — *Joep Spitz*

become what is called a Sage-king, or what PLATO would term the philosopher-king".¹

In the fifth century B. C. we find reference being made to the discourse of Confucius on "human nature and the ways of Heaven" (*Lun Yü* V, 12). It is within this context that we have to look for interpretations of such concepts as "dualism" and "wholeness".

TYPES OF DUALISM

The idea of dualism versus monism is traditional in Western philosophy but alien to the Chinese mind. There are continuous controversies between dualists and monists in Western metaphysics and epistemology, concerning matter-and-mind, materialism-idealism, realism-idealism. Dualism implies antagonism, e. g. good and evil, virtue and vice, light and dark, heaven and hell. Antagonistic dualism is most explicit in Manicheism.

To the Chinese "one", "two" and "many" are only abstractions in the conception and explanation of reality. Reality is conceived as a "pluralistic universe". The phenomenal world is denoted as *wan wu*, the "ten thousand things". The transphenomenal approach to reality stresses the Oneness or Wholeness. Both conceptions are in mutual agreement. There is no opposition of dualism against monism. Oneness is a fundamentally different concept from monism.

In this model of the Universe dualism is only a variety of pluralism. Dualism occurs when we look at two opposite positions or extremes within a continuum. The two positions are mutually connected. They constitute a polarity. Polar dualism is different from antagonistic dualism. Male and female, light and dark, warm and cold, north and south, east and west, young and old, classic and modern as polar dualisms emphasize the equal value of each part of the pair. One pole does not occur without the other pole. Sometimes only the opposites exist, sometimes between the contrasting extremes there are intermediate positions and varieties.

This positional type of dualism is the most common in Chinese philosophy. It gives rise to various possible stands and attitudes, e. g. universalism, relativism, equilibrium, simplicity, equality. Positional dualism is no dualism in the strict sense but rather a variety of pluralism. We have real dualism when the two realms inter-connected by the dualistic relation are different in character and quality. Even in these cases of real dualism the two opposite realms are two poles having contrary qualities rather than antagonistic contrasts. These two poles have no separate existence. Dualism in Chinese thought refers to interacting and coexisting polarities. So dualism is by no means incompatible with Oneness or Wholeness. Oneness is even a presupposition of dualism. In Chinese natural religion and philosophy this Oneness or Wholeness may be denoted as Universism.²

Transcriptions of Chinese words are given in pinyin.

¹ FUNG YU-LAN, *A history of Chinese philosophy*. Translated by Derk Bodde. Vol. 1. 2nd ed. London 1952, p. 1-2.

² J. J. M. DE GROOT, *Universism*, Berlin 1918.

There are at least four types of polar dualisms in Chinese thought.

1. Natural events and human affairs are interrelated. Natural calamities like earthquakes are harbingers of social catastrophes. Good conduct of life and regulation of social affairs result in harmony in Nature and a peaceful society. Harmony and Peace (*he ping*) are true aims of human actions.

2. *Yang* and *Yin* are constructive principles of both natural processes and cultural evolution and interaction. *Yang* and *yin* are the dual polarizations of the Oneness of *Dao*, the Way of Heaven-and-Earth, the Great Stream of Total Becoming. Out of the mutual interactions of *yang* and *yin* the Five Constituents (*wu xing*) Water, Earth, Wood, Fire and Metal arise, and the Five Constituents give rise to the ten thousand things (*wan wu*).

3. Life is seen as a path from origin to destiny. Each person is born with a specific nature, a set of gifts and talents. These gifts and potentialities constitute a personal task, a commission, a heavenly mandate. "Nature" (*xing*) as given potentialities is to be actualized during one's lifetime. Each person has a threefold relationship towards him- or herself, his or her own "inner nature", towards society and fellow human beings, and towards "Heaven-and-Earth" or "outer nature". One's gifts and talents constitute a particular and personal mandate (*ming*), a personal destiny in life. The existential dualism of *xing* and *ming* exerts a moral integration of one's life and contributes to one's personal wholeness.

4. Buddhism has stimulated metaphysical speculations in China. In the eleventh century a synthesis was achieved indicated as Neo-Confucianism. Neo-confucian metaphysics was dualistic in character. The two basic principles are called *li* and *qi*. *Li* is translated as "norm" or "reason", or in contemporary terminology "structure". *Li* is that by which a particular thing or person is that thing or that person, its "normative reason" or "identity principle". *Qi* is translated as "matter-and-energy". *Qi* is that by which any thing and any person exist, its "existence principle". *Li-qi* dualism also implies wholeness.

These four types of polar dualisms have been characteristic of Chinese thought and Chinese civilization during several millennia before the confrontation of China with the West. In a certain sense this confrontation between China and the West was a confrontation also of two types of thinking, of polar unitary thinking and antagonistic thinking. The antagonistic and contradictory character of both Christianity and the industrial military civilization of the West was a challenge to the Chinese way of life and thought. The syncretistic faculties of the Chinese mind have enabled the leading philosophers and politicians to absorb Christianity into a new synthesis like their predecessors assimilated Buddhism a few centuries earlier.

POSITIONAL DUALISM AND WHOLENESS

When speaking of positional dualism we emphasize two contrasting unequal positions within a whole, such as society or the human world at large. We compare high and low, the mighty and the unprivileged mass, the

rich and the poor, progression and regression, the oppressive and the submissive. The formulation of dualism as a viewpoint is at the same time the expression of a philosophical and ethical standpoint. Positing a contrast involves a relativation.

What are the possible stands and attitudes towards positional dualism? In classical Chinese philosophy various schools propagated contending doctrines. These schools themselves were representative for various social positions at that time.

The Confucianists advocated a Doctrine of the Mean (*zhong yong*). Wise men should obtain and maintain dominant central positions and actively regulate social affairs. Confucius himself probably was a descendant of the lower nobility. Against the background of the general decline of the feudal system in China, Confucius anticipated an important role of the noble man or superior man (*jun-zi*) instead of the nobleman. The nobleman disposed of a dominant social position by birth. The noble man had to acquire this position by inner development through a process of intellectual and moral education. Confucius (*Kong-qi*) became China's first professional teacher (*kong-zi* or Master Kong). What he taught were human and social virtues (*de*), faculties of inner nobility. His later disciple MENG-ZI (Mencius) elaborated this teaching of virtues and mentioned four in particular: humanheartedness (*ren*), righteousness (*yi*), sense of decorum and decency (*li*), and wisdom (*zhi*).

The conspicuous absence of such virtues like courage, bravery, valour, boldness, prowess, chivalry was characteristic of the non-military spirit of the Confucian teachings. The character *ren* is composed of *ren* (= man) and *er* (= two). *Ren* as the primary Confucian virtue can be denoted as man-to-man-ness, a basic faculty responsible for optimal human relations and a humane society. According to MENG-ZI every man (and woman) is endowed with this virtue in potentiality. Man's spontaneous actions are based on *ren*.

MENCIUS states: "All men have a mind which cannot bear to see the sufferings of others . . . If today men suddenly see a child about to fall into a well, they will without exception experience a feeling of alarm and distress. This will not be as a way whereby to gain the favour of the child's parents, nor whereby they may seek the praise of their neighbours and friends, nor that they are so because they dislike the reputation of being unvirtuous. From this case we may perceive that he who lacks the feeling of commiseration is not a man; that he who lacks a feeling of shame and dislike is not a man; that he who lacks a feeling of modesty and of yielding is not a man; and that he who lacks a sense of right and wrong is not a man. The feeling of commiseration is the beginning of humanheartedness (*ren*): The feeling of shame and dislike is the beginning of righteousness (*yi*). The feeling of modesty and yielding is the beginning of propriety and decency (*li*). The sense of right and wrong is the beginning of wisdom (*zhi*). Man has these four beginnings or potentialities just as he has his four limbs. When having these four potentialities he says of himself that he is incapable of developing them, he is injuring himself. And when he says of his sovereign that he is incapable, he is injuring his sovereign. Since all men have these four potentialities in

themselves, let hem know how to give them their full development and completion, and the result will be like fire that begins to burn, or of a spring which has begun to find vent. Let them have their complete development, and they will suffice to protect within the four seas.” (MENG-ZI IIa, 6).

Complete development of one's inner potentialities or beginnings will lead to wholeness, to integral and superior man (*jun-zi*). The superior man acts in harmony with his inner nature and with outer Nature (Heaven-and Earth). When he commands a superior position in society he will impart wholeness also to society. This is in accordance to the Heavenly mandate (*tian-ming*).

According to Master *Meng* human nature is inherently and potentially good. Education only provides favourable opportunities to develop these potentialities. XUN-ZI, leader of a rival Confucianist school, however, had a different opinion. According to him man's original nature is bad or at least deficient. Education, and particularly moral education, is essential and indispensable. Man should be cultivated and civilized. XUN-ZI is not optimistic about attaining personal and social wholeness. Civilization is a difficult and gradual process of development requiring statesmanship and political wisdom.

Master XUNN's ideas are parallel to those of the Legalist School (*fa-jia*), who propagated to regulate social affairs by laws and positive rules and measures. The convergent actions of confucianists and legalists resulted in the institution of bureaucratic government since the early Han dynasty in the 2nd century B. C. Officials were recruited from well to-do families, mostly landowners. They obtained a confucianist education, a training in confucianist learning and philosophy. Since the Tang dynasty aspirants for official careers have to pass an examination system. For more than two millennia China has been ruled by scholars and philosophers.

Contrary to those of the confucianists and legalists are the opinions and attitudes of the daoists (*dao-jia*). Nature and Culture are opposites, and in the daoist's view nature is superior. Knowledge and learning are detrimental to men's happiness and quality of life. Good rulers keep the heads of their subjects empty and make their bellies full. People should refrain from deliberate action (*wu wei*) and not interfere in the course of Nature.

Daoists extol the Oneness and Wholeness of Nature. *Dao* is the One and all embracing Totality, the Way of Heaven-and-Earth, the Great Stream of endless becoming. It is difficult to envisage *Dao*. Hence, the reluctance to speak of it. It is equally difficult to attain or maintain wholeness. Nevertheless, every living being is embedded in *Dao* and strives after wholeness. To fellow Nature is to keep low, just like water seeking the lowest places to stay. In later times daoism recruits its adherents from the same social layers as confucianism, but these followers drop out from society and civilization and withdraw into the solitary wildness of natural scenes. Daoism inspires poets and natural mysticists.

The most eloquent spokesman of daoism was ZHUANG-ZI OR ZHUANG-ZHOU, a contemporary of MENG-ZI. *Dao* is the all-embracing first principle through which the universe has come into being. *Dao* has reality and evidence, but no

action and form. It may be transmitted but cannot be received. It may be attained to but cannot be seen. It exists by and through itself. It existed prior to Heaven and Earth, and indeed for all eternity. It causes the gods to be divine, and the world to be produced. It is above the zenith, but it is not high. It is below the nadir, but it is not low. It is prior to Heaven and Earth, but it is not ancient. It is older than the most ancient, but it is not old . . . The action of *Dao* is spontaneous. Human skill is bound up with human affairs; human affairs are bound up with what is right; what is right is bound up with Power (*de*); *De* is bound up with *Dao*; and *Doo* is bound up with Nature (*Tian*). Nature means what is spontaneous. To act by means of non-activity (*wu-wei*) is what is called Nature."

ZHUANG-ZI'S attitude is one of unbounded relativism. Tranquility of mind is attained through a process of forgetting or effacement, first of worldly things, then of the external world as a whole, and then of one's own existence, until one reaches a sudden mystical enlightenment in which one sees the unity of all things. When this unity is perceived, the distinctions between past and recent, life and death, are obliterated, and one reaches eternity. Thus we can see that it is by forgetting life that one may attain to immortality, a goal which would be impossible if the distinction between existence and non-existence were not first obliterated. Thus we reach a state of pure experience, a state in which the individual is one with the universe. The less knowledge one has of things, distinctions, and of right and wrong, the more pure is the experience. What the Zhuang-zi calls "the fact of the mind" and "sitting in forgetfulness" are designations for this state of pure experience. "Maintain the unity of your will. Do not listen with the ears, but with the mind. Do not listen with the mind, but with the spirit. The function of the ears ends with hearing; that of the mind with symbols or ideas. But the spirit is an emptiness ready to receive all things. *Dao* abides in emptiness; the emptiness is the Fast of Mind. Through cultivation of one's own nature (*xing*), one returns to the Power. Having returned to the Power, one becomes identified with the Beginning, Being thus identified, there comes emptiness. With this emptiness, there comes vastness. Being like this, one reaches a union with the universe (and attains Wholeness)."

This method of quiescence and effacement is akin to Buddhist forms of meditation, which would be introduced into China several centuries later. In Buddhism also enlightenment is attained through a pure experience of emptiness and vastness.

Another school flourishing in classical China was Mohism, issuing from the teachings of MO-DI or MO-ZI. Master Mo probably was a man of humble origin or even a former slave. His attitude towards society and man's destiny differs greatly from that of the Confucianists. Instead of praising humanheartedness and the social virtues of the Superior Man, he propagated universal love and the brotherhood of all men. He was diametrically opposed to the official and ruling class of his day. In his ascetism he lived a life similar that of a common labourer. His concern is for the underprivileged in society. Stories indicate that the Mohists were an organized body, capable of concerted action. MO-ZI

practised frugality, universal love, utilitarianism and welded them into a unified philosophy, social organization and practical action. Everything that can bring wealth and populousness to a country is beneficial. Everything that does not directly further these two ends must be discarded. The adherents of Mohism exalt frugality and oppose all form of extravagance. Mo-zi is very explicit in his condemnation of war. The incessant fighting of people and states among themselves is caused by the fact that men do not love one another. Instead of "graded love", with distinctions of filial piety, fraternity, conjugal fidelity, loyalty to the ruler, he propagated universal love (*jian-ai*). Oneness or Wholeness has to be attained through this universal love.

We see how different stands and attitudes can be mapped out in the case of positional dualism in society and how different philosophical schools formulated doctrines to transcend these dualisms towards wholeness. XUN-ZI and the Legalist school were less explicit in regard to wholeness. The Confucian school emphasize the role of the Superior Man, who strives for inner perfection and seeks a middle position from which society can be positively regulated. ZHUANG-ZI rejects active human interventions. He propagates oneness with nature. Wholeness can be attained through the pure experience of emptiness. The Mohists are protagonists of utilitarianism and universal love. They organized people from the lower strata of society. Wholeness will be achieved through benefits to the people. In 20 century MAO ZE-DONG was influenced by ideas of Mohism, which he combined with Marxist principles adopted from the West.

POLAR DUALISM AND WHOLENESS

Positional dualism is a variety of pluralism and allows various stands from high through middle to low. The middle position in particular is interesting because it reflects a viewpoint rather than a standpoint. We have seen now the Confucianists claim this middle position for the Superior Man, whose standpoint is within the higher strata of society, but who prefers to view the whole from the centre. The triumph of Confucianism as a state philosophy in Imperial China enables its adherents to occupy dominant positions in the state bureaucracy. Holding high their ideal of the superior man (*jun-zi*), they proclaim at the same time a Doctrine of the Mean (*Zhong-yong*). The superior man in a central position both serves the Emperor and regulates the affairs of the people. With this stand in positional dualism he combines a practical attitude towards polar dualism. The emphasis on the Mean permeates Chinese civilization as a whole. Chinese see their country as the Middle Kingdom (*Zhong-guo*), with a highly civilization in the centre interacting with a plurality of peoples and civilizations in the periphery.

Polar dualisms are constituents of common beliefs. As such they play an important role in structuring the thoughts and regulating the actions of the Chinese people. It is man himself who is a pivot between poles and keeps the whole in a dynamic equilibrium. So the belief in polar dualism and the conception of man's central position within the universe at large contribute

towards a practice of personal conduct and collective social order directed towards the attainment of Wholeness.

The Chinese speak of Heaven (*Tian*) in various contexts and connotations. In popular religions Heaven is the abode of the Gods. In a metaphysical sense Heaven corresponds to what in the West is called Nature, the realm of the "natural" and "original", as opposed to Culture, the realm of man-made artificialities. But to Chinese philosophers Nature and Culture are intrinsically related. They form a polar dualism with man in an intermediary position. To Confucianist scholars therefore Heaven is also the realm of the Supreme, transcending Man and Earth. Heaven confers a mandate (*ming*), to man to keep harmony and order within the earthly and social realm, the All-under-Heaven (*tian-xia*). Man's consciousness of the heavenly mandate (*tian-ming*) is both intellectual knowledge of "natural laws" and ethical conscience of "heavenly laws". Hence Confucianism is both a philosophy and a religion of the ruling elites in Imperial China and also a State cult influencing the thoughts and behaviour of the Chinese people. Confucianist writings abound with descriptions of polar dualism and, as a corollary, with prescriptions for individual life and social behaviour.

The Spring and Autumn Annals (*chun-qiū*), reputedly composed by Confucius himself, is a very brief year-by-year record of historical events in the State of Lu, where Confucius was born, from 722 till 481 B. C. These historical events in the world of man are set against a background of natural events, to be seen as portents, visitations and prodigies reminding men, the rulers in particular, of the intrinsic relationship between human deeds and natural happenings. Confucius believed that the only way to restore order would be so to arrange affairs that the Emperor would continue to be Emperor, the nobles to be nobles, the ministers to be ministers, and the common people common people. That is, the actual must in each case be made to correspond to the name. Words and names express concepts and meanings. Concepts refer to what is conceived and acknowledges as truth. According to Confucius "To govern (*zheng*) is to rectify or correct (*zheng*)". So the "rectification of names" is to become conscious of the fundamental meanings and principles expressed in words and concepts. In a government through nobility, the mass of the people are uneducated, and hence the ruler's personal conduct inevitably has a great shaping influence upon that of the common man. The acts of the superior man should proceed from an inner sense of decorum and propriety, an intellectual and moral insight into the origins and principles, laws and obligations of the heavenly mandate. What is called *li* is at the same time the inner sense of propriety and the outward structure of ceremonial behaviour. Rules and ceremonies regulate human relations and result in harmony and peace (*he-ping*) in the All-under-Heaven.

The Chinese as agriculturists are wont to observe nature, to obey the dictates of nature, to accommodate human affairs to the course of the seasons, and to follow closely the signs and warnings of natural events. Rural life is embedded in the ecological structure and regularities of the natural surround-

ings. There is an intimate relationship between the network of rural life with its kinships, festivals, ceremonies and the network of natural conditions of climate, seasons, fertility and austerity.³ Man is accustomed to observe the regularities of natural events and to give heed to irregularities, natural calamities like earthquakes, droughts and floods as portents of social catastrophes like rebellions, wars and political atrocities.

The doctrine of naturalistic dualism was elaborated by DONG ZHONG-SHU, the Confucianist philosopher and statesman who, in the second century B. C., succeeded to promote Confucianism into a state cult. He wrote a commentary on the Spring and Autumn Annals: the Copious Dew of the Spring and Autumn Annals (*chun-qiū fan-lu*). DONG ZHONG-SHU firmly believes that an intimate relationship exists between Heaven and Man. Therefore, so he argues, the occurrence of unharmonious and abnormal events in the human world inevitably stirs Heaven to manifest corresponding abnormal phenomena in the natural world.

“According to a rough classification when things in Heaven and Earth undergo abnormal changes, these are called ‘prodigies’; lesser ones are called ‘visitations’. Visitations always appear first and are then followed by prodigies. Visitations are the reprimands of Heaven. Prodigies are its warnings. If man, being thus reprimanded, still fails to understand, he is then made to feel awe through warnings. Strange prodigies appear in order to strike man with terror. And if, being thus terrified, he still does not understand the cause for his fear, only then do misfortunes and calamities overtake him. From this may be seen the goodness of Heaven’s purpose and its unwillingness to bring ruin upon man” (Chap. 30).

This concept of the interrelationship between man and the physical universe constitutes a practical system of regulating social and political affairs by “rectification”. Human history is thus included within the process of natural becoming under the guidance of the Heavenly Mandate. This concept of Heaven and Nature is fundamentally different from the Western idea of physics and the natural sciences, based on objective and empirical investigation of natural phenomena, and applied in technology through which man is able to dominate and utilize nature. The contrast between the polar dualism of Man and Nature in China and the antagonistic dualism in the West is obvious.

Another type of natural dualism is found in the *Dao-de-jing* the Classic of the Way and its Power, and the *Yi-jing*, the Classic of Change. Based on these two classics a method of prognostication and divination has been developed.

³ MARCEL GRANET has aptly described the naturalistic origins of Chinese rural society and folk religion in his books:

Fêtes et chansons anciennes de la Chine, Paris 1919, 2e éd. 1929.

La religion des Chinois, Paris 1922, 2e éd. 1951.

Danses et légendes de la Chine ancienne, Paris 1926.

La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée, Paris 1929.

La pensée chinoise, Paris 1934.

Études sur la religion et la société de la Chine ancienne, Paris 1938.

The main body of the *Yi-jing* is formed by the 64 hexagrams and their explications. A hexagram is a configuration of six unbroken (*yang*) or broken (*yin*) lines. Each hexagram is a combination of two trigrams, configurations of three yin-yang lines. There are eight possible trigrams and sixty four hexagrams, which together constitute a complete system. Sixty four is a convenient number, finite and yet big enough to represent all possible situations in human life. Those who want to consult the *yi-jing* as an oracle have to follow an elaborate procedure to determine which particular hexagram represents their problem situation at the moment. The text under this heading in the *yi-jing* explains the structural characteristics of the situation and the issuing opportunities or dangers.

The basic philosophy underlying these practices of prognostication and divination is typical of the Chinese concept of polar dualism and wholeness. *Yin* and *Yang* are the two mutually opposed manifestations of *Dao*. *Dao*, one of the most important terms in Chinese philosophy, has a primary meaning of "road" or "way". Beginning with this primary meaning, it assumed already in ancient times a metaphorical significance, as "the Way of man", that is, human morality, conduct or truth. During this time its meaning was always restricted to human affairs, whereas when we come to the *Dao-de-jing*, we find the word *dao* being given a metaphysical meaning. That is to say, the assumption is made that for the universe to have come into being, there must exist an all-embracing first principle, which is called *Dao*.

"*Dao* is that whereby all things are so, and with which all principles agree. Principles are the markings of actualized things. *Dao* is that whereby all things are potentially. Therefore it is said that *Dao* is what imparts principles. When things have their principles, the one thing cannot be the other. All things have their own characteristic principle, whereas *Dao* brings the principles of all things into single agreement." Each thing, that is, has its own individual principle, but the first all-embracing principle whereby all things are produced is *Dao*. What *Dao* accomplishes is not done purposefully, but is simply spontaneously so. „*Dao* never does, yet through it all things are done."

Being and Non-being have both issued from *Dao*, and thus are two aspects of *Dao*. „*Dao* is Oneness. Oneness produced duality. Duality evolved into the five phases, and the five phases evolved into the tenthousand things. The ten thousand things are imbued by the duality of *yin* and *yang*. It is on the blending of the breaths of the *yin* and the *yang* that their total harmony depends." (*Dao-de-jing* 42)

Yin and *Yang* constitute the basic polar dualism of dark and light, quiescence and movement, female and male, moon and sun. Philosophers of the Yin-Yang-school developed a system of cosmology with elaborate descriptions of constituent subsystems based on the workings and correlation of *yin* and *yang*. "Things in the universe are ever changing according to an endless cycle. Between Heaven and Earth nothing goes away that does not return. When there is an end, there is beginning. Such is the movement of Heaven. Its way is one of return and repetition. When the sun has reached its meridian height, it begins to decline. When the moon has become full, it

begins to wane. Heaven and Earth are now full, now empty, according to the flow and ebb of the seasons. When the sun goes, the moon comes. When the moon goes, the sun comes. The sun and the moon thus take the place of one another in producing light. When the cold goes, the warmth comes, and when the warm goes, the cold comes. Cold and warmth take the place of one another, and so the year is rounded out. That which goes contracts, and that which comes expands. It is by the influence, one upon other, of this contraction and expansion, that what is beneficial is produced. This 'return' or constant round of the sun and moon and all other things in the universe constitute a great universal law, according to which things change. Because of this principle, everything that reaches a certain peak, must then revert to its opposite."

This principle of rise and fall is one taken from the *Dao-de-jing* and is illustrated in the arrangement of the sixty four hexagrams of the *Yi-jing*. Based on the dual aspects of *yin* and *yang* all the cosmological subsystems are the Five constituent phases: Water, Earth, Wood, Fire and Metal, the Five compass points: North, East, South, West and Centre, the Four seasons, the Five notes of the Chinese musical scale, the Twelve months, the Twelve pitch-pipes, the Ten heavenly stems, the Twelve earthly branches, and various other numerical categories. Extensive correlations are made of the Five Phases (*wu xing*) with the Five directions, the Five primary colours, the five tastes, the five notes, the five main organs of the human body, etc. Whole lists of prescriptions and regulations ensue which must be carefully observed and obeyed. Personal health and individual behaviour, social relations and ceremonies, political laws and institutions are mutually correlated and embedded within a cosmological framework. Even macrobiotics, with its elaborate prescriptions for food, health care, hygiene and self-discipline, which by way of Japan has reached the present West, is derived from the ancient practice of the Yin-Yang-school.

Naturalistic, metaphysical, cosmological dualisms are also reflected in the polar dualism of man's personal life. Life is directed by two poles: the original or inner nature and the ultimate or final destiny. Human nature is denoted by the character *xing* composed of *xin* (heart or mind) and *sheng* (birth). Man's inner nature is thus conceived as his heart or mind at birth, his potentialities, his talents and gifts, his inner possibilities. Man's nature is what he truly is, his innermost identity and personality. This personality however is only given in potential at birth. It has to be actualized during life, by following a destiny (*ming*). *Ming* is not different from *xing*. One's destiny is the same as one's nature, but then being understood as a task of life. So the realization of one's gifts and talents is exactly what one is committed to. Hence each person has a unique task of life, to develop his own nature and potentialities. How these potentialities should be realized, however, is controversial. Opinions differ on the role of education.

Now personal self-development does not necessarily imply individualism. The emphasis on individualism in the West after the Renaissance is rather exceptional in the history of civilizations. Individualism is a product of

urbanism. The growth of metropolitan centres has led to such extreme forms of individualism like careerism, egotripping narcissism and widespread loneliness in our time. In China the bonds of local communities have been much stronger. Chinese civilization has retained its agrarian character until the twentieth century. At the same time this civilization has reached an advanced stage of social development by integrating local communities into a universal commonwealth. Social organization involves common religious beliefs or ideologies. In this respect the Confucianist tradition has contributed to a sense of wholeness. Religion and philosophy have played a role in integrating the families, the social and economic groups, and through the operation of the Heavenly Mandate in maintaining the cultural unity of Imperial China.

As in the case of social and economic groups beyond the kinship system, religion played a prominent part in the life and organization of the traditional Chinese community. Outstanding in the local life of different parts of China were communal events such as temple fairs, mass religious observances during public crises, and collective celebrations of festive occasions; no community in China was without one or more collective representations in the form of patron gods, the cults of which served as centres for communal religious life. These mass observations were among the few types of community-wide activities that developed in the otherwise family-centered social life of the Chinese people.

Traditional Chinese government was never purely secular, but instead there was always an intimate interplay between religious and political forces. From the twelfth century on, large-scale organised voluntary religion wielding independent political influence retreated into the background, and the reassertion of the Confucian state provided an opportunity for certain classical religious elements to develop once more their function within the framework of the political institution. This function lay mainly in giving religious sanction to the ethicopolitical order of the state. It was in this direction that religion developed its political role in harmony with the Confucian principles which insisted upon secular control of political power. Of central importance was the idea of the Mandate of Heaven, the symbol of legitimacy claimed by every dynamic power and widely accepted by the common people.

The grand imperial sacrifice of Heaven, which struck the Jesuit missionaries in the 16th and 17th centuries as the most impressive institution in the Middle Kingdom, was continued with all its traditional solemnity and splendour throughout the entire Qing period (1644–1911).⁴

Since the idea of the mandate or commission (*ming*) is not restricted to the Emperor or Son-of-Heaven, but also directs each personal life as a polar dualism of *xing* and *ming*, origin and destiny, inner nature and outer realization, it endows a dimension of wholeness to human communities.

⁴ C. K. YANG, *Religion in Chinese Society*. A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors, Berkeley 1961

Individuals are integrated into a whole in a double sense: into the physical universe or Nature (*Tian*) as the origin and foundation of man's own inner nature (*xing*), and into the whole of mankind, whose historical commission is to fulfil the Heavenly Mandate.

CONFRONTATION OF CHINA WITH THE WEST

The confrontation with the West meant a formidable challenge to the Chinese. It aggravated the positional dualisms between the centre and the periphery, between the sociocultural elite and the agrarian masses, and between the secular ethicopolitical tradition and the various religions. Most of all it involves a confrontation of the Chinese approach to polar dualism against the more aggressive antagonistic dualisms of the West.

The syncretistic tendency of the Chinese mind acted upon Christianity just as it did with former imported religions: it assimilated useful elements, incorporated some teachings and practices, and tried to control the religious institutions. The Jesuits were allowed to organize services in the capital, to develop missionary activities and even to maintain intimate contacts with official families and the court. The Jesuits, on their part, praised the magnanimity of the Chinese emperor and the refined civilization of the Chinese. Their letters and scholarly reports roused the attention of philosophers like LEIBNIZ. Their flattered image of Chinese society was in contrast with later reports from military and commercial circles. The Chinese, on their part, had the same contradictory experiences in their contacts with different representatives of Western civilization. Their tolerant and rather different attitude in the beginning was soon followed by alternating feelings of aversion and bewilderment or admiration and envy. Not religion but political philosophy proved to be a formidable challenge. The Chinese concepts of wholeness in the spiritual and religious sense were sufficiently sound, but their ideas of social and cultural wholeness failed when tested by historical evidence.

During two millennia Chinese culture could maintain a relatively stable position in a continuous contact and interchange with other civilizations and a commonwealth of ethnic pluralism. In a certain sense Chinese culture is a universe in itself. The foundations of this structure were laid during the turbulent period from the fifth till the second century B. C. Teachings from the "Hundred Schools" were amalgamated into an ethicopolitical doctrine which was promoted into a state cult under the earlier Han dynasty. The positional dualism of this state cult with various popular religions is upset when the claim of universality of the state ideology is contested. Philosophers and scholars responsible for order and stability of the Chinese cultural system have to solve the dilemma of either restoring the inner strength of the central, mainly Confucianist doctrine, or completely exchange it for a radically new ideology. Both attempts were made in various proposals, ranging from conservative restoration to revolutionary radicalism.⁵

⁵ KUO HENG-YÜ, *China und die Barbaren*, Pfullingen 1967. WOLFGANG FRANKE, *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution. 1851-1949*, München 1958.

In commentaries on the Spring and Autumn Annals (*chun-qiū*), written by Confucianist scholars during the Han dynasty, we find reference to the doctrine of the Three Ages (*Shan-shi*): the Age of Disorder (*shuāi-luàn*), the Age of Approaching Peace (*shèng-píng*), and the Age of Universal Peace (*tai-píng*). The Spring and Autumn Annals, being records of the state of LU – the birthplace of Confucius – during a period of troubles, described the past in order to illumine the future, and depicted changes in human history with the aim of revealing principles. Based on these principles institutions were developed enacting the transition from the Age of Disorder towards the Age of Emergent Peace. Confucianist philosophers at the time were less explicit in regard to the third Age of Universal Peace. It was only when another age of Decay and Disorder was ushered by the confrontation of China with the West during the nineteenth century that philosophers and politicians felt the need to re-examine and re-assess the past, from the Age of Universal Peace. Curiously enough it is by resort to the old doctrine of the Three Ages that Chinese scholars, facing the aggressive expansion of the “outside barbarians”, tried to build up a theory of self-strengthening. Only by proceeding still farther with their own development they could proclaim their own strength.

A direct reference to “universal peace” was claimed by the revolutionary mass movement which swept over large parts of southern and middle China from 1851 till 1864 and brought the Manchu dynasty almost to a downfall. Numerous peasant rebellions were recorded in Chinese history and the influence of secret sects and religious cults on such rebellious outbursts is wellknown. Their importance and extension were surpassed by the Taiping revolution, which is perhaps the most extensive rebellious movement in world history. More than hundred million inhabitants were involved and more than twenty million people were killed. The revolution was inspired by a neo-religious social ideology. Its leader HONG XIU-CHUAN (1814–1864) used certain aspects of Christian doctrine in setting up his personal theocracy. He saw himself as a younger brother of Jesus Christ with a mandate of God the Father to slay the demons of the Earth. In 1851 he proclaimed himself Heavenly King (*Tian-wang*) over a Heavenly Country of Universal Peace (*Tai-píng Tian-guo*).

The movement aimed not only at driving out the Manchus, as the founders of the Ming dynasty had driven out the Mongols, but also at setting up a kind of communistic and theocratic state. They failed to reach this goal for many reasons, among them the united opposition of the privileged classes, led by the Confucian scholar-official ZENG GUO-FAN, the help given the imperial forces by the Western powers after 1860, and perhaps the most important, the Taipings’ own lack of competent leaders and adequate methods. While the rebel movement in many ways harked back to China’s past, it is interesting to note its reforming zeal, which in favourable circumstances might conceivably have developed a program of modernization for China. Even in the midst of constant warfare, the rebels tried or intended to secure an equal distribution of the land, to simplify the Chinese

language, to enforce monogamy among the common people, and to prohibit prostitution, footbinding, the sale of slaves, opium smoking, adultery, witchcraft, and gambling. It took a further century of deepening Chinese revolution to realize such ideals of "universal peace".

The repression of the Taiping movement meant a period of conservative restoration, culminating towards the end of the century in the abortive Reform Movement of the Confucianist scholar-official KANG YOU-WEI (1858-1927) and his associates in 1898. He persuaded the young emperor GUANG-XU to proclaim an ambitious reform program from above and to restore the sway of Confucianist ethicopolitical principles. On June 11, 1898, the emperor issued his first reform decree, recognizing the need of change, soon followed by scores of other decrees, without studying the political and social scene to see whether the new reforms could be effective. These decrees dealt with important scientific studies, the adoption of Western military drill, the improvement of agriculture and education, the abolition of the eight-legged essay in the official examinations, the promulgation of a public budget, the dismissal of conservative officials, and the abolition of sinecure positions. They evoked strong opposition, from officials entrenched in lucrative posts and from students whose chief training was in the eight-legged essay. The conservatives urged the Empress Dowager to suppress the reforms. On September 21, 1898, the emperor was imprisoned, and after a hundred days the reform movement was abolished. KANG fled abroad where he spent his later years writing books and expounding his ideas how China could have entered its Age of Universal Peace. His main work *Da tong shu* (the Book of the Great Whole), conceived in 1884, was written in exile. Along the traditional line of Confucianism China did not reach the Great Whole.⁶

The failure of the Reform Movement brought the ultimate end of Confucianism and the downfall of the Manchu dynasty. The Boxer uprising and the subsequent military actions of the Western powers debilitated the Chinese government. On September 1, 1905, the examination system based on Confucianist learning was abolished. Students who wish to acquire practical knowledge for official careers should go abroad. Indeed, increasing numbers of students went to Europe, the United States and Japan, and after their return helped to infuse Chinese culture with foreign ideas. The overthrow of the Manchus was a relatively simple affair. Uprisings in October 1911 forced the last emperor to abdicate in 1912. Much more difficult was the program for SUN YAT-SEN and his Nationalist party to modernize China along the principles of Western parliamentary democracy. At least two generations of students, philosophers, politicians, educators, reformers were involved in a nation-wide search for new guidelines for re-establishing Chinese society and civilization. More than two decades of civil war and resistance against the Japanese invasion had to pass before China could be reunited under a radically new government of People's Democracy.

⁶ S. Y. TENG & J. K. FAIRBANK, *China's response to the West. A documentary survey 1839-1923*. Cambridge Mass. 1954.

Before China can embark upon a program of industrialization the creative forces of the agrarian masses have to be set free. Elements from western ideologies were selectively imported and assimilated. The criteria for selection were dictated by the structure of the traditional ethicopolitical framework. In last instance it was "Marxism" which fits best into the conception of a universal purpose. Marxist dualism, though antagonistic (class struggle), proved appropriate to the Chinese situation. It is easily associated to the age-old antagonism between the agrarian masses and the traditional rulers. Marxism provides a modern interpretation of a historical mandate of agrarian liberation movements. This historical mandate replaces the Heavenly mandate and keeps the general framework intact. The bearers of this new mandate are organized within a proletarian vanguard party.

When MAO ZE-DONG proclaimed the Chinese People's Republic on the rostrum of the *Tian-an-men*, the Gate of Heavenly Peace, on October 1, 1949, he fulfilled a historical mission. The Chinese people could resume its steady progress of selfdevelopment consistent with its age-old destination. From now on Chinese history becomes confluent with planetary history. The purpose of Chinese history is gradually integrated within the materialist and historical aims of the world at large.

Maoism is not merely a continuation of Marxism-Leninism-Stalinism, it is also a blend with purely Chinese traditions from Mohism and the idealism of the Taiping revolution. Revolutions are characteristic for a period of transition. China has to catch up arrears in development. For the end of the twentieth century the Chinese leaders have launched big scale modernization programs. Coupled with this process of accelerated development is the task of reassessment of China's own cultural heritage and reinterpretation of its historical mandate.

Within Chinese society and civilization Christianity is one of many imported ideologies and as such accepted within a "pluralistic universe". Within the world at large Christianity represents a tradition, which is equally conscious of a sense of mission and "heavenly mandate" as the Chinese tradition has had through the ages. Since the world is involved in a planetary crisis, posing a fundamental challenge to all people striving for a life of integrity and wholeness, Christians and Chinese may contribute their share in a dialogue regarding the renewed interpretation of a Heavenly Mandate for the whole of Mankind. In this dialogue different types of dualism are involved, leading to a mutually enriched perspective of Wholeness.

DIE GRÜNDUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN OZEANIEN *

von Reiner Jaspers

In 35 Kapiteln verhandelt RALPH M. WILTGEN auf rund 600 Seiten die „Gründung der Römisch-Katholischen Kirche in Ozeanien“ von der Errichtung der Apostolischen Präfektur der Hawaii-Inseln 1825 bis zur Errichtung des Apostolischen Vikariates Samoa 1850. Innerhalb dieser 25 Jahre ist dann unter der Leitung der Propaganda-Kongregation in Rom flächendeckend das riesige Gebiet Ozeaniens aufgeteilt in 1 Erzdiözese, 8 Diözesen und 8 Apostolische Vikariate, wobei WILTGEN dann auch Australien zu Ozeanien rechnet. 68 Illustrationen, darunter zahlreiche Karten, lockern den umfangreichen Band auf, den ein ausführliches Stichwortverzeichnis abschließt.

Diese Rezension beschränkt sich auf folgende drei Punkte: WILTGENS Verständnis von Kirchengründung, Anmerkungen zur historischen Methode und Analyse des 12. Kapitels.

1. Die Gründung der römisch-katholischen Kirche in Ozeanien beginnt nach WILTGEN mit einer ‚love story‘, d. h. genauer gesagt mit deren zwei: Zuerst verliebt sich der katholische Franzose JEAN-BAPTISTE RIVES in die Hawaii-Inseln und dann in eine Schöne derselben (Seite 1, 1. Absatz). In Begleitung des Königs von Hawaii, KAMEHAMEHA II., gelangt dann RIVES über England, wo der König stirbt, nach Frankreich und trifft dort 1824 LANGLOIS, Superior des Seminars der *Missions Etrangères de Paris* (MEP), um ihn um Missionare für Hawaii zu bitten; nebenbei soll dann auch seine Ehe kirchlich geregelt werden. LANGLOIS also wendet sich an die zuständigen römischen Behörden, welche nun die Dinge in die Hände nehmen.

Die Entwicklung beginnt unter der Leitung der Propaganda-Kongregation 1825 mit der Errichtung der Apostolischen Präfektur der Hawaii-Inseln, welche der Gesellschaft der *Picpus-Missionare* (SS. CC.) zur Missionierung anvertraut wird. Am 7. Juli 1827 erreicht die erste Gruppe der Picpus-Missionare ihren Bestimmungsort: „On 14 July the missionaries said Mass for the first time in the Sandwich Islands“ (WILTGEN, p. 21. Man beachte den bei W. immer wiederkehrenden Anachronismus.) Offensichtlich ist damit schon die Gründung der römisch-katholischen Kirche auf den Hawaii-Inseln vollzogen, denn weiter wird darüber nicht berichtet. Die nächste Information über diese Mission kommt erst im dritten Kapitel auf S. 74 und betrifft die Ausweisung der *Picpus-Missionare* 1831. Um zu verstehen, was sich dort ereignet hat, muß man die Gründungsgeschichte der ersten katholischen Gemeinde in Honolulu auf Oahu, der Hauptinsel der Hawaii-Gruppe, kennen, worauf WILTGEN nicht eingeht.

Als 1819, nach dem Tode KAMEHAMEHA I. die Häuptlinge KALANIMOKU und BOKI von Abbé QUÉLEN, dem katholischen Schiffskaplan des französischen Schiffes „Uranie“, Kapt. FREYCINET, getauft worden waren, kam es zu einem plötzlichen Zusammenbruch des traditionellen Religionssystems. Bei der Ankunft der kongregationalistischen Missionare des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (Bostoner Missionare) 1820 herrschte auf den Hawaii-Inseln ein religiöses Vakuum, das sie als ihre Chance auszunutzen versuchten. König KAMEHAMEHA II. verhielt sich diesem Bemühen gegenüber reserviert; er nahm Rücksicht auf die weißen Händler, auf deren gute Dienste er angewiesen war. Die amerikanischen, englischen, französischen, spanischen und portugiesischen Händler und Siedler bauten eine starke Opposition zu den protestanti-

* RALPH M. WILTGEN, *The Founding of the Roman Catholic Church 1825 to 1850*. Australian National University Press, Canberra 1979.

schen Missionaren auf. Einer der führenden Leute dieser Opposition war der Franzose JEAN RIVES, ein Katholik, der zu den Sabbath-Versammlungen des protestantischen Missionars HIRAM BINGHAM in Honolulu religiöse Gegenveranstaltungen aufzog. Als es den kongregationalistischen Missionaren 1824 endgültig gelungen war, entscheidenden Einfluß auf die hawaiische Regierung auszuüben und ihre Religion zur „Staatsreligion“ erklärt werden sollte, ergriff RIVES mit Billigung der anderen Händler und Siedler die Initiative und versuchte, in Frankreich katholische Missionare zu engagieren und die französische Regierung für ein Siedlungsprojekt zu gewinnen. So begann vor der Ankunft der ersten *Picpus-Missionare* der katholische Spanier DON FRANCISCO DE PAULA MARINA, Hawaier zu taufen und die Position des katholischen Häuptlings BOKI, den W. übrigens mit keinem Wort erwähnt, zu stärken. BOKI war es, der die katholischen Missionare 1827 bei sich aufnahm und ihnen einige Grundstücke zur Verfügung stellte, auf denen sie eine Kapelle und einige Häuser bauten und Felder anlegten. BOKI besuchte fleißig den Gottesdienst der *Picpus-Missionare* und bemühte sich, auch den noch minderjährigen König KAUIKEAOULI (KAMEHAMEHA III.) und zahlreiche Hawaier seiner Gefolgschaft dazu zu bringen. So hatte der „Husarenstreich“ des Abbé QUÉLEN, die Taufe BOKIS 1819, doch noch zur Folge, daß das katholische Christentum auf den Hawaii-Inseln einen Anknüpfungspunkt hatte; es bildete sich nach und nach eine kleine katholische Gemeinde. Diese Entwicklung treibt auf eine Konfrontation mit den protestantischen Missionaren zu, die zur Ausweisung der katholischen Missionare BACHELOT und SHORT von Hawaii führt.

Auf diese Gründungsgeschichte der ersten katholischen Gemeinde auf den Hawaii-Inseln geht W. nicht ein, obwohl reiches Quellenmaterial und Literatur, basierend auf Quellen (auch nicht-kirchlichen), zur Verfügung stehen (R. JASPERS, *Die missionarische Erschließung Ozeaniens*. Münster 1972, 150–161). Was nun die Ausweisung der Patres BACHELOT und SHORT angeht, so macht W. es sich reichlich leicht: „... on Christmas Eve (i. e. 1831, Rez.) both Bachelot and Short were forced to embark on the Waverly and were deported by Captain William Summer to Alta or Upper California which was then a province of Mexico. They received lodging from the Franciscans . . .“ (p. 74). W. legt jedoch nicht dar, daß diese Ausweisung nach Kalifornien erst erfolgte, nachdem die *Franziskaner* in einem Briefwechsel zugesagt hatten, den *Picpus-Missionaren* Zuflucht zu gewähren, und der mexikanische Gouverneur in einem Schreiben an den USA-Konsul auf Hawaii sein Einverständnis gegeben hatte; auf der anderen Seite hatte BACHELOT sich schon 1828 in demselben Anliegen auch an den Erzbischof von Manila gewandt (JASPERS, op. cit. 178–179).

An diesem Beispiel des Beginns der katholischen Kirche auf den Hawaii-Inseln sollte dargestellt werden, daß W. alles andere bietet als die Gründungsgeschichte der römisch-katholischen Kirche an Ort und Stelle in Ozeanien. Das bestätigt sich, wenn man einen Blick auf die anderen Orte wirft, wo die katholische Missionstätigkeit in Ozeanien begann: auf den Gambier-Inseln, Marquesas-Inseln, Tahiti, Wallis (Unea) und Futuna, Neu-Seeland, Neu-Kaledonien, Salomon-Inseln, Woodlark und Rooke (Umboi); Nirgendwo wird auf die Gründung einer Gemeinde eingegangen, und so findet man auch keine Informationen über das tägliche Leben des Missionars, seine missionarische Tätigkeit, seine Erfolge und Mißerfolge, das Wachsen und die Probleme seiner Gemeinde. Auch geht W. nicht auf die Menschen ein, zu denen die Missionare gesandt werden und mit denen sie es zu tun haben; deren insulares Siedlungsgebiet und so verschiedenartigsten Kulturen, vor allem in Melanesien. Das ist erstaunlich. Kann die Gründung der römisch-katholischen Kirche in Ozeanien tatsächlich erfolgen und beschrieben werden ohne Rücksicht auf die dort lebenden Menschen? Ist denn Kirchengründung schon erfolgt, sobald ein Missionar auf einer Insel an Land steigt und dort die erste heilige Messe zelebriert (cf. p. 97 für die Gambier-Inseln)?

Bemerkenswert ist, daß W. den Wegen der Missionare folgt bis zu dem Punkt, wo es zu einer erfolgreichen oder erfolglosen Kontaktaufnahme mit der einheimischen Bevölkerung kommt oder kommen könnte, dann bricht er ab. Warum eigentlich, zumal doch reiches Quellenmaterial vorhanden ist? So ist es durchaus konsequent, daß der Zusammenprall der französischen Kultur der katholischen Missionare mit den verschiedenen polynesischen und melanesischen Kulturen nicht erörtert wird; bisher war Ozeanien ein klassisches Beispiel zur Abhandlung des brisanten Themas „Europäismus im Missionsbetrieb“; aber das wird von W. leider nicht erörtert. Alles was wir über das Leben des Missionars erfahren, sind seine physischen und psychischen Strapazen, die in der Tat bemerkenswert sind und von W. brillant geschildert werden. Aber W. bringt das zum Teil in sehr unausgewogener Weise. So widmet er das ganze Kapitel 30 („New Caledonians put the Marists to flight. 18 July 1847“, pp. 463–473) dem gewaltsamen Tod von Br. BLAISE MARMOITON S. M. am 18. Juli 1847 auf Neu-Kaledonien, wobei er nicht einmal im Ansatz zu verstehen versucht, was auf seiten der Neu-Kaledonier vor sich ging. Vergleichen wir diese Episode mit der Tragödie auf Futuna mit dem gewaltsamen Tod des heiligen PETER CHANEL S. M. 1842, die in ihrer Bedeutung für die Missionierung Ozeaniens weitaus erheblicher ist. Dies handelt W. auf einer Drittelseite ab (p. 230). Von daher wird man schon sagen müssen, daß die Gewichtung der Ereignisse in Ozeanien von W. sehr ungleich vorgenommen wird. Zu Unausgewogenheit gehört dann auch, daß in WILTGENS Werk die Schilderung der Strapazen der *Maristen* fast ausschließlich in Melanesien einen äußerst breiten Raum einnimmt, jedoch die der *Picpus-Missionare* in Polynesien relativ wenig erwähnt werden.

2. Es dürfte nun klargeworden sein, was WILTGEN unter dem verheißungsvollen Titel nicht darstellen will, nämlich die Gründung der römisch-katholischen Kirche an Ort und Stelle in Ozeanien, sondern vielmehr das Wirken der kirchlichen Behörden und Organisation im römischen Umkreis von 1825 bis 1850, welche „Kirche gründen“, d. h. Missionare aussenden oder zur Verfügung stellen und ihnen ihre Arbeitsgebiete zuweisen, die dann fast exklusiv als kirchliche Verwaltungsgebiete im territorialen und kanonistischen Sinn angesehen werden und nicht als beginnende und wachsende Ortskirche in Ozeanien im theologischen Sinn. Der Titel verspricht also mehr als tatsächlich geboten wird. Bei diesem Verständnis von Kirchengründung aber braucht WILTGEN die Völker und geographischen Verhältnisse in Ozeanien nicht einmal zu erwähnen; sie sind bedeutungslos.

Von Bedeutung sind für W. allerdings andere Personen, z. B. vor allem die Schreibtischstrategen mit ihren Strategien. In wörtlicher Zitation oder in Zusammenfassung reproduziert W. in fast endloser Aneinanderreihung deren Berichte und Korrespondenzen. W. bemüht sich, Papiere zum Sprechen zu bringen, und zwar über Ereignisse und Personen, jedoch unternimmt er nicht den Versuch, die in den Papieren gefundenen Angaben zu verifizieren, d. h. er berichtet schlichtweg, was in jedem von ihm aufgefundenen Schriftstück gesagt wird, ohne einen Blick auf den Wirklichkeitsgehalt zu tun. In gewissem Sinn handelt W. folgerichtig, weil für die Behördenentscheidungen nicht die Realitäten entscheidend waren, sondern nur die Berichte, in denen darüber die Rede ist. Ganz deutlich kommt dies zum Ausdruck in WILTGENS Behandlung der so zahlreich handelnden Personen; er unternimmt es nicht, ihre Realität zu verifizieren, d. h. sie zu charakterisieren. So sind z. B. fast zwei Drittel des Buches den Auseinandersetzungen zwischen dem Apostolischen Vikar von West-Ozeanien, Bischof POMPALLIER, und dem Generalobern der *Gesellschaft Mariens*, JEAN-CLAUDE COLIN, gewidmet; aber nirgendwo bringt W. zur Orientierung des Lesers eine auch nur kurze Charakteristik beider. Statt dessen läßt er beide und ihre jeweiligen Unterstützer ausführlich in ihren Schriftstücken zur Sprache kommen. W. bemüht sich, unparteiischer Protokollant zu sein, ohne jemals Stellung zu beziehen. Offensichtlich bemerkt

W. nicht, daß er damit beiden Parteien Unrecht tut, indem er nicht die Wahrheitsfrage stellt. Denn viele der sehr schwerwiegenden Probleme sind m. E. nur aus den so unterschiedlichen Charakteren der beiden Kontrahenten zu erklären. So leidet die Darstellung zusätzlich noch darunter, daß W. es versäumt, Wesentliches von Unwesentlichem zu trennen und das Problem beim Namen zu nennen. Es handelt sich um die von der Propaganda-Kongregation entwickelte Praxis des *'jus commissionis'*, d. h. ein Missionsgebiet hat auf der einen Seite einen kirchlichen Leiter, den Apostolischen Vikar, der zumeist auch Bischof ist, auf der anderen Seite ist das Gebiet einer Missionsgesellschaft zur Betreuung und Versorgung mit Missionaren anvertraut. Die Rechte beider Parteien sind nie ganz klar und eindeutig definiert worden, was eine Quelle dauernder Reibereien und Unsicherheiten zwischen den Parteien gewesen ist. Für beide eine sehr unglückliche Situation, die von der Propaganda-Kongregation geschickt ausgenutzt wurde, um beide zu größten Anstrengungen anzuspornen. W. enthält sich einer Beurteilung der Affäre und der Argumente, jedoch bietet er dem Leser zur eigenen Urteilsfindung nur eine Auswahl der Unterlagen in wörtlichen Zitationen oder Zusammenfassungen, keineswegs aber das gesamte Material und vor allem nicht den historischen Kontext. Entgegen seiner Intention hat W. also schon ein Urteil gefällt über das, was er als wichtig für eine wörtliche Zitation oder Zusammenfassung anerkennt und nicht der Leser als weit wichtiger erkannt haben würde, wenn ihm das gesamte Material zur Verfügung gestanden hätte und er die historischen Umstände und Bedingtheiten der Quellen kennen würde. Also hat der Leser dem Vor-Urteil von W. zu folgen, da ihm dieselbe Evidenzmöglichkeit fehlt. Rezensent ist sich nicht klar, ob W. überhaupt diese Problematik erkannt hat. Wenn W. sich jedoch entschlossen hat, ganz bewußt dem Leser die eigene Urteilsbildung zu überlassen, dann wäre es besser gewesen, er hätte ihm eine kritische Quellenausgabe aller Dokumente mit einer Einführung in die historischen Umstände und die zur Debatte anstehenden Probleme angeboten. Nun weiß sich der Leser nicht zu helfen, da er ja nicht die historischen Umstände und Bedingtheiten der Dokumente und die Realität der Situation in Ozeanien kennen kann. Z. B. muß der Leser Bischof POMPALLIER für ein Sprachgenie halten, folgte er der Information von W. auf Seite 244: „At Wallis in five weeks he had learned the language well enough to assist his priests in caring for their people.“ Offensichtlich ist W. nicht mit den linguistischen und ethnographischen Gegebenheiten in Polynesien vertraut. Im Umgang mit dem Maori auf Neu-Seeland hatte POMPALLIER in mehr als fünf Jahren die polynesishe Sprache zur Genüge gelernt, die auch auf der Insel Wallis (Unea) gesprochen wird. Jedenfalls hat W. den Leser auf dem Wege zur Urteils- und Meinungsbildung über die Fähigkeiten von POMPALLIER in die Irre geführt, wenn auch unbeabsichtigt.

Komplizierter wird die Situation für den Leser noch dadurch, daß wir hier in den Auseinandersetzungen über die Praxis des *'jus commissionis'* die direkte Ursache zu sehen haben für die Gründung der zahlreichen Apostolischen Vikariate und der beiden Diözesen Auckland und Wellington von 1842 bis 1850 in West-Ozeanien, dem den *Maristen* anvertrauten Missionsgebiet; die direkte Ursache liegt nicht in einem adäquaten Missionserfolg begründet. Das aber sagt W. nicht, und das kann der Leser nicht wissen, weil er über die tatsächliche Missionssituation und den tatsächlichen Erfolg der Missionare keine realistische und objektive Information erhält, sondern W. nur mitteilt, was die jeweilige Partei behauptet.

So wartet man immer noch auf eine Darstellung der Missionsgeschichte und Kirchengeschichte von Ozeanien: wie es denn nun in Wirklichkeit in Ozeanien war und wie das alles zu verstehen ist. Für W. zählt offenbar nur die Realität der Schriftstücke – nämlich, daß sie einfach da sind –, nicht aber die Realität der Menschen, der Ereignisse und Kirche in Ozeanien selbst.

3. Es ist höchst aufschlußreich einmal zu analysieren, was sich hinter den manchmal recht merkwürdigen Kapitelüberschriften verbirgt; z. B. „12 Pompallier arrives in Sydney and meets Polding. 9. December 1837“, pp. 164–205. Hier macht W. einen Ausflug in die Missionsgeschichte vor 1825. Der Reihe nach behandelt er unter eigenen Überschriften: CRISTOFORO BORRI, JEAN PAULMIER DE COURTONNE, VICTORIO RICCIO, JAMES COOK, NICOLÒ PACCARINI, JAMES DIXON, JEREMIAH FRANCIS FLYNN, WILLIAM BERNARD ULLATHORNE, JOHN BEDE POLDING, den POMPALLIER nach seiner Ankunft in Sydney am 9. Dezember 1837 trifft. Bemerkenswert, daß in dieser „Genealogie“ JAMES COOK sich in einer Linie befindet mit den katholischen Missionsbemühungen in dem Teil der alten „*Terra Australis*“, der heute allgemein als „Australien“ bekannt ist. Bemerkenswert ist ferner der Einschluß von PAULMIER DE COURTONNE, der ja gar nicht in das Gebiet des heutigen Australiens wollte, sondern in das Gebiet der imaginären „*Terra Australis*“, das sich im Indischen Ozean, und zwar südöstlich von Madagaskar, befinden sollte, wie aus seinen eigenen Schriften und den seiner Promotoren klar genug hervorgeht. JAMES DIXON, irischer Diözesanpriester, traf im Januar 1800 als Sträfling in Port Jackson (Sydney) ein, nach einer teilweisen Begnadigung 1803 ernannte Papst Pius VII. ihn am 29. Januar 1804 zum Apostolischen Präfekten der neu errichteten Apostolischen Präfektur „Neu-Holland“. Er erhielt verschiedene Nachfolger, bis Papst GREGOR XVI. am 12. Mai 1834 das Apostolische Vikariat Neu-Holland errichtete und JOHN BEDE POLDING als Apostolischen Vikar einsetzte und zum Bischof ernannte. Nimmt man diese Entwicklungslinie seit der Ernennung von JAMES DIXON ernst, muß man sagen, daß die „Kirchengründung“ in Australien vor 1825 einsetzt, nämlich 1804, weil von da an in der Tat schon „continued and interrelated development“ (p. XI) vorhanden ist, was von W. als Kriterium für sein Anfangsdatum 1825 (Gründung der Apostolischen Präfektur der Hawaii-Inseln) angeführt wird. Faßt man Australien und die Inselwelt des Pazifik als eine Einheit unter dem allgemeinen Namen „Ozeanien“, wie W. es tut, dann ist nicht einzusehen, warum die „Gründung der Römisch-Katholischen Kirche in Ozeanien“ erst 1825 mit der Errichtung der Apostolischen Präfektur der Hawaii-Inseln beginnen soll.

Somit erhebt sich die Frage, ob – neben dem Fall Australien – in Ozeanien im Jahre 1825 nicht doch schon die römisch-katholische Kirche vorhanden war. Zuan rechnet W. auch die Inselgruppe der Marianen als zu Ozeanien gehörig (p. 552 Anmerkung 46). Dort ist die Mission schon im Jahre 1668 von dem spanischen Jesuiten DIEGO LUIS DE SANVITORES eröffnet worden. Von 1740 an war die gesamte Bevölkerung katholisch und unterstand dem Bischof von Cebu auf den Philippinen, was auch 1825 noch der Fall war. Merkwürdig, daß W. darauf nicht eingeht. Bevor also auf Hawaii und in Australien Kirchengründung begann, bestand die römisch-katholische Kirche schon auf den Marianen-Inseln. Allerdings gehörten diese Inseln damals noch zum Bereich des spanischen Patronates und unterstanden auch in Missionsangelegenheiten nicht der Propaganda-Kongregation.

Nun fällt auf, daß W. in seinem umfangreichen Stichwortverzeichnis die Erwähnung des spanischen Patronates vermeidet. Er nimmt nicht zur Kenntnis die ununterbrochenen Bemühungen des spanischen Patronates um die Missionierung der Völker in seinem Bereich, zu dem auch die Inselwelt des Pazifischen Ozeans gehörte, angefangen von der Expedition des Magellan (1519–1522) bis zur Nootka-Sound-Convention mit England 1790. Damit fallen alle Missionsbemühungen des Mendana, QUIRÓS, TORRES und vor allem der Franziskaner auf den Salomonen, Santa Cruz, Neuen Hebriden (heute Vanuatu), Tahiti (zuletzt 1772–1776), der Jesuiten auf den Marianen-, Palau- und Karolinen-Inseln einfach unter den Tisch. Sie alle sind an Ort und Stelle in Ozeanien tätig gewesen. Aber W. erwähnt nicht sie, statt ihrer jedoch die unrealistischen Missionspläne derjenigen, die sich direkt an die Propaganda-Kongregation wandten,

aber selbst nie in „Ozeanien“ tätig gewesen sind; man sehe sich die oben schon erwähnte „Genealogie“ in Kapitel 12 an.

4. Im Archiv der Propaganda-Kongregation in Rom befindet sich u. a. eine Dokumentensammlung, die sich nennt „*Acta Sacrae Congregationis*“; W. zitiert sie in der Abkürzung „*PF: Acta*“. Rezensent hat in seinem schon erwähnten Werk ‚*Die missionarische Erschließung Ozeaniens*‘ (Münster 1972) für diese Reihe die Abkürzung „*ACPF, Acta*“ gewählt. Im Zusammenhang mit seinen Erörterungen über PAULMIER DE COURTONNE behauptet W. in Anmerkung 3 auf S. 559 wörtlich: „Jaspers, who also did not see *PF: Acta*, makes incorrect deductions . . .“. Rezensent ist im Besitz von Mikrofilmkopien der für sein Problem relevanten Dokumente aus den zahlreichen Bänden dieser Sammlung *PF: Acta* oder *ACPF, Acta*; er besitzt ebenfalls eine schriftliche Liste der von der Propaganda-Kongregation hergestellten Mikrofilmkopien mit der Unterschrift des Archivars P. J. METZLER von 1968. Wie kann also W. eine solche Behauptung aufstellen? Rezensent sieht darin – wie auch im völligen Übergehen anderer Autoren – eine nicht brauchbare Methode und verzichtet deshalb, auf besondere Einzelheiten im Werk von WILTGEN einzugehen.

BERICHTE

International Association for Mission Studies – Vth IAMS Conference

Vom 4. bis 10. Januar 1982 fand in Bangalore/Indien die fünfte Konferenz der *Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS)* statt. Das Thema der Konferenz lautete „*Christ's mission to the multitude: Salvation, suffering and struggle.*“ Die 117 Teilnehmer aus allen Erdteilen bildeten 9 Arbeitsgruppen zu folgenden Themen: „Biblical Studies and Mission“, „Evangelism and the Poor“, „Mission and Church Growth in India“, „Ashrams and Basic Communities“, „Inculturation and Theology in Context“, „Research on Religion and Society in India“, „Northern Hinduism“, „Muslim Dawah and Christian Mission“, „China and Christianity“. Jede Arbeitsgruppe legte dem Plenum einen Schlußbericht vor, deren Veröffentlichung in den *IAMS News Letters*, Leiden, vorgesehen ist.

Die Konferenz förderte den wissenschaftlichen Austausch und die Zusammenarbeit der Missionstheologen auf internationaler Ebene. Kritik wurde geäußert an der Überrepräsentation der Vertreter des nordatlantischen Raumes, wodurch, verbunden mit der themenzentrierten Arbeitsweise, ein Erfahrungsaustausch mit den Theologen der Dritten Welt nur sehr begrenzt stattfinden konnte.

Der scheidende Präsident der *IAMS*, Prof. JOHS. AAGAARD (Aarhus/Dänemark) verabschiedete sich mit einem Schlußreferat zur Situation der Mission und ihrer Rolle im Selbstverständnis der Kirchen. Die Mitgleiderversammlung wählte zu ihrem neuen Präsidenten den bisherigen Vizepräsidenten, Dr. G. H. ANDERSON, Leiter des Studienzentrums für überseeische Dienste (OMSC) in Ventnor/NY. Die übrigen Mitglieder des Exekutivkomitees sind: J. CHATFIELD, Vizepräsidentin (USA), Dr. F. J. VERSTRAELEN, Generalsekretär (NL), P. R. CLIFFORD, Schatzmeister (UK), Dr. NGINDU MUSHETE (Zaire), Prof. W. J. KANG (Korea), Dr. H.-J. BECKEN (BRD), Dr. R. C. PADILLA (Argentinien), R. FUNG (ÖRK, Genf), Dr. S. KAROTEMPREL (Indien).

Aachen

Thomas Kramm

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Emprayil, Thomas: *The Emerging Theology of Religions. The Contribution of the Catholic Church in India.* Vincentian Publications Vincentian Ashram/Rewa (Indien) 1980; 212 p.

Der indische Vinzentiner THOMAS EMPRAYIL behandelt in seiner Doktorthese, die er in der Missiologischen Fakultät der Gregoriana, Rom, vorlegte, den Beitrag der indischen Kirche zur neuen Theologie der Religionen. In sehr übersichtlicher Weise verfolgt er im Kap. 1 die Haltung der Christen zu den nichtchristlichen Religionen bis zum 2. Vatikanischen Konzil, im Kap. 2 die verschiedenen Seminare und Konsultationen, die es vor allem in der Zeit nach Vaticanum II in Indien gegeben hat: das „*Bombay Theological Seminar*“, das „*All India Seminar: Church in India Today*“, das „*Nagpur Theological Seminar on Evangelization and Dialogue in India*“, die „*All India Consultation on Evangelisation – Patna*“, die „*Asian Theological Conference – Sri Lanka January 7–20, 1979*“. Kap. 3 schildert die Stellungnahmen und Aktivitäten der indischen Bischofskonferenzen. Kap. 4 bespricht in Kürze die wichtigeren Theologen Indiens, R. PANIKKAR, D. S. AMALORPAVADASS, SWAMI ABHISHIKTANANDA (H. LE SAUX), J. DUPUIS, J. NEUNER, P. DE LETTER und andere. Die Arbeit bietet unter dem genannten Leitgedanken einen gelungenen, informativen Einblick in die indische Kirche und ihre Theologie. Man kann das Urteil Kardinal PARECATTIL aus der Einleitung nur unterstreichen: „Ich freue mich über dieses aufschlußreiche Buch und fühle mich dadurch intellektuell bereichert. Ich war besonders glücklich festzustellen, daß viele meiner zufälligen Gedanken, die in mir hochkamen und nach ihrem Ausdruck suchten, diesen ohne mein Zutun durch die Feder kluger Theologen in ihren authentischen und systematischen Darstellungen des Problems gefunden haben. Das Buch ist tatsächlich ein reiches Reservoir, in das Gedankenströme nicht nur aus einheimischen, sondern auch aus internationalen Quellen geflossen sind, die von den Indern selbst erfolgreich angezapft wurden. Im Lichte meiner persönlichen Erfahrung möchte ich das Buch Christen wie Nicht-Christen mit Freude empfehlen . . .“ (VIII)

Bonn

Hans Waldenfels

Ndiokwere, Nathaniel I. *Prophecy and Revolution. The Role of Prophets in the Independent African Churches and in Biblical Tradition.* London: SPCK (Holy Trinity Church, Marylebone Road, London NW1 4DU) 1981, 319 pp. Price £ 8,50.

This work by a Nigerian Catholic priest sets out on a valuable exercise – to compare African independent churches with biblical models, especially those found in the Old Testament; this is not in order to depreciate them as merely Old Testament but rather to establish their identity in biblical terms. An introductory section discusses causal factors, and rightly emphasizes the religious factors as of greater importance than socio-political causes. Then certain basic features of the African movements are examined, followed by a systematic statement of the same themes in the Old Testament. A third part makes the comparison between the two. The material is not well organized, for the same subject is dealt with several times and there is repetition of the African material, and a very loose relation between this material and the biblical

expositions by which it is being evaluated. The subjects chosen, however, are important: the figure of Moses as leader both in the scriptures and in Africa; ecstatic prophecy as a point of biblical reference for similar behaviour in the independent movements; the question of true and false prophecy in both contexts; likewise faith healing, the messiah figure and the Zion/Jerusalem concept.

The biblical scholarship is orthodox and well-informed, but the African materials are inadequate or inaccurate. James Cone is a poor guide to African mission history, where the entirely negative accounts cannot explain the great expansion of Christianity in Africa. Even his Nigerian information is often inaccurate, as when he presents the Church of the Lord (Aladura) as the main movement in Nigeria (the Christ Apostolic Church is at least twelve times larger and much better organized) and also consistently mis-spells the founder's name. The straightforward account of his uncle's Holy Chapel of Israel Church in east Nigeria (pp. 64-71) is the most useful new material. Otherwise there is little detailed information about the features of the African movements that he is evaluating, so that he argues from a very inadequate base and sometimes from very atypical movements, such as the Watch Tower or Kitawala in central Africa. At other times African rhetoric replaces scholarship, as in the epilogue on "prophecy in an age of fear". A work with such a good intention should have been better supervised at the dissertation level where it originated. The author might try again, and next time insist on a less sensational and inaccurate title.

Birmingham

Harold W. Turner

Ninomiya, Tadahi: *Pastorale Missiologie*. Die protestantische Theologie in Lateinamerika am Beispiel Emilio Castro (Europäische Hochschulschriften-Reihe XXIII Theologie – Bd. 142). Peter D. Lang / Frankfurt am Main – Bern – Cirencester 1980; 127 S.

Theologie aus der Sicht der Armen und für die Armen ist zu einer ökumenischen Bewegung geworden. „Ökumenisch“ im weltweiten und im konfessionsverbindenden Sinn: Ein Japaner schreibt in Deutschland über die lateinamerikanische Befreiungstheologie und exemplifiziert sie durch die Arbeiten des uruguayischen Methodistenpfarrers EMILIO CASTRO, der seit 1973 Direktor der *Kommission für Weltmission und Evangelisation* beim ÖRK in Genf ist. Während man hierzulande, zumal im katholischen Raum, in der Regel davon ausgeht, die Befreiungstheologie im katholischen Lateinamerika sei ein katholisches Phänomen, erinnert NINOMIYAS Studie daran, daß es in der *Theologie der Befreiung* um eine Dynamik geht, die sich nicht in die klassischen Konfessionsgrenzen einordnen läßt, sondern eine spezifisch lateinamerikanische Annäherung der Konfession bewirkt.

In einem ersten Abschnitt seiner Studie skizziert der Japaner die Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika. „Biblische Interpretationen“ ist das zweite Kapitel überschrieben, in dem er von Bibel, Evangelium, Gott, Jesus und dem Menschen handelt. Im dritten Abschnitt geht es um die Kirche, und zwar ihr Wesen, ihre Aufgaben (prophetische, priesterliche und dienende, statt der klassischen königlichen Aufgaben) und ihren pastoralen Dienst. Die verschiedenen Aspekte der Mission (biblische Vorstellungen, Evangelisation, Funktionsträger der Mission, Ortsgemeinde und ökumenische Bewegung, Säkularisation und das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen) beleuchtet der Verfasser im vierten Kapitel. Nach den Beziehungen zwischen Christentum und Revolution in Lateinamerika fragt er im fünften Abschnitt, um im letzten Teil seiner Untersuchung die theologische Grundposition von EMILIO CASTRO noch einmal festzuhalten.

Die Frage sei gestattet, ob sich die großen Anliegen des lateinamerikanischen Christentums wie auch der Theologie von EMILIO CASTRO in einer solchen deduktiven Systematik beschreiben lassen. Gleichwohl dürfte der Wert des Buches darin bestehen, daß es folgende Punkte verdeutlicht: Der lateinamerikanische Protestantismus ist erstens dabei, seine Unabhängigkeit zu erringen, und zwar sowohl von den Zentren der europäischen Einwandererkirchen als auch von den Bezugspunkten nordamerikanischer Missionskirchen. Zweitens haben auch die Protestanten erkannt, daß ihre Glaubwürdigkeit von einer „vorrangigen Entscheidung für die Armen“ abhängt. Drittens gehen auch evangelische Christen, die sich über Jahrzehnte hin durch politische Abstinenz auszeichneten und damit nolens volens die herrschende Unrechtsgesellschaft unterstützten, in die politisch-revolutionäre Offensive zur Befreiung der Unterdrückten und Verarmten. Schließlich bahnt sich in Lateinamerika auch durch den Beitrag der Protestanten eine neue Art von konfessionsverbindender Ökumene an. Nicht mehr die klassischen Fragen der Kontroverstheologie werden diskutiert, sondern die Möglichkeiten, bestehende Probleme aus dem Geist des Evangeliums gemeinsam anzugehen. So scheut sich der uruguayische Methodistentheologe nicht, den katholischen Erzbischof DOM HÉLDER CÂMARA aus Brasilien als ein großes Vorbild zu bezeichnen (S. 86, 108f).

Lilienthal

Horst Goldstein

Hickey, Raymond, OSA, AFRICA: The Case for an Auxiliary Priesthood. Geoffrey Chapman/London, 1980.

Gleich in der Einleitung wird das Problem vorgestellt, indem der Autor bemerkt, er wollte ursprünglich dem Buch den Titel geben „Schafe ohne Hirten“. In Afrika sind an einem durchschnittlichen Sonntag 80 % der Katholiken ohne Eucharistie. Der Autor sieht auch keine Aussicht, daß sich das Problem mit den gegenwärtigen Mitteln lösen ließe. Den Kern des Problems sieht er im Widerspruch zwischen unserer Definition der Gemeinde als eucharistischer Versammlung und der Realität der priesterlosen Gemeinden. Er könne nicht sehen, wie man solche Gruppen „genuine Eucharistische Gemeinschaften“ nennen könne (wie das heute immer wieder von den afrikanischen Bischöfen definiert wird).

In drei Kapiteln werden bisherige Lösungsversuche besprochen: die Laiendienste, Lektoren bzw. Akyolten, und die Ständigen Diakone. Keines davon kann das Problem der eucharistielosen Gemeinden lösen.

Als Lösung wird vorgeschlagen, die bestehenden Katechisten zu Priestern zu weihen. Das Wort „Katechist“ wird in Afrika für mehrere recht verschiedene Arten von Diensten verwendet. Der Autor erklärt wiederholt, daß er den ausgebildeten Katechisten meint, und daß er nicht vorschlägt, einfachhin alle Katechisten zu weihen. Da er selbst die Statistiken von 54 000 Katechisten, darunter 7000 hauptamtlich, 17 000 teilberuflich und 30 000 ehrenamtlich, zitiert (78), ist offensichtlich mehr an den bezahlten Katechisten gedacht.

Die Vorteile dieser Lösung liegen auf der Hand. Diese Katechisten existieren bereits, und sie bedeuten kein allzu großes Risiko im Augenblick, denn sie sind fest in die Struktur eingebunden. Sie unterstehen immer einem voll ausgebildeten traditionellen Priester. Der Autor betont, daß er absichtlich die Bezeichnung „Hilfspriester“ (Auxiliary priest) wählt, um zu betonen, daß jene Katechisten nach der Weihe nicht selbständig seien (79). Andere Kirchen haben jene Bezeichnung ausdrücklich vermieden, weil sie zu sehr nach Zweitrangigkeit klingt.

HICKEY setzt sich mit den Gegenargumenten auseinander, die bisher gegen diese Lösung vorgebracht wurden: sie schaffe ein Zweitklasspriestertum und gefährde damit das hohe Ansehen der heutigen Priester; sie bringe die Gefahr von Schismen; und das Ganze sei ein von Europa importiertes Problem und sei gar nicht eine afrikanische Frage (Kapitel 9). Er stimmt diesen Befürchtungen nicht zu. In anderen Kapiteln setzt er sich mehrere Male mit dem Einwand auseinander, es werde hier ein „Bauernpfarrer“ geschaffen (z. B. 91) und er sieht auch diesen Einwand als nicht stichhaltig an.

Man muß HICKEY sicher dankbar sein, daß er das Problem erneut aufgegriffen hat und daß er auf seinen Kern hinweist, die Verzeichnung des Kirchen- und des Sakramentsverständnisses. Starke Bedenken bestehen jedoch gegen die von ihm vertretene Lösung der Weihe der bestehenden Katechisten. Dieses Verfahren würde sicher die bisher schon bestehenden Nachteile des Katechistensystems vergrößern: die Passivität der Gemeinde (wenn ein einzelner Diensträger bestellt wird, noch dazu ein besoldeter, dann wälzt die Gemeinde die Aufgaben auf ihn ab), die Reibungen mit dem Priester (viele Autoren haben geschildert, daß die Spannung nicht zufällig, sondern systemimmanent ist), und die finanzielle Belastung und damit Abhängigkeit (denn man will ja nicht mehreren Gemeinden einen Hilfspriester geben, sondern jeder (79). Es überrascht, daß der Autor nirgends von den weit bekannten Nachteilen des Katechisten-Systems spricht, ja behauptet, es habe sich gut bewährt (121).

Einige methodische Schwächen der Studie tragen dazu bei, den Lösungsvorschlag als wenig verlässlich erscheinen zu lassen. Wenn von Laiendiensten gesprochen wird, geht der Gedanke sofort zu Lektoren und Akolyten und zum Katechisten, läßt aber das breite Feld der vielen Arten von Diensten und Ämtern in der Gemeinde völlig aus (38–47). Der Gedanke, daß eine Gemeinde zunächst einmal von den Diensten ihrer eigenen Mitglieder getragen sein muß, fehlt völlig. Er ist aber zentral, denn nur dann wird klar, wann und wo man eine hauptamtliche Person braucht, und was ein „Animator“ ist, von dem zwar gesprochen wird, der aber kaum als solcher verstanden wird, denn er tut ja alles selber (vgl. die Liste dessen was der Katechist tut, S. 44). Wenn der Katechist wirklich ein Animator ist, dann hat nicht jede Gemeinde einen solchen, und dann löst seine Priesterweihe nicht das Fehlen der Eucharistiefeier. Die Frage der Animatoren ist sehr zentral. In der vorgetragenen Lösung wird sie mit der Eucharistiefeier verknüpft, sollte aber davon getrennt werden.

Die Erfahrung der anderen Kirchen ist tatsächlich aufschlußreich. Sie wird auch verwendet (87–91), jedoch nur von einer einzigen, wenig bedeutenden Kirche, und nicht genau genug. Diese Erfahrung hätte gezeigt, daß die Durchschnittsgemeinde nicht einen einzelnen Amtsträger, und nicht einen bezahlten braucht. Es ist ja auch interessant, daß die Bakambi von Kinshasa zwar beschrieben werden, daß aber deren Betonung von unbezahlter Amtsausübung nicht aufgegriffen wird. Darüber hinaus gibt es doch heute noch viele andere Erfahrungen im katholischen Bereich bezüglich einer Vielfalt von Dienstämtern in Gemeinden, und nicht nur das Katechistensystem. Warum wurden diese Erfahrungen nicht aufgegriffen?

Sicher werden wir uns zur Weihe von bewährten Männern entschließen müssen, von Christen, die nicht eine volle theologische Ausbildung haben. Eine Schlüsselfrage wird also sein, wie diese Priester sich an das rasch verändernde Niveau angleichen werden. Diese Frage wird auch erwähnt (90–91), wird aber zu leicht genommen. Denn gerade der wenig gebildete Einzelpriester, und gerade der besoldete, wird sich absichern gegen eine „Bedrohung“ durch die Elite in seiner Gemeinde. Seine mangelnde Anpassungsfähigkeit wird er durch taboos und durch Autoritätsgebaren verdecken wollen. Die Chance zur Anpassung an das steigende Bildungsniveau liegt darin, daß man nicht einen einzelnen weihet, sondern mehrere, und sie liegt darin, daß man keine Besoldung zu verlieren hat. Ohne diese Sicherungen sind wir wirklich in Gefahr, die

mittelalterlichen Meßpriester zu wiederholen. Wir haben ja auch gesehen, wie schwer es war, die wenig gebildeten Katechisten langsam loszuwerden, ohne hart und ungerecht zu sein. Wenn sie geweiht sind, wird das viel schwieriger sein.

Das Problem der Zweitklasspriester ist auch zu leicht genommen. Sie sind tatsächlich eine Gefahr für das Ansehen der heutigen Priester, und zwar für die afrikanischen viel mehr als für Missionare. Wenn sie klerikale Kleidung tragen (und das will der Bauernpfarrer) und als „Pfarrer“ betitelt werden (auch das wird er anstreben), ist das nicht zu vermeiden. Wenn aber mehrere geweiht werden, und wenn sie sich mit den anderen Gemeindegliedern identifizieren (ohne Gehalt), dann sind sie kein Vergleichspunkt zu den heutigen Priestern. Ehrenamtliche Leiter wird man mit Respekt behandeln, auch wenn sie wenig gebildet sind, wogegen hauptamtliche belächelt werden.

Es ist sicher gut, wenn wir uns über all diese Fragen Gedanken machen, und dazu kann auch die vorliegende Studie helfen. Aber wir müssen die Fragen mit großer Umsicht studieren.

Lady Frere-Lumko/Südafrika

Fritz Lobinger

Oguro-Opitz, Bettina: *Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori* (= Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Bd. 133). P. D. Lang/Frankfurt-Bern-Cirencester 1980; 131 S.

Die vorliegende Arbeit geht auf eine Promotion bei Prof. C. H. RATSCHOW zurück, der wiederum neben den erforderlichen Studien auch persönliche Kontakte mit K. KITAMORI – zumal über den Ehegatten der Vf. – zugrundeliegen. In der Einleitung zeichnet Vf. den Einfluß der Kyoto-Schule und den kirchen- und theologiegeschichtlichen Hintergrund der Theologie KITAMORIS nach. Der Schwerpunkt liegt dann im Teil I, in dem der theologische Entwurf KITAMORIS als Kombination japanischer Gedanken und europäischer Tradition beschrieben wird. In diesem Teil geht es wesentlich um das Verständnis des „Schmerzes Gottes“ in Verbindung mit dem Schmerz des Menschen, um die Verbindung von japanischen Elementen und deren Übertrag in einen traditionell-theologischen Kontext. Dabei ist Vf. mit großer Sorgfalt auch den leisesten Andeutungen KITAMORIS nachgegangen und hat dabei vor allem den sprachlichen Hintergrund seiner Aussagen freigelegt. Ergebnis dieses Teils ist der Nachweis einer gewissen „Entsprechung zu den buddhistischen Gedanken *osō ekō* und *gensō ekō*“, die als Termini des Jōdo-Shin-Buddhismus SHINRANS die Zuneigung eigener guter Werke an andere Unerlöste auf ihrem Weg zur Buddhaschaft aussagen. Im Gegensatz zur lutherischen Lehre gilt aber dann für KITAMORI – so im Teil II – nicht: „Gott handelt am Kreuz als *deus revelatus* und in der Weltwirklichkeit als *deus absconditus*, sondern: Gott ist *revelatus* im Schmerz, im Geschehen des Kreuzes und im Schmerz der Welt.“ (81) Die Sünde ist entsprechend nicht am Gesetz aufgewiesen, sondern als Schmerz erfahrbar (vgl. 84). Auch den Schmerz Christi bestimmt KITAMORI auf seine Weise: „Jesus Christus ist die historische Gestalt des ‚Schmerzes Gottes‘ und Mittler zwischen Gott und Mensch, insofern der ‚Schmerz Gottes‘ schon die Vermittlung zwischen Gott und Mensch ist.“ (87) Insofern sich in KITAMORIS Theologie diese und andere Verschiebungen im Vergleich zur europäischen protestantischen Theologie ereignen, möchte Vf. in Teil III die Theorie der Evangeliumsgeschichte als theologische Möglichkeitsbedingung der Theologie des Schmerzes Gottes erläutern (vgl. 89). „Diese Theorie besagt, daß sich die ewig gültige, für alle Völker gültige Wahrheit in bestimmter Zeit (Zeit des Krieges, Zeit des Schmerzes) in einem bestimmten Volk (Japan) in der Erkenntnis der Menschen durchsetzt, unter Inanspruchnahme des Volkssinns (*tsurasa* [= von KITAMORI verwandtes japanisches Wort für ‚Leid‘ – der Rez.]) damit die Wahrheit in ihrer Bezeugung in

der Geschichte bleibt. Das Volk, mit dessen Sinn sich die Wahrheit des Evangeliums verbindet, um in der Welt zu bleiben, ist der Vermittler des Evangeliums für die Welt, und es erfüllt darin seine Bestimmung . . .“ (93) „Damit steht die Theorie der Evangeliumsgeschichte vor uns als ein Modell zum theologischen Begreifen der Heimischmachung des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen.“ (ebd.) Gerade diese Fragestellung dürfte im Rahmen der evangelischen Theologie nach wie vor auf Widerstände stoßen; um so mehr ist die Argumentation, die die zitierte These begründet, in ihrer Differenziertheit zu loben. Das Werk nimmt auf jeden Fall schon in der vorliegenden Gestalt einen eigenständigen Rang in der Beschäftigung mit K. KITAMORI ein und dringt ein gutes Stück mehr zum japanischen Charakter seines theologischen Denkens vor.

Bonn

Hans Waldenfels

Prien, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie.* Band I: *Aufbruch und Auseinandersetzung* (mit Beiträgen von Enrique D. Dussel, Othmar Nogglér und Hans-Jürgen Prien), 346 S.; Band II: *Der Streit um die Theologie der Befreiung* (mit Beiträgen von José Comblin, José Severino Croatto und Hans-Jürgen Prien), Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1981; 254 S.

Fünf namhafte Autoren aus Lateinamerika und Europa analysieren unter wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, kirchenpolitischen und theologischen Aspekten die komplexe Entwicklung Lateinamerikas zwischen der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellín und seiner Dritten Zusammenkunft 1979 in Puebla. OTHMAR NOGGLER, Bereichsleiter für Bildung und Verkündigung bei MISSIO München, zeichnet in einem ersten Kapitel unter dem Titel „*Das erste Entwicklungsjahrzehnt. Vom II. Vatikanischen Konzil bis Medellín*“ die Schritte nach, die den Weg der lateinamerikanischen Kirche zur Zweiten Generalversammlung ihrer Bischöfe bestimmten. Die Etappe von der Zweiten zur Dritten Vollversammlung des Episkopats 1979 im mexikanischen Puebla skizziert im folgenden Kapitel der in Mexiko tätige argentinische Laientheologe ENRIQUE D. DUSSEL. Es schließen sich vier länderspezifische Fallstudien über Argentinien (PRIEN), Brasilien (PRIEN), Chile (NOGGLER) und Kuba (NOGGLER) an. Dabei verdienen ohne Zweifel die Darlegungen über Kuba ein besonderes Augenmerk, weil die Karibikinsel zum einen im Gesamtprospekt Hispanoamerikas nicht nur geschichtlich, sondern auch kirchlich eine Sonderentwicklung durchgemacht hat und weil sie zum anderen hierzulande auch in kirchlichen Kreisen wenn nicht mit einem Tabu belegt, so doch beinahe ausschließlich aus der Kommunismus-Antikommunismus-Perspektive betrachtet wird. Mit einem fünften Kapitel „*Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewußtseins im lateinamerikanischen Protestantismus*“ aus der Feder des Herausgebers schließt der erste Band.

Mit einer „*Kurzen Geschichte der Theologie der Befreiung*“ eröffnet der belgische und inzwischen wieder in Brasilien tätige Theologe JOSÉ COMBLIN den zweiten Band. Unter dem Titel „*Befreiung und Freiheit*“ reflektiert sodann der am „*Instituto Superior Evangélico dos Estudos Teológicos*“ lehrende katholische Alttestamentler JOSÉ SEVERINO CROATTO über die biblische Hermeneutik für die Theologie der Befreiung. Die restlichen drei Viertel des zweiten Bandes widmet der Herausgeber der Analyse der Puebla-Beschlüsse. Dabei behandelt er u. a. ekklesiologische Aspekte, die Christologie und Mariologie, die Volksfrömmigkeit und das wichtige Stichwort „Zivilisation der Liebe“.

Ausgangspunkt der Vorüberlegungen zu den beiden Bänden war – so schreibt PRIEN (I, 14) – „einerseits Arbeitsmaterialien für den universitären Seminarbetrieb zur Verfügung zu stellen . . ., andererseits auch einen lesbaren Überblick für einen breiteren Leserkreis zu bieten“. Gerade diese Zielsetzung aber führt wie jede mit hierzulande

üblichen Methoden geführte Beschäftigung mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung in die Aporie. Wenn Theologie der Befreiung die im Licht des Glaubens angestellte Reflexion über das Befreiungsengagement der Armen ist (GUSTAVO GUTIÉRREZ), dann ist beides – das kommerzialisierte Buch wie auch der Seminarbetrieb einer bundesdeutschen Universität – das ungeeigneteste Mittel der Annäherung an dieses lebendige Phänomen, das wesentlich dynamischer ist, als daß man aus der Distanz über es reden könnte. Wohlgermerkt: Die Rede ist von einer Aporie. Diese besteht darin, daß es von den hiesigen Bedingungen her kaum einen anderen Zugang gibt, daß von der Sache her dieser Weg aber ein unangemessener Einstieg ist. Jeder der über Befreiungstheologie schreibt und liest, muß sich dieses (vielleicht unlösbaren) Widerspruchs bewußt sein. Diese Erkenntnis wirft eine Reihe von Fragen besonders zu PRIENS langen Ausführungen über Puebla (II, 61–208) auf. So richtig und informativ die Darlegungen im einzelnen sind, so bedenklich scheinen sie doch jemandem, der etwa die Puebla-Interpretation von CLODOVIS BOFF kennt. In freier Wiedergabe lauten CLODOVIS BOFFS Überlegungen:

1. Das Prinzip der Geschichtlichkeit (der historische Kontext). Die Texte von Puebla sind eine Momentaufnahme eines historischen Prozesses, der vom Konzil über Medellín bis in die Nach-Puebla-Phase reicht. Seit zehn, fünfzehn und da und dort seit zwanzig Jahren kämpft die lateinamerikanische Kirche in ihren Diözesen, Pfarreien und Basisgemeinden mit dem Evangelium in der Hand für die Befreiung des Menschen: Leiden, Ausbeutung, Verfolgung, Hoffnung, Gebet, Reflexion, Strategie, Engagement – ohne Aussicht auf ein baldiges Ende. Wer zu den Dokumenten von Puebla greift, darf dies weder nach Art eines Exegeten tun, der mit wissenschaftlicher Präzision den Text auf innere Widersprüche bzw. interne Stimmigkeit seziert, noch nach Art eines Dogmatikers, der auf die unanfechtbare Rechtgläubigkeit von Lehräußerungen bedacht ist. Wer Puebla liest, muß sich vielmehr in das lateinamerikanische Volk eingebunden wissen, das leidet und hofft, kämpft und das Wort Gottes meditiert. Puebla ist eine Bestandsaufnahme und Perspektive. Um es in lateinamerikanischer Bildlichkeit zu sagen: Ohne diesen historischen Zusammenhang wäre Puebla wie ein ausgestopfter Vogel in der Vitrine eines Museums, der als lebendiges Wesen doch in die freien Räume der Anden, in den gleißenden Sonnenhimmel des brasilianischen Hochlandes oder in die Wälder des Amazonasbeckens gehört.

2. Das Prinzip der Gesamtheit (der Zusammenhang des Textes). Das Puebla-Dokument will als ein Ganzes gelesen werden. Die einzelnen Kapitel und Paragraphen müssen im Horizont des Gesamttextes verstanden werden. Unangemessen wäre es also, sich auf ein bestimmtes Kapitel oder gar eine bestimmte Nummer zu stürzen, obwohl es auch Kapitel und Paragraphen gibt, die ausgeglichene und synthetische Einheiten ergeben. Das Prinzip der Gesamtheit zwingt uns, das Augenmerk auf die Punkte zu richten, die mit besonderem Nachdruck betont werden, die sich wiederholt finden und die besonders herausgestellt werden.

3. Das pastorale Prinzip. Die Puebla-Beschlüsse sind keine Formulierungen von Experten und Theologen, obwohl da und dort auch Elemente der einen oder der anderen Gruppe eingebaut wurden. Die Puebla-Texte sind aus der pastoralen Praxis und für die pastorale Praxis redigiert worden. Ihr Interpretationsrahmen ist also die pastorale Praxis, vor allem der Nach-Puebla-Phase. Zugegeben: Die Gemeindearbeit stellt sich unterschiedlich dar. Welches Engagement im hermeneutischen Sinn von Vorverständnis und Vorentscheidung jemand dann gelten läßt, hängt von seiner Option ab.

Lilienthal

Horst Goldstein

Reiser, Antonio / Schoenborn, Paul Gerhard (Hrsg.): *Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika*, Wuppertal/Jugenddienst-Verlag 1981; 384 S., brosch., DM 16,80.

Über die tiefgreifende Erneuerung, die sich seit rund fünfzehn Jahren in der lateinamerikanischen Kirche vollzieht, hat man hierzulande schon oft berichtet. Wiederholt auch sind Übersetzungen von Dokumenten, die diese Entwicklung veranschaulichen, in Zeitschriften oder mittels Broschüren, Werkmappen und dergleichen interessierten Kreisen zugänglich gemacht worden. Um so mehr war es an der Zeit, diese literarische Flut zu einem überschaubaren „*Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika*“ zusammenzufassen.

Diese verdienstvolle Arbeit haben ANTONIO REISER und PAUL GERHARD SCHOENBORN geleistet. Den Umgang mit dem von ihnen dargebotenen Material erleichtern sie dem Benutzer durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, welches Überschrift, Land, Jahr, Autor, Stichworte zum Inhalt und angesprochene Themen enthält. Die in das Buch aufgenommenen Texte stammen aus der Zeit seit 1975; sie repräsentieren in mehrfacher Hinsicht treffend den Reformprozeß auf dem katholischen Kontinent.

So in der Herkunft der Dokumente, die überwiegend aus Mittelamerika, den Andenländern und Brasilien kommen, zweifellos den Schwerpunkten der neuen christlichen Volksbewegungen.

So im überkonfessionellen Aspekt, insofern Texte aus evangelischen Kirchen und gemeinsame Aussagen von Verfassern aus verschiedenen Glaubensgemeinschaften nicht übergangen wurden.

Vornehmlich aber in den theologischen Akzenten. Die große Bedeutung der Heiligen Schrift und ihrer prophetischen Traditionen für das Selbstverständnis der Basisgemeinden tritt vor Augen: „Sein Wort soll unser Leben neu beleben, unserm Weg neue Impulse geben, uns Hoffnung und Freude schenken“ (96). Die Heilsgeschichte des Gottesvolkes, die mit dem Aufbruch Abrahams beginnt und ihren Höhepunkt findet, als Jesus von Nazaret, der Gottes- und Menschensohn, aus dem Tod aufricht, setzt sich fort im Aufbruch der Armen, der Benachteiligten, der Entrechteten und ihrem Ringen darum, Subjekte ihres Lebens und ihrer Geschichte zu werden. Auf diesem Weg erneuert sich die Kirche; „die Basis formuliert eine neue Kirche“ (neun Dokumente, 47–119), indem sie um Befreiung kämpft und dabei auf Jesus Christus schaut, den Befreier (drei Variationen des Glaubensbekenntnisses, 335–339), und auf seine Mutter Maria (dreizehn Texte über den „Kampf der Frauen“, die die Maria des Magnificat an ihrer Seite wissen; 219–250).

Dieser Weg kann in harte gesellschaftliche Auseinandersetzungen führen; das zeigen Äußerungen und Erklärungen aus dem Streik der brasilianischen Metallarbeiter von 1980 (125–140, 145–151). Er kann sogar Verfolgung auslösen und im Martyrium enden; das Buch enthält Beispiele u. a. aus Guatemala (258–260), El Salvador (269–274) und Chile (289–292). „Daß die Kirche sich organisiert und darauf geeinigt hat, die Hoffnung und Ängste der Armen zu ihren eigenen zu machen, ist der Grund dafür, daß sie das gleiche Schicksal erleidet wie Jesus und die Armen: Verfolgung.“ So sagte Erzbischof OSCAR ARNULFO ROMERO, als ihm am 2. Februar 1980 die Ehrendoktorwürde der Universität Löwen verliehen wurde (159); schon sieben Wochen später wurde er selbst ein Opfer dieser Verfolgung.

ROMEROS Löwener Rede „*Die politische Dimension des Glaubens*“ (154–164) sei ebenso hervorgehoben wie die beiden Dokumente der Vierten Konferenz der „*Ökumenischen Vereinigung der Theologen der Dritten Welt*“ (41–44 u. 359–378) und die „*Misa Campesina Nicaraguense*“ (341–349), die Nicaraguanische Bauernmesse, deren Lieder und Gebete in

ihrer schlichten, bilderreichen Sprache den Glauben und die Theologie des Volkes spiegeln.

Das von A. REISER und P. G. SCHOENBORN herausgegebene Buch ist eine Fundgrube für jeden, der in Gesprächskreisen oder im Unterricht, in der Erwachsenenbildung oder in der Liturgie mit den kirchlichen und theologischen Entwicklungen in Lateinamerika vertraut machen möchte. Es bleibt zu danken: den Übersetzern und Herausgebern für eine gelungene Auswahl und gute Aufbereitung der Texte, dem (evangelischen) Verlag für einen wahrlich ökumenischen Impuls und vor allem den Autoren in Lateinamerika, seien sie namentlich bekannt oder anonym, für das Geschenk eines lebendigen Zeugnisses christlichen Glaubens in unserer Zeit.

Würzburg

Johannes Meier

Friedli, Richard: *Frieden wagen*. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 14) Universitätsverlag/Freiburg Schweiz 1981; 252 S., sfr. 29,—.

In einer Zeit, in der sich die „Sonntagsreden“ zur Friedensproblematik überschlagen, Kompromißformeln in Rüstungsfragen die Gemeinsamkeit der Christen in Sachen Frieden retten sollen und solche „Papiere“ auch noch mit „konstruktiven Beiträgen zur Friedenspolitik“ verwechselt werden (z. B. *ZdK*-Papier vom 14. 11. 1981 und *KNA*-Kommentar Nr. 63, 1981) wirkt vorliegendes Buch von RICHARD FRIEDLI erfrischend nüchtern, erschreckend ehrlich und engagiert christlich zugleich. Der Freiburger Professor für Missions- und Religionswissenschaft stellt unmißverständlich heraus, daß die Religionen zwar im individuellen Bereich Friedensstrategien kennen, aber ihre im gesellschaftlichen Bereich konfliktfördernden Tendenzen stets zu kaschieren und zu verdrängen bemüht sind. FRIEDLI geht in seiner Untersuchung nicht auf tagespolitische Themen ein, versteht seinen Beitrag aber als Aufruf und Anfang zur Beteiligung der Religionen (insbesondere der Christen) am politischen Werk der Friedensförderung. Zu diesem Zweck sucht er als Religionswissenschaftler das Gespräch mit dem Friedensforscher.

Die Friedensforschung gründet als Wissenschaft nicht nur auf Soziologie, Psychologie und Politologie, sondern bezieht darüber hinaus auch naturwissenschaftlich-technische Bereiche in ihre Hypothesen ein. Angesichts dieser breiten Forschungsbasis ist es erstaunlich und zugleich bedenklich für die Arbeitsweise der Theologie heute, daß sie selbst nicht zu den aktiv in der Friedensforschung engagierten Wissenschaftszweigen gehört. Selbst die Religionswissenschaft spielt in der Friedensforschung nur dort eine Rolle, wo die Religionen als konfliktverursachende Faktoren zum Forschungsgegenstand werden. Einen Beitrag zur Friedensförderung leisten auch sie nicht.

Mit dem Ziel, das Gespräch zwischen Religionswissenschaft und Friedensforschung zu intensivieren, unternimmt es der Autor, die Einflüsse der Religionen auf die Einstellung zum Frieden und ihre Strategien der Friedenssicherung darzustellen. Der religionswissenschaftlich-vergleichende Teil der Arbeit behandelt in systematischer Form (in der Reihenfolge „Jüdisch-Christliche Überlieferung“, „Hinduismus“, „Buddhismus“) die Beiträge der Religionen zur Friedensarbeit. Dies geschieht nicht unter Ausblendung der konfliktfördernden Phänomene, die sogar differenziert nach den Aspekten „Rechtgläubigkeit und gesteigerte Aggressionsbereitschaft“ und „Intoleranz in den Religionen“ in je eigenen Abschnitten erörtert werden. Dieser Teil der Arbeit stützt sich vornehmlich auf Material empirischer Forschungen im nordatlantischen Raum, wie es in einer zusammenfassenden Studie von ELBERT W. RUSSEL vorgelegt ist (in: W. HUBER / G. LIEDKE, *Christentum und Militarismus*, Stuttgart/München 1974, 21–109). Deren Ergebnisse manifestieren eine hohe Korrelation zwischen dem Anspruch auf Rechtgläubigkeit und der Bereitschaft zur Anerkennung von Gewalt als Mittel zur Lösung internationaler Konflikte. Wenn auch die Schlußfolgerungen teils pauschal ausfallen (z. B. kann in dem Satz „Christen sind kriegsbereiter als Nichtchristen“ [180] mit „Nichtchristen“ nur derjenige Teil des Untersuchungssample gemeint sein, der von sich sagt, nichtchristlich zu sein – eine repräsentative Erhebung über die Kriegsbereitschaft im Vergleich der Religionen oder im Vergleich zu Atheisten ist hier nicht vorhergegangen), so ist doch unbestreitbar, daß eine erschreckende Kluft besteht zwischen Liebespredigt und Friedensbereitschaft.

Dieses Buch ist ein ernsthafter Appell im Interesse des Friedens und im Sinne der Orthopraxie des christlichen Glaubens, es nicht bei Proklamationen zu belassen, sondern die Bereitschaft zur Analyse von Aggressionsursachen und zur praktischen Friedensarbeit zu fördern.

Aachen

Thomas Kramm

Ital, Gerta: *Der Meister, die Mönche und ich.* Eine Frau im Zen-Buddhistischen Kloster. O. W. Barth/München 4. A. 1977; 308 S.

In 4. Auflage liegt das lesenswerte Buch mit leicht verändertem Untertitel, ohne das Bild neben der Titelseite und mit vereinfachtem Umschlagdeckel, doch sonst unverändert vor. Ob nicht das zwar werbewirksame, aber im Umkreis der Zen-Meditation eher lächerlich pointierte „ich“ im Buchtitel bei der 5. Auflage verschwinden könnte? Es wäre ein wirkliches Ereignis!

Bonn

Hans Waldenfels

Kascheswsky, Rudolf / Tsering, Pema: *Das Leben der Himmelsfee.* 'Gro-ba bzan-mo. Ein buddhistisches Theaterstück. Mit 13 Abbildungen, davon 8 farbig, und 52 Seiten Originaltext. (Tibetische Texte aus Nepal. Hrsg. v. R. K a s c h e w s k y, Bd. 1.) Octopus/Wien 1975; 116 S.

Mit dem sorgfältig gearbeiteten Textband eröffnet der Bonner Ordinarius für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens R. KASCHEWSKY die neue Reihe „Tibetische Texte aus Nepal“. Für den Autor liegt die Untersuchung des tibetischen Mirakelspiels im Kreuzungsfeld von Theaterwissenschaft, Religionswissenschaft, Völker- bzw. Volkskunde. Über die Frage nach der Struktur und der Funktion stellt er die Frage nach der Intention des Spiels. Nach einer Einleitung, in der die Frage des religiösen Theaters im allgemeinen und dem tibetischen im besonderen geklärt wird, werden das tibetische Volksschauspiel als theatralische Gattung, das Verhältnis von Mirakelspiel und Liturgie und die religiöse Intention des Spiels besprochen, ehe Vf. auf den Text des ausgewählten Spiels und die Aufführung selbst eingeht. Es folgt dann der textkritische Teil, der so gearbeitet ist, daß er zugleich als Lektüretext für den Sprachunterricht benutzt werden kann. Der Band wird ergänzt durch Bilder der Aufführung und Originaltextabbildungen. Die eindrucksvolle Arbeit muß als eine Pionierarbeit gewertet werden, der man weitere gleichwertige Nachfolgeuntersuchungen wünschen möchte.

Bonn

Hans Waldenfels

Kehrer, Günter (Hrsg.): *Das Entstehen einer neuen Religion.* Das Beispiel der Vereinigungskirche (= Forum Religionswissenschaft 3). Kösel/München 1981; 254 S.

Der Band verdient aus mehreren Gründen Beachtung: Er macht eine entstehende Religion – die *Vereinigungskirche* (= VK) des S. M. Moon – zum Forschungsobjekt, jedoch so, daß das „Objekt“ zumindest in zwei Mitarbeitern, dem Mitglied F. FEIGE und dem Ex-Mitglied K. M. LINDNER, selbst zum „Subjekt“ der Forschungsarbeit wird. Die Arbeit betrifft somit kein fertig vorliegendes Objekt, sondern macht eher eine Momentaufnahme des Werdeprozesses und bezieht dabei das „Objekt“ selbst nicht nur in den Urteilsfindungs-, sondern in den Beurteilungsprozeß mit ein. Die Hermeneutik eines solchen Verfahrens bedürfte ebenso wie die Konsequenzen, die sich für die VK

ergeben bzw. die sich die VK gar versprechen kann, einer gründlichen Überlegung, zumal sich die Frage stellt, ob und wie weit eine durch die Beachtung von Außenreaktionen geprägte „Religion“ nicht gar in ihrem Wesen als Religion pervertiert wird. Der Herausgeber, der sich selbst ausdrücklich als konfessionslos bezeichnet (7) und sich ebenso entschieden als Soziologen vorstellt (10), versteht den Band in seiner Hinordnung auf das Verhältnis von sozialer Organisation und Glaubenssystem als einen Beitrag der Vermittlung zwischen religionswissenschaftlicher und soziologischer Fragestellung. In diesem Sinne ist das Interesse der Anfrage in den verschiedenen Beiträgen des Bandes auch teilweise unterschiedlich einzuschätzen.

Informative Beiträge zur Diskussion über die VK sind vor allem R. FLASCHE, *Hauptelemente der Vereinigungstheologie* (41–77), H. RÖHR, *Mystische Elemente in der Vereinigungstheologie* (79–107), B. HARDIN / W. KUNER, *Entstehung und Entwicklung der VK in der Bundesrepublik Deutschland* (109–170) sowie die schon erwähnten Beiträge von K. M. LINDNER, *Kulturelle und semantische Probleme beim Studium einer neuen Religion* (219–234) und F. FEIGE, *Die Betrachtung von „innen“: Familie und Gesellschaft in der VK* (235–247). Einer eingehenderen Diskussion bedarf die Reduzierung der Vereinigungstheologie auf eine Schöpfungstheologie, der dann eine Erbsündenlehre sowie eine Wiederherstellungslehre angeschlossen wird, wie es bei FLASCHE geschieht. M. E. wäre besser im Blick auf die „Göttlichen Prinzipien“ von einer fernöstlich-koreanisch gewendeten Heilsgeschichte zu sprechen. Größere Aufmerksamkeit verdient auch das Grundwerk der VK, die „Göttlichen Prinzipien“ oder „Das göttliche Prinzip“, seine Entstehung, seine gültige Formulierung, sein Anspruchscharakter, der seinerseits mit dem Anspruch des Gründers verbunden ist. Moon selbst kommt in dem Band aufs Ganze zu kurz. Das ist auch der Fall, wo H. RÖHR, nominell ein Quäker, in seiner Selbstbezeichnung ein Religiöser Sozialist (vgl. 106/07), Moon lieber einen Mystiker als einen Propheten nennt, sich aber dann „auf eine nähere Charakterisierung der Person Moons . . . nicht einlassen“ möchte (96). Es wäre gut gewesen, einen Menschen, der noch unter uns lebt, in seiner Welt und seiner Geschichte abzuholen, ehe ihm religionswissenschaftliche Etiketten angehängt werden: „Daß er in die religionsgeschichtliche Kategorie der ‚Söhne Gottes‘ (MENSCHING), der Meister, Stifter, Messiasse und Leader gehört, ist unzweifelhaft. Will man ihn mit herausragenden Erscheinungen der Religionsgeschichte vergleichen, so fällt mit zuerst MANI ein, der größte Synkretist aller Zeiten. Moon steht wie Mani auf der Schwelle zwischen Ost und West. Wie bei Mani spielen gewissen ‚religionsgeographische Einsichten‘ (z. B. der Pazifik als Zentrum der Weltvereinigung und Weltkultur) eine Rolle . . . usw.“ (96f). Mit dem Klassifikationsgeröll RÖHRs wird aus der VK „eine synkretistische ‚neue Religion‘ mit universalem Anspruch (hierin vergleichbar dem Bahaismus und Subud)“ (100). Die Warnung, mit der Bezeichnung „Mystiker“ vorsichtig umzugehen, zeigt sich in diesem Beitrag als berechtigt. Dokumentarischer Wert kommt dem Aufsatz von B. HARDIN / W. KUNER zu, der „die vorläufige Zusammenfassung einer im Jahre 1979 begonnenen Untersuchung mit dem Ziel, die Geschichte der Vereinigungskirche in der Bundesrepublik nachzuzeichnen“, bildet (129). Die einzige Schwäche besteht darin, daß sie leider mit dem Ende 1977 aufhört und so die Situation des Berichtes nicht auf der Höhe unserer Zeit ist.

Den Abschluß des Bandes bilden die beiden Beiträge derer, die persönlich mit der VK verbunden waren bzw. sind. K. L. LINDNER beschreibt in großer Nüchternheit die Attraktion wie auch den Prozeß der Loslösung, die er beide hinsichtlich der VK durchgemacht hat. Er trägt eine Vielzahl von korrigierenden Nuancierungen im Hinblick auf die vorangegangenen Beiträge bei, beschreibt Moons Bemühen um eine Verankerung seiner Religion in einer „Theologie“ (vgl. 223ff.), weist auf die Eigenwilligkeit in der Ausdeutung von Grundbegriffen hin (z. B. „christlich“ = „messianisch“ [226]), aber auch auf die Tatsache, daß Religionswissenschaftler den spezifischen Einfluß der

neuen Religionen in Korea und Japan auf die VK bisher noch nicht wahrgenommen haben (231). Seine Zusammenfassung lautet:

„Ich hoffe, durch meinen Beitrag die These anderer Autoren in diesem Buch erhärtet zu haben, daß es sich bei der VK tatsächlich um eine eigenständige neue Religion und nicht um eine christliche Sekte handelt. Sehr viel Verwirrung wird durch semantische Schwierigkeiten ausgelöst. Der Sprachgebrauch der VK unterscheidet sich in vielen Fällen vom konventionellen Sprachgebrauch. Das macht sich besonders dann bemerkbar, wenn Moon von Wissenschaft oder von Christus und Christentum spricht. Im konventionellen Sinn der Worte hat die Vereinigungstheologie weder eine ‚wissenschaftliche‘ Basis, noch ist sie christlich.

Der wichtigste und erstaunlicherweise am häufigsten übersehene religionsgeschichtliche Zusammenhang der VK sind die neuen Religionen in Japan und Korea, wo auch die VK zahlenmäßig am stärksten vertreten ist. Die meisten dieser Religionen betonen die wesentliche Einheit von Religion und Leben und erheben universalen Anspruch nicht nur für ihre Theologie, sondern auch für ihre Kultur. Die VK ist im Westen erfolgreicher und aufsehenerregender als die meisten dieser Religionen, da sie den Anspruch erhebt, nicht etwa die wahre Interpretation des Buddhismus, sondern des Christentums zu besitzen.“ (234)

F. FEIGES Beitrag ist ein sehr theoretischer, vor allem auf VK-Texten basierender Beitrag, der bedauerlicherweise die praktischen Fragen der Familiengründung, der Partnerwahl und -bestimmung, der Rolle der Hochzeit u. ä. ausspart.

Wie eingangs gesagt, wird die Auseinandersetzung mit diesem Band auf zwei Ebenen zu geschehen haben: (1) ist nach dem Informationswert und den Bewertungen hinsichtlich der VK zu fragen, die sich in diesem Buch finden. (2) ist das Unternehmen selbst, die Methode, mit der hier das Anfangsstadium einer Religion angegangen wird, sind aber auch die Gefährdungen, die das Verfahren für die betroffene Religion, die in die Gefahr gerät, zu einer Treibhausblüte zu werden, mit sich bringt, zu bedenken. Ein solches religionswissenschaftlich-soziologisches Unternehmen verdient jedenfalls nicht auf jeden Fall unseren Dank und unsere Anerkennung.

Bonn

Hans Waldenfels

Oberhammer, Gerhard: *Strukturen yogischer Meditation*. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 322; Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 13) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften/Wien 1977; 244 S.

Yoga ist nach einer Formulierung ERICH FRAUWALLNERS „das Streben, vermittels systematischer Schulung des Körpers und Geistes auf dem Wege innerer Sammlung durch unmittelbares Schauen und Erleben die erlösende Erkenntnis oder die Erlösung selbst zu erlangen“. Vor- oder Frühstufen einer yogaartigen spirituellen Praxis werden erstmalig in spätvedischen Texten faßbar (vgl. dazu ZMR 61 [1977] 88ff.). Im Laufe der weiteren Entwicklung treten im einzelnen unterschiedlich ausgestaltete Yoga-Methoden auf (wie z. B. Unterdrückung der Geistestätigkeit oder der Atmung), und andererseits begegnen als Gegenstand des Schauens bzw. als Inhalt der Yoga-Erkenntnis unterschiedliche bildhafte oder begriffliche Elemente (z. B. der Puruṣa, das Brahman oder ein Gott). Hier setzen die vorliegenden Untersuchungen des Wiener Schülers und Nachfolgers von E. FRAUWALLNER G. OBERHAMMER ein,¹ in denen er anhand von drei

¹ Anlaß für das Entstehen dieser Untersuchungen war ein im Jahre 1977 an der Universität Wien veranstaltetes Symposium unter dem Titel „Transzendenz erfahrung,

Texten unterschiedliche Typen bzw. Strukturen yogischer Meditation herausarbeitet, „um jene geistige Gestalt zu erfassen, die die betreffende Meditation für den Yogin zu einer spirituellen Erfahrung werden ließ“ (S. 5), denn „erst wenn das in der yogischen Meditation Erfahrene . . . in einem inneren Deutungswillen etwa als transzendente Geistseele (*puruṣaḥ.*), als absoluter Seinsgrund (*brahma*) oder als Gott Siva oder Viṣṇu erfahren und somit als innerste Motivation von Yoga und Meditation bejaht wird, . . . wird die yogische Meditation zum spirituellen Phänomen“ (12).

Im 1. Teil seiner Untersuchungen (17–56) unternimmt der Verf. es, aus dem ältesten erhaltenen Kommentar zur Sāṃkhyakārikā, der Yuktidīpikā, und insbesondere aus in dieser in Zitatform erhaltenen Fragmenten älterer Sāṃkhya-Werke eine bislang unbekannt Form sāmkyistischer Meditation zu rekonstruieren, die von dem „klassischen“ Yoga verschieden ist. Diese sāmkyistische Meditation ist durch ihre begrifflich-intellektuelle Dimension gekennzeichnet, die sich eng an die theoretischen Lehren des Sāṃkhya-Systems anschließt, wobei sie indes nicht bei einem theoretischen Erkenntnisvollzug bleibt, sondern sich als meditative Aneignung und Einübung dieser Lehren darstellt. Sie zielt letztlich auf die Erkenntnis der Geschiedenheit von Urmaterie (*pradhāna*) und transzendenter Geistseele (*puruṣa*), es scheint in ihr indes im Unterschied zum ebenfalls sāmkyistischen Patañjali-Yoga keine direkte Schau des „Eigenwesens der Geistseele“, keine unmittelbare Erfahrung des Absoluten zu geben.

Der 2. Teil (57–133) behandelt eine bisher ebenfalls noch nicht untersuchte theistische Yoga-Meditation im Mṛgendraṅtantra, einem autoritativen Text der Pāsupata-Tradition und seinem von Nārāyaṇakaṇṭha (wohl um 1000 n. Chr.) verfaßten ältesten Kommentar. Hierbei werden unter bewußtem Absehen von der damit verbundenen historischen Problematik der Tantra-Text und der Kommentar unter „typologischem“ Aspekt als Einheit behandelt. Als eingebettet in den Kontext des Rituals und diesem komplementär gleichwertig werden in der Darstellung eine gegenstandsbezogene und eine gegenstandslose Weise der Meditation herausgearbeitet. Dabei ist die gegenstandsbezogene Meditation formal dadurch gekennzeichnet, daß in ihr ein Betrachtungsgegenstand auf einer bestimmten „Objektstufe“ (*bhūmi*) „angeeignet“ (*svātmikr*), d. h. „ohne die Distanz der Reflexion bejahend angenommen“ (101) wird. Inhaltlich gilt für die gegenstandsbezogene Meditation, daß sie „nirgends das Weltbild der śivaitischen Theologie transzendiert, sondern im Grunde mit diesem zusammenfällt. Sie ist letztlich ‚aneignender‘ Aufstieg der Seele über die hierarchische Stufenordnung der Welten und Mächte bis hin zum Orte Śivas“ (102). Jedoch „Śivas transzendente Natur bleibt der Aneignung immer unzugänglich. Es werden in ihr immer nur die der Vorstellung zugänglichen Gestalten Śivas, die zwar . . . echte, aber doch immer nur weltimmanente Formen des höchsten Herrn sind, angeeignet werden können“ (124). In der gegenstandslosen Meditation hingegen wird nichts „angeeignet“, sondern es wird „bei der vorstellungslosen Meditation grundsätzlich jeder Inhalt, also auch die Subjekt-erfahrung, sofern sie Inhalt des Erkennens ist, ausgeschaltet und gleichsam die reine Erkenntnisdimension vom Bewußtsein ‚ausgeleuchtet‘. Vom begrifflichen Verständnis aus gesehen, müßte man daher sagen, daß in der gegenstandslosen Meditation letztlich nur ein ‚Bewußtsein von nichts‘ verwirklicht sein kann, d. h. eine Bewußtheit, die sich ihrer selbst als durch keinen Gegenstand konditioniert, als frei und unbegrenzt bewußt ist“ (131). Daraus ergibt sich indes nicht, daß der Yogin bei dieser Art der Meditation ins Nichts zu geraten scheint, sondern da sie „immer vorbereitet durch und eingebettet

Vollzugshorizont des Heils“, dem die vorliegenden Untersuchungen als Vorarbeit dienen und über das nunmehr auch eine Arbeitsdokumentation unter dem gleichen Titel, hrsg. von G. OBERHAMMER als vol. 5 der „*Publications of the De Nobili Research Library*“, Wien 1978, erschienen ist.

in die aneignende Betrachtung vollzogen wird“ (131f.), mußte der Yogin „auch die gegenstandslose Meditation im Sinngefüge seines religiösen Glaubens sehen“, und so bedeutet die „Entleerung der Geistigkeit der Seele von jedem sie ‚verstellenden‘ Inhalt . . . das volle In-Erscheinung-Treten-Lassen (*avabhāsanam*) von Sivas eigener Eigenform (*svarūpam*) in ihr“ (132f.).

Im letzten und umfangreichsten Teil (134–230) werden die in den Yoga-sūtras (YS) überlieferten Meditationsstrukturen untersucht, wobei zur Interpretation der Kommentar des Vyāsa und der Subkommentar des Śāṅkara herangezogen werden.

Anders als die zuvor behandelten Texte sind die YS weit über fachwissenschaftliche Kreise hinaus bekannt. Auch zu ihrer Erforschung liegen indes bislang nur Ansätze vor. P. DEUSSEN² und W. HAUER³ beurteilen die YS als einen aus mehreren Einzelstücken unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzten Text,⁴ wobei sie in der Abgrenzung der Einzeltexte voneinander etwas abweichen. OBERHAMMER unterscheidet sich von ihrer Auffassung im Ansatz dadurch, daß er zwar auch eine z. T. vielleicht sogar wörtliche Berücksichtigung verschiedener Yogatraditionen annimmt, „ebenso klar ist es aber auch, daß Patañjali ein einheitliches Werk schreiben und nicht eine ‚Edition‘ verschiedener Yogatexte vorlegen wollte. Er hat daher seinem Werk die eigene Vorstellung vom Yoga als Heilsweg zugrunde gelegt und dabei anderen Traditionen yogischer Meditation, die er für authentisch hielt, ihren Platz innerhalb dieser Konzeption angewiesen“ (134). Wenn der Vf. verschiedene Gruppen von Sūtras unterscheidet, „so ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, daß sie jeweils einen bestimmten ‚Text‘ repräsentieren würden, sondern nur so, daß in ihnen der Typus einer bestimmten Meditationsstruktur greifbar wird“ (ibid.). So ergeben sich für ihn im wesentlichen vier Textgruppen, die vier Meditationstypen entsprechen: „1. YS I, 2 und 12–22, wo Patañjali den Samādhi des Unterdrückungsyoga darlegt; 2. YS I, 23–28, wo der theistische Samādhi als Variante des Vorhergehenden erwähnt und angedeutet wird; 3. YS I, 41–50, wo die Meditation vom Typ der Samāpatti behandelt wird; 4. YS II, 54 – III, 7, wo die „meditative Konzentration“ (*saṃyamah.*) und seine Meditationsstruktur erörtert wird“ (134f.). Bezüglich der Abgrenzung der Textgruppen 1 und 2 stimmt seine Beurteilung mit der HAUERS (gegen DEUSSEN) überein.

Die vorstehenden Ausführungen können den reichen Inhalt des Buches allenfalls andeuten. Der Vf. hat sich in ihm mit großer gedanklicher Intensität erstmalig um eine in der wissenschaftlichen Reflexion verstehend nachvollziehende Rekonstruktion von Formen und Inhalten der einzelnen yogischen Meditationstypen bemüht. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei solchen Rekonstruktionen zunächst vieles Hypothese ist und manches angesichts der Quellenlage wohl auch Hypothese bleiben muß, und der Vf. bringt dies auch selbst immer wieder in seinen vorsichtigen Formulierungen („wenn dies richtig ist . . .“ u. ä.) zum Ausdruck. Auch wird man in philologischen Einzelheiten gelegentlich abweichender Meinung sein.⁵ Unzweifelhaft aber hat er mit diesem Buch

² *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Abt. 3, Leipzig² 1914, 508ff.

³ *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart 1958; s. dazu auch die Rez. von P. HACKER, *OLZ* 55, 1960, 521–528.

⁴ Vgl. auch E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg 1953, Bd. 1, 427 m. Anm. 221.

⁵ So erscheint, um ein Beispiel zu geben, O's Konjektur auf S. 160 m. Anm. 87 *prāg* (sic!) *pratyāyāpatteh* für *prāg apratyāyāpatteh* (bevor sie zur Nichtvorstellung wird) ungerechtfertigt, wie der im Text folgende Vergleich *etad yathā pāvakasya jvalataḥ prakṣīyamānendhanasya śanaiḥ śanair upaśāmyataḥ prāg aṅgārātāpatter* (bevor es zu Holzkohle wird) *juālātmakatā* zeigt. Zu erwägen wäre hiernach allenfalls die Konjektur *apratyāyat(v)āpatteh*, die den Sinn des Ausdrucks indes nicht tangieren würde.

der Yoga-Forschung neue Bahnen eröffnet und das Verständnis des Phänomens yogischer Meditation wesentlich gefördert. Es wäre zu wünschen, daß das Buch, auch wenn es sich grundsätzlich als indologische Arbeit versteht (5), auch über den engeren Kreis der Indologie hinaus bei allen ernsthaft an diesem Phänomen Interessierten gebührende Aufmerksamkeit findet.

Münster

Klaus Rüping

Reps, Paul: *Ohne Worte – ohne Schweigen.* 101 Zen-Geschichten und andere Zen-Texte aus vier Jahrtausenden. O. W. Barth/Bern-München-Wien 1976; 207 S.

Das aus dem von U. OLVEDI aus dem Englischen übersetzte Buch enthält vier Textgruppen, der im 13. Jahrhundert von Muju zusammengestellten Sammlung von Texten, die zusammen mit anderen zu den *101 Zen-Geschichten* zusammengefaßt wurden, dem inzwischen mehrfach auch im Deutschen vorliegenden *Mumonkan*, den *10 Bildern des Ochs* und einer 1955 unter der Überschrift „Centering“, „Auf die Mitte zu“, veröffentlichten Sanskrit-Textgruppe.

Bonn

Hans Waldenfels

Sorge, Helga/Vierzig, Siegfried: *Religion und Ideologie.* Analysen und Materialien für den Unterricht (= Urban-TB 634, T-Reihe). W. Kohlhammer/ Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977; 177 S.

Zwei Anlässe werden für die Entstehung des Buches angegeben: a) die Diskussion über die Zielvorstellungen und Inhalte gesellschaftlicher Entwicklung und b) die Reform der gymnasialen Oberstufe. Die Frage nach den Wertvorstellungen gehört zur aktuellen Thematik der Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit der BRD; die Oberstufenreform mit ihren Kursangeboten erlaubt eine stärkere Berücksichtigung aktueller Problemstellungen. Im Hinblick auf die Fächer Gemeinschaftskunde, Philosophie, Evangelische und Katholische Religionslehre bzw. Ethik möchte das Buch zu den Themenkreisen „Religion und Ideologie“ (I), „Freiheit“ (II) und „Leistung“ (III) Materialien vorlegen. Dieses geschieht zu den genannten Themen parallel in folgender Einteilung: 1. Situationen und Erfahrungen, 2. Informationen zur Sache, 3. Lernintentionen: Unterricht in Religion auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Bedingungen (I) bzw. vorhandene Handlungsalternativen in der Gesellschaft und daraus folgende Lernintentionen (II) bzw. Handlungsalternativen in der „Leistungsgesellschaft“ (III), 4. Richtlinien, Medien, Textsammlungen u. a., 5. Materialien zu den drei Themen. Die an sich zu rechtfertigende Intention muß sich allerdings an der Durchführung auf ihr Gelingen oder Nichtgelingen hin überprüfen lassen. Hier aber müssen zu den „Informationen zur Sache“ erhebliche Ausstellungen hinsichtlich der Informationsauswahl angemeldet werden, die entsprechend in der Materialiensammlung ausfallen. Es fällt auf, daß die Informationen zur katholischen Position entweder völlig fehlen oder nur kritisch ausfallen. Man vergleiche I.2.3. Religion in der Sicht der Theologie, 2.4.1. Kirche und Politik, 2.4.2.1. Die Sexualnormen des Vatikans (!) im Gegensatz zu 2.4.2.3. Ein Versuch zur unideologischen Stellungnahme zur Sexualität: Die Denkschrift der evangelischen Kirche, II. Freiheit mit dem Ausfall des katholischen Freiheitsverständnisses, entsprechend III. Leistung, dort etwa 2.2.1. Leistung im Neuen Testament und im Protestantismus. Das Werk kann in der vorliegenden Form für einen vernünftigen, wahrer Informationen und Urteilsbildung als Vorbereitung zu rechtem Handeln dienendem Unterricht nicht empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 26: Leszek Kolakowski: *Toleranz und Absolutheitsansprüche*; Bernhard Welte: *Christentum und Religionen der Welt*; Johann Maier / Clemens Thoma / Jakob J. Petuchowski: *Judentum und Christentum*, Herder Verlag / Freiburg – Basel – Wien 1980, 175 S.

KOLAKOWSKI, polnischer Philosoph und Schriftsteller, der z. Z. in Oxford lebt, geht in seinem Beitrag „*Toleranz und Absolutheitsansprüche*“ (S. 6–38) der Frage nach, ob und inwieweit der Absolutheitsanspruch als Begründung von Intoleranz und Verfolgung „innerhalb des christlichen Glaubens logisch gültig ist, und ferner, ob und inwieweit die Intoleranz kraft psychologischer und sozialer Umstände notwendigerweise den Absolutheitsansprüchen folgt, auch wenn dieser Zusammenhang logisch nicht zwingend begründbar wäre.“ (S. 7)

Die Frage ist folglich eine philosophische, da die historische durch den faktischen Verlauf der Geschichte oft genug im Sinne der Intoleranz beantwortet wurde. K. prüft die Hauptargumente für und gegen religiöse Toleranz und formuliert einige Prämissen, die für die Ablehnung der Intoleranz sprechen. Er kommt zu dem Schluß: „Wir können mit Sicherheit nie wissen, ob – im Lichte der Offenbarung – die Anwendung des Zwanges oder der Verzicht darauf mehr Böses schafft. Wir können als Menschen nicht genau wissen, nach welchen Kriterien die Erlösung möglich ist. Wir können nicht eindeutig wissen, in welchem Ausmaß das Zeitliche den Regeln des Sacrum untergeordnet werden muß. Wir können nicht genau wissen, inwieweit wir dazu berechtigt sind, das Wort der Offenbarung endgültig zu deuten. Alle diese Regeln zusammen schalten zwar die Absolutheitsansprüche nicht aus, begrenzen aber ihr Gebiet auf bedeutsame Weise.“ (S. 35) Durch diese unvermeidliche Unwissenheit sind Vorsicht und Zurückhaltung geboten, die „die Gewißheit des Offenbarungsglaubens mit Toleranz versöhnen lassen, und die ‚inneren‘ Bremsen der Intoleranz innerhalb der Offenbarung“ (ebd.) bestimmen.

WELTE, em. Professor für Christliche Religionsphilosophie in Freiburg/Br., stellt seinem Beitrag „*Christentum und Religionen der Welt*“ (S. 40–126) einige Bemerkungen zur Methode voran: „Wir wählen aus dem reichen Feld der religiösen Erscheinungen einige Beispiele aus, die für das Ganze als charakteristisch gelten dürfen . . . Die Auswahlgesichtspunkte des exemplarisch-eklektischen Verfahrens können dadurch gewonnen werden, daß man sich auf hermeneutischer Grundlage ein Urteil zutraut, und aufgrund dieses Urteils (Vor-Urteils) wagt, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden . . . Wir machen . . . den Versuch, diese Meinungen und Verhaltensweisen hermeneutisch aufzuschließen und theoretisch zu ordnen, um so zu einem vertieften Verständnis ihres Sinnes und ihres Zusammenhangs zu kommen.“ (S. 43f.)

Die Vorbemerkungen zeigen zugleich die Möglichkeiten und die Grenzen dieses Vorhabens auf. Es ist möglich, das Material so „hermeneutisch aufzuschließen und theoretisch zu ordnen“, daß ein großangelegter Gesamtentwurf entsteht, der beeindruckt, nur: der historische Nachweis für die einzelnen Phasen einer derart vorgestellten Entwicklung (vgl. etwa S. 55f oder S. 65) läßt sich so leider nicht lückenlos führen („tant pis pour les faits“). Die Religionsgeschichte ist in ihrem Verlauf vielfältiger und widersprüchlicher als all die schönen Theorien der Philosophen.

Das Thema „*Judentum und Christentum*“ wird von dem jüdischen Theologen PETUCHOWSKI (USA; S. 136–151) und den beiden Judaisten MAIER (Köln; S. 130–135) und THOMA (Luzern; S. 152–164) behandelt. Alle Beiträge sind von dem Bemühen bestimmt, die Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen zu betonen, ohne die Unterschiede

herunterzuspielen. Immer wieder scheint bei alledem die leidvolle Geschichte des Antisemitismus durch, obwohl dennoch gilt: „Selbst in einer Vergangenheit, in der man sich feindlich gegenüberstand, hatte man mehr gemeinsam, als man im Lärm des Streites wahrhaben wollte. So stritt man darüber, ob Gott einen Sohn hat oder nicht und ob der Eine Gott aus drei Personen bestehe oder nicht. Aber man stritt nicht darüber, ob es überhaupt einen Gott gibt. Man stritt darüber, ob das am Sinai geoffenbarte Gesetz auch nach dem Erscheinen Jesu gültig sei oder nicht. Aber man stritt nicht darüber, ob sich Gott überhaupt am Sinai geoffenbart hat. Man stritt darüber, ob der Messias bereits gekommen sei oder ob er erst noch kommt, aber nicht darüber, ob es eine Heilsgeschichte und Erlösung gibt.“ (S. 149f)

Die Thematik der einzelnen Beiträge und die Art der Darstellung machen diesen Band der *Enzyklopädischen Bibliothek* insgesamt zu einem wichtigen Buch, das zwar keine Enzyklopädie im eigentlichen Sinne – geordnet nach Stichwörtern in alphabetischer Reihenfolge – ist, aber dennoch die Beachtung finden sollte, die es verdient.

Hannover

Peter Antes

Joest, Wilfried: *Fundamentaltheologie*. Theologische Grundlagen und Methodenprobleme (= Theol. Wissenschaft Bd. 11). W. Kohlhammer/ Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 2. durchgesehene u. ergänzte A. 1980; 260 S.

In der jüngeren Zeit mehren sich auch im evangelischen Raum Arbeiten zur Fundamentaltheologie, verstanden als Grundlagen- und Methodenlehre der Theologie. Vf. kann sein Studienbuch inzwischen in leicht ergänzter Weise in 2. Auflage vorlegen. Er begründet die Hinwendung der evangelischen Theologie zur Fundamentaltheologie in der Einleitung und erläutert dort auch seinen Aufbau: I. Der Gegenstand der Theologie; II. Die Grundlagenproblematik (Offenbarung Gottes in Jesus Christus) Jesus Christus und Gottesoffenbarung in Israel, allgemeine Offenbarung und Gotteserkenntnis, Glaube und Vernunft); III. Die Methodenproblematik. Es ist hier nicht der Ort, in eine sachliche Auseinandersetzung mit diesem Werk einzutreten. Doch sei Folgendes angefragt: 1. Wie ist es zu verstehen, daß eine evangelische Fundamentaltheologie entworfen wird, ohne daß im Zeitalter der Ökumene der breite Strom katholischer Bemühungen um die Fundamentaltheologie auch nur zur Kenntnis genommen wird (die Erwähnungen K. RAHNERS decken diesen Mantel nicht ab)? 2. Wie kann man heute noch Theologie treiben in einer Grundlagenreflexion, ohne auf den geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext der Theologie einzugehen? Die Fundamentaltheologie des Vf. nimmt den weltgeschichtlichen Horizont heutigen Theologisierens, die Herausforderung der Religionen, aber auch die Religionslosigkeit ebenso wenig zur Kenntnis wie die Herausforderung der europäischen Theologie durch die Theologien der außereuropäischen Kirchen. 3. In der Fundamentaltheologie von Joest fehlt eine grundlegende Reflexion auf die Kirche, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, die Strukturprobleme der Kirche und damit zugleich auf das Subjekt der Theologie. Aus dem Blickwinkel unserer Zeitschrift sind bei aller Würdigung der Tatsache, daß die Wiederbelebung einer evangelischen Fundamentaltheologie zu begrüßen ist, in den genannten Richtungen wesentliche Vertiefungen in der Reflexion wünschenswert.

Bonn

Hans Waldenfels

Schlette, Heinz Robert: *Glaube und Distanz*. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne. Patmos/Düsseldorf 1981; 256 S.

Der Band enthält 16 theologische Aufsätze des Vf., zwischen 1969 und 1981 verfaßt, aus verschiedenen Anlässen entstanden. 5 Beiträge – I. *Warum schläfst du, o Herr?*, II. *Geheimnis als Ärgernis*, IV. *Jenseits und Zukunft – Enttäuschungen und Korrekturen*, XI. *Probleme mit dem Danken* und XIV. *D. Sölles christliches Zeugnis. Mit einer Kritik aus Sympathie* – waren früher bereits in der *ORIENTIERUNG* zu lesen, wo Vf. noch am ehesten auf Weggefährten trifft, 4 stammen aus Festschriften – für K. RAHNER V. *Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit*, für H. FRIES IX. *Thesen zum christlichen Gemeindeverständnis*, für W. DIRKS XII. *Prädikat „christlich“*. Über die *Notwendigkeit des politischen Urteils*, für J. GLAZIK und B. WILLEKE XV. *Zur Situation des Christentums in der Welt von morgen*. Erinnert wird an GUARDINIS Vorblick auf *Die Religiosität der kommenden Zeit* (XIII), erneut behandelt die *Theologie der Religionen* (VII), geklärt das Verständnis der „Sogenannten ‚partiellen Identifikation‘“ mit der Kirche (VIII). Auffallend zentral ist die Stellung Jesu bei allen kritischen Worten wie Protest (I), Resignation (III), Enttäuschungen und Korrekturen (IV), Problemen: Jesu Tod (III), seine Brüderlichkeit (VI). Der rote Faden – die „Distanz“ – findet ihre erste Erläuterung im ausführlichen Vorwort und wird gleichsam zu Ende geknüpft im einzigen für diesen Band neuverfaßten Beitrag XVI: *Weitermachen oder Aufhören?* Schon um dieses letzten Beitrags willen würde sich die Lektüre des Bandes lohnen. Erneut erweist sich Vf. als eigenständiger und – recht verstanden – rücksichtsloser Denker, der vieles als Not ausspricht, was andere Zeitgenossen entweder ebenfalls denken, aber nicht aussprechen oder aber auch verdrängen. Es ist hier nicht der Ort, einzelne Beiträge zu referieren bzw. zu diskutieren. Vielleicht hilft aber an dieser Stelle ein anderer Hinweis. Vf. hat an das Ende ein Namensregister gestellt, aus dem sich auf eigene Weise ablesen läßt, mit wem sich Vf. stärker identifiziert und auseinandersetzt und wen er eher unbeachtet läßt. Hier aber zeigt sich, daß die vielfältigen Versuche einer außereuropäischen Kirche bzw. der außereuropäischen Kirchen, zumal der Kirchen Lateinamerikas ausfallen. Die Gruppe der Befreiungstheologen bleibt ausgeblendet, auch wenn das Wort mit anderen Stichworten zusammen fällt (vgl. 236). Mir scheint das deshalb erwähnenswert, weil die Frage nach Aufhören oder Weitermachen sich wesentlich am Erlebnis der „big church“ (231 u. ö.) entzündet und die Option für das Weitermachen an der unübertrefflichen Rolle Jesu (vgl. 113f.) hängt. Wäre hier nicht der neue Versuch mit den „kleinen Gemeinden“ der Basis, ihre Provokation in der „big church“ ein Plädoyer wert? So überzeugend der Optionsversuch des Vf. zugunsten des Weitermachens auch klingt – einige Zwischentöne des Vertrauens und der Hoffnung sowie der Einladung zu kreativen Versuchen im Blick auf die beginnende Entflechtung von Christentum und Europa hätten ruhig hörbar werden können.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: DR. RICHARD FOX YOUNG, 5-4-22 Minami Aoyama Hsc. 4-A, Minato-ku, Tokyo 107, Japan · DR. EUGEN DREWERMANN, Paderwall 7, 4790 Paderborn · Prof. Dr. KWEE SWAN-LIAT, Willem de Rijkelaan 2, NL-5616 EA Eindhoven, Nederland · Dr. REINER JASPERS MSC, De Boismenu College Bomana, P.O.Box 1107, Boroko NCD, Papua New Guinea · Dr. THOMAS KRAMM, Zur Kalkbahn 24, 5163 Langerwehe-Jüngersdorf

ABSCHIED VON DR. GEORG SCHÜCKLER

Am 1. Mai 1982 hat der langjährige Schriftleiter der ZMR, Dr. phil. GEORG SCHÜCKLER, seinen wohlverdienten Ruhestand angetreten. Seit Beginn der engeren Zusammenarbeit von Internationalem Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen und Missionswissenschaftlichem Institut Missio, Aachen, am 1. Januar 1975, hat er mit großer Umsicht und Zuverlässigkeit diese Aufgabe wahrgenommen, Kontakte mit Mitarbeitern gepflegt und geknüpft, die im Endergebnis eines Hefes kaum mehr zu erahnende Kleinarbeit des redaktionellen Alltags geleistet und die Verbindung zum Verlag Aschendorff, Münster, wahrgenommen. Für all das gilt ihm bei seinem Fortgang der Dank beider Institute.

GEORG SCHÜCKLER, am 7. Dezember 1918 in Köln geboren, gehört zu jenen Männern, deren Zukunftsweg durch den unseligen Weltkrieg zunächst blockiert war. Gleich nach seinem Abitur am Dreikönigsgymnasium in Köln wurde er zum Arbeits- und Wehrdienst einberufen, aus dem er erst im November 1945 nach über einjähriger russischer Kriegsgefangenschaft heimkehrte. Im Mai 1946 begann er mit Studien für eine Bibliothekslaufbahn in Bonn, dem sich Fachstudien in Philosophie, Germanistik, Geschichte und Psychologie anschlossen. 1952 wurde SCHÜCKLER – ebenfalls in Bonn – mit einer Arbeit „Die Existenzkategorie der ‚Wiederholung‘, dargestellt am Werk Sören Kierkegaards“ zum Doktor der Philosophie promoviert. Sechs Jahre – 1952–1958 – war er beim Volkswartbund in Köln tätig, ehe er seine Lebensaufgabe bei MISSIO Aachen fand.

Die Umwege zum Ziel zu beschreiben ist deshalb sinnvoll, weil sich erst dabei zeigt, daß sich die unübersehbare Passion SCHÜCKLERS – sein Interesse an der Theologie und der Weltkirche – trotz dieser Umwege ihren Weg bahnte. 1955, noch vor seinem Wechsel zu MISSIO, veröffentlichte er sein Buch „Maria im Geheimnis der Kirche. Zur Mariologie der Kirchenväter“, 1957 sein Buch „Über die Jungfräulichkeit“. Im Mai 1958 übernahm er das Schrifttumsreferat des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung. Zugleich war er von dann an bis 1976 Schriftleiter von „Priester und Mission“. Diese vorwiegend für Priester bestimmte Zeitschrift gestaltete SCHÜCKLER im Laufe der Zeit über das Konzil hinweg zu einer bedeutenden Plattform des Informationsaustausches und der Auseinandersetzungen über den Wandel des Missionsverständnisses und die Entwicklungen in der Weltkirche, zumal auch die aufbrechenden Theologien in den jungen Kirchen. Es gehört zur Tragik mancher Lebensschicksale, daß ihre eigentliche Bedeutsamkeit erst später, als gut ist, wahrgenommen wird. G. SCHÜCKLER gehört jedenfalls mit zu jenen Männern, die frühzeitig eine ausgeprägte Sensibilität für herausziehende Entwicklungen entfalteten. Mit offenen Sinnen war er auch bei fast allen wichtigen Konsultationen im ökumenischen Raum in Deutschland zugegen, so daß er sich stets im persönlichen Kontakt orientieren konnte. Seine dabei gewonnenen Einsichten fanden ihren Niederschlag in zahlreichen Aufsätzen wie auch in vielen Buchbesprechungen, die auf ihre Weise SCHÜCKLERS Denken widerspiegeln.

Die Tätigkeit für „Priester und Mission“, seit 1975 umgewandelt in „MISSIO-Pastoral“, ließ es naheliegend erscheinen, daß G. SCHÜCKLER, als Professor JOSEF GLAZIK aus gesundheitlichen Gründen die Schriftleitung der ZMR abgeben mußte, dessen Nachfolge antrat. Seine neue Tätigkeit hat er mit großer Loyalität gegenüber den Zielen der beiden missiologischen Institute ausgeübt. In seiner Tätigkeit bei MISSIO

Aachen und als Mitglied beider Institute ist er mehr und mehr ein Missionswissenschaftler aus Leidenschaft geworden. Um so bedauerlicher ist es, daß ihm seine gesundheitliche Konstitution in den vergangenen Jahren wiederholt unsere menschlichen Grenzen ins Bewußtsein gerückt hat. Ihm ist daher vor allem Gesundheit zu wünschen, auf daß er auch – entlastet von den Verantwortlichkeiten der Alltagsarbeiten – mit seinen Überlegungen und Veröffentlichungen unserer Kirche noch ein Stück Weggeleit auf das Jahr 2000 zu schenken kann.

Als neuen Schriftleiter begrüßen wir mit dieser Nummer Herrn Dr. theol. THOMAS KRAMM. Er wurde am 28. November 1949 in Düsseldorf geboren, studierte in Bonn und Regensburg Theologie und hat sein besonderes Interesse an der Missionstheologie zumal durch seine unter Leitung von Professor HANS JORISSEN, Bonn, gefertigte Dissertation „Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission“ unter Beweis gestellt. Die Arbeit, 1979 in Aachen erschienen, hat inzwischen in der wissenschaftlichen Kritik große Beachtung gefunden.

Gleichzeitig treten zu diesem Zeitpunkt die Herren Professor Dr. JOSEF KUHL SVD, St. Augustin, und P. Dr. LUDWIG WIEDENMANN SJ, der wissenschaftliche Leiter des Missionswissenschaftlichen Instituts MISSIO, Aachen, als Mitglieder in das Redaktionskomitee ein.

Dem neuen Schriftleiter wie den neuen Mitarbeitern gilt der Willkommensgruß mit dem Wunsch, daß die Arbeit an der ZMR damit in noch stärkerem Maße dem Anliegen der Kirche in einer Zeit des Umbruchs und der Eröffnung weltweiter Horizonte wie aber auch den Erfordernissen unserer heutigen Zeit und Welt dienen kann.

Für das Internationale Institut für
Missionswissenschaftliche Forschungen e. V.:

HANS WALDENFELS SJ

Für das Missionswissenschaftliche Institut
MISSIO Aachen e. V.:

WILHELM WISSING

EINIGE HINWEISE
ZUM APOLOGETISCHEN SCHRIFTTUM
DES ISLAM IN INDONESIEN

von Thomas Mooren

Fast überall in der Welt befindet sich der Islam im Aufwind. Welches Gesicht dabei die Religion des arabischen Propheten in Zukunft haben wird, ist zur Zeit noch nicht auszumachen. KHOMEYNIS Revolution ist nicht überall hin exportierbar, die wirtschaftlichen Bedingungen in den einzelnen Ländern des Islams zu unterschiedlich, um eine einheitliche Prognose zu wagen. Fest steht nur, daß der Islam, und wir denken hier besonders an seine „Intelligenzija“, angesichts der vielfältigen Herausforderungen der Gegenwart reagieren muß und auch reagiert. Identität ist nicht etwas Statisches. Man muß sie immer wieder neu erringen. Reformbewegungen bezeugen dies. Über die indonesischen Reformer und ihren geistigen Hintergrund haben wir schon an anderer Stelle gesprochen.¹ Immer noch bilden die drei großen Reformer AL-AFGHANI († 1897), MUHAMMAD ABDU († 1905) und RASHĪD RIDHA († 1935) den nicht wegzudenkenden „point de référence“, um den muslimischen Aufbruch in die Moderne zu verstehen, auch in Indonesien.

Es liegt ferner auf der Hand, daß das Ringen um den geistigen Standpunkt, den es im Umbruch der Zeit einzunehmen gilt und die daraus resultierende Praxis, nicht zu einem einheitlichen Ergebnis führen. Mehr orthodox ausgerichtete Reform und Säkularismus, starrer Fundamentalismus und ständig wachsende Skepsis – das sind z. B. mögliche Grundhaltungen, in deren Rahmen die geistige und politische Auseinandersetzung mit der Umwelt ausgetragen werden kann.

Diese Auseinandersetzung darf und kann aber nicht an der Masse der Gläubigen vorbeigehen, zumal sie die Krisis der Zeiten häufig in der Form gründlicher Verunsicherung erfährt. Hier liegt einer der Gründe für das Entstehen des apologischen Schrifttums, zahlloser Broschüren, Zeitschriften – Zeitungsartikel, „Kleinliteratur“. Die Apologie stellt die Waffen zur Verteidigung bereit, in der Absicht, nach Möglichkeit, den „Gegner“ auf eigenem Feld zu schlagen. Erklärtes Ziel ist dabei die Wiederherstellung des Selbstwertgefühls. Apologie als geistige Grundhaltung besitzt sicherlich viele Schattierungen – die islamischen Reformer waren von Anfang an apologetisch orientiert, was wohl in einer durch Frustration gekennzeichneten kolonialen Situation kaum anders möglich war – aber das Niveau der gefundenen Antwort, die Assimilierung gerade auch der Denkweise des „Gegners“, das alles fällt doch sehr unterschiedlich aus, je nach Schreiber, je nach Publikum.²

¹ Cf. Beobachtungen zum Islam in Indonesien, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (66) 1982, SS. 35–57 bes. SS. 42ff.

² In gewisser Weise kann dogmatischem Denken insgesamt der apologetische Charakter nicht abgesprochen werden. Wir meinen im folgenden aber mit apologetischem Schrifttum jene Texte, die sich die Verteidigung des Glaubens nach außen hin bewußt zum Ziel gesetzt haben und weniger auf die Vertiefung der Glaubenswahrheiten nach

Wir wollen im folgenden besonders auf drei Autoren eingehen, deren Schriften sich bewußt das Ziel der Verteidigung des Glaubens nach außen gesetzt haben, nämlich K. BURHANUDIN WAHID KEY, H. HASBULLAH BAKRY und NAZWAR SYAMSU.

1. Islam und Rationalismus

K. B. W. KEY nennt seine 77 Seiten starke Schrift „*Konzeption der geistigen Entwicklung des Menschen im Islam*“ (*Konsepsi kebudayaan manusia dalam Islam*, Jakarta 1978).

WAHID KEY stammt aus Flores, „einer Gegend der Republik Indonesien, wo die islamische Gesellschaft noch nicht sehr stark ist und der Führung bedarf“, wie es im Geleitwort³ heißt. Angesichts der relativ starken christlichen Kommunität auf Flores verbirgt der Autor keineswegs seine missionarischen Absichten, zu deren Realisierung er aber erst die Muslime auf Flores im Glauben festigen will.

Das Vorwort der Schrift nennt das Feld, auf dem die Schlacht stattfinden soll: die moderne Wissenschaft, vom Autor gefaßt als Konfrontation Islam – Rationalismus. Wie schon angedeutet: die Stärke der apologetischen Praxis mißt sich daran, inwieweit es gelingt, den „Gegner“ mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Ist der Rationalismus, verkörpert durch westliches Denken, die Waffe der Neuzeit, so geht WAHID KEY in der Anwendung dieser Praxis besonders weit. Er vergleicht ihn mit dem Wachs, mit dem Dädalus seine Flügel bestrichen hat, um aus dem Labyrinth Kretas zu entkommen. Auf den Islam angewandt, wird dann folgende These aufgestellt: „Der Rationalismus stellt nicht nur das eigentliche Wachs unseres Zeitalters dar, sondern ganz besonders ist er die Seele der islamischen Lehre selbst.“⁴

Dann befaßt sich der Autor mit der Charakterisierung desjenigen Bereiches, in dem man am ehesten die Hochburg des Rationalismus vermutet: der Wissenschaft.⁵ Dabei versucht WAHID KEY deren grundsätzlich dogmatischen Charakter aufzuzeigen, insofern an ihre Axiome geglaubt werden muß (wie im Falle der Rechenkunst, die ich in dem guten Glauben erlerne, daß z. B. $2 \times 2 = 4$ ergeben), und deren Widersprüchlichkeit (wir würden sagen: die Widersprüchlichkeit der Arbeitshypothesen, z. B. im Bereich der Physik in bezug auf die Natur des Lichtes) mich nicht an der Exaktheit der Wissenschaft zweifeln läßt. An wissenschaftliche Axiome muß also geglaubt werden

innen ausgerichtet sind – obgleich natürlich auch die Verteidigung des Glaubens nach außen auf das Innere des eigenen Glaubens ein bezeichnendes Licht wirft. Formal unterscheiden sich die bewußt apologetischen Schriften besonders durch ihren oft populären Charakter, der wissenschaftlichen Kriterien, oder sagen wir: einer halbwegs objektiven Darstellung der Wahrheit des anderen, häufig nicht gerecht wird (cf. Benutzung der Quellen etc.). Es wäre aber nicht richtig, allein schon ihrer Verbreitung wegen, sie deswegen völlig zugunsten der Spitzenwerke einer Kultur in der Forschung zu vernachlässigen. Häufig geben nur sie Aufschluß über die „Druckschnittsmentalität“ einer Kultur.

³ Ibid., S. 7. Die Übersetzung der indonesischen Texte stammt vom Autor.

⁴ Ibid., S. 12.

⁵ S. ibid., SS. 15–20.

(*axioma-axioma yang harus dipercaya*), und trotz ihrer Relativität sind sie in der Lage, mannigfache Probleme zu lösen. So gesehen, dürfte es daher nicht schwerfallen, den dogmatischen Charakter auch der Religion zu akzeptieren. Lediglich, was hier geglaubt werden muß, ist einzig und allein das Dogma der Existenz und Einheit Gottes (= Monotheismus), das im übrigen die verschiedensten Probleme des Universums unwiderlegbar lösen kann. Das religiöse Dogma stellt das Grundaxiom dar (*axioma pokok*), unter dessen Schutz sich die wissenschaftlichen Dogmen trotz ihrer Relativität als Basis der Einzelwissenschaften entwickeln können.

Aus dem Gesagten läßt sich der Schluß ziehen, daß der dogmatische Charakter des Eingottglaubens keineswegs eine Verminderung seiner „Wissenschaftlichkeit“, oder sagen wir besser, seines grundsätzlich rationalen Charakters, darstellt, sondern daß im Gegenteil das islamische Dogma gerade qua Dogma als eine Art „Superwissenschaft“ angesehen werden kann.

Aus dem rationalen Grundwesen des islamischen Glaubens muß sich ferner ergeben, daß er nicht auf einem Geheimnis oder einer dem Denken unzugänglichen Wahrheit aufgebaut ist. Dies versucht der Autor dann auch aufzuzeigen.⁶ Er folgt hier dem Weg des klassischen Gottesbeweises, wobei das Wort Beweis streng verstanden werden will, nicht nur als Hinweis. Schon der noch nicht islamische Mensch findet zu einem „Urhebergott“, wobei der Ausgangspunkt der Bewußtwerdung dieses Wesens die Schwäche, Bedürfnishaftigkeit und Hilflosigkeit des Menschen ist. Es muß ein Wesen geben, das das Universum beherrscht (*menguasai*), organisiert (*mengatur alam semesta*) und dessen Besitzer (*pemilik*) ist. Damit es sich hierbei um eine Religion handelt, müssen aber noch Lob und damit verbunden Zeremonien hinzukommen. Auf diesen „natürlichen“ Menschen kann nun nahtlos der „koranische“ Mensch aufbauen. Es handelt sich gewissermaßen bei ihm um die Erhellung der religiösen Grundnatur des Menschen. Zum einen wird die Welt als Schöpfung Allahs (*cipta Allah*) präzisiert, der auch ihre Führung (*pimpinan*) und ständige Seinserhaltung übernommen, zum anderen aber auch konkrete Gesetze (*amr Allah*) aufgestellt hat. Von dort her wird das Wesen des Menschen noch näher bestimmt als Unterworfensein (*tunduk*), was von der Idee des Begriffs „Islam“ her nicht anders zu erwarten war. Des weiteren wird dem Menschen im Lichte von *Sure 2, 30* das Khalifat, die Stellvertreterschaft Gottes auf Erden zugesprochen.

Neu im Vergleich zur Naturreligion ist vor allem aber die Aussage des Korans, die Welt sei in Etappen erschaffen worden. Der Autor weist darauf hin, daß dies auch wissenschaftlich beobachtet werden könne. M.a.W. der Koran enthält die Evolutionstheorie. Zur Stützung dieser Sichtweise dienen u. a. *Sure 15, 21*:

Und es gibt (auf der Welt) nichts, was wir nicht bei uns im Vorrat hätten.

Und wir lassen es nur in begrenztem . . . Maße (auf die Erde) herabkommen (Koranübersetzungen nach R. PARET);
und *Sure 25, 59*:

⁶ S. *ibid.*, SS. 21–30.

(Er), der Himmel und Erde, und (alles) was dazwischen ist, in sechs Tagen geschaffen hat und sich daraufhin auf dem Thron zurechtgesetzt hat . . .

Damit ist ein weiterer Beweis für die „Wissenschaftlichkeit“ des Korans und den islamischen Rationalismus gegeben. Außerdem dient die Idee der phasenhaften Entwicklung dem Autor als Einstieg⁷ in die Diskussion eines anderen wissenschaftlichen „Axioms“, nämlich der Psychoanalyse SIGMUND FREUDS.⁸

Zunächst stellt WAHID KEY fest, daß die Engel in *Sure 2, 30* sich deshalb so entrüstet über die Wahl des Menschen zeigen,⁹ weil sie nicht in die Pläne Gottes, will heißen: die Evolutionstheorie eingeweiht sind. Doch nicht nur die Evolutionstheorie, sondern auch der spezifische Mutationssprung hin zur Entwicklung des Menschen, die intellektuelle Mutation (*mutasi intelektual*) findet sich im Koran, und zwar nach dem Schema der Psychoanalyse SIGMUND FREUDS. Demnach vollzieht sich der Prozeß der Khalifwerdung des Menschen in den Bahnen von Es, Ich und Über-Ich. Koranische Repräsentanten dieser drei FREUD'schen Elemente sind entsprechend der Teufel (*Iblîs*), Adam und die Engel. Sie werden vor allem an drei Stellen des Korans, nämlich den Berichten von der Erschaffung des Menschen, in Szene gesetzt: *Sure 2, 30–39; 7, 11–25; 20, 115–127*. Die drei Stellen gleichen sich mehr oder weniger. Die Begebenheit, so wie sie sich im Lichte von *Sure 7* darstellt, sei kurz aufgezeigt:

11. Und wir haben doch euch (Menschen) geschaffen. Hierauf gaben wir euch eine (ebenmäßige) Gestalt. Hierauf sagten wir zu den Engeln: ‚Werft euch vor Adam nieder!‘ Da warfen sich (alle) nieder, außer Iblîs. Er gehörte nicht zu denen, die sich niederwarfen. 12. Gott sagte: ‚Was hinderte dich daran, dich niederzuwerfen, nachdem ich (es) dir befohlen habe?‘ Iblîs sagte: ‚Ich bin besser als er. Mich hast du aus Feuer geschaffen, ihn (nur) aus Lehm.‘ 13. Gott sagte: ‚Geh von ihm (d. h. Paradies) hinab (auf die Erde)! Du darfst darin nicht den Hochmütigen spielen . . .‘ 14. Iblîs sagte: ‚Gewähre mir einen Aufschub bis zu dem Tag da sie (d. h. die Menschen) (vom Tod) erweckt . . . werden.‘ 15. Gott sagte: ‚Du sollst zu denen gehören, denen Aufschub gewährt wird.‘ . . . 19. Und (Gott sagte): ‚Adam! Verweile du und deine Gattin im Paradies, und eßt (Früchte), von wo ihr wollt! Aber naht euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu den Frevlern!‘ 20. Da flüsterte ihnen der Satan (böse Gedanken) ein, um ihnen kundzutun, was ihnen von ihrer Scham (bis dahin) verborgen war und er sagte: ‚Euer Herr hat euch diesen Baum nur verboten, (um zu verhindern), daß ihr zu Engeln werdet oder (sonst) zu Wesen, die ewig leben . . . 22. Als

⁷ Nach einem kurzen Kapitel (cf. *ibid.*, SS. 31–39) über die These, der Islam sei eine Religion, gut sowohl für die Erde als auch für den Himmel; in diesem Kapitel wird die islamische Pflichtenlehre, besonders in Hinblick auf die „Statthalterschaft“ des Menschen, entwickelt.

⁸ S. *ibid.*, SS. 41–64.

⁹ „Willst du auf der Erde jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingeln und deine Heiligkeit preisen!“

sie nun von dem Baum gegessen hatten, wurde ihnen ihre Scham kund . . . Und der Herr rief ihnen zu: „Habe ich euch nicht jenen Baum verboten . . .“ 23. Sie sagten: „Herr wir haben . . . gegen uns selber gefrevelt . . .“ 24. Gott sagte: „Geht hinab (auf die Erde)!“ . . .

Hinzugefügt sei noch aus *Sure 2, 31* die Tatsache, daß Gott Adam alle Namen lehrt, womit sein Wissen nach *2, 32* das der Engel übersteigt.

WAHID KEY ist nun der Ansicht, daß in Adam zunächst einmal die Menschheit als Gattung (*jenis*) angesprochen ist. Der Autor verweist auf den Wechsel in *7, 11* von „euch“ zu „Adam“. Aus der Tatsache, daß Adam nicht nur den Mann, sondern die Gattung, Mann und Frau meint, zieht er einen weitreichenden Schluß: nämlich es fände sich hier die FREUD'sche Lehre vom Weiblichen im Mann und vom Männlichen in der Frau, ja es wird sogar ausdrücklich auf JUNGS *animus-anima*-Theorie hingewiesen.

Iblis ferner stellt nach WAHID KEY das Es-Prinzip im Menschen dar, seine ungezügelte Lebens- und Instinktkraft (*exponen dari nafsu atau nahuri manusia*). Der Mensch besitzt sie im Himmel, wo sich Iblis zunächst aufhält, auf der Erde, wo er von Iblis verführt wird und eventuell später noch in der Hölle (*Sure 2, 39; 20, 127*). Das Ego des Menschen wird natürlich durch Adam als Vernunftwesen (*exponen dari akal manusia*) dargestellt, das die Realität kennt und anerkennt, wie es sich in der Namengebung zeigt, aber unter dem Kommando der Engel (Über-Ich) als Repräsentanten von Gesetz und Moral steht.

Interessant ist auch die Kombination von FREUD und der Iblisgeschichte von *Sure 7, 11–12* (s. auch *2, 34; 20, 116*). Iblis unterwirft sich Adam nicht. Hierin sieht der Autor eine Übereinstimmung mit der Theorie FREUDS, daß Ich und Über-Ich, Realität und Moral, vom ungezügelten Lebenswillen des Es zunächst nicht anerkannt werden. Aber die „Übereinstimmung“ geht noch weiter. Für FREUD ist das Es ja die eigentliche Grundkraft, Ich und Über-Ich verdanken sich letztlich nur seiner schrittweisen Zügelung. Was aber heißt das anders, als daß das Es die überlegene, alles übertreffende Grundenergie ist. Genau das sagt aber auch der Koran, *7, 12*: „Ich bin besser als er. Mich hast du aus Feuer geschaffen, ihn (nur) aus Lehm!“ Das Es will sich nicht nur nicht verbeugen, sondern besitzt auch die Priorität. Doch der Unterschied zwischen Lehm und Feuer soll nicht nur anzeigen, daß Iblis tatsächlich die vorrangige Kraft ist, sondern eben auch Energie. Denn, so sagt der Autor, wenn man, wie FREUD, von Energie spricht, so meint man Hitze und Iblis ist aus Feuer. Erwähnenswert ist jetzt auch *7, 14, 15*, die Bitte des Teufels um Aufschub bis zum Jüngsten Gericht. Iblis kann sich zwar noch austoben, aber ihm sind Grenzen gesetzt, eine definitive sogar, und er kann nicht alle Menschen verführen. Er gleicht dem Es, das, gezähmt, doch noch weiterdrängt, dem endgültigen Sieg der Moral immer wieder einen Aufschub abzwängt, ja abzwängen muß, sonst verlöre das Ich seine vitale Grundenergie. Ferner sei darauf hingewiesen, daß FREUDS Konzeption von der Einheit der Energie, die Es, Ich und Über-Ich umfaßt, vom Koran auch dadurch unterstrichen wird, daß Engel und Iblis gleichen Wesens sind (*Sure 7, 11; 2, 34; 20, 116*).

Nach dem bisher Gesagten wird man den Autor verstehen können, wenn er zufrieden feststellt: „Ja, Freud hat wirklich recht, denn seine Ansicht stellt nur die völlige Anerkennung einer Wahrheit dar, die schon dreizehn Jahrhunderte vor ihm im Koran dargestellt wurde.“¹⁰

Schließlich bleibt noch zu fragen, ob denn trotz der eben entwickelten Gedanken, die ganze Grundtendenz des koranischen Berichts der Erschaffung des Menschen nicht doch dem Evolutionsgedanken und der Idee der intellektuellen Mutation à la FREUD als krönendem Abschluß dieses Prozesses widerspricht, und zwar deswegen, weil das Ziel der Evolution (die Selbsterkenntnis des Menschen durch seine Nacktheit und das ewige Leben, *Sure 7, 20*, sowie die Herrschaft, die nicht hinfällig wird, *Sure 20, 120*) eingestandenermaßen (*7, 23*) doch nur durch Ungehorsam erreicht wurde, bzw. erreicht werden kann. Demnach müßte der ganze Prozeß doch von Gott nicht gewollt, ja sogar verboten sein. Doch diese Schwierigkeit wird vom Autor durch eine fast hegelianisch, will heißen dialektisch anmutende Interpretation umgangen. Der Ungehorsam der Menschen war notwendig (*manusia harus terpaksa meningkari larangNya*). Er war nichts anders als der Zusammenstoß mit, bzw. die Verneinung der alten Form durch die aufkeimende neue. Als notwendiger Schritt war der Ungehorsam ja auch keine „so große Sünde“ (*bukan merupakan satu dosa yang besar*).¹¹ Der Beweis: nur so ist der Mensch auch dazu gekommen, gleich anschließend erwählt zu werden (*Sure 2, 37*: Und Gott wandte sich ihm [gnädig] wieder zu. Er ist ja der Gnädige und Barmherzige. Cf. auch *Sure 20, 122*), erwählt für seine Khalifenrolle.

Das Fazit der bisherigen Überlegungen liegt, wenn wir WAHID KEY folgen, im Aufweis der völligen Übereinstimmung von Islam und der Welt der modernen Wissenschaften. Nach Meinung des Autors dürfte damit sichergestellt sein, was eingangs mit Bezugnahme auf das Wachs der Dädalusflügel gesagt wurde, daß nämlich der „Rationalismus“ (*rasionalisme*) die Seele des Islam sei. Nachdem dies am Detail aufgezeigt wurde (Verhältnis Glaube – Dogma – Wissenschaft, Evolutionstheorie, Psychoanalyse), kann der Autor nun zu einer grundsätzlichen Schlußüberlegung ausholen.¹² Sie gipfelt darin, im Islam die „alma mater“ von Wissenschaft überhaupt auf dieser Erde zu sehen. Seit es die Lehre des Islam gibt, konnte der Mensch das Angesicht der Welt verändern. Die „civitas academica“ des Islam schuf die Wissenschaft.

Näher ausgeführt wird das am Beispiel der Zahl und der Methode des induktiven Denkens. Unter Hinweis auf F. E. GROSSNICKLES und L. J. BRÜCKNERS Feststellung:¹³ „Number may be regarded as ‚the language of science‘“, wird die Bedeutung der arabischen Zahlen herausgestrichen – die Null soll sogar von Arabern erfunden worden sein –, ohne die es überhaupt keine Wissenschaft gäbe.

Dabei warnt der Autor ausdrücklich vor einer gefährlichen Tendenz, die er westlichen Wissenschaftlern auf Grund ihrer intellektuellen Korruption (*korupsi intelek-*

¹⁰ *Op. cit.*, S. 58.

¹¹ Der Islam kennt keine Theologie der Erbsünde.

¹² S. *ibid.*, SS. 65–75

¹³ *Discovering Meanings in Arithmetic*, New York 1959, S. 2.

tuil) unterstellt,¹⁴ nämlich nach schrittweiser Umtaufung des arabischen Zahlensystems in „indisch-arabisches“ Zahlensystem bald nur noch vom „indischen“ Zahlensystem sprechen zu wollen. Der Autor sieht hier die Kräfte eines modernen Kreuzzugs (*Perang Salib Modern*) am Werk, der auch in anderen Bereichen bemüht ist, islamischen Einfluß so gering wie möglich zu halten oder gar ganz zu verschweigen.

Daß das induktive Denken, die logische Basis jeder Wissenschaft, eine Erfindung des Islam sei, wird damit begründet, daß der Koran voll von Aufforderungen an den Menschen ist, Himmel und Erde zu untersuchen, um die Zeichen der Schöpferkraft Gottes zu entdecken. Der Islam hat so Rationalität überhaupt erst in die Welt gesetzt, die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen erstmalig befreit. Er stellt die Quelle aller ratio dar, aus der die Menschheit heute noch schöpfen kann.

Zum Schluß geht der Autor mit zwei Gruppen muslimischer Widersacher ins Gericht. Einmal mit denen, für die ein Wissenschaftler ein Ungläubiger, Kafir, ist, und zum andern mit denjenigen Intellektuellen, die im Islam nur ein Hindernis für Denken und Forschung sehen und in „zynischen Säkularismus“ (*sekularisme yang sinis*) abgleiten. Die erste Gruppe verhält sich wie die Christen vor der Renaissance, als Inquisition und die Rohheit der Mönche (*keganasan para rahib*) die Wissenschaftler lebendig verbrannte. Die Gegenreaktion auf diese finstere Mönchsmoralität (*hidup dalam biara*) führte schließlich zur Entmachtung der Kirche und zur Ideologie der Trennung von Kirche und Staat, in deren Namen dann der Staat alle Macht errang. Hier liege der Ursprung des Säkularismus, des Mutterbodens jener islamfeindlichen Intellektuellen. Der Autor schließt mit dem Wunsch, beide Gruppen mögen zum Koran und zur Tradition des Propheten (*sunna*) zurückfinden, *insya Allah!*

K. BURHANUDIN WAHID KEY liefert uns das Beispiel eines apologetischen Textes, der entschlossen die Flucht nach vorn antritt. Sein Thema ist der Rationalismus, genauer die Herausforderung der modernen wissenschaftlichen Welt. Uns kann es hier nicht darum gehen, im einzelnen nachzuprüfen oder zu widerlegen, ob W. KEY recht hat mit seinen Äußerungen, ob er tatsächlich den „Gegner“ objektiv dargestellt hat. Uns kommt es darauf an, an konkreten Beispielen zu zeigen, wie die apologetische Schrift funktioniert, was ihr Ziel ist. Wir sagten eingangs, es ginge darum, den „Gegner“ am besten mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Das aber versucht der Autor, indem er sich ins Herz der Wissenschaft stellt, Dogma, induktive Methode, moderne gängige Theorien. In der Folge aber wird rationales wissenschaftliches Denken nicht eigentlich assimiliert, sondern mit den Mitteln einer Art Allegorese (s. das Beispiel der Psychoanalyse) regelrecht einverleibt. Dabei geht der Autor so vor: die wissenschaftlichen Ergebnisse werden dem Koran „übergestülpt“. Ist die Konkordanz aufgezeigt, so empfangen umgekehrt die von der Wissenschaft auf unabhängige Weise errungenen Resultate ihren Wert und ihre Bestätigung nicht vom Wert der angewandten Methode her, sondern vom Wert des Korans. Das geht nicht immer so gut wie beim Beispiel des FREUD'schen Schemas. Meistens muß man sich mit der Zitation „passender“ Koranverse begnügen, die für diesen Zweck dehnbar genug

¹⁴ Präzise Quellenangaben fehlen hier. Gesprochen wird von „*para sarjana Barat*“ und „*beberapa buku*“, westlichen Wissenschaftlern und einigen Büchern (s. *op. cit.*, SS. 68–70).

erscheinen (s. Evolutionstheorie). Das hat mit Exegese natürlich nichts zu tun. Gattung und Intention des Textes werden völlig übergangen.

So ist es sicher richtig, daß der Koran zur Erforschung der Zeichen Gottes aufruft, aber es geht ihm darum, im Menschen eine religiöse Grundhaltung zu erwecken, zum Lobe Gottes zu führen, nicht die induktive Methode in die Welt zu setzen. Es ist längst nicht bewiesen, daß einer, der in der Natur die Spuren der Schöpferkraft Gottes sucht, auch Wissenschaftler wird. Das kann vielleicht ein Nebenprodukt sein, aber genauso gut kann das Gegenteil einer wissenschaftlichen Haltung die Frucht dieses Suchens sein. Die absolute Schöpferkraft Gottes, die der Mensch bestaunt, setzt nämlich die Naturgesetze gerade außer Kraft, zumal wenn sie, was üblich ist, mit Wunderglauben Hand in Hand geht (s. FEUERBACHS Kritik am Christentum). Der Koran ist eben ein religiöses Dokument und keine wissenschaftliche Charta.¹⁵

Aber bisher hat der Islam als Buchreligion gerade die rationale Methode der Exegese noch nicht assimiliert. Sein Inspirationsbegriff ist noch weithin der des Fundamentalismus. Sein Denken kreist nicht um die ratio, sondern um den Koran als die absolute Wahrheit Gottes, so verstanden, daß sie auch im Detail, nicht nur dem Sinn nach, exakte Auskunft gibt. Dies ist der Bezugsrahmen, innerhalb dessen die vorliegende apologetische Schrift der Verunsicherung der Gläubigen beikommen will. – Eines jedoch ist dem Autor mit Sicherheit gelungen, wenn ihm seine Glaubensgenossen in der Argumentation folgen, nämlich die Erhöhung des Selbstwertgefühls, erklärtes Ziel der apologetischen Tätigkeit.

2. Islam und Trinität

a) Paulus, die Kirchenväter und die Verfälschung der Bibel

Für die Schrift K. B. W. KEYS bildet die Welt der Wissenschaft, der Rationalismus, den äußeren Bezugspunkt, für das Buch Prof. HASBULLAH BAKRYS, das wir als nächstes erörtern werden, die Dogmatik des Christen-

¹⁵ S. hierzu auch TH. MOOREN, *Abstammung und Heiliges Buch*. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, Anm. 80, S. 31, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (65) 1981, SS. 14–39. – Seine These vom induktiven Denken stützt WAHID KEY vor allem mit einem Hinweis auf ROBERT BRIFFAULT's *Making of Humanity*. Dort (S. 190) wird folgende These entwickelt: "The debt of our science to that of the Arabs does not consist in startling discoveries. Science owes a great deal more to Arab culture; it owes its existence. The ancient world was . . . pre-scientific. The Greeks systematised, generalised and theorised, but the patient way of investigation, the accumulation of positive knowledge, the minute methods of science, detailed and prolonged observation and experimental inquiry were altogether alien to the Greek temperament. What we call science in Europe is the result of a new spirit of inquiry, of new methods of investigation, of the method of experiment, observation, measurement, of the development of mathematics in a form unknown to the Greeks. The spirit and those methods were introduced into the European world by the Arabs." (Zit. nach INAMULLAH KHAN, *Islam in the Contemporary World*, SS. 4/5, in: *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut 1972, SS. 1–15.) Auch von IQBAL ist uns überliefert: "The birth of Islam was the birth of the inductive intellect." (ibid., S. 5) Allerdings könnte über diese These gestritten werden. Wir weisen hier auf W. JAEGERs

tums. Das geht schon aus dem Titel hervor: „*Der Prophet Jesus im Koran und der Prophet Muhammad in der Bibel*“ (*Nabi Isa dalam al Quran dan Nabi Muhammad dalam Bible*) Jakarta ⁵1980, ¹1959.

B. J. BOLAND¹⁶ widmet diesem Buch einige Zeilen im Rahmen der Besprechung der jüngeren apologetischen Literatur Indonesiens. Er nennt es dort (*ibid.*, S. 228) „a somewhat more important book“, das also aus der Masse der Pamphlete und Bücher, die sich mit dem Thema Christentum befassen, etwas herausragt. BAKRYS Buch soll nach Aussage eines holländischen Besprechers aus dem Unbehagen des Autors darüber entstanden sein, daß Hunderte, ja Tausende junger Muslime Christen wurden, als die Leitung der indonesischen Kirche in die Hände einheimischer Christen gelegt wurde (cf. *ibid.*, S. 228). Zum andern ist das Buch, wie BAKRY im Vorwort von 1959 selbst sagt, eine Reaktion auf die Schrift eines gewissen F. L. BAKKER „*Der Herr Jesus im Islam*“ (*Tuhan Jesus didalam Agama Islam*, Jakarta 1957),¹⁷ zu der BOLAND (*OP. CIT.*, S. 288, Anm. 129) anmerkt: „Der Inhalt (dieses Buches) ist meiner Meinung nach genauso fragwürdig wie der Titel.“ BAKRY will mit seinem Buch u. a. auf Fragen von Schülern, die im Anschluß an die Lektüre der Schrift BAKKERS entstanden sind, im Rahmen der vergleichenden Religionskunde antworten. Im Vorwort zur dritten Auflage, 1968, drückt er den Wunsch aus, sein Buch möge dem gegenseitigen Kennenlernen von Christen und Muslimen dienen.

Wir wollen im folgenden nicht den gesamten Inhalt des 224 Seiten starken Buches ins Auge fassen, sondern nur einige interessante Punkte herausgreifen.

Da ist zunächst die Gestalt des hl. Paulus. Seit den ersten Jahrhunderten des Christentums hatten die „christlichen Ulama“ nichts anderes im Sinn, als das Christentum aus dem Judentum herauszulösen.¹⁸ Doch angefangen hat alles mit Paulus. Ihm und seiner Lehre werden 20 Seiten des 4. Kapitels des Buches gewidmet.¹⁹

BAKRY beginnt mit der These, daß sich das Christentum eigentlich *Paulinismus* nennen müßte, denn vier Fünftel des ganzen Neuen Testaments seien paulinische Lehre. Zunächst wird der Lebensweg des Paulus nachgezeichnet. Er sei zwei Einflußsträngen ausgesetzt gewesen, der Thora und der griechischen Philosophie (Stoa, Philo). Er sei weder in Jerusalem, noch in Nazareth, Schüler oder Jünger Jesu gewesen. Paulus gehörte auch nicht zu den 12 Aposteln. Wie ist er überhaupt Christ geworden, wie ist seine Bekehrung zustande gekommen? Vor Damaskus, lautet die bekannte Antwort. Doch H. BAKRY weiß mehr. Er untersucht die Berichte der Apostelgeschichte. In bezug auf die Erscheinung vor Damaskus heißt es *Apg. 9, 7* von den Gefährten: „Sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemand.“ In *Apg*

Interpretation der Vorsokratiker in *Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, hin. Aber selbst wenn KEY Recht hätte, so stände die von ihm angewandte „allegorische“ Methode im Widerspruch zur Tradition, in die er sich einreihen möchte.

¹⁶ *The Struggle of Islam in modern Indonesia*, Den Haag 1971, SS. 225ff.

¹⁷ Dieser Autor ist nicht zu verwechseln mit dem bekannten Jesuiten Y. W. M. BAKKER.

¹⁸ Cf. H. BAKRY *op. cit.*, SS. 79/80.

¹⁹ Cf. *ibid.*, SS. 80–100.

22, 9 hingegen lesen wir: „Meine Begleiter sahen zwar das Licht, die Stimme aber, die mit mir redete, hörten sie nicht.“ BAKRY weist nun darauf hin, daß es nach den Gesetzen der Psychologie zwei Möglichkeiten gibt, wenn einer eine Geschichte erzählt und sich dabei ständig widerspricht, daß nämlich entweder mit der Geschichte etwas nicht in Ordnung sei (*peristiwa itu bohong*) oder der Erzähler nicht normal. Deswegen seien die Ulama (Rechtsexperten) des Islam und „nüchterne westliche Ulama der Ansicht, Paulus sei zu diesem Zeitpunkt das Opfer eines Sonnenstichs (*kena zonnesteek*) geworden“,²⁰ ein Opfer der Mittagshitze vor Damaskus.

Zur Lehre des Paulus ist folgendes zu sagen: im Gegensatz zu Jesus predigt Paulus nicht mehr das kommende Reich, sondern den kommenden Jesus (Problem der Parusieverzögerung). Im Gegensatz zu Jesus habe für Paulus das Gesetz keine Gültigkeit mehr. Paulus, der mit „seiner Religion“ außerhalb des Judentums steht, predigt nur noch eine Religion der Hoffnung. Dies jedoch hat persönliche Gründe. Paulus hat gar keine Chance auf Grund der Thora, die auch den kleinsten Fehler ahndet, in den Himmel zu kommen. Er führt ein von Leidenschaften gepeitschtes, ungezügelter Leben – er hat keine Frau und kein Zuhause. Kurz: er ist voller Sünden, und was noch schlimmer ist, er denkt, alle Menschen wären so wie er. Hier kommen Paulus die Lehren von der Erbsünde und der erlösenden Kraft des Kreuzes zu Hilfe. Damit das Kreuzesopfer aber wirklich halten kann, was es verspricht, muß Jesus „mehr“ sein als nur ein Mensch, nämlich Gott, „Herr“ (Kyrios, Tuhan). Paulus konstruiert die gottmenschliche Doppelgestalt unter Zuhilfenahme der Stoa und des Pneumabegriffes, obwohl er sich damit in ausdrücklichen Widerspruch zu Jesus selbst setzt (*Mt 7, 21,22*), ja er sieht sich sogar selbst als ein „Stück“ Tuhan an, als Inkarnation Christi (*Gal 2, 19,20*). Schließlich vergißt Paulus, daß Jesus nur zu Israel gesandt ist (*Mt 15, 24 u. 26*), daß die „*syariat Musa*“ (Gesetz des Moses) und die „*syariat Isa*“ (Gesetz Jesu) nur für die Juden gelten, und daß Gott für andere Völker andere Propheten mit anderen Gesetzen vorgesehen hat. Alles in allem: „Wenn Paulus recht hat, ist Jesus im Unrecht. Wenn Jesus recht hat, ist Paulus im Unrecht.“²¹ Aber es ist wohl kaum denkbar, daß Jesus unrecht hat. Vielmehr treffen auf Paulus alle von Jesus selbst genannten Merkmale des falschen Propheten zu (vgl. *Mt 7, 21–23; Mk 13, 5,6,21*). Schließlich fragt BAKRY, ob nicht endlich die Zeit für die Christen und ihre Ulama gekommen sei, die von Jesus abweichende Lehre des Paulus zu korrigieren, und schließt das 4. Kapitel mit dem Ausruf: vielleicht ist diese Zeit jetzt da!

Daß nicht nur mit Paulus, sondern erst recht durch die Konzilien der ersten christlichen Jahrhunderte, die sich um die Trinitätstheologie bemühten, das Christentum gänzlich von Jesus abgekommen ist, stellt einen Gemeinplatz muslimischer Theologie und erst recht ihres apologetischen Schrifttums dar.²²

²⁰ Ibid., S. 86.

²¹ Ibid., S. 96.

²² S. auch das Urteil eines gewissen ABDUL RAZAK NAUFAL – über diesen Autor konnten wir nichts Näheres ausmachen – in seiner ins Indonesische übersetzten Schrift *Al-Quran dan masyarakat modern* („Der Koran und die moderne Gesellschaft“), Jakarta 1978, über

Noch gegen Ende seiner Paulus gewidmeten Zeilen hatte BAKRY darauf hingewiesen, daß der Islam zwar im übertragenen Sinn den Ausdruck „Sohn Gottes“ akzeptieren könne, als Gegenstück des auch vorkommenden Ausdrucks „Sohn des Satans“, aber nicht als Gott (Tuhan) oder als Hypostase (*oknum*, von arabisch *uqnûm*, Baselement, Hypostase) oder Person Gottes. Im 5. Kapitel²³ macht sich der Autor denn auch die Mühe, anhand eines Abrisses der Patristik, der Geschichte dieser enormen Abweichung, die die Lehre von der Trinität darstellt, nachzugehen. Wie kam es zu diesen „theologisch spitsvondige theorieen“,²⁴ zur Aufstellung einer Lehre, deren Probleme die Christen bis heute noch nicht nach eigenem Eingeständnis zur Zufriedenheit gelöst haben?²⁵ Nach der Ansicht BAKRYS finden wir die Antwort auf diese Frage, wenn wir in Rechnung stellen, daß die Väter zwei völlig verschiedene Gottesvorstellungen miteinander versöhnen mußten: hier den Gott des Monotheismus, der den sündigen Menschen richtet, dort der Gott des Paulus und der Liebe, der, um die Menschen von der Sünde zu erlösen, „ein Drittel seiner Substanz, die Mensch geworden ist“,²⁶ opfert. Angesichts der sich aus diesem Harmonisierungsversuch ergebenden Probleme fragt der Autor erstaunt an, warum denn die Christen nicht einfach Paulus korrigiert haben, anstatt sich in soviele Schwierigkeiten zu verwickeln. Aber das ginge nun ja wohl nicht mehr, weil man dann auch akzeptieren müßte, daß Nicht-Juden nicht ins Christentum, will heißen, die Lehre Jesu gehörten.

Wir wollen von den besprochenen Vätern nur einige Beispiele herausgreifen. JUSTINUS wollte das Interesse der heidnischen Philosophen auf das Christentum lenken. Er brauchte dabei in seiner Logostheorie nicht kühner (*berani*) sein, als es das Johannesevangelium in seiner „Hypothese“²⁷ vom Logos, zustande gekommen ganz und gar unter griechischem Einfluß, schon gewesen war. Das Johannesevangelium übertraf sogar die Griechen, da sein Logos stirbt, ißt und trinkt, ein völlig neuer Gesichtspunkt.²⁸ IRENÄUS opferte seinen gesunden Menschenverstand um der abweichlerischen Lehre des Paulus willen. Für ORIGENES sei der Logos nur der halbe Gott (Tuhan) und im übrigen sei seine Lehre eine Mischung aus Christentum und Neuplatonismus. Mit großem Lob kommt ARIUS davon, dem des Autors (und des Islams) ganze Sympathie gehört. In einer Anmerkung bemerkt BAKRY:²⁹ „Arius stellt nach den „Kongress“ (sic!) von Nizäa, der sich in seinen Entscheidungen „total von der Lehre, die der Prophet Jesus gebracht hat, unterscheidet (S. 13).“

²³ S. *op. cit.*, SS. 101–116.

²⁴ *Ibid.*, S. 101; zit. im Text nach A. VAN ONCK, *Islam. De kracht die de Wereld der Moslims beweegt*. (Ort und Erscheinungsjahr des Werkes sind nicht angegeben.)

²⁵ Der Autor beruft sich hier auf A. V. PLATENS *Sejarah Filsafat Barat* („Geschichte der westlichen Philosophie“), ed. vom KPPK Balai Pendidikan Guru, Bandung.

²⁶ *Op. cit.*, S. 101.

²⁷ *Ibid.*, S. 103.

²⁸ Zur muslimischen Ansicht über diese Vorstellung, auf die *Sure 5, 75* Bezug nimmt, s. unsere Diskussion in *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, S. 14, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (64) 1980, SS. 10–32.

²⁹ *Op. cit.*, S. 107.

Ansicht der muslimischen Ulama das Beispiel (eines Kämpfers) des Eingottglaubens (tokoh Tauhid) innerhalb des Christentums dar, der wahrheitsgetreu der Lehre des Propheten Jesus gefolgt ist.“ Bis hin zu ARIUS waren die Ansichten der Christen über die Göttlichkeit Jesu „noch nicht homogen.“⁴⁸⁰ Mit ARIUS endlich wird klar, daß dem Logos nur Ehre gebührt, weil er ganz und gar gehorsam und Gottes Diener war. „Die Ansicht des Arius bedeutet die völlige Zerschmetterung der ersten Verse des Johannesevangeliums und derjenigen Verse der Paulusbriefe, die von der Göttlichkeit Jesu handeln.“⁴⁸¹ Es folgt ein kurzer Bericht über den „Kongreß . . . , d. h. das ökumenische Konzil“⁴⁸² von Nizäa. Das Wirken des ATHANASIUS fällt in eine Zeit, in der die christliche Gesellschaft noch gespalten war in bezug auf die Trinität. NESTORIUS gehörte zu denjenigen, die trotz des Konzils von Istanbul klares Denken und gesunden Menschenverstand noch nicht aufgegeben hatten.

Das Ergebnis der Vätergeschichte und damit der Herausarbeitung der Trinitätslehre sieht düster aus. Nach GREGOR VON NYSSA, so BAKRY, soll es sich bei dem Ganzen letztlich um einen Kompromiß zwischen jüdischem Monotheismus und griechischem Polytheismus handeln.³³ Das Ergebnis der Debatten, wie BAKRY weiter unten behauptet,³⁴ sei schließlich das Eingeständnis der Kirche, daß Trinität und Gottessohnschaft ein Geheimnis seien, will heißen: klarem menschlichen Denken nicht zugänglich. Der Autor nimmt zum Schluß³⁵ die Versuche der Christen aufs Korn, die Trinität in Bildern wenigstens annähernd begreiflich zu machen. So würde im Christentum die Trinität beispielsweise mit der Sonne und ihren Eigenschaften verglichen. Warum sich aber mit nur drei ihrer Eigenschaften begnügen, wenn es deren eine ganze Reihe gibt? Solche Bilder b e w e i s e n nichts. Und schließlich, was auch immer man vorbringe, drei sei nicht identisch mit eins, die Mehrzahl nach anerkannter philosophischer Meinung keine Einzahl. „Auf diese Weise bedeutet Trinität Polytheismus, nicht Monotheismus.“³⁶ Die Einheit, die da im Christentum gelehrt werde, sei bestenfalls mit monistisch pantheistischem Denken vereinbar, mit der Stoa, dem Neuplatonismus oder der Philosophie SPINOZAS.

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen zur christlichen Theologie widmet der Autor ein Kapitel der Auseinandersetzung mit dem schon erwähnten Buch F. L. BAKKERS über Jesus im Islam.³⁷ Uns soll es hier nicht um die Diskussion BAKKER – BAKRY gehen. Es sei nur erwähnt, was für die Untersuchung der apologetischen Methode von Nützlichkeits sein kann. F. L. BAKKER

³⁰ Ibid., S. 107.

³¹ Ibid., S. 108.

³² Ibid., S. 109.

³³ Cf. *ibid.*, S. 114.

³⁴ Cf. *ibid.*, S. 129; BAKRY beruft sich hier auf H. BERKHOF u. I. H. ENKLAAR, *Sejarah Gereja* („Geschichte der Kirche“). (Ort und Erscheinungsjahr des Werkes sind nicht angegeben.)

³⁵ Cf. *op. cit.*, SS. 114/5.

³⁶ Ibid., S. 115.

³⁷ S. *ibid.*, SS. 126–141.

unterstreicht offensichtlich die Rolle jüdischen und christlichen Einflusses auf das Entstehen des Islams, so als sei der Koran, wie BAKRY in seiner Entgegnung BAKKER allem Anschein nach versteht, die Frucht einer „Lehrzeit“ Muhammads bei Juden und Christen gewesen. BAKRY vermutet wohl in dieser Einflußthese einen Angriff auf die göttliche Inspiration des Korans, (um damit der Motivation, Muslim zu werden, den Boden zu entziehen). Mit Blick auf Paulus kehrt er das Argument um und wendet ein, die Christen glaubten ja ihrerseits an die göttliche Offenbarung der Paulusbriefe, obgleich doch bewiesen sei, daß sie von Paulus selbst stammen. Mehr noch: es sei um so verwunderlicher, daß sie nicht die wirkliche Offenbarung Gottes, so wie sie im Koran vorliegt, akzeptieren könnten. In diesem Zusammenhang fällt nun eine weitere wichtige Aussage, die auch bei der gesamten Erörterung über Paulus und Trinität schon zugrunde gelegt werden muß, nämlich über das Richteramt des Korans in Sachen Offenbarung. Für einen Muslim ergibt sich das eindeutig aus *Sure 33, 40* u. a., der Tatsache, daß Muhammad das Siegel der Propheten ist. Der Koran als letzte Offenbarung dient somit als Korrektiv, er reinigt Thora und Evangelium von falscher Lehre (*al Quran mengoreksi dan membersihkan Taurat dan Injil*).³⁸

Dieses Prinzip steht nicht nur im Hintergrund bei der Behandlung des Falles Paulus und der Trinität – vor allem das Thema Trinität wird von dieser Basis aus auch in der Diskussion mit BAKKER erneut aufgegriffen –, sondern muß auch noch am Werk gesehen werden, wenn BAKRY in den letzten Kapiteln seines Buches³⁹ alle nur denkbaren Verse des AT und NT durchkämmt, um mit ihrer Hilfe zu beweisen, daß Muhammad derjenige Prophet ist, den AT und NT angekündigt haben. So wird z. B. die Abfolge der Reiche in *Daniel 2, 38–45* in Hinblick auf das islamische Reich (*kerajaan Islam*) interpretiert.⁴⁰ Der Stein, den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden ist (*Mt 21, 42*), wird so der Prophet Muhammad, und das Reich Gottes, das den Juden genommen und einem Volke gegeben werden wird, das Gottes Früchte bringt (*Mt 21, 43*) bezieht sich auf das Volk der *Bani Ismail*, der Hagarsöhne, aus deren Geschlecht Muhammad sei.⁴¹ Ebenso fehlt natürlich nicht der klassische Hinweis auf den Parakletos von *Jo 14, 16*, der unter Zuhilfenahme des italienischen Orientalisten G. A. NALLINO als das griechische Pendant zu Ahmad/Muhammad gedeutet wird.⁴²

³⁸ S. *ibid.*, S. 127.

³⁹ 8. Kapitel: Der Prophet Muhammad in der Bibel, SS. 142–146; 9. Kapitel: Die Vorhersage (des Kommens) des Propheten Muhammad im Alten Testament, SS. 147–174; 10. Kapitel: Die Vorhersage (des Kommens) des Propheten Muhammad im Neuen Testament, SS. 175–214.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, SS. 157ff.

⁴¹ S. *ibid.*, SS. 188ff. Zum Problem der Beziehungen Ismael – Muhammad s. bes. M. HAYEK, *Le Mystère d'Ismael*, Paris 1964 und unsere Einführung in den Islam *Pengantar Agama Islam. I. Islam – Pencaharian identitas orang Arab*, Pematang Siantar 1981, SS. 61–72, 108ff.

⁴² Cf. H. BAKRY, *op. cit.*, S. 203.

AT und NT werden also gleichermaßen auf die koranische Offenbarung zugeschnitten. Was sich in ihnen an Verheißung findet, bezieht sich auf den Islam, was nicht mit der islamischen Auffassung vom Monotheismus übereinstimmt (Paulus, Trinität), ist Verfälschung. Wir haben gesehen, wie die koranische Meßschnur an die paulinischen Schriften angelegt wurde, weil hier Jesus „mehr“ wird als ein Prophet, der das Gesetz nur den Kindern Israels bringt, ihnen gegenüber die Lehre vom einen Gott erneuert, die schon seit Adam bekannt und der einzige Inhalt der prophetischen Offenbarung aller Zeiten ist⁴³. Demgemäß verfiel die Trinitätslehre erst recht der Ablehnung, unter kräftiger Zuhilfenahme des Arguments vom „gesunden Menschenverstand“.

Ein interessanter Sachverhalt, der das Ergebnis eines solchen Vorgehens betrifft, liegt aber noch in folgendem: Ähneln die so erzielten Resultate wenigstens in formaler Hinsicht nicht gewissen Thesen der Liberalen Theologie, der Leben-Jesu-Forschung? BAKRY selbst läßt sich bei seiner Argumentation den Hinweis auf DAVID FRIEDRICH STRAUSS und BRUNO BAUER nicht entgehen⁴⁴. Kann BAKRY nicht in voller Übereinstimmung mit gewissen Tendenzen der modernen Exegese behaupten, Jesus habe von der Trinität, so wie sie das NT entwickelt, gar nichts gewußt?⁴⁵ BAKRY gibt zu, daß das NT von Vater, Sohn und Hl. Geist spreche, „aber das zeigt nicht an, daß sie alle zusammen Gott in einer Wesenheit und drei Hypostasen sind“⁴⁶. Daß, rein formal gesehen, die Trinität so nicht im NT vorkommt, dürfte heute auch jeder christliche Theologe BAKRY zugestehen. Hat die christliche Exegese/Theologie damit etwa von selbst mit den „Verfälschungen“ des Paulus aufgeräumt und mit der „Korrektur“ des NT und seiner Folgetheologien begonnen, ganz so wie es BAKRY in dem oben zitierten Ausruf „Vielleicht ist diese Zeit jetzt da!“⁴⁷ als vorsichtige Hoffnung formulierte?

Es sei einmal dahingestellt, wie weit der „Kreditverlust“ der Trinitätslehre/Gottessohnschaft Jesu im Bewußtsein der Christen tatsächlich fortgeschritten ist, wie gering die Rolle der Trinität im „normalen“ Glaubensbewußtsein ist und ob nicht auch für die Mehrzahl der Christen – wenn auch mit Hinweis auf den Mysteriencharakter des Glaubens – dieses zentrale Dogma als etwas

⁴³ Zu dieser Auffassung von der einen Offenbarung zu allen Zeiten der Geschichte s. auch unsere Bemerkungen in *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, SS. 28/29, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (64) 1980, SS. 10–32.

⁴⁴ Cf. *op. cit.*, S. 135.

⁴⁵ Der Autor benutzt dieses Argument, um Muhammad gegen BAKKERS Vorwurf zu entlasten, dieser sei schlecht über die Trinitätslehre unterrichtet gewesen, er habe es nur mit in dogmatischen Formulierungen wenig erfahrenen Christen in Mekka zu tun gehabt. Wenn Muhammad aber nicht die Trinitätslehre des NT kannte, so gleiche er hierin nur Jesus, der sie auch nicht kannte, genausowenig wie sie die anderen Propheten Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, Moses kannten, da sie nämlich eine spekulative Äußerung (*rumusan spekulatif*) des ATHANASIOS sei (cf. *ibid.*, SS. 128/9).

⁴⁶ *Ibid.*, S. 129.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 100.

angesehen wird, was schlicht dem gesunden Menschenverstand widerspricht, ohne die geringste Verstehensmöglichkeit außerhalb einer gewissen rationalistischen Enge. Es gibt dazu aufschlußreiche Statistiken.⁴⁸ Was aber unbedingt herausgestellt werden muß, ist der Unterschied in der Methode und den Grundvoraussetzungen, mit denen christliche Exegese einerseits und islamische Apologie andererseits arbeiten. Wir haben hier einen ähnlich gelagerten Fall vor uns, wie bei der Diskussion des Rationalismusproblems. Die Methode der Exegese wird von BAKRY keineswegs assimiliert, sondern formale Ergebnisse der christlich historischen Forschung werden für gut befunden, weil sie mit dem Islam übereinstimmen oder als mit ihm übereinstimmend interpretierbar sind. Nun ist es zwar sehr wahrscheinlich, daß die islamische Methode und die christliche Theologie der Neuzeit einen gewissen Rationalismus, will heißen Appell an den „gesunden Menschenverstand“ miteinander gemein haben, nämlich in dem Sinn, daß die kritische christliche Theologie der Neuzeit ohne das Zerbrechen des alten „Wunderglaubens“⁴⁹ und die Herausforderung des wissenschaftlich-technischen Weltbildes nicht denkbar wäre. Der Islam beruft sich auf diesen gesunden Menschenverstand jedoch nur, weil er in diesem Fall in Einklang mit einer unter gewissen Gesichtspunkten recht einfachen Lehre (des Nur-Prophetentums des Offenbarungsbringers) steht, nicht weil er der geschichtlichen oder exegetischen Forschung eine, wenn auch nur methodische, Autonomie zugestehen würde. In der Regel bleibt für den Islam die Verbalinspiration der Maßstab und mit dieser Grundvoraussetzung geht er auch an die christlichen Texte heran. Widersprüche auf Satzniveau, werden zu Sinnwidersprüchen. Der Islam denkt nicht daran, im NT z. B. Formulierungen von Erfahrungen zu sehen, die sich im Ausdruck eventuell nicht decken, aber dieselbe Sache meinen können. Die hl. Bücher von Judentum und Christentum haben nur ein einziges Thema, das sie im übrigen mit dem Koran gemein haben, meint BAKRY: Gehorsam und Rebellion Gott gegenüber und Gottes Antwort darauf in dieser und der jenseitigen Welt.⁵⁰ Das Spezifische des Christentums als Nicht-Buchreligion im Sinne des Islams, des NT als Nicht-Gesetzbuch im Sinne des Korans, wird nicht gesehen.⁵¹ Der der Auffassung von der

⁴⁸ Vgl. zu diesem Problem CHR. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris 1977 und TH. MOOREN, *op. cit.*, S. 10. Es sei auch dahingestellt, inwieweit es berechtigt wäre von einer teilweisen „De-facto-Islamisierung“ des christlichen Bewußtseins zu sprechen, die häufig ihren Namen nur deswegen nicht nennt, weil die an der Diskussion dieses Themas Beteiligten kaum mit religionsgeschichtlichen Fakten vertraut sind, bzw. in einem solchen Fall um die Originalität ihrer Position fürchten müßten. Wir sprechen von einer teilweisen „De-facto-Islamisierung“, weil dieses Phänomen nicht die Anerkennung der ganzen Lehre des Islam miteinschließt. Desweiteren soll dieser Ausdruck nur beschreibenden Charakter haben und enthält nicht die Behauptung einer direkten Kausalkonnection mit der islamischen Theologie.

⁴⁹ Was vor über 100 Jahren wiederum schon von FEUERBACH brillant analysiert wurde (cf. C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Frankfurt, Wien 1969).

⁵⁰ Cf. *op. cit.*, S. 13.

⁵¹ Vgl. dazu auch TH. MOOREN, *op. cit.*, S. 23, Anm. 38 und vom selben Autor *Abstammung und Heiliges Buch*. Zur Frage der Bedeutsamkeit anthropologischer Struktu-

Verbalinspiration entsprechende Textpositivismus, nicht historisch-kritische Forschung, führt ihn zu der Alternative: Wenn Jesus recht hat, dann hat Paulus unrecht und umgekehrt. Ob Paulus nicht auf seine Art dasselbe erfahren hat wie die anderen Jünger und es nur in einem anderen Kontext anders formuliert hat – diese Frage, d. h. das Problem des Sitzes im Leben, der ultima ratio der modernen Exegese, kommt auf seiten des Islam nicht einmal als Problem zu Gesicht.

Das Nicht-Verstehen des NT als Dokument der Erfahrung, letztlich der Erfahrung des Auferstandenen, kommt besonders deutlich da zum Ausdruck, wo BAKRY Paulus in bezug auf *1 Kor 10, 16–18* vorwirft, seinen eigenen, d. h. separatistischen Ritus für seine Gläubigen zu organisieren.⁵² Genauso schwer tut sich der Islam mit einer Idee von Tradition, die mehr ist als nur die Anwendung von vorgegebenen Prinzipien. Das ihm vorschwebende Aktualisierungsmodell stammt aus der Sphäre des Rechts (*fiqh*), aber nicht aus der Sphäre der Liturgie, wo eine der Hauptquellen für die „Weiterentwicklung“ der Trinitätslehre zu suchen ist.⁵³ Christliche Theologie kann ohne Furcht der Geschichtswissenschaft bei der Freilegung der einzelnen Schichten der Glaubensformulierungen, der unterschiedlichen Christusprädikationen etc. das Wort erteilen, auch wenn sich dann herausstellt, daß ATHANASIUS SO nicht im NT zu finden sein sollte, weil ihr Zentrum nicht der Text, das Gesetz, sondern das Mysterium Fidei, der Glaube an den Auferstandenen ist, der sich u. a. auch liturgisch konkretisiert.

b. Trinität und Trimurti

Ein aufschlußreiches Beispiel der Anwendung des Prinzips der Verbalinspiration auf das NT und die Probleme der Christologie findet sich auch in „Religionsvergleich (Koran und Bibel)“ (*Perbandingan Agama [Al Qur'an dan Bible]*, Jakarta 1977) von NAZWAR SYAMSU.

In dieser 176 Seiten starken Schrift, die sich besonders an Studenten richtet, drückt der Autor im Vorwort sein Bedauern darüber aus, daß ein Großteil der Muslime nur die eigene Religion kenne, ohne über Grund und Ausmaß des Unterschiedes zwischen Islam und anderen Religionen informiert zu sein. Die Bibel und religiöse Bücher überhaupt würden auch in Studentenkreisen nur selten gelesen.

Es geht wieder darum, die Trinität als im Widerspruch zur Lehre Jesu stehend aufzuzeigen. Der angewandte Maßstab bei der Beurteilung der einzelnen Verse ist erneut der Koran,⁵⁴ allerdings untermauert von der mit der Verbalinspiration zusammenhängenden These, daß Widersprüche in einem Offenbarungsdokument beweisen, daß diese Offenbarung nicht von Gott stamme⁵⁵. Es wird behauptet, mit Hinweis auf *Sure 4, 82*,⁵⁶ daß im rein im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, SS. 29/30, Anm. 77, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (65) 1981, SS. 14–39.

⁵² Cf. *op. cit.*, S. 120; s. auch *ibid.*, S. 121. Überhaupt hat der Islam Schwierigkeiten, das zu verstehen, was die katholischen Christen Sakramente nennen. In bezug auf die Ehe z. B. heißt es bei ABDUL RAZAK NAUFAL, *op. cit.*, S. 75, Scheidung sei aus irgendeinem Grunde verboten (*dengan alasan apapun*).

⁵³ Vgl. das Vorgehen Basils von Cäsaräa in seinem Traktat über den Hl. Geist u. a.

⁵⁴ Cf. N. SYAMSU, *op. cit.*, S. 121.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, S. 153.

⁵⁶ „Machen sie sich denn keine Gedanken über den Koran? Wenn er von jemand anderem als (von) Gott wäre, würden sie in ihm viel Widerspruch finden.“

ganzen Universum der 6326 Koranverse kein einziger Widerspruch zu finden sei, was die Wahrheit des Korans beweise.⁵⁷ Den Beweis der Widerspruchsfreiheit tritt der Autor allerdings nicht an. Statt dessen wird *Sure 34, 6* zitiert:

Und diejenigen, die das Wissen erhalten haben, sehen, daß das, was (als Offenbarung) von deinem Herrn zu dir herabgesandt worden ist, die Wahrheit ist und auf den Weg dessen führt, der mächtig und des Lobes würdig ist.

Allerdings übersetzt der Autor das dort vorkommende Wort für „Wahrheit“ (*al-haqq*) mit *Logik* (*penuh logika*).⁵⁸ Damit verfehlt er den Sinn des Verses, legt aber den Hintergrund seiner gesamten Exegese um so deutlicher bloß. Bei einer derart engen Vorstellung von Wahrheit steht für die Trinität, vom Autor immer mit dem englischen Ausdruck „*Trinity*“ belegt – wie überhaupt seinen Bibelzitate nur eine englische Übersetzung zugrunde liegt –, nichts Gutes zu erwarten. Als einziges authentisches Jesuswort und Essenz seiner Lehre bleibt praktisch nur *Mk 12, 29* übrig. Ausführlich⁵⁹ wird anhand der Ausdrücke Menschensohn, Gottessohn, Söhne Gottes in der Bibel aufgezeigt, wie das NT all diese Bezeichnungen in Richtung auf die Trinität manipuliert. Jesus selbst hingegen nenne sich nur Menschensohn (*anak manusia*), weil er tatsächlich nur Mensch sei. Die anderen hingegen vergöttlichten ihn (*Mt 16, 16*; s. auch *Mt 14, 33*). Und schließlich, selbst wenn er der Sohn Gottes sei, so gleiche er hierin doch nur Adam, wenn man *Lk 3, 38* hinzuzieht.

Natürlich fehlt auch bei SYAMSU nicht die In-Bezugsetzung der Trinität zu polytheistischen Vorstellungen.⁶⁰ Der Autor versucht sogar aufzuzeigen, wie es im Trinitätsbegriff zu einer Art Läuterung des Polytheismuskonzepts kommt. Dabei unterscheidet sich die „*Trinity*“ aber nicht wesentlich von der „*Trimurti*“ des Hinduismus. Ob Shiva oder Sohn Gottes, Vishnu, Hl. Geist oder Maria, in jedem Fall versuchte der mit dem Polytheismus nicht mehr zufriedene Mensch, die göttliche Kraft auf einen Ort und mitten in der Gesellschaft (König als Sohn Gottes) zu konzentrieren.⁶¹ Ansonsten begnüge sich die populäre Trinitätslehre sogar mit nur zwei Göttern/Herren: Gottvater und Gottsohn. Schließlich seien auch die Juden infolge andauernder

⁵⁷ Cf. N. SYAMSU, *op. cit.*, S. 153.

⁵⁸ S. *ibid.*, S. 152.

⁵⁹ S. *ibid.*, SS. 144ff.

⁶⁰ S. *ibid.*, SS. 120ff.

⁶¹ „Der Unterschied zwischen Trimurti und Trinität ist nur gering. In bezug auf die Trimurti glaubt man, daß Vishnu und Shiva Götter sind, die, von einer Mutter geboren, menschliche Gestalt angenommen haben, sich aber in ihrem Aufgabenbereich unterscheiden. Vishnu bringt die Lehre des Lebens . . . Shiva verkörpert die Kraft der Lebensweise hienieden . . . Die Trinität liefert (uns) ein Bild, das in bezug auf Vishnu und Shiva schwankend ist: die eine Hälfte glaubt, Maria, die den Messias geboren habe, sei Vishnu, der Messias selbst Shiva. Die andere Hälfte glaubt, der Hl. Geist sei Vishnu, d. h. derjenige, der Basis und Grundlage für die Existenz der Wissenschaft den Menschen bringt (*ibid.*, S. 134).“

Fremdherrschaft trinitarisch orientierter Mächte von dieser Lehre beeinflusst worden. Sie hätten z. B. *Uzair* (Esdras), der einzige, der nach dem Fall Jerusalems noch die Thora kannte, zum Gott gemacht (cf. *Sure* 2, 259 u. 9, 30), einfach weil er ein großer Mann gewesen sei, also wohl das shivaitische oder vishnuitische Prinzip verkörperne.

Der Hauptagent der Trinitätslehre ist wiederum Paulus.⁶² Vielleicht war er sogar ein römischer Soldat (gehörte also der „Trinity-Kultur“ an), denn kein Jude wäre mit so weitreichenden Vollmachten bei der Christenverfolgung ausgestattet worden wie Paulus es wurde. Für SYAMSU war Paulus auf jeden Fall ein Politiker (*seorang politikus*), der von der kaiserlichen Regierung (!) den Sonderauftrag empfangen hatte, den Monotheismus zu zerstören (s. auch *Apg* 19, 21; 16, 37; 25, 10). Dazu war der „bekehrte“ Paulus aber noch viel geeigneter als der alte Saulus. Er konnte jetzt das eigentliche Vernichtungswerk viel raffinierter als vorher von innen heraus fortsetzen. Ein Beweis für den völlig unjüdischen, d. h. mittelmeer(=trinitäts)bezogenen Charakter des Christentums liegt für SYAMSU u. a. in der Tatsache, daß nach *Apg* 11, 26 der Name „Christen“ zum erstenmal in Antiochien auftrat.

Interessant ist ferner, daß Petrus für den Autor nicht in Gegensatz zu Paulus tritt, als Anhänger des wahren Jerusalemer Jesus-Monotheismus, sondern ebenfalls mit der Gründung einer neuen Religion beschäftigt war, die von Jesu Lehre abwich – er hat nicht umsonst Jesus verleugnet (*Jo* 18, 27). Die Wunder jedenfalls, die er – hier Paulus in nichts nachstehend – vollbrachte (*Apg* 9, 40; 10, 11 [sic!]; 12, 10) und die noch Jesu Wunderkraft übertreffen (*melebihi kesanggupan yang pada Jesus*), werden im Volk dieselbe Reaktion hervorgerufen haben wie die außergewöhnlichen des Paulus (*Apg* 19, 11, 12), nämlich: „Götter sind in Menschengestalt zu uns gekommen!“ Barnabas nannten sie Zeus und Paulus Hermes . . .“ (*Apg* 14, 11, 12). Das aber bedeutet nichts anderes, als daß die Lehre Jesu im allgemeinen „Trinitätsklima“ unterzugehen droht, bzw. zeigt auf, wie geneigt die Zeitgenossen waren, die monotheistische Lehre des Propheten Jesus zugunsten der alten Trimurti-Idee, aus ihrem Hang heraus, große Menschen zu vergöttlichen, zu verfälschen, wobei der göttliche Charakter solcher Wundertäter sogar noch größer ist als bei Jesus selbst.⁶³

Von dort her wird dann auch die systematische Verdunklung und Verfälschung der Muhammad-Prophetie von *Jo* 14, 16 verständlich. Stephanus wird nämlich als Erfüllung dieser Weissagung vorgeschoben mit Hinweis auf *Apg* 7, 37, Verteidigungsrede des Stephanus: „Dieser Moses ist es, der zu den Israeliten sprach: ‚Einen Propheten wie mich wird euch Gott aus euren Brüdern erwecken‘“⁶⁴ und das obwohl doch der wahre Verheißene nach *Jo* 14, 16 lange lebt, also ein alter Mann ist (so wird das „in aeternum“ gedeutet!),

⁶² Cf. *ibid.*, SS. 154ff.

⁶³ „Paulus ist noch mehr Gottes Sohn als Jesus selbst (Paulus lebih anak tuhan daripada Jesus sendiri) (*ibid.*, S. 159).“

⁶⁴ Das Personalpronomen „mich“ soll sich also nicht auf Moses, sondern auf Stephanus beziehen!

Stephanus aber in jungen Jahren gesteinigt starb.⁶⁵ Doch die Bibel hält auch noch Petrus als Erfüllung dieser Weissagung bereit, heißt es dann weiter, und zwar mit Hinweis auf *Apg 3, 22*, wo dieses Moseswort nach demselben Schema diesmal auf Petrus bezogen wird. Es bleibt kein anderer Schluß übrig – auch Petrus stand im Sold Roms, um die Trinitätslehre zu verbreiten.⁶⁶

Kurzum: der Ursprung der Trinitätslehre ist Rom, will heißen: das mittelmeerische, bzw. gemeinorientalische „*Trimurti – Trinity – Klima*“. Doch diese Lehre, hierin stimmt SYAMSU mit BAKRY überein, ist völlig gegen jede Vernunft oder genauer, gegen jede Logik, wenn wir an SYAMSUS Wiedergabe von „*al-haqq*“ in *Sure 34, 6* denken: „... drei in eins und eins in drei, eine Vorstellung, die außerhalb des Bereichs der Logik liegt.“⁶⁷

Zum Schluß⁶⁸ fragt SYAMSU noch, ob Paulus und Petrus, diese beiden großen Verfälscher im Koran erwähnt seien. Er sieht sie tatsächlich in der Figur zweier Zauberer-Engel aus Babylon namens *Hārūt* und *Mārūt* (*Sure 2, 102*), die neben allerlei Schädlichem die Menschen auch ein Mittel lehren, mit dem man ein Zerwürfnis zwischen Mann und Frau herstellen kann. Und die Menschen haben sich fürwahr in einen schlechten Handel eingelassen. Mit *Hārūt* und *Mārūt* sind Paulus und Petrus also deswegen gemeint, weil die „Religionslehrer“ (*guru-guru agama*) der Trinitätsreligionen ohne Ehe und Familie leben, als gute Schüler der beiden wirksamen Eheentzweier . . .

Das Beispiel SYAMSUS zeigt noch deutlicher als die Schrift BAKRYS, wie weit apologetische Texte vom Verstehen des Anderen entfernt sein können. Es wird hier besonders deutlich, wie schwierig ein Dialog ist, wenn man mit völlig überraschenden Schriftbeweisen rechnen muß (vgl. die Deutung des Personalpronomens in der Stephanus-Petrusrede), mehr noch, einem völlig anderen Schriftverständnis gegenübersteht, zusätzlich unterstützt durch die Idee, die Wahrheit zu besitzen. Wenn nicht einmal Wissenschaftlichkeit ein „neutrales“ Terrain darstellt, um über Thesen vom Schlage: Paulus als Arbeiter im Dienste der römischen Regierung, diskutieren zu können, dann wird man erlauben, wie weit der Weg zu echter gemeinsamer Wahrheitssuche noch ist. Und dabei handelt es sich um einen Autor, der sich die Mühe macht, die Bibel zu lesen! – An sich wäre ja nichts interessanter, als ernsthaft der These vom orientalischen Einfluß, der sog. *Trimurti*-Konzeption etc., wiederum im Gefolge der großen klassischen Theorien der Jahrhundertwende, nachzugehen. Aber dazu bedürfte es wohl einer gewissen Vorbildung und, unter psychologischem Gesichtspunkt, vor allem des Abbaus der Furcht, des Gefühls der Frustration, eine Last aus dem Erbe kolonialer Vergangenheit.

Neben den im Artikel behandelten, gäbe es sicher noch eine Reihe weiterer interessanter Themen, die hierher gehörten, um uns Aufschlüsse über die Mentalität gewisser muslimischer Kreise zu vermitteln, wie z. B. das Problem Polygamie – Monogamie, das einen eigenen Artikel wert wäre, da es ebenfalls ein bevorzugtes Objekt apologetischen Schrifttums ist. Aber über die apologetische Methode als solche würden wir dabei keine neuen Erkenntnisse gewinnen. Wir fänden wiederum eine Anzahl „westlicher“ Autoren zitiert, die die Meinung des Korans zu stützen hätten,

⁶⁵ Cf. *ibid.*, S. 163.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 174/5.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, S. 164.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, S. 175.

wobei am Ende in der Regel als Ergebnis erzielt wird, daß der Prophet noch lange vor der westlichen Gesetzgebung die weisesten und in Übereinstimmung mit der menschlichen Natur besten Gesetze erlassen hat.⁶⁹

SUMMARY

In the present article "Some remarks on the apologetic literature of the Islam in Indonesia" the author deals with the contents, method and aim of such texts. The book by BURHANUDIN WAHID KEY on the development of human consciousness is an example of the attempt to demonstrate the rational character of Islam, i. e. its accordance with modern science. The theory of evolution and the psychoanalysis of FREUD are to be found in the Koran. Therefore the criterion for the rightness of scientific results does not lie in the acceptance of scientific methods, but rather in their concordance with Islamic revelation. The apologetic text does not primarily aim at the assimilation of scientific thinking but at the strengthening of the Muslims' self-assurance. — BOTH, HASBULLAH BAKRY's book on Jesus in the Koran and Muhammad in the Bible and NAZWAR SYAMSUS' comparison of Koran and Bible want to demonstrate how St. Paul, the Fathers of the Church and the concils falsified the teaching of Jesus. The Koran being the measure of their strictly text-positivistic approach to the Bible they do not sufficiently take into consideration the "Sitz im Leben" of the selected Biblical quotations.

⁶⁹ Vgl. hierzu z. B. YUSUF WIBISONO, *Monogamie atau poligami. Masalah sepanjang masa* („Monogamie oder Polygamie. Ein ewiges Problem“), Jakarta 1980. Dieses Buch enthält eine ganze Reihe Feststellungen westlicher Autoren über die sozialen Wohltaten der Polygamie. Sie sei besser als uneheliche Kinder, Prostitution etc. Zitiert werden u. a. GUSTAV LE BON: „Je ne vois pas en quoi la polygamie légale des orientaux est inférieure à la polygamie hypocrite des Européens... (ibid., S. 67)“, SCHOPENHAUER: „Wo gibt es denn wirklich Monogamisten? Wir alle leben wenigstens eine Zeit lang, meistens aber immer, in Polygamie (ibid., S. 67).“ — Was die anthropologische Seite ferner angeht, so wird behauptet, beim Mann sei die Spannung zwischen Denken und Fühlen ausgeglichener als bei der Frau, die rein gefühlsmäßig handle. Die Scheidungsinitiative gehe deswegen vom Manne aus (cf. ibid., S. 100). Die Frau wird ermahnt, ihren Egoismus zu zügeln, da eine größere religiöse und sozial-ethische Verpflichtung ihr auferlege, die Liebe zu ihrem Mann mit einem anderen Menschen zu teilen. Westliche Eihehe sei ein Produkt des Egoismus (cf. ibid., SS. 130/1). — Zu erwähnen wäre hier auch ABDUL RAZAK NAUFALS Beschreibung der zum sexuellen Objekt degradierten Westfrau im Vergleich zur tugendhaften Muselmanin, die den Mann nicht durch „make up“ reizt und sich nur in dem Bereich aufhält, der ihr von „Natur“ aus zusteht (Haus, Familie) (cf. *op. cit.*, SS. 67ff). Schließlich wird die rechtliche und vor allem religiöse Gleichstellung von Mann und Frau durch den Koran betont und beschrieben, wie fortschrittlich die koranische Gesetzgebung zur Zeit des Propheten gewesen ist (cf. ibid., SS. 58ff). — Das Problem liegt aber darin, daß die damalige Gesetzgebung nun für alle Zeiten festgeschrieben ist — zumindest in der Theorie, was wiederum mit dem islamischen Offenbarungsbegriff zusammenhängt, der den „Rückzug“ auf das formale Gesetz der Liebe nicht erlaubt — allerdings, sofern der Wille dazu vorhanden ist, neuen Interpretationen der alten Normen Platz läßt (s. dazu auch A. ZAKI YAMANI, *Islamic Law and Contemporary Issues*, bes. S. 55, in: *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut 1972, SS. 48–82).

ORDAINED MINISTRIES IN THE LOCAL CHURCHES OF ASIA

by S. J. Emmanuel

A. Introduction and Method	183
B. Locus Theologicus	183
C. Biblical Evidence on Ordained Ministries	188
D. Historical Development	190
E. Situational Priorities and Demands	192
F. Theological and Pastoral Perspectives	195

A. INTRODUCTION AND METHOD

The topic of ordained ministries, though of universal concern and interest today, yet in view of the variety of local and regional experiences we have acquired during the last few centuries in operating them on our soil, very aptly calls us Asians for a sincere and courageous discussion. This study is in service of such a discussion. We cannot afford to take the simplistic approach of merely examining some remedial measures and making adjustments to reinforce them where necessary. That will be an effort in isolation or presuming too much of the past and present as unquestionable. And further such a procedure will not be of much value for the future of the churches. What we humbly propose to do here is to expose the pastoral problematic of these ministries in terms of inadequacies and problems. (It is not our intention to devalue the merits and achievements of the same. We presume them as evident but less relevant to our discussion for renewal). Such an exposure of the pastoral problematic will form the *locus theologicus* or point of departure for our reflection. Our reflection itself will be of an interdisciplinary nature bringing biblical, historical and situational evidence to interact with each other. In other words, with revelation in Christ and revelation in history as our guide and witness, we read and interpret the signs of today. Such a method of approach is based on the understanding that true theology must take its point of departure from concrete pastoral situations, for it is not possible to reflect in a worthy manner on any ecclesial reality within the limits of a single discipline.

B. LOCUS THEOLOGICUS

Present Pastoral Situation. Types of Problems and Attempts

The present pastoral situation could be evaluated from within the church as well as from outside the church.

Both forms of evaluation are important, because the church we believe in is IN the world and FOR the world and its service is not only for those within but also, in a special manner, for those outside its visible membership. Such an evaluation reveals the following significant aspects of the situation.

1. *Falling Numbers*

However much church leaders delude themselves with an apparent numerical increase of vocations and the consistent maintenance of established parish structures, yet a realistic view of the proportional increase of population and tasks versus an increase in the number of drop outs and retirement from active ministry definitely will indicate a fall in the number of vocations to the ordained ministry. Though the seminaries and houses of formation have tried to adapt their methods of formation in favour of a more liberal growth to maturity, the priestly vocation in its present form does not appear to offer an attractive challenge to the young Asian of today.

2. *Inadequate Services*

Due to the widening of the concept of evangelization to mean an integral development of the whole human person (cf. *Evangelii Nuntiandi*, no. 18ss) and consequent call for involvement in the struggles of Asians for salvation from injustices, oppression and poverty, the services to be done by the ordained minister – have considerably increased. The same ordained minister, especially in the absence of special and suitable lay ministers for such services, divides his time and concern between the traditional services around the altar and the new services demanded by the human and social conditions of the people. Consequently the services of one who is called to work often beyond his competence are neither qualitatively nor quantitatively adequate.

3. *Clergy-laity relation still immature*

In spite of some initial moves on the part of the clergy and laity to reduce the gap between them, much has still to be done in the area of mature relations and right attitudes. The clergy, who should know better and who have an obligation to make the initial moves to reduce this unjust gap of superiority to a mere functional 'distinction entailing a unifying purpose' (LG 32d), often appear suspicious of the laity and are reluctant to accede their rights to them. They are still afraid that such moves would wrest sacred powers from their hands and reduce their status in the church. And on the other hand the majority of the Asian laity are no better. They appear to be satisfied to leave the clergy on their pedestal of power while they themselves are content to take a back seat and play a passive role of non-involvement in the church. Thus the false positions, into which the clergy and the laity have mutually pushed each other in the course of time, continue to be perpetuated.

4. *The spirit of clerical relation unevangelical*

The height of the pyramidal structure of power has not been sufficiently reduced to allow collegiality to function at all levels as a principle. Collegiality

though accepted as a principle in decision-making, team spirit and in the apostolate, it still meets with practical difficulties in the present structuring of our ecclesial communities.

Often a misunderstanding of freedom and maturity and lack of interpersonal relationship prove an obstacle to an evangelical practice of obedience due to bishops and superiors. Since Vatican II there has been an increase in the number of structures to promote better relationship among the clergy – the senate of priests, pastoral councils, commissions for various apostolates – but much still remains to be done to create that fraternal spirit which should characterise the co-workers of Christ.

5. Lack of leadership in Asian Society

The present situation as seen from the outside shows a decrease in the visible and effective leadership of the ordained ministers in the Asian society. In an Asia that is rich in religions and cultures, where ordained ministers, especially during the period following independence from colonialism, exerted greater force of leadership in the political, social and educational fields, the present state of things shows a decline in their influence. Surely under colonial leadership the christian leadership enjoyed a privileged position and exerted greater weight. We cannot of course aspire to such favoured positions today. But in the wake of the resurgence of nationalism – religiously and culturally – the christian leadership of ordained ministries has failed to identify themselves with the aspirations of the masses for just and social order. This non-involvement may be largely due to fear of being in opposition to governments in power. But such attitudes and positions have robbed us of any social leadership.

6. Distant from the darker realities of Asia

The ordained ministers even now appear to remain at a distance from the problems that are constitutive of our Asian-ness or Third Worldness viz. poverty, injustice, oppression, ill health . . . If religions and cultures are considered as riches constituting one side of the Asian reality, the other side is constituted by the total infra-human condition of Asia. With the sole exception of Japan, all the Asian countries are densely populated with the suffering masses. If the church has a salvific role to play in Asia it is primarily to liberate the Asian from his sub-human condition of poverty and injustice. And the ordained ministers as chief stewards of the churches cannot but identify themselves with every movement for liberation.

7. Priestly Problems in an Asian Style

The ordained ministers of Asia – both bishops and priests – have their own share and style of the common priestly problem faced by their counterparts

in other parts of the world. We mention some as examples: Recognition of the salvific value of other Asian religions pose not only questions about motivation for missionary work or conversion, but also leads priests to question their own faith and the value of their work and can lead to frustration and despair (PO 22b). Celibacy which is better appreciated in Asian religions meets with resentment, opposition and criticism, particularly because of its compulsory nature and the over-emphasis given to it by the Latin Church. Obedience to superiors, independence in thinking and decision making, maturity in their dealings – these are all largely conditioned by a certain amount of financial security of priests and at times these very shortcomings are misused by superiors for their own ends. Such situations generally result in a crisis of faith or of identity (irrelevancy/immaturity) and consequently a priest opts out of the diocesan institution or goes his own way to operate a centre of influence (if that be possible independent of the bishop!) or goes in search of greener pastures of the Western world either as a priest or a layman. The net result of these accumulated decisions is loss of ordained personnel for the established structures of services in the local churches.

8. Ordained ministers raised no cry for useful reforms

The present pastoral policy of the majority of Asian churches seems to be still striving at great cost to maintaining the status quo reached centuries ago. This may be due to an exaggerated submissiveness to Rome and equally uncalled for respect for the wishes of benefactors.

The emergence of the indigenous clergy in this century and the maturation of our local churches in the course of time have not much to be proud by way of new efforts at spreading the faith or at building up of the christian communities. Prior to Vatican II, the Asian churches knew no movements for liturgy or lay apostolate or ecumenism such as arose in Europe after World War II. Although the need was felt to some extent at the grass-root level, there was no leadership of the ordained ministry, not even in the form of local movements to agitate for reform as was being done in the West. The reforms brought about by Vatican II were the fruits of the movements that preceded the Council especially in Germany, France and Italy. There were no such movements from Asia to influence any reform specifically for our benefit. The brave spirit of an Alexander de Rhodes or a de Nobili of the early Asian churches was conspicuously absent in the recent past.

General nature of the attempts for solutions

1. No significant effort to close the gap between increasing need and decreasing personnel

The diaconate was restored as a permanent state of life (LG 29) and recommended to the young churches especially to meet their shortage of personnel (AG 16g). Although this was warmly accepted by the bishops of

our churches, in actual practice they did not see much profit in having them for most of the functions attributed to them were already done by religious and lay people.

The Asian Colloquium on new ministries (Hong Kong 1976) made a positive contribution by way of situating the ministries squarely in the context of Asian realities. But regrettably little has been done to renew the traditional ministry or to create new ministries for new demands.

2. Neither the religious-cultural richness nor the material poverty of Asia has been adequately articulated in the ordained ministries of Asia

Any ministerial leadership for salvation of an Asian which does not take serious consideration of the multi-religious and cultural situation by way of dialogue, tolerance and fellowship and of the oppressed situation by way of solidarity and liberative movements – is bound to fail. Our ordained ministries, which are so sensitive and eager to regulate and ritually celebrate liturgy and effectively give sacramental services within diocesan or parochial structures, do not appear equally sensitive to the richness and poverty of Asia!

3. Ad hoc solutions for emergency situations

A false notion is often created that after the Second Vatican Council we are in an emergency situation with regard to services and consequently many ad hoc solutions are justified and radical solutions are postponed or completely ignored. The hope that things will return to 'normal' as was before Vatican II is a type of wishful thinking and of escapism from real situations. This is anything but a sign of true leadership. Under the pretext of providing a solution for a passing situation, leaders have very often proposed ad hoc solutions without courage, foresight and continuity. It is not unlikely that those who propose such short-term solutions intend them to be effective as long as they are in office or that they may help them to tide over a difficult period in their tenure of office.

4. Regional Problems seeking universal solutions

Although after Vatican II national and regional hierarchies have started to function for common pastoral programmes and for better coordination with the universal church, they still do not enjoy sufficient freedom and initiative to decide nationally or regionally, their priorities and problems. Independence and plurality of forms of local churches are still not very effective. Hence it very often happens that local issues are placed before regional bodies and regional issues before universal bodies, and in each case detailed guidance from such bodies are expected.

Although the higher bodies have invited the local churches at least a few times to show initiative and creativity to discover solutions for their own problems, the latter often seem to be neither adequately responsive, courageous nor mature. They still look to Rome to spell out in detail all what has to be done at home. If the church has a genuine right to be asianized (as was told to the church in Africa by late Pope Paul VI; Kampala, 1969: – You could and you ought to have an African christianity) then the leadership of the ordained ministry in Asia has an obligation to be more courageous and creative.

5. *Financial Assistance determines the forms of our ordained ministries & ministers*

Our ordained ministries and ministers, more than any other aspect of the church, for maintaining their own form and structure, for their formation and maintenance depend largely on the outside for finance. Vocations are not sufficiently community-based or community-supported, but treated as the private affair of the hierarchy which sees to the education, formation and maintenance with funds from abroad. This situation of financial dependence results in the church, in general, and the ministerial structure in particular, becoming a too expensive and unchangeable structure for the poor of Asia.

In spite of this consequence, a certain style of selection, formation and education is still encouraged by the benefactor as universally suited.

With the above conspectus of the pastoral situation, problems and attempts as our locus theologicus, let us proceed to seek the necessary evidence from the sources and from history.

C. BIBLICAL EVIDENCE ON ORDAINED MINISTRIES

The foregoing exposure must be viewed first in the light of relevant biblical evidence. We propose to bring in here the conclusions of biblical theologians under the following aspects:

1. For the general institution of ministries
2. On the ministerial praxis of the N.T. churches
3. On the priesthood

Amidst the wide biblical research that is being done with regard to ministries in the church, we could mention for our purposes some basic and commonly agreed findings of the scholars (cf. A. LEMAIRE, *The Ministry in the N.T.: Recent Research*, in: *Biblical Theology Bulletin* 3 [1973] 133–166). These will have a value for our discussions both as normatives to measure ministerial developments and deviations in our present churches and as inspiration and incentives for any further ministerial development.

1. *For the general institution of ministries*

a) Scholars who agree that the public life of Jesus had laid the foundation for the church to be a visible institution in history, will also readily agree that

this institution was largely meant to be one of servants and helpers. Hence ministeriality was a fundamental character of the church. And already in the first century of the church there were various functions and titles encountered in the N.T. There were apostles, prophets, teachers, evangelists, doctors, presbyters and a large number of Pauline co-workers (cf. E. E. ELLIS, *Paul and his co-workers*, in: *NT Studies* 17 [1971] 437–452).

b) Among these services there was one service – that of the Twelve and of the apostles – which seen from different angles appeared to be original, essential, constitutive and fundamental. This becomes evident not only from the manner in which Jesus called them and dealt with them but also from the way they were later replaced or their function handed over in succession (Acts 1,15–26, 1 Tim 1,18, 1 Tim 4,6.11.13, 2 Tim 2,2.15, 2 Tim 4,2, Tit 2,1.15). This ministry of the Twelve enjoyed a unique authority from the Founder to ‘invent’ direct and sustain other ministries. All other dependent ministries acknowledged the centrality and presidency of this ministry and worked around and under it (cf. K. E. KIRK (ed.), *The Apostolic Ministry*, 10–12).

c) Every community in the NT appears to have had its own gifts, charisms and services and none appears to be deficient or unable to meet a need with respect to services. Ministerial crisis or shortage was unknown in the NT churches.

d) Titles and group patterns of services appear to be conditioned by the milieu and hence were different. The church at Jerusalem – due to the Jewish influence – had its apostle, prophets and presbyters. The church at Antioch – a dynamic community of dispersed disciples from Judea – had its prophets and teachers. The Pauline communities of multiple charisms, in addition to the great apostle as leader had a variety of co-workers.

e) But these differences in gifts, titles and patterns of organization do not appear as any obstacle to the strong and evident unity that existed among the various churches. Ministers were sent out to areas in need and gifts were sent to the communities who were in need of relief (Acts 13, 1–3).

2. On the Ministerial Praxis of the NT Churches

a) One thing stands out clearly from a critical analysis of the limited instances where ministerial needs were met by the early churches: – The churches felt themselves competent to ‘invent’ (Acts 6,1–6) and direct (Acts 13,1–3) ministries to meet the needs that arose within and without the community.

b) There was a community consciousness and a collective sense of responsibility to find the needed ministers, and a conviction that the Spiritfilled community could meet their needs from its own resources.

c) The independence with which the leaders acted without in any way endangering the unity with the other churches with the mother church was evident.

d) The qualities and conditions that were imposed were according to local standards and in keeping with the demands of the gospel message.

e) The titles were taken from the environment with great liberality.

3. *On the Priesthood*

a) Although the OT had a definitive levitical priesthood for the function of sacrificing, teaching, and even consultation of gods, in the NT no christian was identified as a priest (hiereus). Though the early christians, as a movement within Judaism, celebrated the Eucharist regularly, they did not see nor understand the celebration as a sacrifice, nor did they see any need for calling the one who presided over it a priest. Sacrifice and priesthood were associated with the temple, which they continued to attend even as christians. It was only after the destruction of the temple (70 AD) when in absence of Jewish priestly leaders, christians had to think of themselves as founders of a new religion distinct from Judaism, that they came to see in the Eucharistic celebration a sacrifice and in the one who presided over it a priest.

b) Although in the NT times those who presided at the Eucharist were not considered priests and ordination was not laid down as a condition to preside over the Eucharist, the seeds had already been sown in the gospel for a later development. By giving special significance to the elements of the meal that he ate with his disciples, Jesus himself supplied the community with a rite and a commemoration, that would later be seen as a sacrifice with its president called as priest (cf. R. BROWN SS, *Priest and Bishop*, London 1971, 10–20).

c) So the development or the evolution that took place already within the first century is not merely justified but potentially inspired by Jesus.

d) Hence our usual claim, that Jesus clearly and directly instituted at the Last Supper a sacrifice and a priesthood, should be modified to see only the seminal beginnings of Eucharist as a commemoration of his love and of the washing of the feet of the disciples as a commemoration of his service.

Hence that concept of the christian priesthood is more of a spiritguided evolution from the seminal inspiration of Jesus largely conditioned by the historical situation of the churches.

But what has happened in history – especially in our Asian churches?

D. HISTORICAL DEVELOPMENT

The churches that were transplanted faithfully in Asia with the help of colonial masters were very different from those planted by the apostles of the NT. The former were the products of a long and hazardous development of thought, life and structure on an alien soil (Mediterranean Countries). And worse still for the ordained ministers of our early churches it was the time of a counter-reformation rigidity and legalism. The long ministerial develop-

ment that preceded the Reformation affected both the bishop and the priest – but more especially the latter. The episcopate, based itself on an earlier tradition of the Greek speaking communities, remained always in the church as the pivotal leadership – even in spite of its having been contaminated by the trappings of high social and political status privileges. The priesthood on the other hand, being the product of a longer evolution, was subject to deeper impacts and changes from socio-political history.

From the influence of a privileged Constantine era, it suffered a decline with the feudal era (6th. to the 9th. century) and from then onwards it was subject to all the evils of the Barbarian kingdoms. It was only towards the 14th century that the priesthood began to reveal the accumulated defects of its past evolution, thus preparing the ground for the Reformation.

When the Reformers directed their attack against the cultic priesthood and its excesses, the church was compelled to fortify its defensive structures. The first missionaries for our Asian churches were the loyal sons of missionary religious congregations born during the Reformation and counter-reformation periods, which were marked by polemics and disciplinary rigidism with respect to ministerial structures. Unlike Paul and Barnabas – the missionaries of the early churches, our missionaries were understandably pre-occupied with fidelity to Rome and to their mother churches and less open to the new possibilities which encounters with different religions offered them.

Hence we could appreciate and understand the situation of these band of missionaries who understood themselves as men filled with sacred powers for definite sacerdotal and cultic functions within the churches. They were seen as the alter-christus personifying all the ideals of christian life. Hence spirituality was identified with sacerdotalism, and lay spirituality was hardly spoken of.

While the bishops tended to become increasingly administrators and guardians of order, and the diaconal ministry was seen merely as a liturgical step to priesthood, it was the priestly ministry that emerged into central prominence by swallowing up all other ministries in the church. If the laity did anything in the church, and for the church, it was done as an extension or a substitution of the priestly ministry. While Protestantism was making the church – a people without a priesthood, we were reducing the church to a priestly system without a genuine people.

Today when the ordained ministries are again feeling the impact of some deep sociological and ecclesiological changes – clearly acknowledged in the documents of Vatican II, and evident all over the world in a series of crises – it is incumbent on all our young Asian churches to examine their past history and become firmly decisive about the future. We could spell out this in the following three steps:

I) We have accepted as genuine, original and *de fide* the already historically developed forms of ordained ministries presented by the counter-reformation churches.

II) The ordained ministries, as practiced by the young missionary churches, notwithstanding a colonial-conquest-and-conversion attitude based on a

hierarchical ecclesiology, did yeoman service in founding the churches of Asia. The pioneers worked under severe sub-human conditions and their discipline and heroic dedication led them to a martyrdom. Their institutions for education, priestly formation and charitable services – all built at the cost of their sweat and blood – are facts which cannot be overstressed, nor for which we can ever be sufficiently grateful.

III) But today we find ourselves at the cross-roads where we have to make decisions involving changes for a clear vision, sincere consideration and boldness in planning for the future. We want to listen to the world of God and to the lessons of history, from within our own Asian situation of joys and sorrows, of diverse cultures yet common poverty. This is no reaction to counter-reformation practices nor a rejection of the ways of our predecessors, but a holy obligation to read and interpret the signs of our times. And woe unto us if we do not (Mt. 16.3).

If the biblical evidence gives us an insight into the essential nature of the ministries in general and priesthood in particular and if the historical development shows the gradual development to present forms, then in determining the future shape of these ministries, the priorities and demands of today's Asia will play an important role.

E. SITUATIONAL PRIORITIES AND DEMANDS

The priorities that should underline and determine the future of ordained ministries in our churches could be briefly brought under three categories corresponding to three aspects of our Asian-ness.

1. Inculturation of our ministries,
2. Emphasis for ministries against poverty and social injustices,
3. Ministries to suit new ecclesial structures.

1. Inculturation

The second phase of evangelization in Asia is definitely an attempt at inculturation and the future of the church of Asia is bound up closely with the outcome of this attempt. (Cf. Cardinal J. Sin, *The Future of Catholicism in Asia*, Roma 1978)

If inculturation is understood as incarnation of the gospel message or values into a particular culture, so as to become relevant, meaningful and effective for the salvation of the people, then the need for it evidently springs from its very nature. This has been amply demonstrated by the pluriform birth and growth of the early apostolic churches. Had Paul and Barnabas set foot on India or China, instead of on Cyprus or Selucia, the story of evangelization, in general, and of ministerial structure, in particular, would have been quite different. But for us the first phase of evangelization in Asia was not a genuine encounter between the gospel and the culture but a transplantation of the church in its long developed or alien incultured form. And embracing the christian faith meant estrangement from our own

religious-cultural forms. Hence the need for inculturation springs also from our present unfortunate state of being foreign and not close enough to our own origins.

Culture is supportive and expressive of the life of the people. So is ministry to our faith and love for service. Hence ministry as the visible institution in expression and support of christian life, has a primary need for inculturation. And such inculturation was evident already in the early churches. But in our Asian situation we face additional problems, as a consequence of our past history, and as a result we are forced to think of two types of inculturation – *direct inculturation* and *corrective inculturation*.

By the former we mean a genuine encounter between the gospel values and a new culture. Such an encounter may be effected in primary/frontier evangelization or in evangelization through dialogue with non-christian religions where we do not carry or propagate the cultural forms of our institutional ministry but only the essential elements of christian ministry (salvific service) which may put on suitable cultural forms through encounter.

By corrective inculturation we intend a simultaneous process of deculturation and inculturation – liberating ourselves prudently and gradually from acquired forms and taking in the genuine cultural forms of our lands. Most of our churches need to go through this complex and painful process. For this reason we could perhaps express this complex process as the cross and resurrection of enculturation.

Hence demands of enculturating our ministries will be basically three.

1. Only a ministry that is genuinely evangelical, open to cultures and social impacts can be encultured. And enculturation will be furthered in proportion to making the ministries more evangelical.

2. Community and culture are so intimately connected – one feeds on the other – that if the minister is really from the midst of community then he has assimilated basic cultural elements (of the community) in a natural manner and can re-express the faith and service in relevant forms. And vice-versa, if the minister has firm ties with the culture of the community, then he could be incorporated into it. Hence enculturation will be in proportion to the extent to which the minister is community-based. Instead of selecting the minister from one community, forming him another and sending him to a third, each community with its positive religious-cultural riches and negative economic-social poverty should be the matrix and base of all its ministries.

2. Poverty and Social Injustices

Asia is poor. And Asia is ridden with a variety of social injustices like discrimination, political oppression and economic inequalities.

If religious and cultural plurality be the brighter face of Asianess, then there is a darker face too in the poverty and social injustices of Asia. If the former realities call for a sincere and genuine encounter in enculturation, the

latter throws out a challenge to the salvific or liberative services of the church in Asia. Thus eradication of poverty and the fighting of social injustices have become a central priority for the leadership of the churches. The future *raison d'être* of our churches will be determined largely by the response given by the ordained leadership of our churches to this challenge.

In spite of centuries of ecclesial dedication to the cause of the poor and the afflicted through the charitable institutions, we are all still unhappy, or even ashamed, of our silence and non-involvement – let alone the occasional connivance – in the face of massive poverty and social evils. Our excuse for such attitudes has been often to label such inhuman evils as political, social and economic, and consequently, taboos for the ordained clergy.

But the new understanding of the mission of the church in such situations, especially as found in the Conciliar documents and in the encyclicals *Pacem in Terris* and *Pupulorum Progressio* has been to encourage the church leadership to fight these evils at all levels, and in ways in keeping with the moral teachings of the church.

On the one hand this leadership must obviously avoid two extremes: viz. of becoming friends with unjust powers that be, in order to win favours and privileges and thereby lose their strategic strength to sponsor the cause of the poor or of becoming too closed up isolated labelling all inhuman issues as political, social and economic issues taboo for the church.

But on the other hand the ordained leadership must strive to develop positive and heroic forms of prophetic leadership for such causes. It is true that the laity have a right and duty to dominate on many secular issues. But that does not justify our labelling the world or the evils of the world as sacred and secular and carving out a safe and sacred niche for the ordained minister. Our form of leadership may be solidarity with the suffering or may be leadership of movements against such evils, both challenging in many ways.

But such forms of leadership will demand various live-styles or approaches in keeping with the struggles we are engaged in. And this in turn will require that the local churches inspire, guide and design their own method of selection formation and maintenance of their ordained ministers. In this sense it is obvious that many of our present seminaries and houses of formation have out-lived their period of usefulness and need to be replaced by other forms of training suited to the local churches.

3. *New Ecclesial Structures*

The third priority which will determine the form of the ordained ministers in Asia are the new structural and communitary forms to which they are tending or aspiring to become. A great achievement of the ecclesiology of Vatican II is in the shifting of emphasis from an institutional concept of the universal church, which is divided into large administrative districts called dioceses, to a concept of the church as mystery and sacrament, concretized or concretisable in every local human situation without losing any of its

ecclesial gifts. This has resulted in the healthy acceptance and encouragement of the reality and pluriformity of the local churches within the reality of a universal communion or universal church which remain as a sacrament of salvation for the whole world.

Hence irrespective of any imposed conditions – especially those that cut through diverse cultures or races, and notwithstanding their administrative advantages – the sacrament of the church will incarnate itself in a perfect manner within various people living with various cultural and social links. These churches will become local churches lacking none of the gifts necessary to become fully ecclesial.

Fortunately, parallel to the growing consciousness of the rights and duties of our churches to become local and encultured, there is also an increasing awareness, based on recent biblical research and situational needs, of the ecclesial dimension of our ministeries. The ministers of the church tend to move away from their clerical, hierarchical or power-block status and are becoming more and more ecclesial, community-based and community-oriented (cf. Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1971). Ministers are no longer individuals who descend from above filled with sacred power to do 'wonders' among the people according to their own fancies, but rather men among men, blessed with certain gifts of the Spirit to be of service to their fellowmen. They are filled with powers and gifts of the Spirit for the benefit of the community – not to rule it but to serve it. According to Dietrich Bonhoeffer, they neither create the community nor are they created by the community but created with it and in it by the Spirit (cf. D. BONHOEFFER, *Vie, Pensee, Temoignage*, by E. BETHGE, Paris 1969).

Hence the various churches will have their right and obligation to determine, with their pluriformity of existence and function, the form of their ministers without in any way lessening their communion with the other churches. The present moves of the local churches to divide or demarcate dioceses in guided largely by administrative priorities as Rome sees them. A better approach would be to recognize the autonomy of the regional or national hierarchies, which can, not only divide and demarcate regions, but also recognize new forms of ecclesial communities (such as the Basic Christian Communities, Functional groups and centres other than the traditional parishes) – by using better criteria, like the presence of the Spirit, the Word, the Liturgy, fellowship . . . than territorial basis. This will facilitate recognizing the ministries and ministers that are created in the community by the Spirit.

F. THEOLOGICAL AND PASTORAL PERSPECTIVES

The foregoing biblical evidence, (b) historical evidence, (c) and the situational priorities of Asia, (d) if allowed to interact on the pastoral situation of the ordained ministry, (a) in an inter-disciplinary manner, will lead to theological conclusions with a pastoral orientation. Hence we will try in this final section to present some such conclusions.

1. A shift in the notion of ordained ministries is evident

The traditional understanding of the ordained minister as a mediator sent by God, as a man filled with sacred powers, as a man set apart for the offering of sacrifice and presiding over worship and as an official of the institutional church is being surpassed by his acceptance as an ecclesial (community) leader, as the point of unified ecclesial leadership, and as the representative of the headship of Christ in the mystical body. This shift is not only justified and inspired by the NT evidence, but also in line with the ecclesiology of Vatican II which is in favour of an ecclesial-centred theology of ministry in preference to a sacerdotal theology of ministry.

2. New motives impel us to re-examine old questions

If the questions once raised by the Lutheran reformers regarding ministerial priesthood are raised again, it is not for any objectionable state of the clergy vis-a-vis the laity, but for other genuine reasons. The pastoral situation of utter need of the church in Asia obliges us to re-examine some of the traditionally accepted ecclesial realities, especially with respect to ministries. In this re-assessment we are encouraged and enlightened by the new insights into the sources as well as by an unbiased view of post-historical development. The freedom for biblical research enjoyed in recent times gives evidence of an openness and liberality in NT attitudes and praxis, which are normative and inspiratory for our present situations. And our view of the historical development of ministries – especially in our churches – is not based by the spirit of the encounter-reformation, but urged more by a genuine spirit of ecumenism.

Hence it is important to note that we cannot afford to dismiss the re-entry of old questions regarding priestly ministries as really belonging to a dead past and as being settled once and for all. The growing pastoral need and the decadent ministerial situation demand new answers under new light. Hence we could appeal to the defenders of pseudo-orthodoxy to be guided by genuine orthodoxy and orthopraxis and to put gospel values, situational needs and ecclesial goals before any other consideration from scholastic theology or ecclesiastical history and renew scholastic definitions regarding priestly ministry viz. ordination, character, laying-on-of-hands ...

3. Ordained ministries within a wider structure of ministries: orders with a wider sacrament of service: ordination within wider forms of recognition.

Though biblical evidence is for a large variety of ministries in different forms, early historical development narrowed them to the tripartite (three tiered) ordained ministries and later development tended to make the priestly ministry to be identified as the only one ministry. The present needs,

inspired by NT teaching and praxis, impel us to re-distribute the accumulated priestly functions to others in the church on a wider structure of ministries. Thus the ordained ministries must recognize and readjust their image, role and function to make room for other collaborators or co-ministers. Such a move will not be detrimental to the present ordained ministers but will only demand of them that they should be the central leadership with a strong inspiration and encouragement for other ministers.

In the understanding as we have postulated above, the sacrament of orders should come to be understood as the sacrament of service – open to the whole people and for the whole people. It cannot be conceived only as a sacrament around the Eucharist or cultic services, but conceived more in terms of services to the whole church. This sacrament will commemorate the servanthood of Christ (cf. the washing of the feet of the disciples and the discourses about it) and will celebrate the ministeriality of the church in general in terms of the gifts and services. Hence it is an occasion for the local church to thank the Lord, to accept the gifts, to recognize them suitably, to be at the same time the matrix and recipient of the services. It will be an incorporation into the public ministry and ministerial college of the local church.

Within this one sacrament, there should be a variety of recognition and strengthening too (valorising) according to the needs of places and the nature of services demanded. This variety in recognition and strengthening is not intended to build a new power-structure or grade of membership in the church, but to create a diversity of functions for a unifying purpose (LG 32d). Ordinations could be meant for more stable and responsible leadership which will remain as the core of the whole ministerial college. Such moves in our view has advantages of smoothening out gradations and differences into functional distinctions, incorporating the whole ministerial college into the local church and will widen the services of the ministerial college. In this view the sacramental character in ordination would have to be re-thought along the original Augustinian idea of incorporating one into the 'ordo' of the church ministry (PIET FRANZEN, *Orders and Ordination*, in: *Sacramentum Mundi*, 1146) rather than creating a new juridical and ontological relation leading to 'metaphysical clericalism' (ibid.).

4. *The Disciplinary Structure of the Ordained Ministry*

For the ordained ministries to continue to remain as the core or backbone of the churches 'leadership' and ministries they undoubtedly need a certain amount of discipline. But the form, the spirit and the exercise of this discipline will need changes based on the safe principle that the charism of institution (of structures, laws) is at the service of the other charisms (services, ministries) (K. RAHNER, *Factor of the Charismatic in the Church*, in: *Theol. Invest. XII, Confront. 2*, 86). Hence the churches must allow fresh and hitherto unknown forms of the charismatic factor in the church to appear . . . and give

them any institutional embodiment that may be useful to stabilize and strengthen them (*ibid.* 86–88).

For a long time, it was the voluminous decretals (*Decretum Gratianii, Decretales Gregorii IX, Decretales Clementii VIII*), all stated in the pastoral context of problems and abuses, that guided the ministries and ministers of the counter-reformation church. With the Codification of 1918, it became a set of more abstract and less pastoral canons (CC 108–486). But the post-conciliar legislation on ministries has been a return to the older tradition of dispositive laws trying to set the laws squarely on their context (cf. J. A. CORDDEN, *Ministry*, in: *Chicago Studies* vol. 15 n. 5). Yet we do not consider this to be in keeping with the theology of the local churches and their ministries.

Rome still continues spelling out in greater legalistic and ritualistic details the conditions, required standards and methods of formation for the ordained ministries. But the local churches, devoid of initiatives and courage for re-thinking their ecclesial situation must change in favour of more initiatives on the part of locally responsible leadership. Hence we expect maximum encouragement and a minimum of guidance necessary from the centre and a maximum of inspired initiative from the local churches.

5. Formation of Future Ordained Ministers

One of the important and more pastoral consequences of situating the future ordained ministries within a wider structure of ministries, will be the change demanded from the present seminaries and houses of formation. They should change from their isolated and uniform patterns to other patterns dictated more by the local needs, new principles of formation, charisms of Founders, etc. . . . Any attempt to maintain a system of recruitment and institutions of training beyond their time of usefulness and efficacy will only increase problems for today and tomorrow.

Hence leaders of churches will do well to courageously launch out on methods of selection and establishment of houses of formation inspired more by the spirit of their place and time and face new relevant issues like mature vocation, inculturated spiritual and academic formation, pluriformity within the priestly ministry and priestly ministry within the pluriformity of ministries.

6. What the pastoral and sociological conditions of Asia demand in terms of ordained ministries is already inspired by the Sources, attested in history as possible and supported by the post-Vatican theology as strongly desirable. What prevents us Asians from taking the initiative and being as equally creative as the early churches, the churches of the Barbarian Kingdoms or the churches of the counter-reformation?

General Bibliography

ANDRE LEMAIRE, *Ministry in the Church*, London SPCK (1977)

EUGENE H. MALY (ed.), *The Priest and the Sacred Scripture*. Washington (1972)

- R. E. BROWN SS, *Priest and Bishop* (Biblical Reflections), London (1971)
- DAVID N. POWER OMI, *The Christian Priest: Elder and Prophet*, London
- JAMES A. MOHLER SJ, *The Origin and Evolution of the Priesthood*, N. Y. (1970)
- Y. CONGAR OP, *Ministeri e Communione Ecclesiali*, Bologna (1973)
- ADRIAN HASTINGS, *The Reform of the Ministry*, in: *The Faces of God*, London
- ANDREW MAYES (ed.), *Church Ministry* (Proceedings of the Irish Bibl. Assoc.) no. 2 Dublin (1977)
- PIET FRANZEN, *Orders and Ordination*, in: *Sacramentum Mundi* (concise ed.) 1122-1148
- EPISCOPAL LEADERSHIP (Pastoral approaches to renewal of the episcopal min.) in: *Pro Mundi Vita* 65 (1977)
- J. M. R. TILLARD OP, *What Priesthood has the Ministry?* in: *One in Christ* (1973) 237-269
- CARDINAL J. SIN, *The Future of Catholicism in Asia*, Roma (1978)
- J. DELORME, *Le Ministère et les Ministères selon le NT*, Paris (1974)
- S. J. EMMANUEL, *Recognising the Faceless Minister*, Colombo (1977)

DER KULTURWANDEL IN OSTAFRIKA

von Francis-Xavier S. Kyewalyanga

Wir wollen uns in diesem Beitrag mit der Begriffsbestimmung, mit Ursachen, Vorteilen und Nachteilen des Kulturwandels auseinandersetzen, besonders mit dessen Wirkungen auf die interethnischen Beziehungen und die Arbeiterwanderung.

1. Kulturwandel

Schauen wir zuerst die Begriffsbestimmung der Termini *Kulturwandel*, *Sozialwandel* und *Strukturwandel* an, stellen wir fest, daß der Strukturwandel auch ein Wandel der normativen Kultur bedeutet, d. h. ein Wandel des gesellschaftlichen Wertsystems. Unter *Kulturwandel* verstehen wir eine Innovation, z. B. die Einführung eines neuen Brauchtums durch einzelne Personen, die später von der restlichen Bevölkerung übernommen wird. Das eingeführte Brauchtum stammt aus einem anderen Kulturkreis. Die Träger dieser Innovation sind meistens solche Menschen – wie die Eliten –, die in Kontakt mit fremder Kultur kamen. In gleicher Weise begreifen wir *Sozialwandel* als ein Wandel in der institutionellen Struktur eines sozialen Systems: Dies bedeutet eine Veränderung sozialer Normen, sozialer Institutionen und Bewußtseinsformen. Wir sehen in diesem Kontext den Sozialwandel als eine Veränderung von einer einfachen gesellschaftlichen Stufe zur komplexen gesellschaftlichen Stufe. Sozialwandel ist auch ein Wandel zum Besseren: Dies schließt Entwicklung und Fortschritt ein. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß der Sozialwandel eine Bewegung von *status quo* auf *status quo ante* bedeuten kann; aber wir wollen in Kultur- und Sozialwandel die Bewegung von *status quo* in einen besseren Zustand verstehen.¹

In seinem Beitrag *The Dynamics of Culture Change* (1961) versteht MALINOWSKI unter Kulturwandel den Prozeß, indem die existierende Organisation der Gesellschaft, d. h. die soziale, geistige und materielle Zivilisation von einer Form in die andere verändert wird. Er meint, daß der Kulturwandel auch das Modifizieren der politischen Organisation der Gesellschaft und deren Institutionen einschließt. MALINOWSKI ist der Überzeugung, daß der Kulturwandel ein permanenter Faktor der menschlichen Zivilisation ist: Er findet überall statt. Er kann durch Faktoren oder Kräfte innerhalb der betroffenen Gesellschaft selbst zustande kommen oder durch den Kontakt mit fremden Kulturen.

¹ Vgl. hierzu AYISI, ERIC O.: *An Introduction to the Study of African Culture*, Ibadan/London/Nairobi 1972, SS. 81, 82; Siehe auch LOCKWOOD, DAVID: Soziale Integration und Systemintegration, in: *Theorien des sozialen Wandels*, hrsg. von ZAPF, WOLFGANG, Berlin Köln ³1971, S. 13; MACKENSEN/GÖTZ: Kulturwandel aus der Sicht der Anthropologie, in: *ZKA* 25 (1975) 40, 41, 43. Siehe außerdem MURDOCK, GEORGE PETER: How Culture Changes, in: *Man, Culture and Society*, hrsg. von SHAPIRO, HARRY, New York 1971, SS. 322, 325. Vgl. hierzu auch PARSENS: An Outline of Social System, in: *Theorien des Sozialen Wandels*, hrsg. von ZAPF, WOLFGANG, Berlin/Köln ³1971, S. 135 und PERKER: Theorien des sozialen Wandels am Beispiel der Entwicklungsländer, in: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, hrsg. von ADORNO, T. W., Stuttgart 1969, S. 285.

Er kann die Form einer Evolution annehmen oder einen Diffusionsprozeß verfolgen.²

Betrachten wir die Beziehung zwischen *Kulturwandel* und *Akkulturation*, ermitteln wir, daß man mit Akkulturation die Übertragung kultureller oder sozialer Gegebenheiten von einer Gesellschaft zu einer anderen bezeichnet. Ethnologisch gesehen ist die Akkulturation irgendwie eine Form des Kulturwandels, weil durch den Kontakt zwischen traditioneller Gesellschaft und europäischer Kultur (oder anderer Kultur) ein Wandlungsprozeß ausgelöst wird. Wir erkennen, daß nach der Akkulturation die *Adaption* oder *Anpassung* folgt. Wir stellen fest, daß die Hauptcharakteristik der Akkulturation die sozialen Kontakte mit einer oder mehreren heterogenen Kulturen ist.³

In seinem Beitrag *An Introduction to Social Anthropology* (1957) ist PIDDINGTON der Ansicht, daß die Akkulturation meistens benutzt wird, Wandlerscheinungen in der Gesellschaft zu beschreiben, die durch einen Diffusionsprozeß stattfinden. Er meint, daß der Diffusionsprozeß in den traditionellen Gesellschaften durch Einführung der europäischen materiellen Kultur ausgelöst wurde.⁴

REDFIELD, LINTON und HERSKOVITS sehen (1936) in ihrem Artikel *Memorandum for the Study of Acculturation* die Akkulturation als die Folge des Kontakts zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen. Sie differenzieren zwischen Kulturwandel und Akkulturation. Nach ihrer Darlegung sind Kulturwandel und Assimilation die Folge der Akkulturation. Sie gehen sogar so weit einen Unterschied zwischen Akkulturation und Diffusion zu machen: Sie sind der Meinung, daß – obwohl Diffusion in allen Phasen der Akkulturation stattfindet – auch sie in anderen Wandelprozessen feststellbar ist.⁵

In seinem Beitrag über *Interethnic Relations* (1976) weist FRANCIS darauf hin, daß die Akkulturation von vielen Ethnologen – die sich mit Kulturwandel beschäftigen – im weiten Sinne verwendet wird, um den zweispurigen Prozeß im Kulturkontakt zwischen verschiedenen Gesellschaften zu bezeichnen.⁶ RÖPKE ist aber der Überzeugung in seiner

² MALINOWSKI, BRONISLAW: *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, London/New Haven ⁵1961, SS. 25, 54.

³ Siehe hierzu BEATTIE, JOHN H. M.: *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London ²1970, S. 242; FORTES, M.: Culture Contact as a Synamic Process, in: *Africa* 9 (1936) 24; HERSKOVITS, MELVILLE JEAN: The Significance of the Study of Acculturation, in: *Am Anthr* 39 (1937) 259; KODJO, SAMUEL: *Bildungsplanung in Afrika südlich der Sahara mit besonderer Berücksichtigung des Universitätsunterrichts in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften: Ein Beitrag zur Bildungsökonomie*, Köln 1968, SS. 59, 60, 78, 174, 178–179. Vgl. außerdem MOORE, WILBERT E.: *Strukturwandel der Gesellschaft*, München 1967, SS. 142–143; NÖLLE, WILFRIED: *Völkerkundliches Lexikon: Sitten, Gebräuche und Kulturbesitz der Naturvölker*, München 1959, S. 18; RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, S. 201. Vgl. ferner REDFIELD, R., LINTON, R. und HERSKOVITS, M. J.: Memorandum for the Study of Acculturation, in: *Am Anthr* 38 (1936) 149, 152; RÖPKE, JOCHEN: *Primitive Wirtschaft, Kulturwandel und die Diffusion von Neuerungen: Theorie und Realität der Wirtschaftlichen Entwicklung aus ethnozoologischer und kulturanthropologischer Sicht*, Freiburg 1968, SS. 76–77. Siehe darüber hinaus RÜEGG, WALTER: *Soziologie*, Frankfurt a. M. 1971, S. 229; THURNWALD, RICHARD: The Psychology of Acculturation, in: *Am Anthr* 34 (1932) 557. Vgl. hierzu auch VIERKANDT, ALFRED: Der Mechanismus des Kulturwandels, in: *Historische Völkerkunde*, hrsg. von SCHMITZ, C. A., Frankfurt a. M. 1967, S. 371.

⁴ PIDDINGTON, R.: *An Introduction to Social Anthropology*, 2. Bd. London ²1957, S. 652.

⁵ REDFIELD, LINTON und HERSKOVITS: Acculturation, in: *Am Anthr* 38 (1936) 149–150.

⁶ FRANCIS, EMERIC K.: *Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory*, New York 1976, S. 256.

Studie *Primitive Wirtschaft, Kulturwandel und die Diffusion von Neuerungen* (1969): „Unter Bedingungen extremen Akkulturationsdruckes mag eine Innovation zum Zusammenbruch der indogenen Ordnung führen.“ Er weist mit Recht darauf hin: „Flexible Systeme können eine beträchtliche Zahl von Innovation in ihre Struktur einarbeiten, ohne daß zunächst wesentliche traditionale Verhaltensmuster und Werte aufgegeben werden müßten und ohne ihre soziale und kulturelle Integrität zu verlieren.“⁷

Kommen wir nun zu den Charakteristiken des Kulturwandels, erkennen wir, daß der Kulturwandel das Ersetzen der alten Elemente durch die neuen impliziert. Die auffallendste Charakteristik des Kulturwandels in Ostafrika (wie auch anderswo in Afrika) ist dessen Schnelligkeit, mit der er zustande kommt. Wie tief der Kulturwandel in der Gesellschaft geht, wird danach bemessen, wie eher man die täglichen Erscheinungen einer rationalen oder wissenschaftlichen Ursache zuschreibt als einer geistigen oder magischen Beeinflussung. In der ostafrikanischen Gesellschaft (wie auch anderswo in Afrika) stellen wir einen kulturellen Wandel im selbstsubstantiellen Stammesystem in den Städten und in den Arbeiterzentren fest. Wir bemerken auch, daß die Innovation die Grundlage des Kulturwandels ist: Durch den Diffusionsprozeß werden Neuerungen im Denken, Tun und Verhalten übernommen: z. B. ein Wandel von der Subsistenzwirtschaft zur Handelswirtschaft, von traditionellem Kollektivismus zu Individualismus, von einer unmobilen ruralen Gesellschaft zur Mobilität in die Städte.⁸

In seinem Beitrag *Modernizing Peasant Societies* (1969) ist HUNTER mit Recht der Ansicht, daß Wandel mehr bedeuten muß als nur höhere Produktivität in der traditionellen Wirtschaft. Der Wandel muß strukturell sein, der Spezialisierung und Interdependenz zwischen Industrie, Kommerz und Landwirtschaft zuläßt. Er weist aber auch auf die Gefahr des strukturellen Wandels hin: Er meint, es ist möglich, daß dieser Wandel nur Wenigen zugute kommt und die Mehrzahl auf ein Existenzminimum reduziert und sie sich – aus Sicherheitsgründen – an die traditionelle Subsistenzwirtschaft festklammern.⁹

Sehen wir das Verhältnis zwischen Kulturwandel und Modernisierung an, stellen wir fest, daß die Modernisierung auch ein Bestandteil des Kulturwandels ist, indem traditionelle Gesellschaftsstrukturen durch moderne Sozialformen ersetzt werden. So können wir den Modernisierungsprozeß als einen Sozialprozeß definieren, dessen Hauptziel ist, den sozialen und materiellen Verlust zu verringern und den Gewinn zu maximieren. Die Modernisierung impliziert eine indirekte Beschäftigung mit der Problemlösung: Es bedeutet,

⁷ RÖPKE: *Primitive Wirtschaft*, S. 69.

⁸ Vgl. hierzu AYISI: *African Culture*, S. 92; HUNTER, GUY: *Modernizing Peasant Societies: A Comparative Study in Asia and Africa*, London 1969, S. 58. Siehe auch KIMBLE, GEORGE H.T.: *Tropical Africa: Society and Polity*, New York 1960, S. 58; LINTON, RALPH: *Discovery, Invention and their Cultural Setting*, in: *Social Change, Sources, Patterns and Consequences*, hrsg. von ETZIONI, A und ETZIONI, E., New York 1964, S. 59. Vgl. außerdem MOORE: *Strukturwandel*, SS. 14–15; RÖPKE: *Primitive Wirtschaft*, SS. 64, 74–75. Siehe hierzu auch SOUTHALL, AIDAN W.: *Social Change in Modern Africa*, London/New York/Toronto ³1968, S. 3 und WILSON, GODFREY und MONICA: *The Analysis of Social Change*, Cambridge 1968, Ss. 3, 4, 9.

⁹ HUNTER: *Modernizing*, S. 52.

man beschäftigt sich mit der Beherrschung der Natur, in sozialer, materieller und politischer Hinsicht. Es muß aber gesagt werden, daß – bevor die materielle Modernisierung gelingen kann – zuerst der Gesinnungswandel der betroffenen Menschen herbeigeführt werden muß. Unseres Erachtens soll die Modernisierung bezwecken, daß Menschen kompetenter, effizienter und effektiver in den verschiedenen Sphären des Lebens werden. Die Modernisierung hat die Aufgabe, die Einheimischen aus den Ketten des Aberglaubens und aus der Angst vor Veränderungen zu befreien. Wir nehmen an, daß die Modernisierung auch das Selbstvertrauen verstärkt, aus eigener Kraft mit der Natur fertig zu werden. Wir geben zu, daß die Modernisierung Aufgaben und Probleme mit sich bringt, die höheren physischen und intellektuellen Einsatz fordern. Wir stellen auch fest, daß die Modernisierung in der ostafrikanischen Gesellschaft in einigen Gegenden einen radikalen sozialen und kulturellen Wandel verursacht hat: Diese rasche Modernisierung hat zur Folge, daß die Lücke zwischen den *haves* und *have-nots* sich vergrößert. Die Realität zeigt, daß diejenigen, die bereits Geld haben, die Modernisierung besser nutzen als die Habenichtse. Auf Nationalbasis wird die Modernisierung meistens durch den Drang nach Respektabilität, Stabilität und Macht motiviert: Aufgrund internationalen Ansehens schafft man sich kostspielige westliche Technologie, mit der Hoffnung, sich dadurch internationale Akzeptation zu verschaffen. Das Verlangen nach Stabilität ist auch eine Motivation zur Modernisierung: z. B. erhofft man durch die Annahme der westlichen Wissenschaft und Technologie wirtschaftliche Entwicklung und Stabilität zu erlangen. Wir erkennen, daß viele Modernisierungsbemühungen erfolglos bleiben aufgrund mehrerer Faktoren, z. B. falsche Zielsetzung und Planung, die Wahl ungeeigneter Mittel, falsche Zeitwahl bei dem Strategieeinsatz, ineffektive Kommunikation, ungenügendes Verständnis der vorhandenen sozialen und kulturellen Lage des betroffenen Gebietes, Unfähigkeit oder Widerwillen zur Beseitigung der strukturellen, ideologischen Hindernisse, fehlende Geduld auf Resultate zu warten und schließlich die mißlungene Technologie.¹⁰

In seinem Artikel *African Traditional Culture and the Problems of Rural Modernization* (1970) versteht MUSHI unter Modernisierung die Negation des Traditionellen und unter Traditionalisieren die Negation der Modernität. Er meint, unter diesen Begriffsbestimmungen versteht man Fortschritt und Entwicklung als einen Prozeß von einem

¹⁰ Vgl. COOPER, CHARLES: Choice of Techniques and Technological Change as Problems in Political Economy, in: *Int soc Sci J* 25 (1973) 298–302; DUBE, S. C.: Human Problems of Economic Development, in: *East Anthropol* 20 (1967) 8, 11, 14, 15, 16. Siehe auch GARDINER, ROBERT K. A.: Research for Economic and Social Development in Africa, in: *Mawazo* 1 (1968) 4; HUNTER: *Modernizing*, SS. 48, 52, 128; LAKIDI: Modernization, in: *Mawazo* 4 (1974) 87. Vgl. außerdem MOORE, WILBERT E.: Sozial Change, in: *International Encyclopedia of Social Sciences*, hrsg. von SILLIS, DAVID L., New York 1968, S. 94; IDEM: Strukturwandel, SS. 147–149. Vgl. ferner MUSHI, S. S.: African Traditional Culture and the Problems of Rural Modernization, in: *Taamuli* 1 (1970) 7–9, 13, 14 und RÜSCHEMEYER, DIETRICH: Partielle Modernisierung, in: *Theorien des sozialen Wandels*, hrsg. von ZAPP, WOLFGANG, Berlin/Köln³1971, S. 382.

traditionellen zu einem modernen Status. MUSHI ist der Ansicht, daß Tradition ein stagnanter Zustand ist und Modernisierung ein dynamischer.¹¹

In seiner Untersuchung *Strukturwandel der Gesellschaft* (1967) meint MOORE: „Mit der Modernisierung spielt sich eine ‚totale‘ Umwandlung der Gesellschaft aus einer traditionsbestimmten oder ‚vormodernen‘ Form in diejenige ab, die in ihrer technischen Ausrüstung und in den damit verbundenen sozialen Organisationsformen dem entspricht, was für die ‚fortgeschrittenen‘, wirtschaftlich wohlhabenden und politisch verhältnismäßig stabilen Nationen der westlichen Welt kennzeichnend ist.“^{11a}

In seinem Beitrag *Human Problems of Economic Development* (1967) weist DUBE darauf hin, daß es keinen bestimmten Model der Modernisierung gibt. Er ist der Überzeugung, daß keine Gesellschaft den Vorgang ihrer Geschichte wenden kann, um in die Vergangenheit zurückzukehren. Moderne Probleme brauchen auch moderne Antworten: Die Entwicklungsländer müssen einen bestimmten techno-ökonomischen und sozio-kulturellen Model der Modernisierung übernehmen, angepaßt an eigenen kulturellen Werten. Doch der Zwang zur raschen wirtschaftlichen Entwicklung läßt manchen Schaden in den traditionellen Strukturen entstehen. Eine intakte traditionelle Gesellschaft im Prozeß des kulturellen, wirtschaftlichen und technologischen Wandels wäre eine Utopie.¹²

Wenden wir uns den Ursachen des Kulturwandels zu, stellen wir fest, daß Wandel – wie bereits erwähnt – durch Kontakt mit fremder Kultur (z. B. durch Aufenthalt im Ausland) verursacht werden kann. Wir sehen, daß der Wandel auch durch Veränderungen in der physikalischen Umwelt veranlaßt wird. Dazu kann ein Zwang zur Anpassung einen Wandel auslösen. Wir erkennen auch, daß die Einführung neuer Technik zur Veränderung in der Verhaltensweise des einzelnen Menschen veranlaßt. Der Wandel kann durch Hinzufügung verursacht werden: z. B. durch den Erwerb einer neuen Methode.¹³

Zu den Ursachen des Kulturwandels hat HERZOG in seiner Studie *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel der Gegenwart: Afrika* (1971) recht, wenn er sagt: „Selbst in Bevölkerungsschichten, die von der Schule noch nicht beeinflusst sind, brechen die Zäune nieder, und Fremdeinfluß dringt durch ein modernes Massenmedium auch zu ihnen: der Rundfunk erreicht, anders als die Presse, nahezu jedes entlegenste Dorf.“ Er fügt hinzu: „Neben Rundfunk und Zeitung gewinnt der Film an Bedeutung . . . [beim Film] öffnet aber bei allen den Blick in die Weite, in den Lebensraum und die Gewohnheiten fremder Völker. Rundfunk, Presse, Film und neuerdings auch Fernsehen lassen alle

¹¹ MUSHI: African Traditional Culture, in: *Taamuli* 1 (1970) 3.

^{11a} MOORE: *Strukturwandel*, SS. 148–149.

¹² DUBE: *Human Problems*, in: *East Anthropol* 3 (1967) 3.

¹³ Vgl. dazu BALANDIER, GEORGES: Comparative Study of Economic Motivations and Incentives in a Traditional and in a Modern Environment, in: *Int soc Sci Bull* 6 (1954) 26; BOWDEN, EDGAR: Cultural Continuity and Economic Development, in: *E Afr J* 5 (1968) 42. Siehe ferner DOUGALL, JAMES W.: The Development of the Education of the African in Relation to Western Contact, in: *Africa* 11 (1938) 318, 320–321, 322, 323; FIRTH, RAYMOND: *Human Types*, London 1938, S. 154; FORTES: Culture Contact, in: *Africa* 9 (1936) 53. Vgl. außerdem GARDINER: Research, in: *Mawazo* 1 (1968) 6; HUNTER: *The New Societies of Tropical Africa*, Ibadan/London/New York ²1963, SS. 73, 77; IDEM: *Modernizing*, S. 45. Siehe darüber hinaus KIMBLE: *Tropical Africa*, SS. 56, 64; MALINOWSKI: *Dynamics*, S. 60; MOORE: *Strukturwandel*, SS. 151–152. Vgl. hierzu auch RÖPKE: *Primitive Wirtschaft*, SS. 59–60, 70.

Afrikaner in eine Internationalität hineingeraten.“ Als Beispiel des Kontakts mit fremder Kultur durch ausländische Hilfe macht HERZOG folgende Angaben: „Nach vorbereitenden Bodenuntersuchungen werden von den genannten Organisationen (internationalen und kirchlichen) häufig Projekte als Modelle für einen größeren Bereich aufgebaut, mit Maschinen, Saatgut und Zuchtvieh versorgt und für einige Jahre von ausländischen Experten betreut, bis Einheimische das nötige Fachwissen und ausreichende Erfahrung erworben haben. Anfang 1968 liefen allein von den Unterorganisationen der Vereinten Nationen in Afrika fast 550 solcher Projekte, die alle das Ziel hatten, den Agrarsektor zu modernisieren...“¹⁴

In seinem Beitrag *The Dynamics of Culture Change* (1961) ist MALINOWSKI der Ansicht, daß die Hauptträger und Auslöser des Kulturwandels z. B. in Afrika die residierenden Europäer sind, die als Missionare und Administratoren dort gearbeitet haben. Er meint, daß ein Missionar ein Auslöser des Wandels ist, indem er eine religiöse Revolution in Afrika einführt. Diese Revolution besteht darin, daß der Missionar nur sein Christentum für die einzig richtige Religion erklärt und die anderen für irreführend, auch die traditionellen Religionen. Er fügt hinzu, daß die Europäer die Träger des Kulturwandels sind, indem sie für Afrika planen, organisieren, exportieren, Politik machen, Entscheidungen treffen und durch wirtschaftlichen Entzug oder finanzielle Belohnung Gefolgschaft verlangen. Durch diese Beeinflussung, so MALINOWSKI, befindet ein Afrikaner sich in einem *no man's land*, wo die traditionelle Stabilität und Sicherheit – z. B. bei der wirtschaftlichen Versorgung, durch das Verschwinden des traditionellen Sozialsystems – nicht mehr garantiert sind. Die veränderte Kultur verspricht dem Afrikaner Wohlstand durch Schulerziehung und zwingt ihn sein Traditionelles aufzugeben, aber das Neue gibt ihm auch keinen equivalenten und zufriedenstellenden Ersatz.¹⁵

Werfen wir einen Blick auf die Beziehung zwischen *Europäisierung* und *Kulturwandel*, erkennen wir, daß die Europäisierung manche vorteilhaften Erneuerungen eingeführt hat: Durch sie wurde britische Administration und juristisches System eingeführt, worauf Demokratie und individuelle Freiheit basiert sind. Durch die Einführung der englischen Sprache ist ein Zugang zur Weltliteratur und zu allgemeinem Wissen möglich geworden. Die englische Sprache hat auch die Kommunikation unter Bürgern verschiedener Ethnien ermöglicht und die Kommunikation mit Menschen aus den Ländern außerhalb Ostafrikas. Unter europäischer Beeinflussung findet man in jedem ostafrikanischen Haushalt Gegenstände europäischen Ursprungs (z. B. Bekleidung, Haushaltsgeräte usw.). Wir stellen auch fest, daß die Europäisierung zunimmt, je höher die schulische Ausbildung ist. Wir müssen aber akzeptieren, daß dieser durch Europäisierung veranlaßte Kulturwandel auch Probleme mit sich gebracht hat: Wir finden Konfliktsituationen in der Religion und Familie, Einstellungsveränderung zu Arbeit, Autorität, Ehe, Land und Status. Es ist wichtig zu vermerken, daß das Christentum die Europäisierung bzw. den Kulturwandel in Ostafrika viel begünstigt hat. Die Missionare, die Träger des Christentums in Ostafrika (wie auch anderswo in Afrika), führten eine europäisch-christliche Verhaltensethik ein, meistens begleitet mit der Verdämmung der traditionellen afrikanischen Verhaltensweise: Christianisieren,

¹⁴ HERZOG, ROLF: Gesellschaftlicher und kultureller Wandel der Gegenwart: Afrika, in: *Lehrbuch der Völkerkunde*, hrsg. von TRIMBORN, HERMANN, Stuttgart 41971, SS. 388, 394.

¹⁵ MALINOWSKI: *Dynamics*, SS. 15, 16, 60.

Zivilisieren und Europäisieren – wurden gleichgesetzt; wer eines davon annahm, mußte auch das andere direkt oder indirekt annehmen.¹⁶

Werfen wir einen Blick auf die wirtschaftliche Entwicklung unter dem Aspekt des Kulturwandels, ermitteln wir, daß der Prozeß der wirtschaftlichen Entwicklung kaum vom Sozialwandel zu trennen ist: Die beiden Prozesse sind miteinander verknüpft. Wir stellen fest, daß radikale Veränderungen im ökonomischen System auch einen radikalen Wandel im Sozialsystem implizieren. Es muß aber vermerkt werden, daß alle radikalen Veränderungen auch Schäden und Verwirrungen mit sich bringen: Nur durch sorgfältige Planung und gründliche Forschung kann man die Schäden so gering wie möglich halten. Wir erkennen, – obwohl der Kultur- oder Sozialwandel eine Lösung für wirtschaftliche Probleme mit sich bringen kann, er auch manche unerwarteten Probleme verursacht. Es bedeutet, einige gewünschte Sozialentwicklungen können auch zu lästigen wirtschaftlichen Ergebnissen führen. Wir sind der Ansicht, daß die aus dem Kultur- und Sozialwandel entstehenden wirtschaftlichen Probleme kein berechtigter Grund sind, den Wandel ganz abzulehnen: Es ist aber eine Warnung für diejenigen, die die Lösung aller Probleme im Kultur- und Sozialwandel erblicken. Es ist wichtig hier zu vermerken, daß das Geld ein wichtiger Faktor im Kultur- und Sozialwandel geworden ist, indem es als Symbol des Reichtums, der Macht und des Prestiges gilt. Zu den Nachteilen des Kultur- und Sozialwandels unter dem Blickwinkel der wirtschaftlichen Entwicklung zählen wir, daß die Einheimischen durch diesen Wandel in wirtschaftliche Tätigkeiten als Tagelöhner gezwungen werden, wegen der Landknappheit und Unproduktivität der Subsistenzwirtschaft. Durch diesen Zwang werden Stammes- und Sippenverpflichtungen vernachlässigt oder aufgehoben, indem man neue Werte übernimmt: Wir bemerken, daß der wirtschaftliche Wandel in Ostafrika (wie auch anderswo in Afrika) die Übernahme neuer Technologien des Anbaus von Cash-Produkten und besserer Anbau- und Viehzüchtungsmethoden begünstigt. Hier müssen wir vor dem Glauben warnen, daß die Industrialisierung der Wirtschaft in Ostafrika (wie anderswo in Afrika) die Lösung der wirtschaftlichen Probleme wäre. Unseres Erachtens stimmt es nicht immer, daß die Schaffung von industriellen Tätigkeiten das Einkommen der Einheimischen erhöhen würde. Die Erfahrung hat gezeigt, daß diese Erneuerung in manchen Gegenden Ostafrikas eine Fehlinvestition war, die unerfüllbare Hoffnung erweckte. Wir geben zu, daß die wirtschaftliche Entwicklung ein Wandel ist mit dem Ziel, Armut, mangelhafte Ernährung und Behausung, schlechte Gesundheit und Erziehung zu bekämpfen: Dies aber beseitigt die Tatsache nicht, daß diese wirtschaftliche Entwicklung und der folgende Kulturwandel desintegrierend und konfliktfördernd in bezug auf die traditionelle Ordnung wirken.¹⁷

¹⁶ Vgl. hierzu AYISI: *African Culture*, S. 83; HUNTER: *New Societies*, SS. 78–79, 83, 91–92. Siehe ferner KIMBLE: *Tropical Africa*, SS. 75, 77, 368. Siehe außerdem MALINOWSKI: *Dynamics*, S. 68.

¹⁷ Siehe hierzu AYISI: *African Culture*, SS. 86–87; BAUMHÖGGER, GOSWIN u. a.: *Ostafrika: Reisehandbuch Kenya-Tanzania*, Frankfurt a. M. ²1975, SS. 474–475. Siehe auch DALTON,

In seinem Beitrag *The Dynamics of Culture Change* (1961) ist MALINOWSKI der Meinung, daß – wo das Borgen endet – der Wandel beginnt. Er weist darauf hin, daß es keinen Grund gibt, weshalb die Einheimischen in Afrika die hochentwickelte Technik beim Landanbau nicht verwenden sollten. Diese technische Transformation zu erreichen erfordert ein großes Kapital. Als Voraussetzung muß die Ansicht der Einheimischen der Umwelt gegenüber radikal verändert werden; nicht nur hinsichtlich der Anbaumethoden, sondern auch den Landbesitz betreffend. Dazu muß der Anbau der Cash-Produkte gesteigert werden und die Handelsbedingungen müssen verbessert und gesichert werden. MALINOWSKI gibt zu, daß die Transformation der traditionellen afrikanischen Landwirtschaft zu einem hochentwickelten westlichen System nicht über Nacht geschehen kann. Er stellt fest, daß die Einführung neuer Methoden die alten desorganisiert. Er nimmt an, daß – um Fortschritt zu erlangen – ein Afrikaner eine Phase des Chaos und der Desorientierung durchmachen muß.¹⁸

In seinen Überlegungen *The Development of Subsistence and Peasant Economies...* (1964) meint DALTON, daß es die kleinen Veränderungen und nicht immer die großen sind, die persönliche Schäden und Gesellschaftsdesintegration verursachen. Er vertritt die Meinung, daß der Wandel von Subsistenzwirtschaft zur Handelswirtschaft – ohne kulturellen und technologischen Wandel und ohne Einführung neuer integrierender Formen zum Auseinanderfallen der traditionellen gesellschaftlichen Organisation führt.¹⁹

Wir stimmen mit HERZOGS Äußerung in seiner Studie *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel der Gegenwart: Afrika* (1971) überein, wenn er sagt: „Die Bereitschaft zur Umstellung wird erhöht durch das Verlangen nach Bargeld für Ankäufe von Erzeugnissen der aufstrebenden heimischen Industrie oder von importierten Gütern.“ Er ist der Überzeugung: „Dieser tiefgreifende wirtschaftsethnographische Wandel wird sich gewiß auch in Zukunft fortsetzen.“²⁰

Wenden wir uns nun den Folgen des Kulturwandels zu, erkennen wir, daß nicht alle Einheimischen und manche ausländischen Beobachter über den Wandel in Ostafrika (wie auch anderswo in Afrika) zufrieden sind. Es ist auch festzustellen, daß dieser Wandel nicht jeden Einheimischen betrifft oder für jeden etwas Gutes bringt: Der Kultur- und Sozialwandel in Ostafrika ist weit gestreut. Wir sehen, daß die Folgen des Kultur- und Sozialwandels nicht nur auf Beschleunigung der Degradierung des bebaubaren Landes beschränken darf, sondern auch auf die geistigen, sozialen und wirtschaftli-

GEORGE: *The Development of Subsistence and Peasant Economies in Africa*, in: *Int soc Sci J* 16 (1964) 380–381, 385; DOUGALL: *Development*, in: *Africa* 11 (1938) 319; GARDINER: *Research*, in: *Mawazo* 1 (1968) 5, 7, 9, 10. Siehe ferner HUNTER: *New Societies*, S. 71; IDEM: *Modernizing*, SS. 37, 43, 52, 112, 113, 117, 121, 122, 123; ISHASI, CHARLES A. JOHN: *Rural Development in Tropical Africa: What is the Problem*, in: *Taamuli* 1 (1970) 18, 20–21. Siehe außerdem KIMBLE: *Tropical Africa*, SS. 56, 82, 85; MACHYO, CHANGO: *The University: Its Role in Africa*, in: *E Afr J* 6 (1969) 15; MALINOWSKI: *Dynamics*, SS. 23, 70–71. Vgl. hierzu auch NASH, M.: *Some Social and Cultural Aspects of Economic Development*, in: *Ec Dev Cult Change* 7 (1958) 137, 139–142; RÖPKE: *Primitive Wirtschaft*, SS. 84, 97; RÖTENHAN, DIETRICH: *Bodennutzung und Viehhaltung im Sukumaland/Tanzania*, Berlin/Heidelberg/New York 1966, S. 87. Vgl. darüber hinaus WICKIZER, V. D.: *Some Aspects of Agricultural Development in the Tropics*, in: *Overs Q* 2 (1961) 78.

¹⁸ MALINOWSKI: *Dynamics*, SS. 23, 70–71.

¹⁹ DALTON: *Peasant Economies*, in: *Int soc Sci J* 16 (1964) 381, 383.

²⁰ HERZOG: *Wandel*, SS. 387, 388, 390.

chen Veränderungen auszudehnen ist. Die schlimmsten Folgen des Kultur- und Sozialwandels können wir in den Städten finden: Dort kann man das Auseinanderfallen der traditionellen Sozialstrukturen und die Vernachlässigung der traditionellen Bräuche beobachten. Das gute Ergebnis des Kultur- und Sozialwandels ist die Detribalisierung: Dies ermöglicht Menschen aus verschiedenen Stämmen zusammen zu leben.²¹

In seiner Studie *The Dynamics of Culture Change* (1961) ist MALINOWSKI der Ansicht, daß der Wandel Mißverhältnisse, Verschlechterung, Sozialspannung und Konfusion in juristischen und moralischen Prinzipien implizieren kann. Er weist darauf hin, daß der erfolgreiche Kulturwandel in Afrika enorme Ausgaben und großen Einsatz verlangt.²²

Werfen wir einen Blick auf die Beziehung zwischen traditioneller Kultur und dem Kulturwandel, stellen wir fest, daß der fundamentale Kultur- und Sozialwandel eine Frage von Generationen ist: Die alten bestehenden Institutionen und Traditionen können nicht über Nacht verändert werden. Unseres Erachtens bringt die ungeduldige Beschleunigung des Wandels zum neuen Sozialsystem immer Schäden mit sich. Kulturwandel ohne irgendwelche Schäden ist kaum möglich: Meistens schließt er Verwirrung und Sozialentwurzelung ein; die großen Veränderungen werden immer mit Sozialspannungen, Ängsten und Sorgen begleitet. Wir erkennen, daß ohne die traditionellen Kontrollen und Sanktionen und ohne ausreichende Kenntnis der neuen Situation, der Kulturwandel zur Ziellosigkeit führen kann. Der Kulturwandel durch die Industrialisierung und Urbanisierung – ohne gute Planung und Organisation – führt unweigerlich zu Problemen wie Landstreicherei und Kriminalität. Es wäre eine bloße Illusion zu glauben, daß der Kultur- oder Sozialwandel in Ostafrika (und anderswo in Afrika) zu verlangsamten wäre. Das Wichtigste ist, wie die Leute die Erneuerungen in ihrem täglichen Leben integrieren und wie sie ihr traditionelles Leben an die neue Situation adaptieren können. Unseres Erachtens gibt es in der Beziehung zwischen Kulturwandel und traditioneller Kultur immer noch einen Mittelweg: Es ist möglich Geeignetes und Nutzbringendes von den anderen Kulturen zu übernehmen, trotz des Wunsches eigene Kulturwerte bewahren zu wollen. Die traditionelle Kultur darf den Fortschritt eines Landes nicht verhindern, dazu aber sollte der Wandel helfen, eigenes Kulturgut schätzen zu lernen.²³

²¹ Vgl. hierzu KIMBLE: *Tropical Africa*, SS. 61, 82; RAMSTED, Ottheim: Detribalisation, in: *Lexikon zur Soziologie*, hrsg. von FUCHS, W. u. a., Opladen 1973, S. 135. Vgl. außerdem RÖPKE: *Primitive Wirtschaft*, S. 25 und VOS, ANTOON DE: *Africa, the Devastated Continent?* The Hague 1975, S. 118.

²² MALINOWSKI: *Dynamics*, SS. 27, 56.

²³ Siehe hierzu BOHANNAN, PAUL J.: *Social Anthropology*, London ²1971, S. 393; DUBE: Human Problems, in: *East Anthropol* 20 (1967) 3, 6–7, 13. Siehe ferner HERSKOVITS, MELVILLE J.: Motivation and Cultural Pattern in Technological Change, in: *Int soc Sci Bull* 6 (1954) 389; HUNTER: *Modernizing*, S. 32. Vgl. außerdem KIMBLE: *Tropical Africa*, SS. 57, 87; MALINOWSKI: *Dynamics*, S. 17. Siehe hierzu auch MBOYA, TOM: Is African Culture Blocking Progress?, in: *E Afr J* 2 (1965) 27–28; RAUM: Bildungsprobleme, in: *N Af* 5 (1963) 227; SHELTON, AUSTIN J.: Anthropological Values and Culture Change, in: *Am Anthr* 67 (1965) 105, 106. Siehe darüber hinaus THURNWALD, RICHARD: Soziale Wandlungen in Ostafrika, in: *ZVBS* 7 (1931) 162.

In seiner Untersuchung *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel der Gegenwart: Afrika* (1971) findet HERZOG unsere Zustimmung, wenn er meint: „Die frühere Naturalwirtschaft ist gänzlich von der Geldwirtschaft abgelöst, und die vollkommene Autarkie von Siedlungen wird zunehmend seltener.“ Er fügt hinzu: „Erwachsene, die sonst nur noch in modern geschnittener Kleidung anzutreffen sind, legen im festen Vertrag mit Reiseagenturen die Tracht der Ahnen an, nehmen deren Waffen zur Hand und führen ganz kommerziell, d. h. losgelöst von der alten Bedeutung, folkloristische Darbietungen vor.“ HERZOG vertritt die Meinung: „Solche Veränderungen und Kurswechsel an der Spitze ziehen in der Regel für die Stämme eine Neuorientierung der Zentralgewalt gegenüber nach sich und bringen oft auch Verschiebungen im Verhältnis der Bevölkerungsgruppen zueinander mit sich.“ Er kommt zu folgender Schlußfolgerung: „Alles in allem bleibt am Ende die Feststellung zu treffen, daß eine Vielzahl von endogenen wie exogenen Kräften Lebenszuschnitt und Selbstverständnis der Afrikaner umformen. Der Kulturwandel läßt – bei ganz natürlichen örtlichen Unterschieden – als Richtung die Ablösung von Althergebrachtem durch Elemente einer technisierten Weltzivilisation erkennen.“²⁴

Andererseits macht MBOYA in seinem Artikel *Is African Culture Blocking Progress ?* (1965) mit Recht folgende Äußerung: Er wies die Kritik aus manchen Kreisen gegen die moderne Bekleidung der afrikanischen Frauen zurück. Zutreffend wies er darauf hin, daß der Ausdruck afrikanischer Personalität nicht das Tragen der Tierhäute als afrikanische Tracht bedeutet. Er war der Überzeugung, daß eine Frau – die ein make-up, gut geschneiderte Kleider und Schuhe mit hohen Absätzen trägt – nicht unbedingt gegen die traditionelle Kultur rebellierte. Die konservativen Kritiker, meinte MBOYA, würden sogar soweit gehen, die Verwendung von Zahnbürsten, das Tragen von langen Hosen und die Nutzung der Traktoren zu verdammen. MBOYA stellte zutreffende Fragen: Was bedeutet eigentlich traditionelle afrikanische Kultur? Bedeutet sie in einer Hütte zu wohnen oder barfuß zu gehen? Er wies darauf hin, daß dies keine traditionelle afrikanische Kultur ist, sondern Armut. Manche Kreise nehmen an, daß die traditionelle Kultur die Sauberkeit und die moderne Bequemlichkeit des Lebens ausschließt: Wer so denkt, betonte MBOYA zu Recht, hat ein falsches Verständnis der traditionellen Kultur. Wir stimmen MBOYA zu, daß eine traditionelle afrikanische Kultur nicht als Rückschritt und fortschritthindernd zu begreifen ist.²⁵

In ihrem Beitrag *Motivation and Culture Pattern in Technological Change* (1954) sieht HERSKOVITS es richtig, wenn sie betont, daß die Entwicklungsprojekte in Afrika auf einer Sozialgrundlage errichtet werden müssen, die für die Einheimischen irgendeine Bedeutung hat, damit die aktive Partizipation der betroffenen Menschen erwartet und das gewünschte Ziel erreicht werden kann.²⁶

RAUM meint andererseits in seinem Artikel *Bildungsprobleme . . .* (1963): „Der Afrikaner von heute arbeitet in großem Maße an sich selbst. Diese mit allem Eifer betriebene Selbsterziehung ist eine direkte Folge der kulturellen Spannung und der aus ihr aufsteigenden Erkenntnis, daß sich dem Willen, dem Einsatz, der Anpassungskraft des Einzelnen die Welt fügen muß.“ Er ist der Ansicht: „Der Ansporn, den der Afrikaner aus seiner kulturellen Doppellage erlebt, löst Energien in ihm aus, die ihn befähigen, sozusagen Jahrhunderte zu überspringen.“²⁷

Betrachten wir die Beziehung zwischen der Gesellschaft und dem Kulturwandel, ermitteln wir, daß der Kulturwandel in einer Gesellschaft totale oder

²⁴ HERZOG: *Wandel*, SS. 387–388, 390, 395.

²⁵ MBOYA: *African Culture*, in: *E Afr J* 2 (1965) 27, 29, 30.

²⁶ HERSKOVITS: *Motivation*, in: *Int soc Sci Bull* 6 (1954) 389.

²⁷ RAUM: *Bildungsprobleme*, in: *N Af* 5 (1963) 227.

allmähliche Veränderungen hervorbringen kann. In einer Gesellschaft, – in der religiöse, soziale, wirtschaftliche und politische Aktivitäten miteinander verknüpft sind – ist es kaum möglich, den Wandel in einen Bereich des Lebens zu bringen, ohne die anderen Bereiche zu berühren. Wir sehen, daß es leichter ist, in einer pluralistischen Gesellschaft kulturelle Veränderungen ohne große Sozialschäden durchzuführen als in einer homogenen Gesellschaft. Wir bemerken, daß in manchen Gesellschaften Ostafrikas (wie anderswo in Afrika) die Angst vor Sozialverwirrung und Zerrissenheit zur Ablehnung des Kulturwandels führt. Die Veränderungen in einer Gesellschaft können Unterschiede unter Verwandten, sogar unter Mitgliedern einer Familie schaffen: Diese Unterschiede begünstigen Spannungen, Entfremdung und Vorurteile: z. B. die Beziehung zwischen Christen und Animisten, zwischen den gebildeten Eliten und Analphabeten, zwischen den Reichen und den Armen. Wir erkennen, daß die Veränderungen in der Gesellschaft in manchen Kreisen Enttäuschungen und Gegenreaktionen verursachen, die in einer bestimmten Verhaltensweise ausgedrückt werden. Durch den Kulturwandel wird die restriktive traditionelle Lebensweise mit der europäischen –, die mehr Betonung auf das freie Individuum, freie Entwicklung eigener Fähigkeiten, freie Wahl eigener Freunde und Ehepartner, Freiheit zum Erfolg oder zum Mißerfolg legt –, ersetzt: Dieser Wandel aber trägt mit sich die Last der individuellen Freiheit, die moralische Verantwortung einschließt. Dies bedeutet eine Kraft zu entwickeln, ohne Abhängigkeit leben zu können. Diese individuelle Freiheit und persönliche Unabhängigkeit sehen wir in der neuen Rolle der Frau in Ostafrika (und in anderen Teilen Afrikas), in der sie wirtschaftlich unabhängiger von ihrem Mann wird. In diesem kulturellen Wandel wird die traditionelle Stellung des Mannes herausgefordert. Wir kommen also zu der Schlußfolgerung, daß bei den verschiedenen kulturellen und sozialen Veränderungen in der Gesellschaft ein ökologischer, demographischer, sozialer, wirtschaftlicher und politischer Zwang dahinter steht.²⁸

In seiner Studie *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel der Gegenwart: Afrika* (1971) ist HERZOG mit Recht der Ansicht: „Es ist also nicht mehr die Auseinandersetzung mit dem weißen Kolonialherren, die den Tageslauf des einzelnen oder das Verhalten großer ethnischer Gruppen mitbestimmt, sondern das politische Geschehen im eigenen Lande, das über Wohl und Wehe, über Privilegien der einen, Benachteiligung der anderen, über Aufstiegschancen Bevorzugter oder Bildungswege für alle, über starren Traditionalismus oder reformfreundige Modernisierung entscheidet.“²⁹

Schauen wir die Gründe für die Annahme und Ablehnung des Kulturwandels an, stellen wir fest, daß die radikalen Veränderungen vom überwiegenden Teil der Bevölkerung befürchtet werden, aufgrund der Unsicherheit des Wandels und dessen unbestimmter Zukunft. Für manche Einheimischen gleicht die Experimentierung mit ihrer Subsistenzwirtschaft dem Selbstmord;

²⁸ Vgl. hierzu DUBE: *Human Problems*, in: *East Anthropol* 20 (1967) 9–10. Vgl. ferner KIMBLE: *Tropical Africa*, SS. 59, 65, 85, 86–87; LEVINE, ROBERT A.: *Sex Roles and Economic Change*, in: *Ethn* 5 (1966) 192. Siehe außerdem MOORE: *Strukturwandel*, S. 42 und MUSHI: *African Traditional Culture*, in: *Taamuli* 1 (1970) 12.

²⁹ HERZOG: *Wandel*, S. 386.

für sie haben die kargen Rohstoffe Überlebenswert und deshalb ist die Vermeidung jeglichen Risikos geboten. In manchen Kreisen finden wir, daß das feste Anklammern an die traditionellen Bräuche so stark ist, daß jeder äußere Impuls zum Wandel abgelehnt wird. Wir erkennen, daß der Widerstand an dramatischen Veränderungen von der Art der Darstellung der Folgen des Wandels abhängt. Wir sehen auch, daß manche Träger des Wandels (z. B. Entwicklungshelfer, Lehrer, Missionare usw.) der Überzeugung sind, daß die einheimischen Bauern, Fischer und Viehzüchter ungenügende Kenntnis über ihre eigene Tätigkeit besitzen und sie keine wirtschaftliche Orientierung haben: Aufgrund dieser Auffassung wird ein Denkmodell entwickelt, das in dem Glauben beruht, daß der einheimische Bauer, Fischer oder Viehzüchter sich verändern wird, wenn man ihn mit den auf rationalen Kalkulationen basierenden Information der sophistischen Experten vertraut macht. Unseres Erachtens stimmt es nicht ganz, daß die Einheimischen in Ostafrika (wie auch anderswo in Afrika) sich nicht verändern können, weil ihnen der wirtschaftliche Sinn fehlt. Wir stellen fest, daß die Träger des Wandels in Ostafrika (oder anderswo in Afrika) meistens vergessen, daß der einheimische Bauer, Fischer und Viehzüchter jeder neuen Idee mißtraut, die ihn zwingt, seine Lebensexistenz in Gefahr zu bringen, durch Experimentierung mit Innovationen ohne jede Garantie materieller Hilfe im Falle des Versagens. Unseres Erachtens ist der Bauer, Fischer und Viehzüchter bereit sich zu verändern, wenn der Träger des Wandels in der Lage ist zu beweisen, daß der vorgeschlagene Wandel eher Verbesserung und Entwicklung mit sich bringt, als das gegenwärtige Leben. Es ist wichtig zu erwähnen, daß anders wie bei den sophistischen modernen Eliten – die leicht durch abstrakte Ideen und Konzepte zu begeistern sind – der einheimische Bauer, Fischer und Viehzüchter nur durch Ideen oder Konzepte zu begeistern ist, die eng im Zusammenhang mit einer sozialen Wirklichkeit stehen. Wir bemerken also, daß der Wandel abgelehnt wird, wo er Spannung, Verfall und Rückgang bedeutet. Der Wandel wird aber gern angenommen, wenn er Wachstum, Verbesserung, ständiger Fortschritt verspricht.³⁰

In seiner Untersuchung *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel der Gegenwart: Afrika* (1971) bestätigt HERZOG – Bezug nehmend auf WESTERMANN –: „Naturvölker durch die Ausbreitung einer hochtechnisierten, oft auch mit politischen Ideologien betrachteten europäisch-amerikanischen Einheitszivilisation bedroht seien; . . . daß der Kulturwandel

³⁰ Vgl. hierzu CLIFFE, LIONEL R.: Nationalism and the Reaction to Enforced Agricultural Change in Tanganyika during the Colonial Period, in: *Taamuli* 1 (1970) 5; DUBE: Human Problems, in: *East Anthropol* 20 (1967) 10. Siehe ferner HUNTER: *New Societies*, S. 92; IDEM: *Modernizing*, S. 42. Siehe außerdem KÖNIG, RENÉ: Anpassung, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg. von BERNSDORF, WILLHELM, 1. Bd., Frankfurt a. M. 1972, S. 33; MOORE: *Strukturwandel*, SS. 46, 117, 129–130; MUSHI: African Traditional Culture, in: *Taamuli* 1 (1970) 9–10, 11. Siehe darüber hinaus PARSONS, Talcott: Evolutionäre Universalien der Gesellschaft, in: *Theorien des sozialen Wandels*, hrsg. von ZAPF, WOLFGANG, Berlin/Köln ³1971, S. 56; RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, SS. 8–9 und RÖPKE: *Primitive Wirtschaft*, SS. 77–78, 81–82, 85.

vierlorter nicht reibungslos verlaufe, ja oft zu deutlichen Rissen im gesamten Kulturgefüge der betroffenen Ethnien führe.⁴³¹

Nach HERSKOVITS in ihrem Artikel *Motivation and Culture Pattern in Technological Change* (1954) lehnen die vom Wandel nicht überzeugten Einheimischen (z. B. in Afrika) jede neue Technik und wirtschaftliche Methode oder bessere Nahrung ab, obwohl das Neue bessere Ergebnisse und gesteigerten Wohlstand versprechen würde, als ihre eigene Subsistenzwirtschaft.⁴³² Unseres Erachtens hängt diese Ablehnung von der falschen Aufklärung oder mangelnden Überzeugungskraft der Träger des Wandels ab.

Andererseits weist RÖPKE in seinem Beitrag *Primitive Wirtschaft, Kulturwandel und die Diffusion von Neuerungen* (1966) darauf hin: „... sprengt man die traditionelle Ordnung, d. h. setzt man die akzeptierte Regel des Verhaltens mehr oder weniger abrupt außer Kraft, erzeugt man nicht nur Regellosigkeit, also Orientierungslosigkeit, sondern man schüttet auch die Kommunikationskanäle zu, die eine infrakulturelle Transmission der (vermutlich unter Zwang) akzeptierten Innovation ermöglicht hätten.“ Wir stimmen auch mit RÖPKE überein, wenn er meint: „Abweichung von den traditionellen Verhaltensmustern und Widerstand gegen die Annahme einer Innovation stehen in enger Beziehung. Die beabsichtigten und unerwünschten Folgen regelbrechenden Handelns, insbesondere die Erwartung, aus dem sozialen Beziehungsnetz herausgelöst zu sein, beschneiden die Bereitschaft, eine Innovation zu akzeptieren und begrenzen die Spanne an Toleranz, die der potentielle Akzeptor von den Gesellschaftsmitgliedern (deren Erwartungen enttäuscht werden und die sich neu anpassen müssen) erwarten darf. Sie erhöhen daher umgekehrt die Schwelle, bei deren Erreichen er bereit wäre, eine Neuerung anzunehmen.“ Wir geben auch RÖPKES Äußerung unsere Zustimmung, wenn er sagt: „Andererseits bedeutet die Annahme einer Innovation jedoch eine mehr oder weniger abrupte Abweichung von den eingespielten Verhaltensmustern. Und die Notwendigkeit abweichenden Verhaltens wird demjenigen, der eine Neuerung anzunehmen wünscht, bewußt sein. Dieses Bewußtsein hinsichtlich der möglicherweise desintegrierenden Effekte kann beim Empfänger eine negative Orientierung in bezug auf die Annahme einer Neuerung auslösen.“⁴³³

Unseres Erachtens hängt die Ablehnung oder Annahme des Wandels von dessen Adaptabilität und von dessen Darstellung über die daraus entstehenden Vorteile und Nachteile ab.

2. Kulturwandel und interethnische Beziehungen

Schauen wir zuerst das Verhältnis zwischen Kulturwandel und interethnischen Beziehungen in der Prae- und Post-Kolonialzeit an, ermitteln wir, daß – vor der Ankunft der Europäer in Ostafrika – die interethnischen Beziehungen durch Konflikte belastet waren: z. B. war früher die Beziehung zwischen den Gusii und Kipsigis durch Fehden gekennzeichnet; die Beziehung zwischen den Nandi und Naivasha-Massai, Jie und Turkana, Karamojong und Suk war nicht immer die beste; zwischen den Somali und Turkana im Norden Kenias gab es immer (manchmal auch noch heute) Unruhen wegen der Viehdiebstähle (wie es auch der Fall zwischen den Karamojong und den Nachbarstämmen in Uganda ist). Wir stellen auch fest, daß – nach der Kolonisierung Ostafrikas – die Kolonialherren die Fehden und die Viehdiebstähle unter

⁴³¹ HERZOG: *Wandel*, S. 385.

⁴³² HERSKOVITS: *Motivation*, in: *Int soc Sci Bull* 6 (1934) 391.

⁴³³ RÖPKE: *Primitive Wirtschaft*, SS. 77, 78, 81–82.

Kontrolle zu bringen versuchten. Hinsichtlich traditioneller Viehdiebstähle mußten die Regierungen der drei Gebiete Ostafrikas (manchmal heute noch) die Armee einsetzen. Wir geben zu, daß die Europäer einen sogenannten Wandel in den interethnischen Beziehungen gebracht haben, wir dürfen aber die Tatsache nicht verschweigen, daß es zwischen manchen Ethnien eine friedliche und kooperative Beziehung gab (und noch gibt): wie z. B. zwischen Dodoth und Karamojong, Rendille und Samburu. Wir glauben mit Recht zu der Schlußfolgerung zu kommen, daß die heutige Konstellation der Ethnien in Ostafrika und deren gegenwärtige Beziehung untereinander auf die britische Kolonialmacht zurückzuführen ist.³⁴

Wir geben HERZOGS Äußerung in seiner Studie: *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel der Gegenwart: Afrika* (1971) unsere Zustimmung, wenn er schreibt: „Auch in anderen Bereichen Afrikas trennen Grenzen antropologisch wie sprachlich Zusammengehöriges und zwingen einander fremde, oft seit Jahrhunderten verfeindete Ethnien zu einer vorerst noch recht oberflächlichen Gemeinsamkeit.“³⁵

Wenden wir uns nun den interethnischen Beziehungen unter dem Aspekt des *Nationalgefühls* und *Kulturwandels* zu, erkennen wir, daß die guten interethnischen Beziehungen in Ostafrika (wie auch anderswo in Afrika) durch Heirat unter den verschiedenen Ethnien, durch gemeinsame Tätigkeiten (in Schule, Politik, Sport u.a.m.) und durch die Wirtschaft begünstigt werden: Die Heirat unter verschiedenen Ethnien trägt zur Verminderung der Stammesgegensätze bei –, wenn auch nicht auf breiter Basis – wenigstens in kleinem Kreis. Die schulische Erziehung, die Politik und die Wirtschaft leisten auch einen großen Beitrag zur Veränderung der interethnischen Beziehungen: z. B. ermöglicht die Schule den Schülern und Studenten verschiedener Ethnien zusammen zu kommen, zu arbeiten und Spiele auszutragen. Politik und Wirtschaft zwingen auch Menschen verschiedener ethnischer Zugehörigkeit zu kooperieren. Wir sehen also in diesen veränderten ethnischen Beziehungen die Entwicklung eines Nationalgefühls: Dies bedeutet, daß der einzelne sich nicht nur einem Stamm zugehörig fühlt, sondern einer Nation. Es muß aber erwähnt werden, daß diese Entwicklung einen radikalen Gesinnungswandel erfordert: z. B. Solidarität mit dem eigenen Staat und nicht mit dem Stamm.³⁶

³⁴ Vgl. dazu BAUMHÖGGER: *Ostafrika*, SS. 100, 102, 104, 108; BLUMENTHAL, J. V.: Die Karamojong-Gruppe Uganda, in: *Bilder der Völker*. Die Brockhaus-Völkerkunde, 2. Bd.: Afrika zwischen Sahara und Sambesi – Südliches Afrika und Madagaskar, Wiesbaden 1974, S. 124. Siehe hauptsächlich FRANCIS: *Interethnic Relations*, SS. 402, 403; JENSEN, J.: Interethnische Beziehungen und Akkulturation in der frühen Kolonialzeit von Uganda, in *Sociologus* 16 (1966) 39–53.

³⁵ HERZOG: *Wandel*, S. 387.

³⁶ Vgl. dazu BAUMHÖGGER: *Ostafrika*, SS. 112–113, 133–134. Siehe auch FORTES, M.: Culture Contact as a Dynamic Process, in: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, London ²1959, SS. 72–88. Siehe hauptsächlich FRANCIS: *Interethnic Relations*, SS. 41, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 271, 272, 393, 396. Vgl. ferner Kenya Land Commission. Evidence and Memoranda, 2. Bd., Colonial No. 91, London 1934, SS. 1474, 1502, 1682 und TOMIKAWA, MORIMICHI: The Migrations and Intertribal Relations of the Pastoral Datoga, in: *Senri Ethn Stud* 3 (1979) 15–31.

Betrachten wir das Problem der Vorurteile in interethnischen Beziehungen aus der Sicht des Kulturwandels, ermitteln wir, daß die Vorurteile in den interethnischen Beziehungen auf der unberechtigten Kategorisierung und der Diskriminierung einer bestimmten Bevölkerungsgruppe aufgrund ihrer ethnischen Abstammung beruhen. Wir stellen fest, daß – aufgrund dieser Vorurteile – Fehden entstanden und sogar Kämpfe geführt wurden. Wir bemerken auch, daß diese Vorurteile meistens auf Emotionen beruhten, ohne ausreichende Gründe oder Beweise: z. B. unterschätzende Einstellung einer ethnischen Gruppe gegenüber: wie die Unterschätzung deren Fähigkeiten und Bräuche, unbegründete Verdächtigungen usw. Es ist aber wichtig zu vermerken, daß diese Vorurteile in den interethnischen Beziehungen durch Unsicherheit und Konkurrenzkampf oder Neid verursacht werden. Der Wandel in diesem Bereich trat ein, durch die Einführung des Christentums, der europäischen Schulerziehung und des Regierungssystems. Die Gleichheit aller Menschen wurde verkündet und jeder konnte sich hocharbeiten durch die schulische Erziehung und Politik. Wir müssen aber darauf hinweisen, daß die alteingesessenen Vorurteile schwer auszurotten sind, trotz Einfluß des Kulturwandels.³⁷

3. Kulturwandel und Arbeiterwanderung

Kommen wir zu den Ursachen und Folgen der Arbeiterwanderung unter dem Aspekt des Kulturwandels, erkennen wir, daß die Arbeiterwanderung – in der Kolonialzeit – durch Arbeiterbedarf auf den Plantagen und durch beginnende Verstädterung in Ostafrika (wie in anderen Teilen Afrikas) begann. Wir stellen fest, daß die Gründe der Abwanderung meistens wirtschaftlicher Art sind: z. B. schlechte Existenzbedingungen im Heimarort, vielleicht durch Übervölkerung oder Dürre verursacht. Eine Beschäftigung auf einer Plantage oder in der Stadt wird als Lösung angesehen. Wir bemerken aber, daß viele Arbeiter – die in die Stadt abwanderten, um Geld für ihre Familie zu verdienen – nicht zu ihrem Heimatdorf zurückkehren, wegen des Reizes des Verdienstes dort.³⁸

³⁷ Siehe hierzu ARENS, W.: *Changing Patterns of Ethnic Identity and Prestige in East Africa*, in: *A Century of Change in Eastern Africa*, hrsg. von ARENS, W., The Hague 1976, SS. 65–75. Siehe vor allem FRANCIS: *Interethnic Relations*, SS. 264, 265, 269, 271. Siehe ferner WATSON, WILLIAM: *Migrant Labour and Detribalization*, in: *Black Africa: Its Peoples and their Cultures to-day*, hrsg. von MIDDLETON, JOHN, London 1970, SS. 38–49.

³⁸ Vgl. hierzu BAUMHÖGGER: *Ostafrika*, SS. 354, 356; BERRY, LEONARD: *Dynamics and Processes of Rural Change*, in: *Contemporary Africa: Geography and Change*, hrsg. von KNIGHT, C. G. und NEWMANN, J. L., New Jersey 1976, SS. 221–222; CLAYTON, ERIC S.: *Agrarian Reform, Agricultural Planning and Employment in Kenya*, in: *Int LR* 102 (1970) 433. Siehe auch GULLIVER, PHILIP HUGH: *Nyakyusa Labour Migration*, in *RLJ* 21 (1957) 51, 58, 60–61, 62–63, 78; IDEM: *Land Tenure and Social Change among the Nyakyusa*, Kampala 1958, SS. 2–3, 36, 44. Siehe ferner HAILEY: *African Survey*, S. 885; JÜRGENS, H. W.: *Untersuchungen zur Binnenwanderung in Tanzania*, München 1968, SS. 26–32; LEVINE: *Sex Roles*, in: *Ethn* 5 (1966) 187–188. Siehe außerdem MIDDLETON, JOHN: *Labour Migration and Associations in Africa: Two Cases Studies (Lugbara and Ibo)*, in: *Civilisation* 19 (1969) 44;

Nach WUESTS Mitteilung aus Tansania gingen die meisten Jungen für ein paar Jahre auf die Sisalfelder nach Kilossa, Tanga, Morogoro; die meisten kamen verändert zurück, d. h. sie fügten sich nicht mehr harmonisch in die Sippe ein, kritisierten. Er ist der Meinung: Die Zerschlagung der kleinen Sippensiedlungen und Schaffung von größeren Dorfsiedlungen hat der alten Sitte den Todesstoß gegeben. Bedauerlich, aber notwendig?^{38a}

Schauen wir nun die Arbeiterwanderung unter dem Aspekt der schulischen Erziehung an, stellen wir fest, daß die wenig entwickelte Landwirtschaft die Gebildeten kaum interessiert und für die jugendlichen Schulabsolventen nicht attraktiv genug ist: Als Folge wandern diese Bevölkerungskreise in die Städte ab und suchen Arbeit dort, wo es aber nicht für jeden Arbeit gibt. In dieser Weise wächst in den Städten die Zahl der arbeitslosen Schulabsolventen, die eine Gefahr in der politischen Entwicklung darstellen. Es gibt aber Überlegungen, ob eine Änderung des Schulplanes das Abwandern der Schulabsolventen aus ihren Heimatdörfern in die Städte verhindern würde. Dies bedeutet, daß die Betonung auf das Fach Landwirtschaft gelegt werden soll (wie es an manchen Schulen bereits geschieht). Unseres Erachtens würde eine Änderung des Schulplanes auch nicht viel einbringen. Die Gründe für den Zustrom der Schulabsolventen sind wirtschaftlicher Natur: z. B. das geringe Einkommen aus den landwirtschaftlichen Produkten einerseits und das vielversprechende und sichere Einkommen einer Beschäftigung in der Stadt andererseits. Es scheint, daß die Schulerziehung nicht nur zum allgemeinen Wissen und Wohlstand in ruralen Gebieten führt, sondern auch zur Abwanderung der am besten ausgebildeten Jugendlichen in die Städte. Darf man also zu der Schlußfolgerung kommen, daß die Schulerziehung in den ruralen Gebieten irrelevant ist?³⁹

In seiner Arbeit *Why Poor People Stay Poor* (1977) macht LIPTON einige fragwürdige Überlegungen: Er meint, daß die Schulerziehung für die ruralen Gebiete viel genug ist, um die Entwicklungsprospekte der ruralen Gebiete zu schädigen, indem intensivere und höhere Schulerziehung als Mittel benutzt wird, fähige gebildete Personen weg von ihren Dörfern in die Städte zu locken.⁴⁰

MITCHEL, J. CLYDE: The Causes of Labour Migration, in: *Black Africa*, hrsg. von MIDDLETON, J., London 1970, SS. 23–38. Vgl. ferner OMINDE, SIMEON HONGO: *Land and Population Movements in Kenya*, London 1970, SS. 182–196; UDO, REUBEN K.: Migration and Rural Change, in: *Contemporary Africa: Geography and Change*, hrsg. von KNIGHT, C. G. und NEWMAN, J. L., New Jersey 1976, SS. 274–278 und WILDE, JOHN C.: *Experiences with Agricultural Development in Tropical Africa*, 1. Bd., Baltimore 1967, SS. 86–87; 2. Bd., SS. 90–91, 127–129.

^{38a} KUSTER, OTMAR, Missionsbenediktiner, ist seit 21 Jahren in Ostafrika tätig. MEIXNER, ATHNASIUS, Missionsbenediktiner, ist seit 14 Jahren in Ostafrika tätig. RUEGG, BENEDICT, Missionsbenediktiner, ist seit 27 Jahren in Ostafrika tätig. WÖRISHOFER, GERMANUS, Missionsbenediktiner, ist seit 40 Jahren in Ostafrika tätig und WUEST, LEONHARD, Missionsbenediktiner, ist seit 50 Jahren in Ostafrika tätig.

³⁹ Vgl. hierzu FUCHSMANN: Afrikanische Bemühungen um eine bessere Schulbildung, in: *Mondo* 2 (1962) 12; JÜRGENS: *Untersuchungen*, SS. 31–32. Siehe auch LIPTON, MICHAEL: *Why Poor People Stay Poor: Urban Bias in World Development*, Cambridge, Mass. 1977, SS. 259, 260.

⁴⁰ LIPTON: *Why Poor People*, SS. 259–260.

Unseres Erachtens bleibt LIPTONS Äußerung in Frage gestellt: Ist wirklich die Abwanderung der Gebildeten aus den ruralen Gebieten ein berechtigender Grund, die Schulerziehung für die Dörfer als irrelevant zu deklarieren?

Wenden wir uns der Arbeiterwanderung unter dem Gesichtspunkt der Abwanderung aus den Dörfern in die Städte und des Kulturwandels zu, ermitteln wir, daß viele junge Leute ihren Heimatort – wo sie keine Zukunft sehen – verlassen, um ihr Glück in der Stadt zu versuchen. Wir bemerken, daß die Städte für die arbeitssuchenden Jugendlichen eine Anziehungskraft haben, wegen deren rapider wirtschaftlicher Entwicklung im Vergleich mit den ruralen langsam entwickelnden Gebieten. Wir können hier berechtigterweise behaupten, daß der rapide kulturelle, soziale und wirtschaftliche Wandel in den Städten sich wie ein Magnet auf die ruralen Jugendlichen auswirkt. Wir dürfen aber die Tatsache nicht verschweigen, daß die Flucht der Jugendlichen vor den landwirtschaftlichen Tätigkeiten aus der Unproduktivität der Landwirtschaft und der unbefriedigenden Beschäftigung in diesem Bereich abhängt: Die Schulerziehung hat natürlich einen großen Beitrag zu diesem Gesinnungswandel beigetragen. Es muß auch erwähnt werden, daß die langsam wachsende Industrialisierung in den Städten auch zur Arbeiterwanderung beiträgt. Als Folge dieser Abwanderung aus den ruralen Gebieten stellen wir eine wachsende Arbeitslosigkeit in den großen Städten Ostafrikas (wie in vielen Städten anderswo in Afrika) fest. Wir sehen auch, daß – wegen der unerwartet hohen Zahl der Arbeitssuchenden in den Städten – die Regierungen Ostafrikas finanziell überfordert sind, hinsichtlich der Behausung, Kanalisation, Wasserversorgung, Schule usw. Als Folge ständiger Arbeitslosigkeit, schlechter Unterbringung entsteht eine Kette von Problemen: wie z. B. steigende Jugendkriminalität, zerbrochene Ehen, wachsende Slums, Desintegration der Großfamilien und Veränderung der Sozialstrukturen (wie Verwandtschaftsbeziehungen). Unseres Erachtens wäre eine Kontrolle der Arbeiterwanderung in die Städte zu empfehlen: die Problematik liegt nur bei dem wie.⁴¹

Zur Arbeiterwanderung hat HERZOG recht in seiner Untersuchung *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel: Afrika* (1971), wenn er meint: „Die Arbeiterwanderung und das

⁴¹ Siehe hierzu BOWDEN: Cultural Continuity, in: *E Afr J* 5 (1968) 38; CASTLE: Education, in: *Afr Quart* 7 (1967) 51; COLLIER, P.: Migration and Unemployment: A Dynamic General Equilibrium Analysis Applied to Tanzania, in: *Oxf econ Pap* 31 (1979) 205–236. Siehe ferner HUNTER: *New Societies*, S. 90; JÜRGENS: *Untersuchungen*, SS. 29–31; KIMBLE: *Tropical Africa*, SS. 82. 85. Siehe außerdem MBITHI, PHILLIP M.: *Rural Sociology and its Application to Rural Development in Kenya*, Dar-es-Salaam/Kampala/Nairobi 1974, SS. 63–70; MIDDLETON: Labour Migration, in: *Civilisation* 19 (1969) 42; MLAY, W. F. I.: Rural to Urban Migration and Rural Development, in: *Tanz Not Rec* 81/82 (1977) 1–13. Vgl. weiterhin MUSHI: African Traditional Culture, in: *Taamuli* 1 (1970) 15; MUTAI, CH.: Jobless in Nairobi, in: *Ufahamu* 9 (1979) 119–125. Vgl. außerdem OMINDE: *Land*, SS. 183–184; REMPEL, H.: Rural-to-Urban Labour Migration in Kenya, in: *Population Growth and Economic Development in Africa*, hrsg. von OMINDE, SIMEON HONGO und EJIUGU, C. N., Ibadan/London/Nairobi 1972, S. 214. Vgl. hierzu auch UCHE, U. U.: The Law Policies and Rural-Urban Migration in Kenya, in: *Urban Legal Problems in Eastern Africa*, hrsg. von KANYEHAMBA, G. W. und MCAUSLAN, J. P. W. B., Uppasala 1978, SS. 39–62.

Zusammenleben in den neuen Wirkungsbereichen tragen zum Kontakt zwischen verschiedenen Ethnien Afrikas bei.“ Er ist auch der Ansicht: „Durch die Vergrößerung des Umschlags in afrikanischen Seehäfen und die Errichtung neuer technischer Dienste vervielfachte sich auch die Hafendarbeiterschaft. Dieses Angebot guter Verdienstmöglichkeiten veranlaßte viele Afrikaner, auf Zeit oder für dauernd die engere Heimat zu verlassen. Die Mobilität einiger Ethnien nahm zu und machte weder an Landesgrenzen noch an sozialen Schranken halt.“ HERZOG bekräftigt auch unsere Überzeugung, wenn er schreibt: „Die Mobilität fördert zudem eine Entwicklung, die in ihrem sich zuweilen überschlagenden Tempo selbst den afrikanischen Regierungen unheimlich zu werden beginnt: die Verstädterung.“ Dazu meint er: „Die Stadtverwaltungen sind nur selten in der Lage, die zuströmenden Landbewohner menschenwürdig unterzubringen. Soweit sie als ungelernte Arbeiter entweder keine oder nur gering bezahlte Beschäftigung finden, bleiben sie dann für immer in den Kanister- und Wellblechsiedlungen hängen und bilden ein gesundheitlich bedrohtes, sozial benachteiligtes und für politischen Radikalismus anfälliges Vorstadtproletariat.“ Er findet auch unsere Zustimmung, wenn er sagt: „Auf jeden Fall gehen in diesen Außenbezirken die Werte der alten ländlichen Lebensformen meist rasch verloren.“⁴²

In seiner Arbeit *Why Poor People Stay Poor* (1977) bemängelte LIFTON, daß – durch die Schulerziehung – die klugen Leute die ruralen Gebiete verlassen, um Arbeit in den Städten zu suchen und die weniger klugen, die Kinder, Frauen und die Älteren bleiben zurück. Es bedeutet also – überlegte LIFTON – daß die fähigen Personen, die in ruralen Gebieten kompetente Führer zur Bekämpfung der Armut wären, zum Verlassen der Dörfer in die Städte verlockt werden.⁴³

Unseres Erachtens muß die Abwanderung von den ruralen Gebieten in die Städte kontrolliert werden; wir dürfen aber die ganze Schuld dieser Problematik nicht auf die Schulerziehung abschieben, obwohl sie der Auslöser sein mag.

4. Schlussbetrachtung

Der *Kulturwandel in Ostafrika* findet statt und muß stattfinden, das ist eine Tatsache, die nicht geändert werden kann. Der ausländische Einfluß durch Schule, Presse, Rundfunk und Fernsehen und durch Kontakte mit Fremden ist groß und wird jeden Tag größer. Je schneller der Wandel in den Städten stattfindet, desto mehr stellen sie eine Anziehungskraft für die Jugendlichen dar.⁴⁴

Die schulische Erziehung und Aufklärung sind für die Entwicklung und Verbesserung von Landwirtschaft, Viehzucht, Fischfang und Handwerk unerläßlich. Sie haben aber auch ihre Vorteile und Nachteile. Nach der Mitteilung von MEIXNER, die uns aus Tansania erreichte, überwiegen die Vorteile des Kulturwandels: z. B. „Die Angst vor Zauberern und dem Neid der Nachbarn nimmt ab.“⁴⁵ KUSTER bestätigt auch MEIXNERS Äußerung in seiner Mitteilung

⁴² HERZOG: *Wandel*, SS. 390, 391.

⁴³ LIFTON: *Why Poor People*, S. 86.

⁴⁴ Vgl. hierzu HUNTER: *New Societies*, S. 90. Siehe außerdem KIMBLE: *Tropical Africa*, S. 82.

aus Tansania, wenn er meint: „Kulturwandel hat immer Nach- und Vorteile. Allerdings sollte die gesunde, bodenständige, überlieferte Kultur nicht aufgegeben, sondern gepflegt und den Nachkommen weitergegeben werden.“^{45a} Aber nach der von WUEST erhaltenen Mitteilung aus Tansania hätte man sich andererseits mehr bemühen sollen, das wertvolle der traditionellen Kultur zu sehen und zu bewahren. Er warnt vor kritikloser Anwendung der importierten Waren (wie Radios anstatt traditioneller Musikinstrumente, geschmacklose Massenwaren aus dem Kaufladen anstelle von Trinkgefäßen mit eingebrannten Jagdszenen). Unseres Erachtens hat WUEST recht in seiner Mitteilung, wenn er sagt: „Der Afrikaner hat Geschmack und man soll um Gottes willen zu verhindern suchen, daß er sich an die Geschmacklosigkeit der Massenproduktion gewöhnt und das Schöne von einst nur mehr im Museum zu sehen ist.“⁴⁶

Nach WUEST hat die christlich-europäische Kultur Herrliches hervorgebracht. Er weist aber darauf hin, daß er vor der heutigen, zumal westlichen Zivilisation Angst hat: „Sie ist eine Zivilisation des Habens. Die afrikanische Kultur ist eine Kultur des Lebens.“ Er meint: „Leben ist wichtig, Haben eine nützliche Nebensache.“ WUEST wünscht: „Wenn nur die Nachahmungssucht nicht die große Lebensfreude des Afrikaners zerstört!“⁴⁷ Mit WUEST sind wir auch der Überzeugung, daß der Europäer vorsichtiger und ehrfürchtiger Helfer sein sollte und den Afrikanern überlassen, herauszufinden, was für sie gut ist. WUEST ist voll Zuversicht, daß die Afrikaner den Weg finden werden, weil doch viel gesundes Empfinden da ist.⁴⁸

Ebenso bestätigt es auch die von RUEGG erhaltene Mitteilung aus Kenia: „Will Ostafrika mit der Welt Schritt halten, so muß es seine Kultur nicht aufgeben aber umwandeln und was gut ist unbedingt beibehalten.“⁴⁹

SUMMARY

CULTURAL CHANGE IN EAST AFRICA: The author first clarifies the terms he uses: cultural change, social change and structural change. He explains the relation between cultural change and acculturation and points out the characteristics of cultural change, its causes and its consequences. He also treats the relation between cultural change and modernization, and between Europeanization and cultural change. He examines the economic development in East Africa under the aspect of cultural change. He takes the relation between cultural change, society and traditional culture into consideration, and points out the advantages and disadvantages of cultural change. He discusses further the reasons for the acceptance and rejection of cultural change in some areas in East Africa. The author moreover treats interethnic relations in the process of cultural change. Under the same aspect of cultural and social change he stresses the problem of migration of workers from villages to towns: he raises the question, whether school education – as a pivot in cultural change – is the main cause of this migration. He makes here some suggestions to the solution of the problem.

⁴⁵⁻⁴⁹ Siehe Fußnote 38a.

ABKÜRZUNGEN

- Am Anthr* = *American Anthropologist*, Menasha, Wis. 1888–
E Afr J = *East Africa Journal*, Nairobi 1964–
East Anthropol = *Eastern Anthropologist*, Loknow 1947–
Ec Dev Cult Change = *Economic Development and Cultural Change*, Chicago 1952–
Ethn = *Ethnology*, Pittsburg, Pa. 1962–
Int LR = *International Labour Review*, Geneva 1921–
Int soc Sci Bull = *International Social Science Bulletin*, Paris 1949–
Int soc Sci J = *International Social Science Journal*, Paris 1949–
N Af = *Neues Afrika*, Pfaffenhofen 1959–
Oxf econ Pap = *Oxford economic Papers*, London 1938–
Overs Q = *Overseas Quarterly*, St. Albans 1958–
RLJ = *Rhodes-Livingstone Journal*, Lusaka 1943–
Senri Ethn Stud = *Senri Ethnological Studies*, Osaka 1977–
Tanz Not Rec = *Tanzania Notes and Records*, Dar-es-Salaam 1966–
ZKA = *Zeitschrift für Kulturaustausch*, Stuttgart 1951–
ZVBS = *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, Leipzig 1925–

ZUM 100. TODESTAG DES EVANGELISCHEN MISSIONSBISCHOFS
H. P. S. SCHREUDER

von Ernst Dammann

Auf dem Grabstein des am 27. Januar 1882 gestorbenen lutherischen Bischofs Hans P. S. SCHREUDER in Entumeni in Natal steht in der Sprache der Zulu die Inschrift: „Hans Schreuder. Apostel des Zululandes. Das Andenken des Gerechten bleibt im Segen. Sprüche 10,7.“¹ Diese inhaltsreiche Aussage des in deutschen Missionskreisen nur wenig bekannten Missionars berechtigt uns, nach dessen Person und Wirken zu fragen.

HANS PALUDAN SMITH SCHREUDER wurde am 18. Juni 1817 in Sogndal in dem damals mit Schweden in Personalunion verbundenen Norwegen geboren. Das geistig-geistliche Klima jener Jahrzehnte hat sicherlich seinen Einfluß auf SCHREUDER ausgeübt. Die norwegische Verfassung von 1814, die im wesentlichen heute noch gilt, war die freiheitlichste im damaligen Europa und war ein Zeugnis des „mündigen Bürgers“. In geistlicher Beziehung wirkte die Arbeit der Brüdergemeinde in einem „neuerwachten Herrnhutertum“² weiter. Vor allem war es aber der Pietismus, wie er sich exemplarisch in HANS NIELSEN HAUGE (1771–1824) verkörperte. So wurde SCHREUDER bereits in seinen Jünglingsjahren mit Missionsbestrebungen bekannt, die sich in Stavanger und in Farsund, wo SCHREUDERS Vater jahrelang tätig war, bereits zu je einer Selskab (Gesellschaft) zusammengeschlossen hatten. Anregungen empfing SCHREUDER auch von H. C. KNUDSEN, der aus Farsund stammte, in Barmen als Missionar ausgebildet wurde und später im Dienst der *Rheinischen Mission* nach Südwestafrika ging und von 1842 an unter den Nama in Bethanien wirkte.³ Theologisch entwickelte sich SCHREUDER aber trotz pietistischer Einflüsse zu einem streng kirchlichen Lutheraner, dem hierarchische Ordnung wichtig war.

Nach privater Vorbereitung studierte SCHREUDER Theologie an der Universität im damaligen Christiania (heute Oslo) und legte 1841 das theologische Amtsexamen ab. Danach beschäftigte er sich mit medizinischen Studien und eignete sich außerdem handwerkliche Kenntnisse an. Diese vielseitige Ausbildung hielt er im Blick auf sein Berufsziel, Missionar zu werden, für nötig. In dieser Zeit war er eifrig literarisch tätig. Im Jahre 1842 erschien sein Aufruf an die Norwegische Kirche über deren christliche Pflicht im Hinblick auf die Sorge um die Seligkeit der nichtchristlichen Brüder.⁴ In demselben Jahr hatte

¹ Die Angaben über Person und Wirken SCHREUDERS habe ich dem Buch des norwegischen Missionswissenschaftlers O. G. MYKLEBUST, *H. P. S. Schreuder. Kirke og misjon*, Oslo 1980, entnommen.

² *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Band, 2. Aufl., Tübingen 1930, Sp. 590.

³ Näheres über ihn bei H. DRIESSLER, *Die Rheinische Mission in Südwestafrika*, Gütersloh 1932, S. 19f., 24ff.; J. BAUMANN, *Van Sending tot Kerk*, Karibib 1967, S. 16f.

⁴ *Nogle Ord til Norges Kirke om christelig Pligt med Hensyn til Omsorg for ikke-christne Medbrødres Salighed*, MYKLEBUST, S. 46.

ROBERT MOFFAT, Pioniermissionar unter den Tswana, während seines Aufenthaltes in England den Blick der Missionsinteressierten auf die Zulu gerichtet. Daraufhin beschloß die *Norwegische Missionsgesellschaft*, SCHREUDER dorthin zu senden. Er wurde ordiniert und reiste am 9. Juli 1843 von Norwegen über England nach Südafrika ab. In London versicherte er sich der Unterstützung der britischen Regierung, unter der die Kronkolonie Natal stand. Nachdem er im November in Kapstadt angekommen war und die nötigen Verbindungen hergestellt hatte, reiste er weiter nach Port Natal (jetzt Durban), wo er am 1. Januar 1844 ankam.⁵ Zwar war er nicht der erste christliche Missionar im Nordosten Südafrikas. Amerikanische Congregationalisten und britische Methodisten hatten bereits mit ihrer Missionsarbeit begonnen. Mit SCHREUDER kam nun der erste Lutheraner in diesen Teil des südlichen Afrika.

SCHREUDER hatte bei seiner Ankunft kein festes Konzept. Er wußte, daß man sich zunächst Kenntnis über das Volk verschaffen müsse, dem man die christliche Botschaft bringen wolle. Er hielt sich daher längere Zeit auf der congregationalistischen Station Umlazi auf, wo er sich hauptsächlich mit der Sprache der Zulu befaßte. Sein Ziel war, jenseits der Grenze der britischen Kronkolonie im freien Zululand mit der Arbeit zu beginnen. Aber der Zulukönig MPANDE gab ihm keine Erlaubnis zur Niederlassung. So schien Zululand für ihn verschlossen zu sein. Er fragte sich, ob es Gottes Wille wäre, in Südafrika mit einer Missionsarbeit zu beginnen, und richtete seine Blicke auf Ostafrika, auf Indien, wo die alte dänisch-hallesche Missionsarbeit von der *Leipziger Mission* fortgeführt wurde, oder auf China. Nachdem er lange auf Antwort aus Stavanger von seiner Missionsgesellschaft vergeblich gewartet hatte, reiste er 1848 kurz entschlossen nach China, wo K. F. A. GÜTZLAFF (1803–51) eine ausgedehnte Missionstätigkeit betrieb. Dieser und SCHREUDER dürften in Charakter und Arbeitsweise so heterogen gewesen sein, daß ein gedeihliches Zusammenarbeiten nicht möglich geworden wäre. GÜTZLAFF „setzte dem hochgewachsenen, flachblonden und blauäugigen Norweger auseinander, daß Männer wie er unter den schwarzhaarigen, schwarzäugigen, untersetzten Chinesen allzu fremdartig erscheinen“.⁶ Dies scheint SCHREUDER als Wink Gottes aufgefaßt zu haben, nach Afrika zurückzukehren. Schon auf der Rückreise setzte er seine Studien des Zulu fort. Noch in demselben Jahr wurde in Kapstadt ein von ihm verfaßtes Lesebuch in Zulu gedruckt.

Nach seiner Rückkehr ging SCHREUDER überlegt an den Aufbau der Arbeit. Noch in der britischen Kronkolonie, also südlich des Tugela, legte er 1850 die Missionsstation Umpumulo an.⁷ Als er bald darauf dem Zulukönig MPANDE erfolgreich ärztliche Hilfe geleistet hatte, erlaubte dieser ihm, sich in seinem Gebiet niederzulassen, so daß er dort 1851 in Empangeni eine Missionsstation gründen konnte. Schon 1849 waren drei Absolventen der Missionschule in Stavanger ins Land gekommen, die zunächst den Titel *medhjelpere*, „Mithelfer“, führten und erst sehr viel später ordiniert wurden. Für die

⁵ Es war ein eigenartiges Zusammentreffen, daß fast auf den Tag genau, an dem SCHREUDER in Durban ankam, LUDWIG KRAPP seine Missionsarbeit in Ostafrika begann.

⁶ Vgl. J. RICHTER, *Geschichte der evangelischen Mission in Afrika*, Gütersloh 1922, S. 447.

⁷ Heute Ausbildungszentrum für nichtweiße lutherische Pastoren.

praktische Arbeit kamen ökonomische assistenter heraus, die sich um die wirtschaftlichen Belange kümmern sollten.⁸

So waren die Voraussetzungen für eine intensive Missionstätigkeit gegeben. Die äußeren Erfolge waren bescheiden. SCHREUDER mußte bis 1858 warten, bis er die erste Taufe vollziehen konnte. Der Grund dafür ist, daß in dem damaligen Zululand, dem heute z. T. das halbautonome Kwa Zulu entspricht, ein starkes Nationalbewußtsein herrscht, das aufs engste mit der traditionellen Religion verbunden ist.

Das Jahr 1866 brachte für SCHREUDER eine entscheidende Wende. Zum erstenmal seit 1843 besuchte er mit seiner Frau Norwegen, wo er auf vielen Versammlungen alte Freunde traf, neue gewann, über seine Arbeit berichtete und für die Missionspflicht der Christen warb. Schon vorher war der Gedanke aufgetaucht, daß SCHREUDER zum Bischof geweiht werden möge. Die Missionarskonferenz in Südafrika hatte 1864 offiziell vorgeschlagen, daß SCHREUDER für dieses Amt ordiniert werden möge. Da Norwegen eine Staatskirche hat, mußten die zuständigen staatlichen Stellen ihre Zustimmung zur Bischofsweihe geben. Diese erfolgte am 8. Juli 1866 in Bergen. König CARL XV. von Schweden, der Norwegen in Personalunion regierte, stiftete dazu das goldene Bischofskreuz mit Kette.

Als SCHREUDER in demselben Jahr nach Afrika zurückkehrte, war seine Stellung durch die Bischofsweihe gegenüber früher eine andere geworden. Darauf wies auch die Missionsleitung in Stavanger die Missionare in Südafrika hin. Das Bischofsamt war nicht eine bloße Titulatur, es wurde mit ihm vielmehr die Vorstellung verbunden, daß der Bischof mehr sei als ein *primus inter pares*. Diese hochkirchliche Bewertung des Bischofsamtes dürfte auch SCHREUDERS eigener Anschauung entsprochen haben.

Nach seiner Rückkehr entfaltete SCHREUDER eine rege Tätigkeit. Er war, wie MYKLEBUST schreibt,⁹ Priester, Lehrer und Arzt, Aufsichtsmann der Mission, Kassenführer und Sekretär. Er legte Missionsstationen an, baute Häuser, Schulen und Kirchen. Er verhandelte mit Behörden und war deren Ratgeber in politischen und anderen Fragen. Man könnte hinzufügen, daß er gleichzeitig Vertrauter des Königs MPANDE war und dessen Nachfolger CETSHWAYO gegenüber ein offenes Wort führte. Es war selbstverständlich, daß er sich intensiv mit der Sprache befaßte. Unter seiner Leitung begann die norwegische Mission eine neue Arbeit auf Madagascar.

Man mag es als tragisch bezeichnen, daß es zwischen einem Mann von solcher Energie und Tüchtigkeit und der Missionsgesellschaft zum Bruch kam. Es ist nicht Aufgabe dieses Aufsatzes, den Gründen im einzelnen nachzugehen. Wahrscheinlich sind diese, wie fast immer in solchen Fällen, komplex. SCHREUDER verband mit dem Amt eines Bischofs die Vorstellung von einer in seiner Verantwortlichkeit liegenden Führung.¹⁰ Der äußere Anlaß für

⁸ Sie entsprachen also etwa dem, was man vor 1914 „Industriemissionare“, in den fünfziger Jahren „practical men“ nannte.

⁹ A. a. O. S. 77.

¹⁰ In dieser Beziehung hat SCHREUDER ähnliche Vorstellungen über das Amt wie der hessische Theologe AUGUST VILMAR (1800–68).

die Trennung war, daß die *Norwegische Missionsgesellschaft* bereits 1868 SCHREUDER aufforderte, einen Vorschlag für eine Ordnung von Missionarskonferenzen zu machen. Dieser sah darin ein Bestreben, ein Organ gegenüber dem hierarchischen Handeln des Bischofs zu schaffen. Er meinte, darin ein Anliegen moderner liberaler Bestrebungen zu finden, wie sie sich in Europa fanden. Das Ergebnis der Auseinandersetzungen war, daß SCHREUDER 1873 aus dem Dienst der *Norwegischen Missionsgesellschaft* ausschied. Er konnte aber in Südafrika bleiben, da sich im damaligen Christiania ein Komitee gebildet hatte, das ihn unterstützte und ihm ein weiteres Arbeiten in Südafrika ermöglichte. Es war die „*Mission der Norwegischen Kirche, gegründet von Schreuder*“. Er zog sich auf die Station Entumeni im Zululand zurück und arbeitete dort wie ein einfacher Missionar mit einigen afrikanischen Mitarbeitern. In der Kronkolonie gründete er die Station Untunjambili, so daß die Christen bei etwaigen Unruhen im Zululand eine Zuflucht auf englischem Gebiete hatten. Diese eigenständige Mission blieb auch bestehen, als SCHREUDER 1882 gestorben war. Sie wurde in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts von der *American Norwegian Synod*, später *The Evangelical Lutheran Church*, der jetzigen *American Lutheran Church*, übernommen.¹¹ Im Jahre 1960 wurden die Gemeinden in die damals gebildete *Evangelical Lutheran Church in South Africa, Southeastern Region* überführt. Diese bildet heute eine Diözese der *Evangelical Lutheran Church in Southern Africa*.

Mit Recht mag gefragt werden, worin die Bedeutung SCHREUDERS liegt, die es rechtfertigt, daß seiner noch heute gedacht wird. Ich sehe sie in dreifacher Hinsicht.

1. SCHREUDER gehört zu den Pioniermissionaren Afrikas. Er war der erste Lutheraner, der den Zulu das Evangelium brachte. Seine Arbeit, aus der sich erst nach vierzehn Jahren die erste Taufe ergab, ist ein Zeugnis für die totale Konfrontation der christlichen Botschaft mit einer nichtchristlichen Umwelt. Gerade in unserer Zeit, die der Geschichte oft kritisch gegenübersteht, sollte man sich erinnern, wie das Christentum unter schweren Bedingungen bei einem stolzen Herrenvolk Fuß gefaßt hat.

2. SCHREUDER war nicht nur Praktiker, er hatte auch seine grundsätzlichen Gedanken über Amt, Kirche und Mission. Der umfangreichste Teil des Buches von MYKLEBUST über SCHREUDER behandelt das Problem von Kirche und Amt. Naturgemäß hat die Mission hier ihren festen Platz. Es versteht sich bei SCHREUDER, daß er stets von seinem lutherischen Grundverständnis ausgeht. Nach ihm ist die Mission nicht Menschenwerk, sondern Wirken Gottes. Man wird lebhaft an VICEDOMS Darlegungen über die *Missio Dei* erinnert. Mit Recht weist MYKLEBUST darauf hin, daß die Gedanken SCHREUDERS über Mission erstaunlich modern sind. Sie zeigen sich darin, daß die Ganzheitsdimension im Leben und Wirken der Kirche betont wird. Die tiefere theologische Begründung der Mission liegt darin, daß das Werk der Mission seinen Ursprung und seine Grundlage in dem Dreieinigen Gott hat, in der Liebe des Vaters, in der Sendung des Sohnes und in dem Wirken des Geistes. Wichtig

¹¹ Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Professor Dr. O. G. MYKLEBUST.

und modern ist auch, daß die faktische Identität von Kirche und Mission gefordert wird. Dies geschah zu einer Zeit, als in Deutschland Mission die Angelegenheit kleiner, interessierter Kreise war, die ihre Arbeit nicht selten gegen Verständnislosigkeit oder gar Widerstand der offiziellen Kirche durchführten. Lutherische Mission ist nach SCHREUDER kirchliche Mission. Dieser Forderung kamen in Deutschland bis über den 2. Weltkrieg hinaus nur die lutherischen Freikirchen nach.

3. SCHREUDER gehört zu den ersten Erforschern des Zulu. Er war durch seine Beziehungen zum Königshof in der glücklichen Lage, das dort gesprochene gute Zulu kennenzulernen. Dieses legte er seinen Studien zugrunde. Im Jahre 1850 erschien in Christiania seine „Grammatik for Zulu-Sproget“, in der er auf 81 Seiten eine für die damalige Zeit erstaunlich gute Darstellung der bis dahin so gut wie unbekannt Sprache gab. Im Anhang finden sich einige Sprichwörter und einige christliche Lieder. Einer der bekanntesten Bantunisten der vergangenen Jahrzehnte, Professor C. M. DOKE von der Universität Johannesburg, zollt der Grammatik SCHREUDERS hohe Anerkennung.¹² Sie bildet den Anfang in der langen Reihe wissenschaftlicher Bearbeitungen des Zulu.

Als Missionar beschränkte sich SCHREUDER nicht nur auf die wissenschaftliche Erforschung der Sprache, sondern hatte auch praktische Interessen. Wir sahen bereits, daß er 1848 ein Zululesebuch erscheinen ließ. Es war selbstverständlich, daß er sich als lutherischer Missionar bemühte, den Zulu in ihrer Sprache die Bibel zugänglich zu machen. Einen beträchtlichen Teil seiner Übersetzungsarbeiten finden wir in dem Buch *Udtoq af Alterbogen* (Auszug aus dem Altarbuch), einer Art Agende, die zuerst 1871 auf der norwegischen Missionsstation Umpumulo in Natal, in 2. Auflage 1883 in Christiania erschien. Hier sind die Perikopen der Sonntage und der christlichen Feiertage, ebenso die Passionsgeschichte ins Zulu übersetzt.¹³ Es würde zu weit führen, auf die großen Schwierigkeiten hinzuweisen, die überwunden werden müssen, wenn erstmalig die Bibel oder Teile von ihr in eine bis dahin schriftlose Sprache eines Volkes mit traditioneller Religion übersetzt werden.¹⁴ SCHREUDER hat weder das ganze Alte noch das ganze Neue Testament übersetzt. Trotzdem kann man mit Recht behaupten, daß er am Anfang der Bemühungen steht, das Zulu zu einer Literatursprache, die es heute ist, gemacht zu haben.

¹² DOKE, C. M., *Bantu Language Pioneers of the Nineteenth Century*, in: C. M. DOKE and D. T. COLE, *Contributions to the History of Bantu Linguistics*, Johannesburg 1961, S. 34ff.

¹³ In der Zusammenstellung der Übersetzungen biblischer Texte bei G. E. COLDHAM, *Bibliography of Scriptures in African Languages*, London 1966, wird SCHREUDER nicht erwähnt. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die Übersetzung der Perikopen in der Agende außerhalb von deren Benutzern verborgen geblieben ist. In seinem Aufsatz *Bibelen blant Zulufolket*, in: *Norske misjonærer som bibeloversettere*, ed. H. CHR. MAMEN, Egede Instituttet, Oslo 1950, hat MYKLEBUST im einzelnen auf die Arbeit SCHREUDERS als Übersetzer biblischer Texte in das Zulu hingewiesen.

¹⁴ Näheres darüber bei E. DAMMANN, *Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen*, Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft, München 1975.

Es war wichtig, daß am Beginn der Zulu-Mission eine festgegründete, zielbewußte Persönlichkeit wie SCHREUDER stand. Bereitwillig half er den anderen in die Arbeit eintretenden Missionen. Besonders wertvoll war es, daß er den später kommenden Lutheranern der *Berliner* und der *Hermannsburger Mission* wie auch der *Schwedischen Mission* Wege ebnete. Ein Ressortdenken lag ihm fern. Er wurde daher auch bei seinem Ausscheiden aus der *Norwegischen Mission* nicht zu deren Konkurrenten oder Gegner.

Man könnte fragen, ob die Bezeichnung „Apostel des Zululandes“ zu Recht besteht. Sicherlich nicht in dem Sinne, wie L. I. NOMMENSEN (1834–1918) „Apostel der Batak“ genannt wird, bei dessen Tode die Batakirche auf Sumatra 180 000 Christen umfaßte. SCHREUDER konnte, ähnlich wie sein Zeitgenosse KRAPP in Ostafrika, nur von wenigen Taufen und kleinen Gemeinden berichten. Wenn man aber bei dem Wort Apostel von dem ursprünglichen Sinn als dem eines „Gesandten“ ausgeht, der die Botschaft Gottes auszurichten hat und der seine Arbeit auf Neuland beginnt, dann kann man von SCHREUDER als einem solchen sprechen.¹⁵ Er hat unter den Zulu einen guten Grund gelegt, auf dem zwei lutherische Kirchen mit je einem Bischof gewachsen sind.¹⁶

¹⁵ Ein weiterer Beitrag von MYKLEBUST über SCHREUDER ist der Aufsatz „*Portrett av en pionér*“, *Norsk Tidsskrift for Misjon*, 1982, S. 1–22. Ein Artikel von mir „*Die Bedeutung von H. P. S. Schreuder für die Erforschung des Zulu*“ wird in der Zeitschrift *Afrika und Übersee* erscheinen.

¹⁶ Neben der oben erwähnten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südafrika gibt es die nicht in Kirchengemeinschaft mit ihr stehende „Lutherische Kirche im Südlichen Afrika“, die aus der Arbeit der *Bleckmarer Mission* entstanden ist.

KLEINE BEITRÄGE

CONTEXTUALIZING THEOLOGY IN SRI LANKA – SOME REFLECTIONS

by *Shanti Abeyasingha*

Sri Lanka is a privileged land for a student of Religion. The four great religions of the world – Hinduism, Buddhism, Christianity and Islam – are found here. It is only in recent times that this great wealth of material is beginning to be exploited by sociologists of religion. In Sri Lanka, those belonging to the Roman Catholic communion account for about 6.8 % of the total population. The Buddhists, on the contrary, make up the major portion of the population of the country.

Sri Lanka received her Christianity from the Portuguese in the sixteenth century (1505–1656). Many conversions were made by them. In 1656 the Dutch replaced the Portuguese in Ceylon (now Sri Lanka), and became our rulers. They too, were anxious to make converts, but to their reformed communion. There followed persecution of those who had embraced the new Faith (roman catholicism). The Catholics, who were under very great pressure, from the Dutch, succumbed to the religious rites of the Dutch Reformed Church. However, it must be mentioned, that quite a few, held on to the original Faith they had received. At this critical juncture in the history of Christianity in Ceylon, the Catholics did not have the regular ministry of priests for 30 years (1658–1687). This was something unique in the history of Christianity in Ceylon.

CHRISTIANITY IN CEYLON – INFLUENCE OF BUDDHISM

The type of Christianity that existed during this period is recorded for us by an englishman, ROBERT KNOX, who was a prisoner in Ceylon from 1660–1679. He says that the Christians had no proper churches and no priests. They were not organized. Nevertheless, they baptized their children with water and commemorated the Lord's day, by abstaining from work and praying in their houses. Most of them wore beads and crucifixes. He also mentions that their knowledge of Christ had become vague and their ideas mingled with Buddhist beliefs and practices. In spite of this, they still considered themselves a group apart because they had a distinct religion.¹

It was at this time, that the Christians in Ceylon began to discard certain elements in the Christianity they had received. In the process, they also came under the influence of many Buddhist practices. This is still evident in especially the coastal areas, where the great portion of Catholics live. For instance, in time of sickness or trouble, to go to a sorcerer, to dabble in witchcraft, engage in light reading, to wear a talisman is quite a common practice among a good number of Catholics. The result was a faith which adopted a sort of 'Religious Syncretism'. This is something which cannot be fully comprehended, namely this readiness among the Christians to adapt, without making too many close distinctions. They seemed to have been satisfied with approximations of the truth, while at the same time holding on to their basic loyalty. This was the period where could be seen the signs of a blossoming forth of a peculiar brand of Christianity in Ceylon. This is a key fact to be taken note of by anyone attempting to theologize within the Sri Lanka context. It is this 'Religious Syncretism' that has had a historical evolution in Sri Lanka for well over four centuries. It is this reality, reflected on, in Faith, that should be the starting point of any effort to contextualize Theology; in this case, in Sri Lanka.

¹ Cf. R. BOUDENS, *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule* (Rome: Catholic Book Agency, 1957), pp. 76, 86–87.

FR. JOSEPH VAZ found himself in this situation, when he arrived from India in 1687. In his work, he seems to have been concerned in building a church less alien to the oriental mentality.² In 1796, the Dutch were succeeded by the British (1796–1948). The policy of the British was one of tolerance and religious pluralism. The different churches were allowed to carry on their work without interference. Till about the beginning of the nineteenth century therefore, the Church in Ceylon was ‘uninstitutionalised’.³ During this time ‘Religious Syncretism’ was growing. It could be mentioned here in passing, that FR. JOSEPH VAZ, in his approach to the Christians in Sri Lanka, seems to have taken this fact of ‘Religious Syncretism’ as an accepted reality. Instead of confronting or condemning this reality, we see him rather christianising these Buddhist beliefs and practices; for example, in the aspect of prayers for various occasions and needs.

When a re-thinking is done on the Mission of the Church in Sri Lanka, these facts must be taken into account. A mere technical grasp of a country is not enough. One has also to see it (Christianity) lived and the reaction to it, of the common man. This is the silent language which every theologian must be attentive to. This lived experience of the people should form the backdrop for anyone attempting to contextualize Theology in Sri Lanka.

A RE-THINKING OF MISSIONARY ENDEAVOUR

FR. JOSEPH VAZ came at a time of crisis in the Church in Sri Lanka. It is this crisis situation in a sense that made him grasp the essentials of the Christian Message. Besides grasping the essentials, we could also go so far as to say, that it made him conscious of the peculiarities of the lived faith of the Christians in Sri Lanka. Similarly,

Recent events in the past have made us reflect on the status quo and re-think the Mission of the Church in Sri Lanka. The first was the takeover of the schools in 1961. Through this, we began to rediscover the gospel. “The schools’ takeover helped us to see that we were not really teaching the Faith so effectively. We had mistaken buildings for communities, ownership for environment, management for motivation and instruction for education.”⁴

Secondly, Vatican II (1962–1965) added impetus to this rethinking. In 1968 we had the first National Synod in Sri Lanka. In 1969–1970, a Socio-Religious survey was conducted by Canon FRANCOIS HOUTART, at the invitation of the Catholic Hierarchy in Sri Lanka.

In the events that have taken place and the rethinking that they gave rise to, the Church in Sri Lanka has slowly begun to realize that rather than hankering for power, she should be the fearless herald of the Good News of Total Liberation, with the power of the Word, which she has at her disposal. The Church in Sri Lanka is being gradually stripped of her instruments of power. She has been left only with the Word of God. In the future, this Word will have to be proclaimed more and more. It should be the duty of priests, to be concerned about the real problems of the people and show them how to relate the message of the Gospel to their lives. The Word is still powerful and efficacious (Is. 55: 10–11) if it is proclaimed in a way suited to the local situation and the culture of the people.⁵

² Cf. R. BOUDENS, *The Catholic Church . . .*, p. 174.

³ TISSA BALASURIYA, *Reflections on the Nationalization of the Catholics Schools in Sri Lanka*, gestetnered notes, published by the Centre for Society and Religion, Maradana, Colombo – 10, 11th. Oct. 1972, p. 1.

⁴ TISSA BALASURIYA, *Reflections . . .*, pp. 12–13.

⁵ Cf. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (GS), art. 44, para. 3.

the recent events that have taken place in Sri Lanka, have made the Church realize the need for a rethinking of her approach.

WITHIN THIS CONTEXT A NEW PROCLAMATION IS CALLED FOR

We in Sri Lanka cannot be complacent about the situation of the Church here. The Socio-Religious survey of Canon FRANCOIS HOUTART shows that a good 40 % of Catholics still attend Mass on Sunday. This should not make us rest on our laurels. For he affirms quite definitely, that there is a process of erosion in the religious behavioural patterns of Sri Lanka, very similar to that of the Industrial countries.⁶

In his conclusion to the survey, Houtart calls for a new proclamation. "We are facing", he says, "a profound transformation of society, in mentalities and in social organization (in culture and society). And this is an irreversible pattern. It affects the Catholic group as much as the other religious groups. Internally and in the whole of Ceylonese society the Catholic group is changing. A new situation needs a new evangelization. Something which was not existing before and could not be met before either. Hence the need for a new approach which is not at all a criticism of the former approaches. But it is equally clear that with the former approaches it will be impossible to meet the new situations."⁷

WORKING TOWARDS A NEW PROCLAMATION

To work towards a new proclamation, within the Sri Lanka context, should, I feel, be the concern of all. This is a challenge we have to accept. Religion, which was studied purely from sacred texts, has now to be learnt also from the people who practise it. If a rethinking is not done soon, then I am afraid, we will be still in the static old vision of the world. We have to get on with it. We have to enter this new dynamic, forward looking, future oriented world of ours.

In this re-thinking prudent risks will definitely have to be taken. There would have to be a change of attitude, a change of approach, a change of method, a change of heart. But it should not be change for the sake of change. Rather, every step we take will have to be reflected upon by the whole community. It is this first step, reflected upon, that will clarify the second step that we will take, and so on. This action-reflection will have to be an ongoing process. This will make Christianity, not something which uproots a man from his traditional culture, but rather which makes him part of that culture which he himself actively helps to create.⁸ Each culture, is a complex reality which Christianity will have to purify, to harness them to humanization and development. Only then will Christianity be a movement rooted in the country. If this does not take place, Christianity will always be thought of as something alien to the culture of the country. This would be somewhat of a contradiction, since Christianity had its birth in the East.

It may not be possible, however, to cause a major change in the whole pattern of a nation like Sri Lanka immediately; especially because her culture has been permeated by Buddhism from about 200 years before Christ. Western Colonization too, has for the better part of four and a half centuries left its mark on Sri Lanka. However, it is a start well worth making. The life experience of the people should be taken seriously. This lived experience is itself an incipient theology. This gives theology its specificity within a particular context.

⁶ Cf. F. HOUTART, *Catholic Church in Ceylon*, in: *Quest* 43, 2nd. edition (1971), pp. 9-10, 32-33.

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ Cf. PAULO FREIRE, *Education: the practice of freedom* (London: Writers and Readers Publishing Cooperative, 1974), pp. 46, 67, and also pp. 71 and 75.

BERICHTE

ÖKUMENISCHE CHINAKONSULTATION IN ARNOLDSHAIN

Auf Einladung des Deutschen Ökumenischen China-Arbeitskreises, der sich aus Mitgliedern der Chinakommission des Deutschen Katholischen Missionsrates und des Evangelischen Missionswerks Hamburg zusammensetzt und sich seit 1971 mit der Arbeit für China und seine Christen befaßt, fand vom 13. bis 16. April 1982 in der Evangelischen Akademie zu Arnoldshain/Taunus die zweite christliche Chinakonsultation statt. Rund 40 Personen aus allen Teilen der Bundesrepublik, die zumeist beträchtliche Chinakerkenntnisse mitbrachten, nahmen daran teil. Die Leitung lag in Händen von PROF. DR. B. H. WILLEKE (Würzburg) und DR. J. FREYTAG (Hamburg).

Ziel der Konsultation war die Neuorientierung der Arbeit unter veränderten Umständen. Schon 1973 hatte der Arbeitskreis eine Chinakonsultation in Arnoldshain durchgeführt, deren Ergebnisse in Buchform vorliegen (MORITZEN/WILLEKE, China, Herausforderung an die Kirchen, Erlanger Taschenbücher 27, Erlangen 1974). Damals stand China noch im Zeichen der Kulturrevolution, wenn auch die ersten Anzeichen der Öffnung erkennbar wurden. Von der traurigen Lage der christlichen Kirchen hatte man nur Vermutungen. Damals sah man in dieser Situation eine Herausforderung, der man begegnen wollte, und manches ist daraufhin auch geschehen. Inzwischen hat sich die religiöse Lage in China erheblich verändert. Nach dem Tode von Maozedong (Sept. 1976) verlor die radikale Führungsgruppe die Macht; es wurde eine neue Politik der Modernisierung Chinas verkündet, eine größere Öffnung Chinas nach außen beschlossen und zum Zwecke besserer Zusammenarbeit aller Volksguppen eine neue Religionspolitik eingeleitet, die schließlich zur Anerkennung aller großen Religionen Chinas führte. Allmählich wurden Tempel und Kirchen wieder geöffnet und neues kirchliches Leben ermöglicht. Vertreter der protestantischen Christenheit erschienen wieder im Ausland; an der großen internationalen Christlichen Chinakonferenz zu Montreal (2.-9. Okt. 1981) konnten auch erstmals katholische Kirchenführer aus China teilnehmen. Über diese neuen Entwicklungen wollte sich Arnoldshain II klar werden, um die Arbeitsrichtung der nächsten Jahre festzulegen.

Die Konsultation bestand hauptsächlich aus drei Teilen. Der erste Teil bestand aus recht gehaltvollen Einführungsvorträgen über die neue chinesische Religionspolitik und ihre Auswirkungen auf die chinesische Christenheit (DR. ROBERT WHITE, London) sowie die gegenwärtige chinesische Innen- und Außenpolitik (DR. KARL GROBE, Frankfurt). Der zweite Teil brachte eine Reihe von Kurzreferaten oder Berichten. W. GLÜHER und G. EVERS analysierten je vom evangelischen und katholischen Standpunkt die Chinakonferenz zu Montreal. K. LAGERHAUSEN sprach über Erfahrungen mit chinesischen Gemeinden evangelikaler Richtung. Dazu kamen J. FREYTAG mit einem Bericht über die Menschenrechte in China, P. P. GERHARDS mit einer Darstellung der Arbeit unter den Chinesen in der Bundesrepublik und ARNE SOVIK (Genf) mit einer Übersicht über internationale Hilfsaktionen in China. Wichtige Arbeit wurde im dritten Teil durch Arbeitskreise geleistet, die nicht nur Vorschläge für die künftige Arbeit, sondern auch Empfehlungen für die Kirchen machen sollten. Zentralpunkte der Beratungen waren Möglichkeiten und Ausbau des christlichen Dialogs mit China als Ganzes und die Pflege der Beziehungen zu den Kirchen Chinas. Die Ergebnisse wurden in einem Schlußdokument zusammengefaßt, das auch veröffentlicht werden soll. Es fordert von unseren Kirchen eine bessere Kenntnis der gegenwärtigen Situation in China, mehr Verständnis für eine chinesische Christenheit, die auf größere Eigenständigkeit bestehen muß, mehr Takt und Klugheit, die jede Art unerwünschter und unangemessener

Missionierung (wie großangelegter Bibelschmuggel) vermeidet und vor allem mehr Bereitswilligkeit zu christlichem Kontakt mit chinesischen Wissenschaftlern, die in Deutschland studieren. Für die Missionswissenschaft erkannte man die Notwendigkeit eines neuen Studiums der chinesischen Missionsgeschichte, wo große Lücken und beiderseitige Vorurteile offenkundig wurden, die nur durch allseitiges Quellenstudium und im ständigen Dialog mit chinesischen Historikern beseitigt werden können.

Bernward H. Willeke

CHRISTIANISME ET RELIGION TRADITIONNELLE À LA RENCONTRE

Du 26 au 30 décembre 1981, quinze collaborateurs du Centre d'Études Ethnologiques de Bandundu (ceeba) se sont réunis à Bandundu pour le 16^e colloque du ceeba consacré au thème: »Christianisme et religion traditionnelle à la rencontre. La religion vécue concrètement par les Chrétiens.« Les participants ont préparé le colloque pendant une année, faisant des recherches détaillées selon un plan de travail élaboré par le ceeba.

La première question qui occupait le colloque était de savoir pour quels motifs les anciens ont accepté de passer trois longues années au catéchuménat pour recevoir le baptême? Les témoins âgés se souvenaient de situations de crise dans la religion traditionnelle. Déjà avant l'arrivée des missionnaires, des mouvements anti-sorciers et messianiques annonçaient un temps meilleur et brûlaient périodiquement tous les fétiches de l'ancienne religion. Lorsque les premiers missionnaires sont arrivés dans la région, annonçant la Bonne Nouvelle du salut, demandant l'enlèvement des anciens objets de culte, les gens ont vite compris. Un participant ainsi rappelait que les gens de l'époque considéraient les premiers missionnaires comme des êtres divins et leur accordaient toute la confiance.

Avec l'arrivée du colonisateur, un temps nouveau avait commencé et beaucoup ont trouvé bon d'adopter également une nouvelle religion. L'autorité des chefs et des notables se trouvait affaiblie par le nouveau pouvoir qui s'installait partout.

Une deuxième étape s'ouvrait lorsque les premiers baptisés étaient rentrés au village. Ils se faisaient appeler »Enfants de Dieu« et considéraient les autres comme des »Enfants de Satan« qui porteraient des »queues«. Ceux qui suivent les dures épreuves de trois ans de catéchuménat, auront les queues coupées au baptême. En outre, l'idée de la fraternité de tous les hommes, le service social des Missions qui s'occupaient des malades et des jeunes, attirèrent les hommes à se rallier à la nouvelle communauté de Chrétiens qui s'étendait loin au-delà du cadre traditionnel de la parenté lignagère.

Pour d'autres, l'arrivée du christianisme signifiait une libération de l'état d'esclavage et de la domination des devins et guérisseurs qui demandaient, pour chaque consultation, des poules ou même des chèvres et qui mettaient la discorde dans la parenté en accusant les uns et les autres d'être sorciers. Au dispensaire de la Mission, il n'y avait pas de questions concernant des conflits de famille et le traitement n'exigeait que peu de dépenses. L'introduction des écoles permettait aux jeunes une émancipation inattendue.

La religion vécue de jour en jour

Les enquêtes ont souligné les avantages de la religion traditionnelle qui, étant une religion de famille et de lignage, dispose d'un rituel adapté à tous les événements de la vie. Elle domine toutes les situations difficiles qui peuvent survenir au cours d'une

année. A la naissance d'un enfant, à sa première sortie de la maison, lors de la première coupure de cheveux ou dans le cas d'une maladie grave de l'enfant, à l'occasion du sevrage, lors d'une blessure avec effusion de sang, à l'apparition de la première dent ou lorsque le garde-enfant a laissé tomber le bébé, à l'approche d'un orage, à l'apparition de la nouvelle lune, lors du retour d'un long voyage, à l'écoute d'un cri lugubre d'un oiseau de nuit, au survol d'un rapace, après un mauvais rêve etc. etc., pour tous ces événements le rituel traditionnel prévoit des gestes religieux qui rassurent les hommes et qui placent la vie quotidienne dans un cadre surnaturel. Sur ce plan, la religion traditionnelle est championne, offrant un riche rituel qu'ignore le christianisme.

Par contre, le dimanche et les jours de fêtes, les célébrations liturgiques de la grande communauté chrétienne dépassent de loin les humbles gestes du rituel traditionnel. Étant une religion communautaire, reposant sur une fraternité sans frontières, le christianisme donne à l'homme le sentiment d'appartenir à une seule grande famille qui a comme Père Dieu le Tout-Puissant et qui se trouve ainsi à l'abri de tout pouvoir néfaste. L'idée de l'amour et du pardon, l'absence du rituel de vengeance, d'envoûtement et de malédiction qui pesait sur la tradition, présente une autre expérience agréable que les chrétiens apprécient comme une richesse de la nouvelle foi.

Il est aisé de deviner que les deux mondes religieux se complètent dans la vie: Les grandes solennités chrétiennes de l'année liturgique constituent aujourd'hui une part intégrale de la vie religieuse des chrétiens et les réunions dominicales sont des points culminants de la semaine. Mais le vide que laisse le rituel chrétien pour la vie quotidienne est souvent comblé par le rituel traditionnel qui prévoit des éléments religieux pour tout événement de la vie. Bien qu'il y ait parmi les chrétiens des tentatives de créer des rites chrétiens adaptés qui remplacent les rites traditionnels, il faudrait un potentiel créatif énorme pour égaler le rituel des anciens.

Des cas tragiques peuvent se produire, lorsqu'un chrétien engagé refuse d'exécuter des rites traditionnels. Un participant a exposé le cas d'un pasteur protestant, dont l'enfant était gravement malade. A l'insu du pasteur, sa femme a consulté un devin qui a prescrit un sacrifice à la tombe du grand-père. Le pasteur a refusé ce sacrifice et laissé la guérison de son enfant à la volonté de Dieu. Lorsque l'enfant est mort, les alliés ont accusé le pasteur d'être sorcier.

Contrastes et oppositions

Les enquêteurs ont examiné d'un oeil critique les contrastes et oppositions que l'on éprouve entre les deux religions. Nous venons de mentionner les rites. En outre, les adeptes de la religion ancestrale sont unanimes dans l'affirmation de l'absence du culte destiné au Dieu Créateur. C'est un contraste frappant en face du christianisme qui est la religion de l'amour de Dieu, attendant de lui le salut et lui offrant toute la gloire et l'adoration. L'homme de la religion traditionnelle s'adresse aux Seigneurs des champs, des forêts et des eaux pour demander la fertilité, la santé et la nourriture. Il rend un culte aux êtres tutélaires de la maison et du lignage et prie les ancêtres pour le salut terrestre.

Cette opposition s'exprime dans l'attitude de prière. Tandis que le chrétien lève les mains vers le ciel, l'homme de la religion des ancêtres se penche vers la terre, s'accroupit et prie en appuyant ses poings sur le sol ou en caressant la terre. Un enquêteur a insisté sur le fait que la prière traditionnelle ne se faisait pas les mains vides. On apporte une offrande ou une libation pour l'être auquel on s'adresse. Par contre, l'attitude intérieure ne joue aucun rôle dans la prière des anciens. Parfois, l'officiant du rite est même fâché contre celui à qui il s'adresse et il le dira ouvertement

dans l'introduction à la demande. Le chrétien par contre sait que sa prière doit naître de la foi, des sentiments de disponibilité et de confiance.

Un troisième contraste caractérise les deux façons de prier: Pour le chrétien il y a une série de formules de prières disponibles (Notre Père, Je vous salue Marie etc.), dans la religion traditionnelle par contre, toutes les prières sont spontanées, formulées librement d'après la situation qui exige une demande.

Les discussions du colloque portaient sur d'autres oppositions entre les deux religions: L'absence d'un principe du mal dans la tradition. Ainsi, bien que les accusations d'envoûtement et de sorcellerie visent d'abord les hommes, elles se reflètent finalement à Dieu qui a créé les hommes avec le pouvoir sorcier. De cette croyance s'expliquent la violence des blasphèmes qui se lèvent lors de la douleur du premier deuil, après la mort d'un être cher. On a souligné l'importance des sacrifices et des libations dans la religion des ancêtres, de même la position centrale du culte des morts. Quelque peu surprenant était la constatation d'une participante qui a trouvé que les prescriptions et les interdits de la religion traditionnelle étaient plus sévères que ceux du christianisme. Si on transgresse une prescription des anciens, on risque sa santé ou même sa vie, ou bien on est frappé de folie. Les commandements de Dieu et les lois de l'Eglise nous obligent sous péché, mais la non-observation ne se dirige pas contre notre vie physique.

Religion traditionnelle et changements

Ce thème a quelque peu étonné les participants du colloque, sans un examen minutieux, on ne se rend guère compte de la multitude de changements qui sont intervenus dans la religion des ancêtres au cours de dernières décennies, commençant par l'abandon des rituels «cruels» comme l'ordalie, l'épreuve de poison, l'assassinat rituel d'un (ou de deux) jumeau, l'assassinat rituel d'un chef maladif, le sacrifice humain lors de l'enterrement d'un chef. En outre, des centaines de rites ont été changés et adaptés au temps moderne ou simplement abandonnés. Ces changements se faisant autant plus facilement qu'aucune autorité centrale surveillait le rituel des ancêtres. De nombreux changements se sont introduits également dans la multitude d'interdits alimentaires. Ce pouvoir d'adaptation et de changement n'est pas une faiblesse, mais un signe de vitalité de la religion traditionnelle. Avant la clôture du 16^e colloque de Bandundu, les participants se sont décidés pour le thème de recherche 1982. Il se sont décidés pour le sujet suivant: »L'importance et la signification de la parole dans le rituel ancestral: prières, incantations, exorcismes, bénédictions, malédictions, blasphèmes.«

Hermann Hohegger

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Orlandis, José / Ramos-Lissón, Domingo: *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islams (711)* (= Konziliengeschichte hrsg. v. W. Brandmüller, Reihe A: Darstellungen). Ferdinand Schöningh Verlag / Paderborn-München-Wien-Zürich 1981. X + 378 S. Geb. DM 94,-.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN hat im Ersten Teil des vorliegenden Bandes der neuen Konziliengeschichte die hispanischen Konzilien vor der Konversion RECCAREDS behandelt. Das sind 1. das Konzil von Iliberis (um 306), 2. das I. Konzil von Zaragoza (380) und das I. Konzil von Toledo (400) in der Auseinandersetzung mit dem Priscillianismus, 3. verschiedene Konzilien (sechs) des sechsten Jahrhunderts im westgotischen Bereich vor deren Konversion, 4. das I. und II. Konzil von Braga (561 und 572) aus dem Suebenreich. Wie allgemein von den Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam gelten kann, daß sie ein wesentliches Stück, ja stellenweise fast identisch mit der Kirchengeschichte Spaniens sind, so ist die Missionsgeschichte vor allem im oben genannten Ersten Teil berührt. Der erste Komplex von Kanones der Synode von Iliberis befaßt sich mit der Aufnahme in die Kirche (10ff). Es werden detaillierte Katechumenatsvorschriften gegeben und Einzelfälle entschieden. In dem ersten Zeitabschnitt bis 572 ist aber auch schon der Niedergang des Katechumenats bezeugt. In der Taufvorbereitung sorgt man sich auffallend stark um die Exorzismen zwanzig Tage vor der Taufe. Auch Kinder werden den Exorzismen unterzogen (91f.). Gegen den Taufaufschub ist die Bestimmung gerichtet, daß ohne Taufe verstorbene Katechumenen kein kirchliches Begräbnis mehr erhalten (85). Im Suebenreich hat die außerordentliche Sorge des Bischofs MARTIN von Braga um die religiöse Bildung der Landbewohner ihren Niederschlag in der Konzilsbestimmung gefunden, daß die Bischöfe bei ihren Visitationen auch Unterweisungen in der christlichen Lehre geben sollten (92). Ähnlich reich wie die Bemühungen um die christliche Taufe sind auch die Sorgen um das kirchliche Bußwesen bezeugt. Im Suebenreich zeigt sich nicht nur eine eigenständige Entwicklung des synodalen Lebens, sondern auch schon die kommende Entwicklung des engen Zusammenwirkens von politischer Herrschaft und kirchlicher Führung (79). Die Auseinandersetzung mit Resten des Priscillianismus und des Heidentums bestimmten ebenso die Tagesordnungen der Synoden wie die Bestimmungen zur kirchlichen Güterverwaltung und zur Ordnung des liturgischen Lebens. Die Bedeutung der Synoden für das kirchliche Leben erhellen schon daraus, daß das Wort *synodus* und *concilium* eine Bezeichnung für eine Kirchenprovinz bilden (86.88).

Im umfangreicheren Zweiten Teil (93-346) hat JOSÉ ORLANDIS die Synoden im katholischen Westgotenreich, nach geschichtlich-chronologischen, sachlichen und überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkten geordnet, behandelt. Natürlich gilt hier noch mehr, daß die Konziliengeschichte zugleich die Kirchengeschichte ist, ja weitgehend sogar mit der politischen Geschichte des Westgotenreiches zusammenfällt. Hier sollen nur einige sachliche Schwerpunkte der Arbeit der Konzilien herausgegriffen werden.

Nachdem der König seine Völker durch seine Konversion zum Katholizismus und zu Gott geführt hatte, sah er die Pastoration als Aufgabe der Bischöfe an. Regelmäßige Reichskonzilien wurden in Aussicht genommen. Das IV. Konzil von Toledo (633) brachte das umfassende Gesetzgebungswerk für Staat und Kirche. In Kanon 75 wurde ein höchst wichtiger politischer Text zum Schutz des Königtums verabschiedet und die

Königssalbung nach altesamentlichem Vorbild eingeführt. Die Bischöfe erhielten eine Kontrollfunktion für die Steuergerechtigkeit. Hofmagnaten wirkten auf Reichskonzilien mit und unterzeichneten die Akten. Die Bischöfe waren so abhängig vom königlichen Willen, daß sie sich lange auch nicht zu einem Reichskonzil versammelten, weil niemand sie einberufen hatte (234). Nur sieben der siebzehn katholischen Westgotenherrscher veranstalteten Plenarkonzilien. Die Bischöfe verstanden aber im *ordo* für die Abhaltung der Konzilien deren theologische und kirchliche Qualität sicherzustellen. Der *ordo* schrieb vor, daß die ersten drei Tage dem Kolloquium über das Mysterium der Dreifaltigkeit und den theologischen Fragen der Religion und der Disziplin gewidmet sein mußten. Von großer symbolgeschichtlicher Bedeutung ist geworden, daß von den Synoden das Bekenntnis von Konstantinopel I aufgegriffen wurde. Allerdings wurde es im spanischen Kontext antiarianisch verschärft; woraus der bekannte Streit um das *filioque* entstand. Die Ausgangspunkte dieser Entwicklung sind von ORLANDIS sorgfältig erwähnt. Ein abschließendes Urteil schien ihm wegen der noch fehlenden kritischen Edition der Texte nicht möglich (110).

Ein anderes wichtiges Gebiet, auf dem die Konzilien Entscheidungen treffen mußten, war das Verhältnis der Konfessionen und Religionen zueinander. Was taten die westgotischen Bischöfe, als sich ihr König der fremden katholischen Konfession zuwandte und seine Völker auf dem katholischen Konzil Gott darbot? Der Widerstand hielt sich in Grenzen. Ein großer Teil legte einen Widerruf ab und man kam ihnen entgegen und ließ sie im Amt, so daß in Spanien in mancher Stadt zwei katholische Bischöfe residierten. Es gab aber auch Spannungen. Schärfer wurden, meist auf Initiative des Königs, die Juden angefaßt. König SISEBUT hatte sie zwangsgetauft (104); andere Könige waren nicht weniger gewaltsam. Das Prinzip der Konzilien war, Zwangstaufen sollten nicht vorgenommen werden, die einmal Getauften mußten aber Christen bleiben. Das überwachten die Bischöfe auch. Ein seltsames Sakramentsverständnis, daß das Verlangen oder zumindest die Zustimmung zum Empfang eines Sakramentes für weniger entscheidend anhielt, ist durchgehend festzustellen (165.253). Eine ständige Sorge der Konzilien war die Lebensführung des Klerus. Diese Sorge war auch nötig. Von einem standesmäßig und berufsmäßig der Kirche und ihrem Seelsorgswerk verpflichteten Klerus hing der Erfolg der mühsamen Christianisierungsaufgabe ab.

Würzburg

Jakob Speigl

Pobee, John S.: *Grundlinien einer afrikanischen Theologie* (= Theologie der Ökumene 18). Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1981; 155 S.

Vf., in Ghana geboren, Presbyterianer, nach Studien in Afrika, England, Deutschland und den USA Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte an der Universität von Ghana, geht in diesem Band den Forderungen einer „afrikanischen Theologie“ nach. Den Ausgangspunkt bildet die Überlegung, daß der christliche Glaube in Afrika verstanden sein will. Die Schwierigkeit besteht aber sogleich darin, daß der sogenannte „*homo Africanus*“ einer „vielköpfigen Hydra“ gleicht (10 u. ö.). Nicht nur, daß der Afrikaner in über 800 Sprachen spricht, davon allein in Nigeria 248, – er ändert sich auch mit der Zeit und ist folglich heute ein anderer als vor 100 Jahren. Vfs. eigenes Denken ist stark bestimmt vom Denken der in Ghana vorherrschenden Akan-Gruppen, deren „Ontologie“, Gesellschaftsvorstellungen und Lebensweisen er immer wieder beschreibt und zitiert. Wie repräsentativ diese Kultur für einen größeren Umkreis Afrikas noch ist, muß hier als Frage stehen bleiben. Die starke Verankerung in

ihr läßt aber aufs ganze die Auflösungsprozesse der alten Stammeskulturen in den anonymisierten Arbeits- und Lebensverhältnissen der neuen Städte nur schemenhaft durchschneiden. – Vf. sucht nach einer sachgerechten Hermeneutik, die das Überkommene christliche Denken in vorgegebene oder auch neuzuschaffende Sprech- und Verhaltensweisen gießt und in diesen beheimatet sein läßt. Deutlich betont er, daß die so von ihm gemeinte „afrikanische Theologie“ nicht einfach mit der sogenannten „schwarzen Theologie“ identisch ist (31ff.). Es fällt sodann auf, daß Vf. in seinem Werk eher von einer gemeinsamen christlichen Position auf den Afrikaner zugeht als umgekehrt. Das bleibt auch gültig, wenn er nach den Einleitungskapiteln I. Einleitung und II. Von der Theologie zur afrikanischen Theologie – unter III. zunächst von der afrikanischen Weltanschauung spricht, die im wesentlichen die Weltanschauung des „*homo Akanus*“ bleibt: eine religiöse Ontologie, in der die Ahnen wie die Wirksamkeit der Geister mit einem Höchsten Wesen eine Rolle spielen, der „*sensus communis*“, der an die Stelle des „*cogito ergo sum*“ ein „*cognatus ergo sum*“ treten läßt, und schließlich ein tiefes Bewußtsein menschlicher Endlichkeit (37–46). Interessant ist die von Vf. für 1960 in Ghana angegebene Religionsstatistik: 7 Prozent religionslos, 42,8 Prozent Christen, 38,2 Prozent Anhänger afrikanischer Religionen, 12 Prozent Muslime, zu beachten auch seine Abgrenzung von kommunistischem und kommunalistisch-afrikanischem Denken (43). – Mit dem Kap. IV beginnt die Beschäftigung mit der Übersetzung des Christlichen in einheimische Glaubens- und Lebensweisen. Vf. geht aus von dem Erscheinungsbild, in dem der Glaube an die Menschen herantritt: von der Kirche, besser den Kirchen, ihrer westlichen Gestalt, ihrer Beurteilung des Afrikanischen. Bei aller Kritik an den Formen des Kolonialismus, die überall durchklingt, ist doch auch zu sehen, mit wieviel Humor Vf. sein ernstes Thema angeht. „Adaptation“ bedeutet für ihn eine „positive Einstellung“ zu Afrika und den Afrikanern (53). Konkret erläutert wird diese an der Einstellung zu den Pubertätsriten (*dipo*), dem Trankopfer (*Libation*), dem Trommeln. Von den eher äußeren, aber doch im Leben bedeutsamen Riten her geht Vf. dann auf die Frage der natürlichen Theologie ein (70–77), der dann die Behandlung einer Christologie in afrikanischer Theologie (V.) folgt. Hier fällt wiederum auf, wie sehr Vf. bemüht ist, dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis gerecht zu werden und doch zugleich die Lehre des Chalkedon seinen Landsleuten nahezubringen: Menschheit wie Gottheit, Sündlosigkeit, Vollmacht, Präexistenz und Richtertum. Ob die Theodizeefrage, wie sie, wo in VI. von Sünde und Übel die Rede ist, so leicht abgetan werden kann, wie Vf. es tut, erscheint mir zweifelhaft: „Homo Akanus sagt auch, daß der Mensch niemals Gottes vorbestimmte Entscheidung ändern kann. Es ist hoffnungslos, Übel von der Art der Naturkatastrophen erklären zu wollen. Wir müssen damit leben und auf die Offenbarung von Gottes transzendenter Allmacht warten. Deshalb halten wir es für fruchtbarer, vom Übel mehr im Sinn von Sünde zu reden.“ (99) Den Versuch, die afrikanischen Kulturen als Schamkulturen von solchen mit Schuldbewußtsein zu unterscheiden, wehrt Vf. mit Entschiedenheit ab (100ff.). Die beiden letzten Kapitel sind der Ehe in Afrika bzw. der Ethik der Macht gewidmet. Beide verdienen in der vorsichtigen, z. T. hintergründigen, aufs ganze aber doch eindeutigen Art der Stellungnahme besondere Beachtung. Im Kap. VII beschreibt Vf. zunächst die christliche wie die afrikanische Auffassung der Ehe, begründet er sodann die in Afrika verbreitete Polygynie, bevor er zum Verhalten der Kirche a) einem Polygynisten gegenüber, der in die Kirche eintreten möchte – er soll Zugang haben –, und b) einem Christen gegenüber, der Polygynist wird – Vf. plädiert auch hier für eine von der Entscheidung der Lambeth-Konferenz 1888 abweichende Haltung –, Stellung nimmt (134–139). Das Kapitel stellt einen abgewogenen Beitrag zur Frage dar. Ebenso stellt auch das Schlußkapitel zur Ethik der Macht die Stellungnahme zu einer Frage dar, die aufs ganze in der Gesellschaftsmoral noch zu wenig bedacht wird. Man möchte dem

Buch die Verbreitung und Diskussion wünschen, die es in seinem Anspruch, ein Entwurf zu sein, verdient.

Bonn

Hans Waldenfels

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Antes, Peter: *Die Botschaft fremder Religionen* (= Topos-TB 107). Düsseldorf 1981; 154 S.

Im Vergleich zu vielen ähnlichen Veröffentlichungen dieser Art, die inzwischen auf dem Markt sind, geht es Vf. in diesem Band um die „Anfänge“ und die „Sinnmitte“, „die als Einheit zu verstehen sind“ (9). Dabei versucht er, „in verständlicher und möglichst nachvollziehbarer Weise in die fremde Denkwelt einzuführen“, was erfahrungsgemäß in der Tat bislang selten gelungen ist (ebd.). Dabei macht sich Vf. die Etikettierung der Sinnmitte durch den Saarbrücker Religionsgeschichtler A. RAFF zu eigen und faßt die Sinnmitte des Hinduismus unter dem Stichwort „Enstase“, die des Buddhismus unter „Kenostase“ und die des Islam unter „Ekstase“. Diese Etikettierung dürfte, wie es der Autor selbst empfunden hat, hilfreich und problematisch zugleich sein, – hilfreich, weil in der Tat mit der Zuordnung der einzelnen Stichworte eine überwiegende Richtungsangabe für ein bestimmtes Religionsfeld erfolgt; problematisch, weil es jede Groß- bzw. Universalreligion zugleich auch wieder ablehnt, in eine bestimmte Richtung hinein allein verstanden zu werden. Es bleibt aber dann immer noch der Anreiz, daß ein solcher Sprachversuch seinerseits die Religionen untereinander ins Gespräch bringt und dabei der abendländische Christ sich vielleicht des Regionalen seiner eigenen Sprache bewußt wird. Zurecht betont Vf. die Grenzen einer eurozentrischen Sicht der Dinge und sucht er im Rahmen der Hauptkapitel Hinduismus, Buddhismus, Islam jeweils diese mit den anderen Religionen ins Gespräch zu bringen, ehe er im Schlußkapitel ausdrücklich auf das Christentum und den Dialog eingeht. Der Band kann als Einstiegslektüre, zumal auch für den schulischen Religionsunterricht und die Erwachsenenbildung, nur nachdrücklich empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Ficicchia, Francesco: *Der Bahā'ismus – Weltreligion der Zukunft? Geschichte, Lehre und Organisation in kritischer Anfrage*. Quell/Stuttgart 1981; 475 S.

Mit diesem Studienbuch nimmt sich die *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* jener Religion an, die zwar in der Nähe des schiitischen Islam entstanden ist, sich aber nach ihrem Gründer Bahā'ismus nennt und ihrerseits die großen Universalreligionen zu erfüllen glaubt. Vf. des Buches, 1946 in Basel geboren, bringt als Qualifikation weniger ein religionswissenschaftliches Studium als die langjährige Zugehörigkeit und innere Kenntnis der Religion mit. Dabei ist aber zu beachten, daß der Großteil des Buches in einer Beschreibung der Entstehungsgeschichte der Religion, des Lebens und Lehrens des BAB sowie der weiteren Geschichte und Ausgestaltung der Religion besteht. Hier schließt die Darstellung eine vorhandene Lücke. Was bislang über die Religion geschrieben und geforscht worden ist, geht dabei ebenso in die Arbeit ein wie das Quellenmaterial der Religion selbst. Die Kritik dürfte nach der Selbsteinschätzung des Vf. denn auch hauptsächlich seine abschließende Bewertung treffen, die er in gewissem Sinne in der Einleitung vorwegnimmt: „Der Bahā'ismus befindet sich

gegenwärtig in einer kritischen Phase. Die Gefahr von Renitenz und Abspaltung in den eigenen Reihen nimmt zu, und die Entfremdung zur andersgläubigen Umwelt vergrößert sich ständig. Den Bahā'ī ist die selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Lehre verboten, womit jeder Ansatz der prüfenden Reflexion und die Gläubigkeit einer eigenen freien theologischen Forschung unterbunden wird. Die Bahā'ī lehnen denn auch jeden interreligiösen Dialog ab, beklagen aber gleichzeitig die ‚einseitige‘ Beschäftigung der Religionswissenschaft mit ihren Glaubensaussagen, die sie als ‚unsachlich‘, ‚dogmatisch‘ und ‚apologetisch‘ abtun.“ (29) Da Vf. aber dort, wo es um Glaubensaussagen geht, die Vertreter der Religion selbst sprechen läßt, wird die kritische Zurückweisung des Buches aufs ganze auch den Anhängern der Bahā'ī schwerfallen. Sollte das Buch seinerseits eine korrigierende oder vertiefende Gegenrede herausfordern, so würde es auch dann noch der Verbesserung der Informations- und Gesprächslage in unserer Zeit dienen. M. MILDENBERGER begrüßt dieses Buch als ein „religionswissenschaftliche(s) Standardwerk . . . , das sein Thema vollständig behandelt und auf lange Zeit hinaus kaum überholt werden kann“ (12).

Bonn

Hans Waldenfels

Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Dritter Teil: Brauchtum und Riten (in Kommission bei Franz Steiner / Wiesbaden), 1981, X + 130 S. (Reihe: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band XLV, 2.)

Nach einem ersten Teil über die Affiliationen der schiitischen Derwischorden (1965) und einem zweiten, sehr umfangreichen Teil zu Glaube und Lehre (1976; vgl. ZMR 63. Jahrg., 1979, S. 236) berichtet dieser dritte Teil detailliert über Brauchtum und Riten, wie sie nur im jahrelangen Erleben erfaßt werden können. Infolgedessen ist dieses Buch ein Kompendium seltener Feldforschung und von unschätzbarem Wert. Vieles davon wird in der gesamten mystischen Literatur des Islam nie ausführlich beschrieben, oft noch nicht einmal andeutungsweise erwähnt, und dennoch gehört es ebenso sehr zur Derwischordenwirklichkeit wie all die anderen Dinge.

Es ist das Verdienst des Vfs., das Leben in diesen Orden für einige Zeit auf sich genommen und anhand peinlichst genauer Aufzeichnungen den Sitz im Leben der mystischen Erfahrungen nachgezeichnet zu haben. So erfährt man etwas über die Regeln und Pflichten, die Begrüßung, das Betteln, die Dikrversammlungen, die festlichen Zusammenkünfte und die Aufnahme in den Orden. Ein Stück Alltagswirklichkeit wird dadurch plastisch greifbar.

Hannover

Peter Antes

Kämpchen, Martin: *Briefe aus dem Ashram*. Bernward/Hildesheim 1981; 80 S. **Ders.,** *Im Lebenskreis der Armen*. Indisch-christliche Spiegelungen der Hoffnung. Mit Holzschnitten von Jyoti Sahi (= Herderbücherei 892). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1981; 125 S.

Der 1948 in Boppard geborene Autor lebt seit 1973 in Indien, hat dort zunächst als Deutschlektor gearbeitet, sich aber dann immer stärker in indisches Denken und indische Philosophie vertieft. Aus seiner Feder stammen in den letzten Jahren eine Reihe von meditativen Texten, die der Vermittlung von christlichem und indischem Denken dienen. In der an 2. Stelle genannten Veröffentlichung geht es um die Haltung der Hoffnung. Bilder (aus der Hand eines Künstlers, der vor wenigen Jahren für

MISSIO Aachen einen Kalender geschaffen hat), Texte und Worte der Heiligen Schrift wirken hier auf eigentümliche Weise zusammen. – Lesenswert, zumal für die vielen Indischwärmer unter jungen Menschen, sind die „Briefe aus dem Ashram“. Auf sie sollte in den interessierten Kreisen aufmerksam gemacht werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Khoury, Adel-Théodor: *Toleranz im Islam*, Verlag Kaiser/München – Verlag Grünewald/Mainz 1980, 220 S. (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftl. Reihe; 22.)

Obwohl seit der Aufklärung beim Islam teils der religiöse Fanatismus (VOLTAIRE), teils eine weitherzige Toleranz (LESSING) als besondere Kennzeichen genannt werden, gibt es bislang, wie allein ein Blick in das Literaturverzeichnis der vorliegenden Studie zeigt, noch keine größere Monographie zu dieser Thematik. Hieraus ergibt sich der wichtige Stellenwert des nun vorliegenden und gut gelungenen Buches.

Es wird deutlich, daß zu Lebzeiten MOHAMMEDS die Stellung der Muslime zu den Nicht-Muslimen unterschiedlich war und infolgedessen auch im Laufe der Geschichte einmal die glaubenskämpferischen, ein andermal die Toleranz gebietenden Passagen des Koran im Vordergrund standen, so daß bis heute die Toleranz im Islam eine zwiespältige Beurteilung erfährt, je nachdem auf welche Autoren und auf welche Phasen der Geschichte bzw. auf welche Regionen des islamischen Reiches man sich beruft.

Dem Bemühen des Vfs., ein derart emotionengeladenes Thema sine ira et studio abzuhandeln, entspricht auch Kap. 12, wo ein kurzer historischer Vergleich mit ähnlichen Denkweisen im Judentum und Christentum den Islam seinem geschichtlich bedingten Gesamtkonzept zuordnet.

Man kann dem Vf. nur uneingeschränkt zustimmen, wenn er für den gegenwärtigen Islam die Herstellung einer Gesellschaftsordnung erhofft, „in der alle Bürger vor dem Gesetz grundsätzlich gleichgestellt und im praktischen Leben gleichberechtigt sind, in der über eine geschenkte Toleranz hinaus die unverzichtbaren Menschenrechte für alle vorbehaltlos anerkannt werden“. (185)

Hannover

Peter Antes

King, Ursula: *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, William Collins Sons & Co Ltd / London-Glasgow-Sydney-Auckland-Toronto-Johannesburg 1980, 318 S. (Foreword by Dr. J. Needham.)

Der Fachwelt ist die Vf.in durch zwei Forschungsschwerpunkte bekannt: moderner Hinduismus und TEILHARD DE CHARDIN. Beide kommen in dem vorliegenden Buch zur Sprache, wenn die Vf.in versucht, TEILHARDS Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zu beschreiben. Sie meint damit „some of the major world religions outside the Judeo-Christian tradition as encountered by Teilhard in Egypt, China, India and elsewhere in Asia“. (15)

Es gelingt ihr, überzeugend nachzuweisen, daß sich TEILHARD intensiv mit diesen religiösen Traditionen beschäftigt hat, wenngleich ihn dabei die genauen Details kaum interessiert haben (vgl. S. 221f.) und zusammenfassend gesagt werden kann: „Teilhard looked at religion and mysticism from a universal rather than a particular perspective.“ (216)

TEILHARD schwebte eine neue Mystik vor, in der alle bisherigen religiösen Erfahrungen der Menschheit aufgehoben sind. Darin sieht auch die Vf.in die entscheidende

Frage für die Spiritualität heute: „The choice is not simply one between the acceptance or rejection of religion; it is rather between two fundamentally different directions, a past-oriented revival or a forward-looking new religious synthesis“ (221), und sie selbst plädiert für die zweite Möglichkeit. Dadurch reicht die Bedeutung dieses ausgezeichneten Buches über die TEILHARDForschung hinaus in die große geistige Auseinandersetzung der Gegenwart hinein und sollte hier die Beachtung finden, die es der Sache nach wirklich verdient.

Hannover

Peter Antes

Kungfutse: *Schulgespräche: Gia Yü.* Aus dem Chinesischen übersetzt von Richard **Wilhelm**. Herausgegeben von Hellmut **Wilhelm** (= Diederichs Gelbe Reihe 36: China). Düsseldorf-Köln 1981; 238 S.

Mit der Veröffentlichung der konfuzianischen Schulgespräche bringt der Herausgeber eine Arbeit zum Abschluß, die sein Vater bereits 1914/15 fertiggestellt, deren endgültige Veröffentlichung sich aber aufgrund der wissenschaftlichen Diskussionen um den Text hingezogen hat. Richard Wilhelms Sohn konnte so für diese Ausgabe einerseits auf die vorhandene Übersetzung zurückgreifen, hat sie aber erneut mit dem Original verglichen und zugleich die Erkenntnisse der Forschung berücksichtigt. Die sorgfältige Arbeit, mit guten Einleitungen, Anmerkungen sowie einer Bibliographie und einem Namensregister versehen, wird bei der weiteren Beschäftigung mit dem konfuzianischen Denken gute Dienste leisten und schon deshalb dankbare Anerkennung finden.

Bonn

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Kraft, H. Charles: *Chadic Wordlists.* Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Verlag Dietrich Reimer, Berlin 1981; Bd. I „Plateau-Sahel“, 261 S.; Bd. II „Biu-Mandara“, 196 S.; Bd. III „Biu-Mandara“ et al., 251 S.

Mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft und des Fuller Theological Seminary, Pasadena, Kalifornien, veröffentlichte der Verlag eine repräsentative Wortsammlung, die von CHARLES H. KRAFT, STEVEN J. LUCAS und vielen afrikanischen Mitarbeitern bei chadischen Stämmen im nördlichen Teil von Nigieren in den Jahren 1966 und 1967 erstellt wurde. Die linguistische Schirmherrschaft der Untersuchung übernahm das Afrika-Studienzentrum der Michigan State Universität, und die erste Bearbeitung der Daten wurde von der Universität von Kalifornien in Los Angeles gefördert. Es handelt sich bei der Wortsammlung um eine Liste von 434 ausgewählten englischen Wörtern, die von Hausa in jeweils 60 chadische und vier nicht-chadische Sprache übersetzt und schriftlich wie auch auf Tonband festgehalten wurden. Der Wert der Wortlisten liegt darin, daß jetzt den Fachlinguisten das Rohmaterial einer bisher in der Linguistik vernachlässigten Sprachgruppe zur wissenschaftlichen Analyse vorliegt.

Aachen

Hermann Janssen

Das Ramayana des Valmiki. Ins Deutsche übertragen von Claudia Schmölders. Mit einem Nachwort von Günter Metken. Diederichs/Düsseldorf-Köln 1981; 315 S.

Mit diesem Band möchte der Diederichs-Verlag einer breiteren Öffentlichkeit das populäre indische Epos der frühen nachchristlichen Zeit zugänglich machen, in dem

das Leben RAMAS, eines Avatāra Vishnus, beschrieben wird. Bei einer wissenschaftlichen Einordnung des Buches ist freilich zu beachten, daß a) der deutsche Text eine Übersetzung aus dem Englischen darstellt und sich an die dreibändige Übersetzung von HARI PRASAD SHASTRI (London 1953–1959, Neubearbeitung 1976) hält, b) die Verschiebung von der Vergestalt zur Prosa gegenüber dem ursprünglichen Charakter des Textes nicht unproblematisch ist und c) es sich um eine Auswahl handelt, bei der der Bezug zum Ausgangstext dadurch aufrechterhalten wird, daß die Originaltitel der ausgelassenen Gesänge in den Übersetzungstext eingefügt sind. Berücksichtigt man diese Punkte, dann vermittelt der Text dem Leser doch einen ersten Eindruck des großen Epos. Unglücklich erscheint mir allerdings, wenn in leichtfertiger Weise das Epos einmal als „Ilias der Inder“ (so im Klappentext), sodann als „das sogenannte Evangelium des Hinduismus mit der Geschichte des menschengewordenen Gottes Vishnu“ (11) bezeichnet wird. Das unsachgemäße Vergleiche in die Irre führen, wird offensichtlich zu wenig bedacht. Dem Leser wäre stattdessen eine gewisse religions-, kultur- und literaturgeschichtliche Einführung hilfreicher gewesen, die leider fehlt und auch nicht durch die Anhangtexte ausgeglichen wird. Vielleicht könnte hier bei einer Neuauflage Abhilfe geschaffen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Śāntideva, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Lehrge-
dicht des Mahāyāna aus dem Sanskrit übersetzt von Ernst Steinkellner
(= Diederichs Gelbe Reihe 34: Indien). Düsseldorf-Köln 1981; 158 S.

Bedenkt man, wie wenig gerade im deutschen Sprachbereich die Grundtexte des Mahāyāna-Buddhismus erschlossen sind, so kann man die Übersetzung des klassischen Textes Śāntidevas aus dem 8. Jh. n. Chr., die der Wiener Buddhiste E. STEINKELLNER geschaffen hat, nur nachhaltig begrüßen. St. selbst hat in seiner Einleitung nicht nur den Text selbst, sondern auch seine eigene Übersetzung geortet, seine Arbeitsweise offengelegt und damit den Zugang zum Text sehr erleichtert. Śāntidevas Text erläutert den Zugang zur Erleuchtung und steht als ein Verbindungsglied zwischen den fernöstlichen Bemühungen um die Erleuchtung und dem indischen Ursprungsraum. Man kann nur wünschen, daß die Verständnisbrücken zum Mahāyāna durch weitere ebenbürtige Übersetzungen verstärkt werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter diese Hefes: DR. THOMAS MOOREN OFMCap, Kapuzinerstr. 27, 4400 Münster · DR. S. J. EMMANUEL, National Seminary, Ampitiya, Kandy, Sri Lanka · DDr. FRANCIS-XAVIER S. KYEWALYANGA, Postfach 1003, 7800 Freiburg i. Br. · PROF. DR. ERNST DAMMAN, Am Hafen 56, 2080 Pinneberg · SHANTI ABEYASINGHA CSSR, Halloluwa Rd., Kandy, Sri Lanka · PROF. DR. BERNWARD WILLEKE OFM, Franziskanergasse 7, 8700 Würzburg · DR. HERMANN HOCHEGGER, B. P. 19, Banduru, Rep. Zaïre

DER ORT DER NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN UND KULTUREN IN DER ENTWICKLUNG EINER THEOLOGIE DER DRITTEN WELT¹

von Aloysius Pieris

I.

THEOLOGIE DER RELIGIONEN: DIE GEGENWÄRTIGEN GRENZEN DER ORTHODOXIE

1. Grundlage und Hintergrund: Die Dritte Welt als eine theologische Perspektive

Der Ausdruck „Dritte Welt“ ist ein theologischer Neologismus für Gottes eigenes Volk. Er bezeichnet die hungernden Söhne Jakobs – aller Orte und aller Zeiten –, die auf der Suche nach Brot in ein reiches Land auswandern, um dort am Ende Sklaven zu werden. Mit anderen Worten, die „Dritte Welt“ ist nicht nur die Geschichte des Südens in seinem Verhältnis zum Norden oder die des Osten im Verhältnis zum Westen. Sie ist etwas, das sich immer und überall da ereignet, wo sozio-ökonomische Abhängigkeit in bezug auf Rasse, Klasse oder Geschlecht politische und kulturelle Sklaverei hervorbringt und dabei ein neues Volksbewußtsein schafft. Da es jedoch kein Volk gibt, es sei denn, es ist von Gott gerufen, und es keinen Gott gibt, über den zu reden sich lohnt, es sei denn, er spricht durch ein Volk, so hat jede Theologie es mit einem „Volksgott“ zu tun, d. h. mit einem „Gottesvolk“. Der vorrangige Schwerpunkt eines jeden „Reden von Gott“ oder jeder Theologie muß daher der Einbruch der Dritten Welt als ein neues Volk sein, das die befreiende Gegenwart Gottes ankündigt, der diese grausame Welt vermenschlicht. Aber der Einbruch der Dritten Welt ist zugleich auch der Einbruch der nichtchristlichen Welt. Die große Mehrheit von Gottes Armen erfaßt ihr tiefstes Interesse und symbolisiert ihren Kampf um Befreiung nur in der Ausdrucksweise von nichtchristlichen Religionen und Kulturen. Deshalb ist eine Theologie, die nicht zu oder durch dieses nichtchristliche Volkstum spricht, ein esoterischer Luxus einer christlichen Minderheit. Deshalb brauchen wir eine Theologie der Religionen, die die bestehenden Grenzen der Orthodoxie erweitert, indem sie gerade in den befreienden Strom der anderen Religionen und Kulturen einsteigt.

Man muß es daher bedauern, daß die einzige Art einer Theologie der Dritten Welt, die gegenwärtig im Schwange ist, einzig und allein durch den lateinamerikanischen und christlichen Kontext ihres Ursprungs bestimmt ist. Diese Bemerkung zielt nicht gegen das lateinamerikanische Modell aus solches, sondern richtet sich vielmehr gegen die widersprüchliche Haltung, die es in den afro-asiatischen Kirchen hervorgerufen hat und die darin besteht, daß die „Befreiungstheologen“ dieses Modell in ihrer nicht-lateinamerikanischen und nichtchristlichen Umgebung nachahmen und damit die „Theologen einer Inkulturation“ zu einem defensiven anderen Extrem treiben.

¹ Vortragsmanuskript zur Fünften Vollversammlung der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), Neu Delhi, 25. August 1981 – Übersetzung von Georg Evers.

Bei der asiatischen Konsultation von EATWOT (1979) habe ich diese nutzlose Diskussion dadurch abgeblockt, daß ich das Befreiungs-Inkulturations-Schema gänzlich vermieden habe, indem ich Theologie als eine Entdeckung und nicht als eine Erfindung definierte, d. h. als eine christliche Teilhabe und eine christliche Erläuterung allen dessen, was auf der tiefsten Ebene des asiatischen Ethos sich ereignet, wo Religiosität und Armut, jede in ihrer befreienden Dimension, zusammenwachsen, um eine gemeinsame Front gegen den Mammon, den Gegen-Gott,² zu bilden. Dennoch fiel die nachfolgende Auseinandersetzung wieder auf das alte Paradigma zurück und reduzierte Religiosität und Armut auf die Kategorien der Inkulturation bzw. der Befreiung,³ auch wenn es Anstrengungen gab, den alten Bezugsrahmen wiederherzustellen, in dem der kulturelle Kontext der Theologie mit der befreienden Dimension von Religiosität und Armut⁴ gleichgesetzt wurde.

Die Polarisierung dauert bis auf den heutigen Tag an. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß sowohl in der Ersten als auch in der Dritten Welt die krypto-kolonialistische Theologie der Religionen (und Kulturen) immer noch lauert und verhindert, daß unsere revolutionäre Rhetorik in den Herzen der nichtchristlichen Mehrheit der Dritten Welt widerhallt. Ist dies nicht die richtige Zeit und der richtige Ort dieses Problem offen zu diskutieren?

Unsere Analyse dieser Frage geht von der Annahme aus, daß jede Religion, einschließlich des Christentums, zur selben Zeit sowohl ein Zeichen wie auch ein Gegen-Zeichen des Reiches darstellt; daß der revolutionäre Anstoß, der einer Religion ihre Existenz verschafft, durch das Bedürfnis nach einer ideologischen Formulierung sowohl gefesselt als auch gefördert wird; daß die Institutionalisierung die befreiende Kraft sowohl behindert als auch bewahrt; daß Religion daher ein Potential entweder für Emanzipation oder Versklavung darstellt.

Theologisch gesprochen jedoch, d. h. „aus einer Dritte-Welt-Perspektive“ gesehen, liegt der Testfall, der den Doppelaspekt von Sünde und Gnade in der Religion offenbart, in ihrer Antwort auf das Phänomen der Armut, die in sich selbst wieder ambivalent ist. Denn dieses könnte die Enteignung bedeuten, die den Massen durch den Hedonismus und den Erwerbstrieb der Raffgierigen aufgezwungen wurde, während es andererseits auch die Tugend der Armut bezeichnet, die nach der These von ALBERT TEVOEDJRE⁵ „der Status von jemandem ist, der das Lebensnotwendige aber keinen Überfluß besitzt“ und der eine unverzichtbare Bedingung für die Abschaffung dessen darstellt, was wir aufgezogene Armut genannt haben. Eine Religion wird ihrer

² ALOYSIUS PIERIS, *Towards an Asian Theology of Liberation, Some Religio-Cultural Guidelines*, in: VIRGINIA FABELLA (Hg.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, Orbis Books, New York 1980, 75–95, passim.

³ Einige Gesichtspunkte dieser Kontroverse finden sich in *Voices from the Third World*, 2 (1979). Vgl. auch FABELLA, op. cit. 10f, 165, 186.

⁴ Siehe dazu A. PIERIS, *The Dynamics of the ATC. A Reply to Paul Casperz*, in: *Voices from the Third World*, 2(1979), 23–28.

⁵ ALBERT TEVOEDJRE, *Poverty, Wealth of Nations*, Oxford 1978 – eine Auseinandersetzung mit ADAM SMITH's *Wealth of Nations*.

Heilsmission schon dann untreu, wenn sie die sündigen Auswirkungen der Armut stillschweigend duldet. Sie ist dann heilswirkend, wenn sie die befreiende Kraft der freiwilligen Armut sowohl als persönliche Wahl (die monastische Praxis) als auch als politisches System (die sozialistische Praxis) eifrig vorantreibt. Denn von ihrer Haltung zum Problem der Armut hängt es ab, ob die Religion nicht nur in dem mikro-ethischen Bereich der individuellen Seele sondern auch in der makro-ethischen Welt der Politik und der Ökonomie der Menschheit dient oder sie verhungern läßt.

Wir geben zu, daß dieses Kriterium nicht allgemein angenommen wird und daß die Ambivalenz des religiösen Phänomens in theologischen Kreisen nicht so umfassend dargestellt wird. Hier herrscht immer noch eine gewisse einseitige Sicht der Religionen, die dazu führt, daß es eine Polarisierung in der Kirche gibt zwischen einer Christus-gegen-die-Religionen-Theologie und einer Christus-der-Religionen-Theologie. Die Spaltung zwischen den Befreiungstheologen und den Theologen einer Inkulturation ist nur ein frisches Beispiel dafür, daß es andere frühere Formen gegeben hat, wie das Schaubild deutlich machen soll, das später folgt.

2. Die These der Befreiungstheologen zur Religion: Ihr westlicher und kolonialistischer Charakter

Der Gegensatz zwischen diesen beiden Perspektiven (Christus-gegen-die-Religionen und Christus-der-Religionen) ist in den lateinamerikanischen Theologien ganz offensichtlich. Im Ganzen haben die einsichtigen Pioniere wie GUSTAVO GUTIERREZ und nuancierte Systematiker wie JUAN LUIS SEGUNDO immer die Religion als ein ambivalentes Phänomen betrachtet. Bei der kürzlich abgehaltenen Konferenz von EATWOT in Sao Paulo⁶ wurden sowohl die versklavenden als auch die befreienden Dimensionen der Religion (d. h. des Christentums) anerkannt!⁷ GUTIERREZ stellt der „Volksfrömmigkeit“ den „befreienden Glauben“ gegenüber.⁸ DUSSEL forderte deshalb eine neue Religions-theorie.⁹ Es gibt jedoch noch immer eine Art von „Christus-gegen-die-Religionen-Theologie“ in Lateinamerika, die von kleinen aber sehr wortstarken Kreisen asiatischer Aktivisten unkritisch übernommen wird. Hier in Asien wird wohl zu wenig zur Kenntnis genommen, daß es zwei große Strömungen in der Befreiungstheologie gibt, die eine, deren Einstellung und Methode marxistisch ist, und die anderen, die pastoral in den Volkskulturen ihre Wurzeln hat.¹⁰ Während ich persönlich beide Strömungen für grundsätz-

⁶ Vgl. dazu SERGIO TORRES and JOHN EAGLESON (ed.), *The Challenge of Basic Communities*, Orbis Books, New York 1981.

⁷ z. B. LUIS A. GOMEZ DE SOUZA, *Structures and Mechanisms of Domination in Capitalism*, *ibid.* 16.

⁸ G. GUTIERREZ, *Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People*, *ibid.* 113f.

⁹ E. DUSSEL, *Current Events in Latin America (1972-1980)*, *ibid.* 100f.

¹⁰ J. C. SCANNONE, *Theology, Popular Culture and Discernment*, in: R. GEBELLINI (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*, Orbis Books, New York, 1979, 221.

lich göltig ansehe, fühle ich mich gezwungen, die einseitige Religionstheorie der ersteren in Frage zu stellen.

Der beste Vertreter dieser Theorie ist JOSÉ MIRANDA, ein lateinamerikanischer Bibeltheologe, der in Asien viel gelesen wird. Für ihn ist Religion ein Übel, das zerstört werden muß, weil sie eine eskapistische Objektivierung des Absoluten ist, eine Projektion des eigenen Selbst, eine Rechtfertigung des status quo, eine totale Entfremdung der menschlichen Person, ein Alibi für interpersonelle Gerechtigkeit, ein zyklisches Verständnis des Lebens, das die Stimme des Absoluten in der leidenden Menschheit zum Schweigen bringt – und damit etwas, das die christliche Entscheidung verneint.¹¹ Auch der viel nüchternere JON SOBRINO nennt in derselben Weise die Religion eine Erniedrigung des Glaubens.¹²

Diese Theorie stellt sicherlich keine lateinamerikanische Erfindung dar. Wie wir später zeigen werden, handelt es sich um die Mischung von zwei europäischen Gedankensystemen, die auf eine Zeit zurückgeht, in der der Westen weniger über die komplexe Struktur und Geschichte der nichtchristlichen Kulturen informiert war als heute. Es ist schon überraschend, daß befreiungsbewußte Asiaten sich zu einer Anschauung bekennen, die um nichts weniger kolonialistisch als westlich ist.¹³

Warum ist sie westlich und warum kolonialistisch? Sie ist westlich wegen des in ihr enthaltenen Verständnisses von „Religion“. Keine der asiatischen Heilslehren, eingeschlossen die biblischen, haben uns ein umfassendes Wort oder einen klaren Begriff von „Religion“ im jetzigen westlichen Verständnis gegeben. Einige einheimische Worte haben unter westlichem Einfluß im Gebrauch jene Bedeutung angenommen. In einer früheren Zeit hatten wir Worte nur für die verschiedenen Teilgebiete dessen, was als Religion hätte bezeichnet werden können. Denn in unserem Kontext stellt die Religion das Leben selber dar und ist nicht eine Funktion desselben, da sie das alldurchdringende Ethos der menschlichen Existenz ist. Dies trifft noch mehr auf die Stammesreligionen zu, die oft mit „Kultur“ zusammenfallen.

Im Westen kam das Wort „Religion“ in die englische Sprache und vielleicht in andere moderne Sprachen durch die Vulgata, die das griechische *threskeia* mit dem lateinischen *religio* übersetzte. Im Jakobusbrief (1,26 ff.) hören wir von einer „reinen Religion“ und in der Apostelgeschichte (26,5) bezieht sich das Wort eindeutig auf das Judentum. Die lateinischen Apologeten sprachen anders als die griechischen von einer „vera religio“, (gemeint war das Christentum) im Gegensatz zur „falsa religio“, eine Überzeugung, die durch die späteren Auseinandersetzungen mit dem Judentum und dem Islam

¹¹ JOSÉ MIRANDA, *Being and the Messiah, The Message of St. John*, Orbis Books, New York, 1977, 39–42 und passim.

¹² JON SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, Orbis Books, New York, 1978, 275ff.

¹³ Dieser Trend ist nicht auf die Philippinen beschränkt. In der indischen Gruppe, die in Bangalore unmittelbar nach der Asiatischen Theologischen Konsultation mein Referat (vgl. oben Nr. 2) diskutierte, schienen viele Teilnehmer diese Überzeugung geteilt zu haben.

aggressiv wurde. Die klassische römische Missiologie (Stufe 1 und 2 unseres Schaubildes) stellte Christus gegen *andere* (d. h. falsche) *Religionen*; weiter gehen unsere heutigen Befreiungstheologen, die Christus gegen *Religion als solche* (Stufe 3) stellen. Hierin liegt sowohl eine Kontinuität als auch ein Gegensatz zwischen der frühen und modernen Versionen dieser konservativen Evangelisierung.

Der enge Begriff der Religion, den die Befreiungstheologen vertreten, erscheint mehr griechisch denn römisch zu sein. Die meisten griechischen Apologeten quetschten das „Heidentum“ theologisch aus und behielten nur seine Philosophie, während sie seine Religion als unvereinbar mit dem Christentum verwarfen. Diese Tendenz, die Religion aus der menschlichen Existenz herauszudrücken (auf dem Weg der Heiligung und der Säkularisierung, welches zwei Seiten ein und derselben Münze sind) ist der westlichen Tradition nicht fremd. SCHILLEBEECKX hat zwingend dargestellt, daß selbst die moderne Erscheinung der Säkularisierung in den heiligen Schatten der mittelalterlichen Kathedralen entstanden ist.¹⁴

Aber die beiden Formen dieser Tendenz, die die Interpretation der Religion durch die Befreiungstheologen beeinflusste, erschien erst während der letzten hundert Jahre. Denn die philosophische Verwerfung der (christlichen) Religion, die für gewisse intellektuelle Bewegungen in Europa (wie die Aufklärung, die wissenschaftliche Revolution, den Rationalismus) charakteristisch ist, fand ihre ideologische wie auch theologische Fassung in den beiden Karl von „dialektischem“ Ruhm. Der dialektische Materialismus von MARX stellte Religion gegen Revolution; die dialektische Theologie von BARTH setzte sie in Gegensatz zur Offenbarung. In ihren Systemen war Religion das größte Hindernis zur Befreiung bzw. zur Erlösung.

Indem er die immanente These, die über SCHLEIERMACHER AN OTTO gelangt war, und die ein religiöses a priori im Menschen voraussetzte, verwarf, begründete BARTH eine evangelische Theologie, die den Begriff der Religion auf die gotteslästerliche Manipulation Gottes oder jedenfalls des Versuchs davon reduzierte. Die bahnbrechende exegetische Tradition der Protestanten – der katholischen Bibelwissenschaft voraufgehend und sie anregend – war durch dieses Vorurteil ernsthaft beeinträchtigt. KITTEL z. B. kommt zu dem Ergebnis, indem er auf die in die Augen springende Seltenheit von Worten wie *threskeia*, *deisidaimonia*, *eusebeia*, *theosebeia* etc. im Neuen Testament hinweist,¹⁵ daß der ganze Begriff der „Religion“ (ganz offensichtlich im Sinne dieser einseitigen Tradition verstanden) der Bibel fremd ist und daß in der Muttersprache der neutestamentlichen Autoren es kein sprachliches Gegenstück für diese griechischen Begriffe gibt.¹⁶ Wie wir schon feststellten, stimmt diese letzte Bemerkung für alle östlichen Religionen und sollte eigentlich Zweifel an dem Begriff der Religion geweckt haben, wie er hier gebraucht

¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *God, The Future of Man*, Sheed and Ward, New York, 1968, 57–58.

¹⁵ Vgl. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Artikel: „deisidaimonia“, „theosebeia“, „threskeia“ und „eusebeia“.

¹⁶ Vgl. ThWNT „eusebeia“.

wird. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, wenn viele gute Wörterbücher zur Bibel oder zur biblischen Theologie (vgl. DUFOUR und BAUER) kein Stichwort „Religion“ kennen. Es ist bedauerlich, daß unter der oben dargestellten Kategorie „Religion“ alle nichtchristlichen Erlösungslehren behandelt und zu Gunsten des biblischen Glaubens verworfen werden.

In der militanten Richtung der Befreiungstheologie paßt das Religionsverständnis von KARL BARTH genau zur Bewertung der Religionen und Kulturen durch KARL MARX, die ebenso missionarisch und eurozentrisch ist. Auch wenn es einige lateinamerikanische Kritiker geschafft haben, die marxistische Analyse zu einem entgegengesetzten Ergebnis zu führen, nämlich dazu, daß die „Religion eher den Sauerteig für die Befreiung als das Opium“¹⁷ sein könne, bedarf es doch der asiatischen Sensibilität, um ihre westliche Einseitigkeit aufzuzeigen. MARX, dessen Beitrag zur Befreiung der Nationen der Dritten Welt nicht unterschätzt werden darf, hört deswegen doch nicht auf, ein Mann seiner eigenen Zeit und seiner Umgebung zu sein: nämlich ein Europäer aus dem 19. Jahrhundert. Ein neuerer Kritiker, der sich nicht genug tun kann, um die rassistischen und Klassen-Vorurteile von MARX und ENGELS aufzuzeigen, kommt zu folgender Schlußfolgerung: „Ihre Haltungen waren typisch für Europäer des 19. Jahrhunderts, die ungeachtet ihrer Ideologie mit Begriffen einer Hierarchie der Kulturen dachten, wobei sie ihre eigene an die Spitze setzten und die manchmal die Biologie benutzten, um eine wissenschaftliche Grundlage für ihre Einordnung der Gesellschaften in höhere und niedrigere Formen zu finden.“¹⁸ Der italienische marxistische Theoretiker LELIO BASSO hat diesen Mangel mit lobenswerter Offenheit anerkannt.¹⁹ Ich möchte einige seiner gut belegten Beobachtungen herausgreifen: In Marx' *Kommunistischen Manifest* wird die Idee des „Fortschritts“ und der „Zivilisation“ einfach mit der Verwestlichung des Ostens, der Urbanisierung der Landbevölkerung und der Proletarisierung der Bauern gleichgesetzt, alles im Namen des Sozialismus! Im Kapital wird die europäische Form der kapitalistischen Industrialisierung als das Modell für den Rest der Welt angestrebt, als unverzichtbares Vorspiel für die proletarische Revolution. Aus diesem Grund begrüßte Engels die amerikanische Aggression gegenüber Mexiko und die nachfolgende Annektierung von reichen Provinzen wie Kalifornien. Gleicherweise stimmte er der französischen Aneignung von Algerien zu, wenn er auch später sich andere Gedanken machte. MARX begrüßte ebenfalls die britische Eroberung von Indien, weil der Zusammenbruch einer alten indischen Kultur vorzugsweise durch „Europäisierung“ als unverzichtbare Bedingung für den Aufbau einer modernen Industriekultur abgelöst werden sollte. Die Frage, ob es tatsächlich einen nichtwestlichen und nichteuropäi-

¹⁷ Vgl. besonders A. PÉREZ-ESCLARÍN, *Atheism and Liberation*, Orbis Books, New York 1978, 160f.

¹⁸ DIANE PAUL, *In the Interest of Civilization: Marxist Views of Race and Culture in the Nineteenth Century*, in: *Journal of the History of Ideas* XLII/1, 1981, 138f.

¹⁹ LELIO BASSO, *La Via Non-Capitalistica al Socialismo*, in: S. AMIN u. a., *Imperialismo e Rivoluzione Socialista nel Terzo Mondo*, Franco Angeli Editore, Milano, 1979, 9–31.

schen Weg zum Sozialismus geben könnte, der kulturell auf die Bauerngemeinschaften der sog. „Obščina“ aufbaute, wurde schon vor der Oktoberrevolution vorgeschlagen und debattiert. Aber MARX und besonders ENGELS haben in diesem Punkt ihren westlichen Chauvinismus nicht ablegen können.

Die nachrevolutionäre Politik LENINS scheint diese Vorliebe für den Westen weiter im orthodoxen Zweig des klassischen Marxismus verankert zu haben. Nachdem er an die Macht gekommen war, hat er nicht nur die Industrialisierung Rußlands betrieben (angeblich auf einer Staatsgrundlage und nicht auf einer kapitalistischen Grundlage), sondern versuchte auch, einen Sozialismus „von oben“ zustande zu bringen, einen vertikalen Sozialismus, mit wenig Vertrauen in den Prozeß, ihn sich von unten vom Volk her entwickeln zu lassen. Um den „historischen Prozeß zu beschleunigen“, wie dies genannt wurde, war es notwendig, dem Volk viele äußerliche Elemente aufzuerlegen, wobei es zu viel Gewalt gegenüber den religiösen und kulturellen Empfindungen des Volkes kam. Man sollte nicht vergessen, daß LENIN (vielleicht beeinflusst durch das Ideal von TSCHERNYSCHESKI, den asiatischen Charakter des russischen Volkes zu zerstören – die „Aziatična“, wie man es nannte) einen Dampfwalzen-Sozialismus einführte, der rücksichtslos die religiöse und kulturelle Identität des Volkes plattwalzen wollte. Der Ruf nach einem proletarischen Internationalismus – in sich selbst durchaus berechtigt – war in Wirklichkeit der Eifer für die Verwestlichung. Darin übertraf er die christlichen Missionare seiner Zeit, die ein „universales Evangelium“ predigten, das in Wirklichkeit ihre enge ethnische Version desselben war. Die Breschnew-Doktrin ist eine Variation dieses intransigenten Vertikalismus.

Es ist wahr, daß LENIN viele theoretische Zugeständnisse für andere Wege des Sozialismus gemacht hat, wie sich im Fall der Mongolei z. B. zeigte, was moderne marxistische Apologeten mit Stolz vermerken.²⁰ Aber es hilft wenig, den Gründern des Marxismus das Recht zu verweigern, Menschen ihrer Zeit gewesen zu sein. Besser wäre es, eine besondere Anstrengung zu machen, um den Marxismus von seinem Eurozentrismus und kulturellen Kolonialismus zu reinigen. Er sollte sein Verständnis der afroasiatischen Religionen und Kulturen in Richtung ihres befreienden Potentials ändern und einheimische Wege zum Sozialismus entdecken – eine Art Aggiornamento wie das von MARKOW, ERNST und anderen marxistischen Intellektuellen der Leipziger Schule gegenüber den prä-kapitalistischen Gesellschaften Afrikas.²¹ Solche Korrekturmaßnahmen sind darüber hinaus in der politischen Praxis von Afrikanern schon vorweggenommen worden. AMILCAR CABRALS „Marxismus“ belegt diese Aussage.²² Mit einigem Vorbehalt könnte man auch LUMUMBA und NKRUMAH nennen. Asien hat HO CHI MINH. Sie haben wenig geschrieben,

²⁰ Vgl. z. B. *A Leap across Centuries* (ein Gruppenbericht über die Mongolei anlässlich des 60. Jahrestages der Revolution), in: *World Marxist Review* 24 (1981), 49–54.

²¹ Vgl. JEAN ZIEGLER, *Elementi di una teoria sulle società socialiste precapitaliste*, in: S. AMIN u. a., op. cit. 42.

²² Vgl. PATRIC CHABAL, *The Social and Political Thought of Amilcar Cabral: a Reassessment*, in: *The Journal of Modern African Studies* 19 (1981), 31–56.

aber vieles der Nachwelt durch ihre Praxis hinterlassen, die deshalb als „locus theologicus“ für jene gilt, die sich nach einer „Befreiungstheologie der Religionen und Kulturen“ sehnen. Diese afro-asiatische Kritik am marxistischen Okzidentalismus ist auch ein implizites Urteil über den militanten Flügel der lateinamerikanischen Theologie, der eine methodologische Kontinuität mit dem westlichen Marxismus und eine kulturelle Identität mit der europäischen Theologie beibehält. Ihre lateinamerikanische und marxistische Sprechweise erlaubt es ihnen nicht, eine ethnische Identität mit den rassischen Minderheiten in ihrer Theologie sich niederschlagen zu lassen. Die amerikanischen Indianer, die Schwarzen und die Asiaten stellen in gewissen Regionen ein Fünftel der südamerikanischen Bevölkerung.²³ Hat ihr einzigartiger Gemeinschaftssinn (z. B. der der indianischen *confradias*, der angeblich eine kulturelle Alternative zu den romanischen *hermanidaes*²⁴ darstellt) einen sichtbaren Einfluß gehabt auf die ekklesiologische Revolution der Basisgemeinschaften?²⁵ Wir stimmen mit den Marxisten überein, daß ein Konflikt zwischen den ethnischen und Klassenauseinandersetzungen die gesamte Befreiung eines Volkes gefährden kann. Aber diese Befürchtung – wenn sie verbunden wird mit der alten marxistischen Tendenz, Internationalismus mit Okzidentalismus zu verwechseln – könnte auch eine Entschuldigung sein, um das Lateinamerikanische zu verstärken. Tatsächlich bleibt der Rassismus ein Problem der Gegenwart, nicht nur eine Angelegenheit der kolonialen Vergangenheit.²⁶ Es ist keine Überraschung, daß selbst der Marxist LIPSCHÜTZ, der zugibt, daß diese nicht-romanischen ethnischen Gruppen selbstverwaltete „linguistische“ Republiken bilden sollten, sich eine hypothetische sozialistische Nation Lateinamerikas nur in spanisch-amerikanischen Begriffen vorstellen kann, weil er immer das sowjetische Modell vor Augen hat,²⁷ ein Modell nicht frei von kulturellen und linguistischen Kolonialismus Rußlands.²⁸ Es ist daher tröstlich festzustellen, daß die Teilnehmer der São Paulo Konferenz diese delikate Frage angepackt haben,²⁹ obwohl sie im Schlußdokument dieses Problem nur mit einer flüchtigen Bemerkung berührten.³⁰

²³ P. G. CASANOVA, *Le Minoranze Etniche in America Latina: dal sottoviluppo al socialismo*, in: S. AMIN u. a., op. cit. 96.

²⁴ Vgl. JOHN SWETNAM, *Class-based and Community based Ritual Organization in Latin America*, in: *Ethnology* 17 (1978), 425–438.

²⁵ Bei der CELAM-Begegnung in Cartagena, Juli 1980, wurde die Kirche eingeladen, die afro-amerikanischen kulturellen Werte zu studieren, zu verteidigen und zu fördern. Vgl. *Misiones Extranjeras* 2 (1981), 217.

²⁶ Vgl. R. R. BURGOA, *Clase y Raza en los Andes*, *ibid.* 269ff.

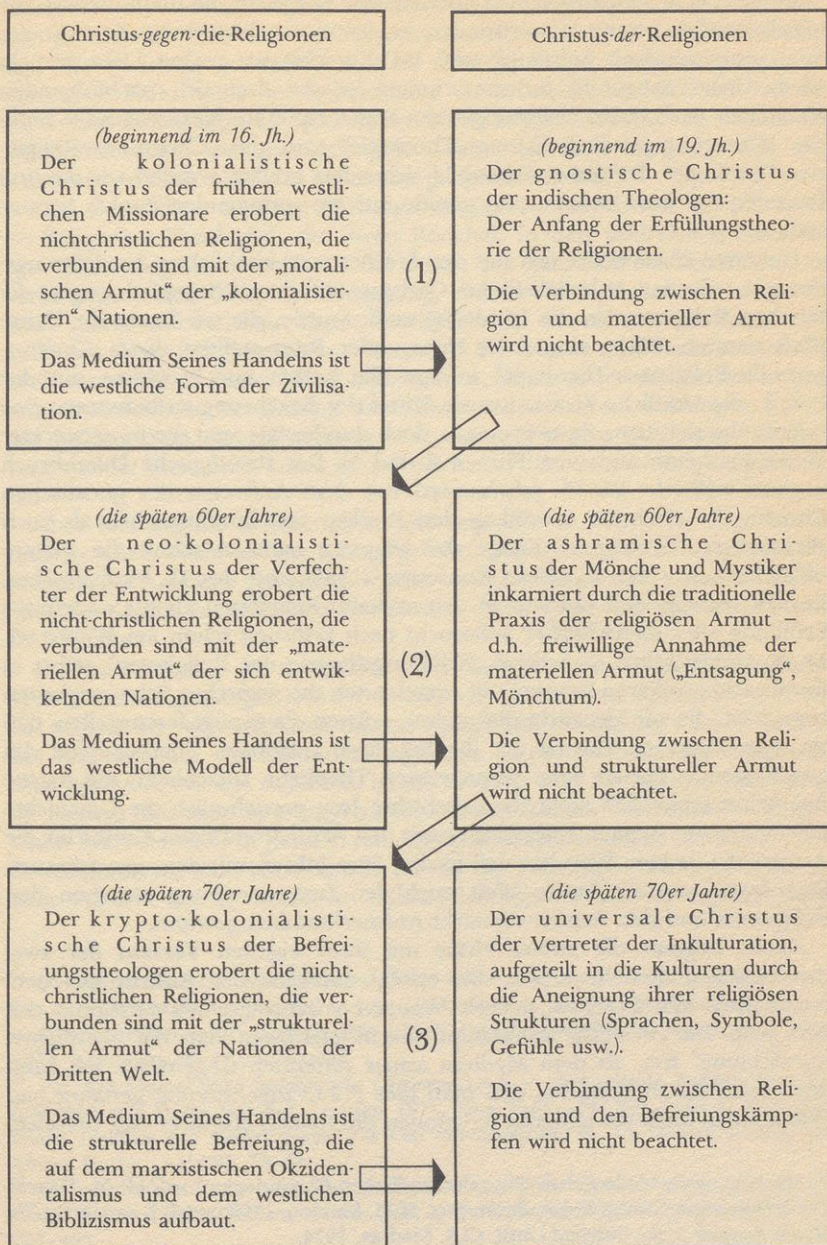
²⁷ CASANOVA, op. cit. 118.

²⁸ Den Sowjets wird der Vorwurf gemacht, sie versuchten die Asiaten in der UdSSR zu russifizieren und zu verwestlichen. Die sowjetische Apologetik kann diese Vorwürfe nicht voll widerlegen. Vgl. z. B. Z. S. CHERTINA, *The Bourgeois Theory of Modernization and the Real Development of the Peoples of Soviet Central Asia*, in: *The Soviet Review* 22 (1981), 77f.

²⁹ Torres and Eagleson, op. cit. 5, 15f, 42–45 u. a.

³⁰ *ibid.* 234.

CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN
 ÜBERBLICK ÜBER EINE POLARISIERUNG



(1)

(2)

(3)

3. Befreiung und Inkulturation: Die Geschichte einer Spannung

Einige Theologen zeigen eine übertriebene Sorge für die Inkulturation, die gleichermaßen streng zu verurteilen ist, wenn der historische Kontext der Spannung zwischen Befreiung und Inkulturation ins rechte Licht gerückt wird. Unser Schaubild tut dies, indem es die drei sich nachfolgenden Versionen der beiden christologischen Gesichtspunkte hintereinander reiht: die „Christus-gegen-die-Religionen-Theologie“ und die „Christus-der-Religionen-Theologie“. Da dieses Schaubild sich selbst erklärt, werden wir die drei Perioden nur kurz streifen und gerade nur die springenden Punkte herausstellen.

Die erste Phase deckt sich mit der Ära des euro-kirchlichen Ausdehnungsdranges, als der kolonialistische Christus auf den Kriegspfad gegen die falschen Religionen in die Länder gesandt wurde, die wir heute die Dritte Welt nennen. Nicht einmal DE NOBILI oder RICCI stellten diese „Christus-gegen-die-Religionen-Theologie“ infrage. Sie hatten nur Probleme mit der Politik, die westliche Zivilisation als Mittel der Bekehrung zu benutzen, eine Politik, die sich trotz ihres Protestes doch durchsetzte und die in versteckter Weise bis heute andauert (Phasen 2 und 3). Der theologische Durchbruch begann vielleicht im 19. Jahrhundert mit dem Auftreten des gnostischen Christus. Er erscheint sowohl in den Werken von hinduistischen als auch christlichen Theologen.³¹ Einige der letzteren nahmen schon die spätere offizielle Lehre der Lambeth Konferenz (1930) und des II. Vatikanischen Konzils vorweg, daß Christus in den anderen Religionen als die endgültige Erfüllung aller menschlicher Sehnsucht nach Erlösung schon am Werke sei. Es ist offensichtlich, daß diese „Erfüllungstheorie der Religionen“ selbst in ihrer nachkonziliaren Fassung mit eingebauten theologischen Schwierigkeiten besetzt ist, die wir hier nicht diskutieren müssen. Es genügt festzustellen, daß sie eine abstrakte Theorie ist, die bei ihren religiösen Überlegungen das grundlegende Thema einer jeden echten Theologie ausschließt: die ARMEN. Beinhaltet schließlich nicht die Geschichte Jesu vornehmlich die Geschichte des Gottes der Armen, eines Gottes mit den Armen und eines Gottes für die Armen? Es ist kein Wunder, daß in den 60er Jahren mit dem gewachsenen Bewußtsein um die Dritte Welt auch der Zusammenhang zwischen den Religionen und den Armen verstärkt Aufmerksamkeit gewann.

Damit beginnt die zweite Phase mit ihrer eigenen Version der zwei theologischen Gesichtspunkte. Da erfolgt zunächst der Auftritt des neokolonialistischen Christus, der als Wappen voranträgt: den Missionar mit dem Jeep. Die „westliche Zivilisation“ macht jetzt ihren Platz der „westlichen Entwicklung“ frei, als dem Medium seiner rettenden Gegenwart. Ich kann mich noch daran erinnern, daß man dies Prä-Evangelisierung genannt hat! Wie können auch die anderen Religionen die Armen aus ihrer Not befreien,

³¹ Für eine umfassende Behandlung der „indischen Christologien“ vgl. M. M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, SCM, London, 1969 und S. J. SAMARTHA, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, CLS, Madras, 1974.

da diese Religionen selber Teilursache für ihre Unterentwicklung sind und Technologie und Fortschritt einzigartige christliche Leistungen sind, dazu bestimmt, die nichtchristlichen Massen von ihren abergläubischen Traditionen zu befreien.³² Es war einer kleinen abweichenden Minderheit vorbehalten, die Meinung zu vertreten, daß nichtchristliche Weltanschauung eine gesündere Philosophie der Entwicklung hervorbringe, wie dies sich bei der Sarvodaya-Bewegung in ihrer früheren Phase zeigte³³ oder daß im Prozeß der „Modernisierung“ die „evangelischen“ Werte der anderen Religionen und Kulturen auf dem Altar des Mammon geopfert würden.³⁴

Eine Gegenthese zum Entwicklungsdenken kam jedoch von der „Christus-der-Religionen-Theologie“, die ihren Rückhalt in den zahlreichen Ashrams und ihren Gegenständen fand, die schon seit Jahrzehnten bestanden. Sie verkörperten den Geist der Entsagung, der in vielen Kulturen eine große Rolle spielt, und drückten damit ihre Solidarität sowohl mit den Armen als auch mit ihren Religionen aus. Materieller Fortschritt muß nicht notwendig auch menschliche Entwicklung bedeuten, noch ist materielle Armut in sich selbst menschliche Verarmung. Der Christus des Ashram bekämpfte keines der beiden. Sein Angriff richtete sich nur gegen das, was diese Polarität verursachte: Gier, der Dämon in und der Feind aller authentischen Spiritualität.

Aber hier lag die Schwierigkeit. Die organisierte Natur der Gier wurde nicht gesehen. Während der Kampf geführt und auch teilweise innerhalb der Mauern der Ashrams gewonnen wurde, wuchsen die Armen – das Abfallprodukt der Kapital anhäufenden Plutokraten dieser Welt – sowohl an Zahl und Bedürftigkeit.

Konnte ihr Kampf um das nackte Überleben gelingen, wenn das sündhafte System nicht angegangen wurde? Solange die mönchische Armut nicht durch das Stigma der Solidarität mit diesem Kampf beschmutzt ist, wird sie immer das Statussymbol eines Kunden-fangenden Gurus bleiben. Der Anspruch, dem Reichtum entsagt zu haben, ist die Eitelkeit aller Eitelkeiten, wenn jene, die keinem Reichtum zu entsagen haben, davon keinen Vorteil haben. Es gibt schon Präzedenzfälle in JESUS, in seinem Vorläufer JOHANNES, in GANDHI, seinem Bewunderer aus dem Hinduismus, für die die freiwillige Armut nicht nur in dem Verzicht auf Mammon im mikro-ethischen Bereich der eigenen Seele

³² Die bekannteste Darstellung dieser These war damals A. TH. VAN LEEUWEN, *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisierung*, Stuttgart-Berlin 1966. Sie wird auch aufgegriffen von P. GHEDDO, *Why is the Third World Poor?* Orbis Books, New York, 1973, besonders 30–37 und passim.

³³ Vgl. das Kapitel über *buddhistische Ökonomie* in: E. F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*, London 1973, New York 173. Vgl. auch K. ISHWARAN, *Bhakti Tradition and Modernization: The Case of Lingayatism*, in: *The Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 72–82.

³⁴ Eine einfühlsame und verständnisvolle Kritik, die für diese Zeit repräsentativ ist, findet sich bei DENIS GOULET, *On the Goals of Development*, in: *Cross Currents* 18 (1968), 387–405.

bestand, sondern in der Verurteilung ihrer Handlanger in der makroethischen Ordnung der religiös-politischen Institutionen.

Es ist traurig, daß während früher der Feudalismus einige Klöster zu Oasen des Überfluß in den Wüsten von Armut verwandelte und so in die Hände der heutigen Revolutionäre überantwortete, die die Mönche z w a n g e n , f r e i w i l l i g e Armut für den Nutzen der Massen zu leisten (wie dies in Tibet und in der Mongolei geschah), heute der Kapitalismus einige Ashrams, Zen-Hallen und Gebetszentren den Zugriff von geldanhäufenden Managern überantwortet hat, die sie wegen des Zaubers der Ruhe besuchen und dann unbekehrt und ohne Reue wieder verlassen, bis eine andere Revolution diese unheilige Allianz mit dem Mammon wieder zerstören wird. Haben wir nicht auch von Mystikern gehört, die durch die Ausfuhr von Meditation zum Westen Dollar spinnen? Genauso wie Gummi, Kaffee oder Kupfer wird auch unsere „Spiritualität“ im Westen verarbeitet und kehrt dann verteuert zurück – mit hochtrabenden Etiketten („Transzendente Meditation“) nur vor Ort zu gebrauchen! Wer ist der Nutznießer? Und was ist mit dem Greuel des Kastenwesens und der Diskriminierung der Geschlechter, alles Erscheinungen, die von der religiösen Billigung leben? Wieviele Gebetszentren haben sich darum gekümmert oder es gewagt, dagegen anzugehen? Der Christus des Ashram scheint nicht empfindsamer den Ansprüchen der Gerechtigkeit gegenüber gewesen zu sein als der neo-kolonialistische Christus.

Es ist wichtig festzustellen, daß die dritte Phase zu einer Zeit begann, als das Pendel der Politik für einen Augenblick auf der linken Seite anhielt, bevor es dann seinen gegenwärtigen Ausschlag nach rechts begann, ausgelöst durch die umfassende Krise in den sozialistischen Ländern und dem Aufstieg des Reaganismus. Enttäuschung über doktrinäre Theologien und Ernüchterung sowohl mit dem „Glauben an die Entwicklung“ und „Mystizismus“ der voraufgegangenen Epoche bedeuteten Brennstoff für das Feuer des wachsenden Befreiungsfiebers in den sich ausdehnden Kreisen von christlichen Aktivisten in unserem Teil der Welt. Es war zu diesem Zeitpunkt, daß die lateinamerikanische Theologie (hier gleichgesetzt mit Befreiungstheologie), mit einem zehnjährigen Reifungsprozeß hinter sich, die afro-asiatischen „Einheimisch-Macher“ aus ihrer ethnozentrischen Lähmung aufzuwecken begann, genauso wie sie zuvor die euro-amerikanischen Theoretiker aus ihrem dogmatischen Schlummer gerissen hatte. Es ist verständlich, daß einige asiatische Theologen mit linken Tendenzen das Befreiungslied in einem Takt zu singen begannen, der nicht mit dem nicht-lateinamerikanischen Rhythmus ihrer eigenen Kulturen harmonierte. Der „Herr des Tanzes“ war Christus der Befreier, der die Armen nicht nur von ihrer Armut befreite, sondern auch von ihren traditionellen Religionen, die die sündigen Systeme unterstützten. Genauso verständlich ist es aber auch, daß im Gegenzug der inkarnierte Christus der Vertreter der Inkulturation auf der anderen Seite aufstand.

Genauso wie eine bestimmte Richtung innerhalb der Befreiungs-Theologie selbst heute noch das koloniale Evangelium der Vergangenheit vertreibt, wie dies oben im 2. Teil gezeigt wurde, so zeigt auch die große Masse der Schriften, die auf den immer zahlreicher werdenden Seminaren über Inkultu-

ration hervorgebracht wird, kein wesentliches Abrücken vom engen Blickwinkel der vorausgegangenen Epoche, die ganz auf Religion und Kultur fixiert war und nur geringe Aufmerksamkeit dem kolossalen Skandal der institutionalisierten Not widmete, die eine Herausforderung jeder Religion darstellt. Die defensive Einstellung gegenüber der These der Befreiungstheologie mag diese Blindheit zum Teil erklären. Die Implikationen dieser Begrenzung sind ernst und ich habe sie anderswo³⁵ deutlicher dargestellt. Nichtsdestoweniger werden wir diese Diskussion im zweiten Teil wieder aufgreifen. Nachdem wir das Potential an Befreiung und Revolution in den nichtchristlichen Religionen dargestellt haben – etwas, das sowohl die Vertreter der Befreiungstheologie (die Gruppe jedenfalls, die wir hier kritisieren) als auch die der Inkulturation übersehen haben, was aber gerade das Kernstück einer „Dritte-Welt-Theologie der Religionen“ darstellt.

II.

AUF DEM WEG ZU EINER DRITTE-WELT-THEOLOGIE DER RELIGIONEN

1. *Die Erscheinung der Religion in der Dritten Welt: Ihre Anatomie*

Jeder Theologe sollte um die Tatsache wissen, daß ein umfassender Teil der Information hinsichtlich der Religionen und der Kulturen in der Dritten Welt durch euro-amerikanische Forschungszentren verarbeitet und verbreitet wird. Die Erste Welt hat noch immer das Monopol an den Mitteln, die für solche Forschungen notwendig sind: Geld und Kommunikationsmittel, akademisches Prestige und Personal, so daß auch die so viel gepriesene „Beobachtungsmethode in Teilhabe“ in der Anthropologie sich als eine andere Form der westlichen Dominanz herausgestellt hat.³⁶ Die westliche Selbstbefangenheit, die die Befreiungstheologie, wie aber gezeigt, nachweislich mit einer auf MARX und BARTH zurückgehenden Tradition in sich aufgenommen hat, ist nur die Spitze des Eisbergs. Es gibt tiefersitzende Einstellungen, die wir alle unter Einschluß des hier Schreibenden, im Lauf unserer wissenschaftlichen Ausbildung erworben haben, da wir alle von denselben Quellen in unserem Verständnis der Religionen als einer globalen Erscheinung abhängig sind.

Denn wie EVANS-PRITCHARD selbst festgestellt hat, haben Generationen von Wissenschaftlern, die über Religion geschrieben haben (TAYLOR, FRAZER, MALINOWSKI, DÜRKHEIM, FREUD und ihre Nachfolger), in ihrer ehrlichen Suche nach der Wahrheit nur gegen die Religion reagiert, in der sie aufgewachsen waren.³⁷ In der Auseinandersetzung mit ihren Versuchen, die Religion zu

³⁵ Vgl. das Referat, das ich auf dem SEDOS-Seminar in Rom, März 1981, zum Thema *The Mission of the Local Church and the Major Religious Traditions* gehalten habe und das demnächst bei Orbis Books, New York erscheinen wird.

³⁶ Für eine kraftvolle Darlegung dieser These vgl. E. T. JACOB-PANDIAN, *Anthropological Fieldwork, Empathy and the Crisis of the Apocalyptic Man*, in: *Man in India* 55 (1975), 281–297. Vgl. ebenfalls EPELI HAN’OFA, *Anthropology and Pacific Islanders*, in: *Man in India* 55 (1975), 57–66.

³⁷ EVANS PRITCHARD, *Religion and the Anthropologists*, in: *Practical Anthropology* 19 (1972), 193, 205 zitiert nach STIPE, Artikel im folgenden zitiert, 120.

erklären, indem sie sie weg-erklärten, haben Theologen wie BARTH versucht, das Christentum dadurch zu retten, daß sie es über das Reich der Religion stellten, wobei sie indirekt ihren anti-religiösen Theorien eine biblisch-theologische Begründung gaben.

Ein jüngerer Forscher, C. E. STIPE, hat die Krankheit der westlichen Anthropologen als „Funktionalismus“ diagnostiziert, der mit den Religionen fertig zu werden versucht, indem er sie als überflüssig für die Kulturen hinstellt, die gerade untersucht werden.³⁸ Indem sie den zentralen Aspekt der Religion als etwas verstehen, das außerhalb der natürlichen menschlichen Erfahrung liegt, befassen sie sich mit dem Ritus und nicht mit dem Bedeutungs- und Glaubenssystem, behandeln sie die sozialen Beziehungen, ohne sich um die Weltanschauung zu kümmern, die die Religionen verkörpern. Ein interessantes Beispiel ist das von SIERKSMA, der LANTERNARI vorwirft, die Anthropologie verlassen und sich der Theologie verschrieben zu haben,³⁹ nur weil er feststellte, daß das Christentum anders als die messianischen Bewegungen, die mehr am menschlichen Heil auf dieser Erde interessiert sind, „transzendent“ sei.⁴⁰ Die marxistische Interpretation der Mau-Mau-Bewegung als bloßer Ausdruck kenianischen Nationalismus oder des Melanesischen Cargo Kults als rein ökonomische Erscheinung teilt diesen westlichen Hang zur Verkürzung. Dies verhindert, wie STIPE anmerkt, daß westliche Anthropologen die Rolle der Religion im Verhältnis zum kulturellen Wandel richtig einordnen können.⁴¹

Ist es nicht dasselbe Vorurteil, das den Theologen (sei er nun Vertreter der Befreiung oder der Inkulturation) daran hindert, der Religion eine positive Rolle im Befreiungskampf und revolutionären Wandel zuzuordnen? Deshalb möchten wir vorschlagen, daß die vorhandenen Untersuchungen über die Religionen mit kritischen Augen durchgegangen werden und daß neue Feldforschungen auf diesem Gebiet aus der Sicht der Dritten Welt, der „Völker, die sich um gesamt-menschliche Befreiung bemühen“, unternommen werden. Mit diesen Warnungen möchte ich die Anatomie der Erscheinung der Religion in der Dritten Welt beginnen.

Meine erste Beobachtung ist, daß Religion und Kultur in den Stammesgesellschaften überall in der Dritten Welt vollständig zusammenfallen. Die Kultur ist nur ein anderer Ausdruck der Religion. Aber da die Religionen einander immer in und durch ihre jeweiligen kulturellen Selbstdarstellungen begegnen, gibt es feine Differenzierungen zwischen „Religionen“ und „Kulturen“. So kann man manchmal von mehreren Kulturen innerhalb einer Religion sprechen und andersherum von vielen Religionen innerhalb einer

³⁸ CLAUD E. STIPE, *The Role of Religion in Culture Change*, in: *Christian Scholar's Review* 10 (1981), 117ff.

³⁹ F. SIERKSMA, in: *Current Anthropology* 6 (1965), 455.

⁴⁰ VITTORIO LANTERNARIA, *The Religion of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, Mentor Books, New York 1963, 312.

⁴¹ STIPE, op. cit. 121. Für konkrete Beispiele siehe ibidem 124–128. Vgl. auch ISHWARAN, op. cit. 80–82.

Kultur. Den ersten Fall haben wir in den drei missionarischen Religionen: dem Buddhismus, dem Islam und dem Christentum (die ich hier in der absteigenden Ordnung ihrer kulturellen Differenzierung anführe). Was die Kulturen angeht, die mehrere Religionen in sich einschließen, so lassen sich eine ganze Reihe nennen, z. B. Buddhismus und Hinduismus in Nepal, Taoismus und Konfuzianismus in China, Buddhismus und Schintoismus in Japan, oder Hinduismus und Islam auf Java. In einigen Fällen verhält sich die Kultur einer Religion zu einer anderen wie Gastgeber zum Gast. Diese Ausdrücke besitzen daher eine begriffliche Elastizität, die die Komplexität der Wirklichkeit ihnen vermacht hat. Aus Gründen, die in unseren Eingangsmerkungen oben miteingeschlossen sind, sprechen wir vornehmlich von den Religionen als unserem hauptsächlichsten Gesichtspunkt und nur am Rande über Kultur.

Mit diesen Vorbemerkungen möchte ich versuchen, die verschiedenen Schichten der Religiosität, die in das exquisite kulturelle Gewebe der Dritten Welt gewoben sind, auszufalten. Tatsächlich lassen sich ungefähr drei nennen. Das Ineinanderschießen der ratio-linguistischen Linien innerhalb der sog. Schriftreligionen muß zuerst erwähnt werden.

Die sogenannten Schriftreligionen der Welt stammen alle aus den drei Vorratsbehältern der asiatischen Spiritualität, wobei jede ihre eigene ratio-linguistische Sprache hat: das Semitische (Judentum, Islam und Christentum), das Indische (Hinduismus, Jainismus und Buddhismus) und das Chinesische (Taoismus, Konfuzianismus). Diese Ströme der Religiosität haben sich nicht auf die Nachbarschaft ihrer Ursprünge beschränkt, sondern sind jenseits ihrer linguistischen Grenzen mäandriert, selbst über die Kontinente hinweg, dabei die Welt und ganz besonders Asien mit einer Fülle von hybriden Kulturen überschwemmend. Die semitische Religiosität des Islam durchdringt z. B. sowohl die malaiisch-polynesischen als auch die indo-arischen Kulturen von Indonesien bzw. Pakistan, während sie auch viele afrikanische Stämme durchdringt. Der Hinduismus hat das Leben sowohl der drawidischen wie auch der indo-arischen Völker Indiens fest im Griff, wobei er zugleich auch als die unterschwellige Grundlage vieler südostasiatischen Zivilisationen dient. Der Buddhismus, der in seiner ursprünglichen indischen Fassung nur noch in Sri Lanka erhalten ist, hat verschiedene Kulturen dadurch verändert, daß er sich von ihnen verändern ließ, so daß man von ural-altaischer, malaiisch-polynesischer, sino-tibetanischer, japanischer und indo-arischer Form der buddhistischen Kultur sprechen kann. Auch das Christentum kann einige bescheidene Ansprüche in dieser Hinsicht machen.

Ein zweiter Typ der Kreuz-Befruchtung findet zwischen diesen Religionen und den Stammesreligionen statt. Tatsächlich fällt dieser Prozeß mit dem Vorgang zusammen, den wir oben beschrieben haben, in dem eine Schriftreligion Bürgerrecht in einer anderen linguistischen Zone erhält. Es ist zu bedauern, daß unsere theologischen Handbücher, die sich mit den nicht-christlichen Religionen befassen, sich vornehmlich auf diese Schriftreligionen oder, wie die Soziologen sie nennen, die „großen Traditionen“ konzentrieren.

Aber die Bauernschaft und das Proletariat der Dritten Welt sind zum großen Teil Träger einer nichtschriftlichen oder regionalisierten traditionellen Religiosität, entweder innerhalb des Rahmens einer größeren Religion (der sog. „volkstümliche Buddhismus“, „volkstümliche Taoismus“, „volkstümliche Hinduismus“ und in Lateinamerika die „Volksfrömmigkeit“) oder vollständig außerhalb jeder Schriftreligion (z. B. die Stammesreligionen, die noch nicht unter den Einfluß der vorigen gelangt sind). Das war der Grund, warum wir auf der asiatischen theologischen Konsultation dafür plädierten, daß diesen Religionen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit gewidmet werde,⁴² die Glaubensformen und -praktiken, die noch nicht in schriftliche Formeln gepreßt wurden, sondern mit der Zeit gehen und daher eine Flexibilität haben, die unabdingbar ist für sozialen Wandel.

Da alle Schriftreligionen als mündliche Überlieferungen begonnen haben und da die heutigen traditionellen Religionen notwendig früher oder später ihr heiliges Erbe auch in schriftliche Form bringen müssen, ziehen wir es vor, auf die beiden anderen Worte zurückzukommen, die wir bei einer anderen Gelegenheit geprägt haben, um sie zu beschreiben: „Metakosmische“ (nicht zu verwechseln mit „a-kosmischen“) und „kosmische“ Religionen.⁴³ Die erste Form der Religion definiert ihre Erlösungslehre in Ausdrücken eines metakosmischen „Jenseits“, das/der von der menschlichen Person als heilskräftiges „Innen“ verinnerlicht werden kann, entweder durch den agapischen Weg der erlösenden Liebe oder durch den gnostischen Weg der befreienden Erkenntnis. Darin liegt der Hauptunterschied zwischen den biblischen und den meisten nichtbiblischen Religionen. Die kosmischen Religionen auf der anderen Seite drehen sich mehr, wie schon das Wort sagt, um die kosmischen Mächte, normalerweise im Deutschen mit „Göttern“, „Gottheiten“ oder „Geistern“ übersetzt. Sie beziehen sich auf Naturerscheinungen (oft personifiziert), wie auch auf die Geister alter Helden und der eigenen Ahnen, ohne die „abgeschiedenen Seelen“ und die „Heiligen“ des Volkchristentums auszuschließen. Aus diesem Grund muß man den Konfuzianismus zu den kosmischen Religionen rechnen, auch wenn er eine schriftliche Basis hat. Hinzu kommt, daß überall da, wo zwei Religiositäten sich vermischt haben, der Genius des gemeinen Mannes eine Synthese geschaffen hat, die der oberflächliche Beobachter leicht als „Synkretismus“ mißverstehet. Deshalb hat RICHARD GOMBRICH vorgeschlagen, das Wort „Akkretismus“ in einem solchen Fall zu gebrauchen. Denn in den Mischkulturen, die daraus hervorgehen, lernt der „homo religiosus“ seine lokal bestimmten kosmischen Anliegen (Nahrung, Ernte, Regen und Sonne, Überflutungen und Trockenheiten, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Heirat und Politik) mit der heilsmäßigen Ausrichtung seines Lebens auf ein metakosmisches Jenseits⁴⁴ in Übereinstimmung zu bringen. Daher ist der bi-disziplinäre Ansatz von Exegeten zu begrüßen, die sich der Anthropologie zuwenden (DUMONT,

⁴² A. PIERIS, op. cit. Anm. 2, 77.

⁴³ Ibidem 78.

⁴⁴ Vgl. das Schaubild, ibidem 83.

BECHERT, GOMBRICH), um die hermeneutische Entsprechung zwischen dem Buch und den Glaubensvorstellungen, der Schrift und der Tradition, dem geschriebenen Text und dem lebenden Kontext zu beachten. Denn die volkstümliche Hermeneutik der alten Geschichten offenbart die andauernde schöpferische Antwort auf heutige Wirklichkeit durch das Volk. Die Erscheinung des „Akkretismus“ leitet über zu meiner dritten Bemerkung. Keine größere Religion könnte außerhalb ihres Ursprungsgebiets gelangt sein und in den Leben der Massen sich inkarniert haben, wenn sie nicht ihre Wurzeln tief in die Volksfrömmigkeit eines jeden Stammes und jeder Rasse getrieben hätte.⁴⁵ Mit anderen Worten, historisch und phänomenologisch gesprochen, es könnte keiner metakosmischen Religion gelungen sein, institutionellen Einfluß auf das Volk zu gewinnen, es sei denn, auf der Grundlage der Volksfrömmigkeit. Das Gegenteil hingegen trifft nicht zu. Denn es ist möglich und in der Tat gibt es das, daß Stammesreligionen unabhängig von, wenn auch offen für, Schriftreligionen existieren.

Die Abläufe von Massenbekehrungen erlauben uns eine andere wichtige Bemerkung. Wie schon an anderer Stelle festgestellt,⁴⁶ sind Massenbekehrungen von einer Erlösungsreligion zu einer anderen selten, wenn nicht gar unmöglich, es sei denn unter politischem Druck. Aber der Wandel von einer Stammesreligion zu einer metakosmischen Erlösungslehre ist ein spontaner Vorgang, in der die erstere, ohne ihren eigenen Charakter zu verlieren, die volkstümliche Grundlage für die letztere abgibt. Da es sich um kosmische Religionen handelt, sind sie in jeder Bedeutung des Wortes „diesseitig“ und fühlen sich oft von gewissen „Vorteilen für die Gemeinschaft“ gedrängt, den institutionellen Rahmen einer Schriftreligion anzunehmen.⁴⁷ (Letztere, gewöhnlich dem Wandel abhold, benutzt paradoxerweise ihre „jenseitigen“ Lehren dazu, ihre „diesseitigen“ Institutionen zu stärken.) Die Kasten und Stämme in Indien, die das Christentum oder häufiger den Buddhismus oder Islam in breitem Umfang angenommen haben, belegen diese Aussage. Eine bessere Verdeutlichung bieten die missionarischen Auseinandersetzungen zwischen dem Christentum und dem Islam. Nach dreieinhalb Jahrhunderten verstärkter Bekehrungsversuche, gelang es der kolonialen Christenheit in Indonesien etwas mehr als zwei Millionen Bekehrungen aus dem „Islam“ zu gewinnen und selbst diese kamen vornehmlich aus Nordsumatra, den Molukken, Amboina und anderen äußeren Inseln, wo die Stammeskultur stark war. Die christlichen „Erfolge“ unter den Stämmen an der atlantischen Küste Afrikas verglichen mit dem miserablen Fehlschlag im islamischen Afrika – mit der Ausnahme eines geringen Erfolgs unter den Bergstämmen der Kabylen⁴⁸ – weisen in dieselbe Richtung.

Schließen möchte ich mit einer fünften Bemerkung. Die Stammes- und Clan-Gesellschaften sind in ihrer starken religiös-kulturellen Bindung niemals

⁴⁵ Ibidem 78.

⁴⁶ Ibidem 79.

⁴⁷ Für einige Fallbeispiele vgl. STIPE, op. cit. 124–128.

⁴⁸ Vgl. G. H. JANSEN, *Militant Islam*, Harper & Row, New York 1979, 54–56. Obwohl tendenziös, eröffnen diese Seiten doch eine Perspektive.

gegen die Gefahr von Konflikten zwischen den Stämmen gefeit. Der Tribalismus – der oft gleichgesetzt wird mit spalterischem Provinzialismus – kann ideologisch von den Feinden des sozialen Wandels ausgebeutet werden. Die Strategie des „Teile und herrsche!“ kann Befreiungsbewegungen zum Scheitern bringen, wie wir weiter unten zeigen werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß wir die Anatomie der Erscheinung der Religion zunächst in den Ausdrücken einer Vermischung der ratiolinguistischen Linien innerhalb der Schriftreligionen beschrieben haben und in einem zweiten Schritt in den Begriffen der fünf Folgerungen, die sich durch die „Akkretion“ von kosmischen Religionen in metakosmische ergeben. Es ist da noch eine andere Interaktion, die wir beachten müssen, damit das Bild vollständig sei: jene zwischen diesen Religionen und den verschiedenen sozio-politischen Ideologien. Damit kommen wir zum Kern unserer Untersuchung: Religion und Revolution.

2. Der revolutionäre Anstoß in den Religionen und die Rolle der Ideologien

LUNATSCHARSKI, der erste Volkskommissar für das Bildungswesen der Sowjetunion, machte folgendes Bekenntnis über die Religion. „Sie ist wie ein Nagel“, so erklärte er, „je härter man draufschlägt, umso tiefer geht er ins Holz.“⁴⁹ Durch die Religionsverfolgung würden die Revolutionäre die Religion kaum töten, sondern sie noch reaktionärer machen. Andererseits könnte eine Religion, durch ein Unterdrückungsregime herausgefordert, ihr Potential für einen radikalen Wandel freisetzen. Eine wahre Revolution darf sich daher nicht gegen die Religion in ihrer Gesamtheit richten. Eine Revolution, die erfolgreich ist, bewirkt gewöhnlich eine kathartische Erneuerung der Religion selber. Nach sieben Jahrzehnten Marxismus kann man dies bestätigen. CHE GUEVARA hat dies gefühlt, als er sagte: „Nur wenn Christen den Mut haben, mit ganzem Herzen ein revolutionäres Zeugnis zu geben, wird die lateinamerikanische Revolution unbesiegbar werden.“⁵⁰ Mit dieser Phrophezeiung scheint er das Thema für ein neues Kapitel in der Geschichte der marxistischen Ideologie und der christlichen Religion vorgeschlagen zu haben; ein Kapitel, das Nikaragua unter Todesqualen dabei ist, für die Nachwelt aufzuschreiben.

Dies trifft noch mehr zu für andere Religionen, die einen umfangreicheren Halt in der Dritten Welt als das Christentum haben. Es gibt keine wirkliche Befreiung, solange die Menschen nicht „religiös“ ihr gegenüber motiviert sind. Religiös motiviert zu sein, kommt aus der Tiefe des eigenen Selbst. Wir geben zu, daß diese Motivation auch durch fremde Ideologien hervorgerufen sein kann, wie die Geschichte oft beweist. Aber die Völker der Dritten Welt werden sich nicht leichten Herzens auf ein Abenteuer einlassen, wenn nicht ihre Lebensverhältnisse berührt und ihre Tiefen aufgewühlt sind durch Erwartungen, die auf der Linie der „kulturellen“ Verhaltensweisen ihrer

⁴⁹ Zitiert in: JAMES H. BILLINGTON, *Christianity in USSR*, in: *Theology Today* 36 (1980), 207.

⁵⁰ Zitiert in: CALA News Letter 8/4, März 1981, 1.

eigenen „religiösen“ Geschichte liegen und die natürlich von Ort zu Ort verschieden sind, wie wir dies im vorausgegangenem dargelegt haben.

Nehmen wir zum Beispiel die chinesische Bauernkultur, die gekennzeichnet ist durch eine Geschichte der Aufstände und vergleichen sie mit der Kultur der Bauern von Guinea, die eine solche Tradition nicht kennt – ein Beispiel, das AMILCAR CABRAL herausgestellt hat, der großen Wert auf die örtlichen kulturellen Unterschiede jeder sozialistischen Revolution gelegt hat.⁵¹ Dies bedeutete für CABRAL nicht, daß Guinea unfähig für einen radikalen Wandel sei, sondern daß er seine eigene Kultur zu Rate ziehen müsse und nicht versuchen dürfe, ein fremdes Modell nachzumachen. Deshalb wollen wir etwas bei der afrikanischen Situation verweilen, die uns Dritte-Welt-Theologen manches lehren kann.

A. Die Stammesgesellschaften Afrikas können als „prä-kapitalistische sozialistische Gesellschaften“ beschrieben werden, wenn wir MARX richtig interpretieren, in der Weise, daß sie zum ausgewachsenen Sozialismus gelangen können, ohne durch den Schmelztiegel des Kapitalismus gehen zu müssen.⁵² Auf der Grundlage der Statistiken der Weltbank versucht ZIEGLER das tanzanische Experiment von JULIUS NYERERE zugunsten dieser Theorie zu rechtfertigen.⁵³ Aber dies ist keine leichte Aufgabe, da sowohl koloniale als auch einheimische Elemente ihre „ideologischen“ Spuren in diesen Gesellschaften hinterlassen haben. Ich beziehe mich auf die örtliche Bourgeoisie und die feudalen Barone (um nicht die weißen Siedler in Rhodesien und Südafrika zu erwähnen), die die Macht von den Kolonialherren geerbt haben, so daß auch fortschrittliche Patrioten wie LUMUMBA und NKRUMAH nicht den Grundcharakter der nationalistischen Befreiungsbewegungen radikal verändern konnten. Mosambik zeigt uns eine andere Möglichkeit, wenn wir SERGIO VIEIRA, einem Minister und Mitglied der FRELIMO, zustimmen wollen.⁵⁴ Denn Portugal hatte anders als Großbritannien, Belgien und Frankreich, gute Gründe seinen Kolonien nicht einmal eine „Flaggen-Unabhängigkeit“ zu gewähren, sondern an der faschistischen Herrschaft⁵⁵ festzuhalten und damit eine kämpferische Auseinandersetzung hervorzurufen. Mosambik gab denn auch die Antwort. Die willkürliche Festlegung der zukünftigen Grenzen der afrikanischen „Nationen“ durch die Kolonialisten, die die rassische und stammesmäßige Zersplitterung vergrößerten und die örtliche Ausbeutung der Stammesloyalitäten, wurden zur gleichen Zeit angegriffen, um den Patriotismus in Übereinstimmung mit dem zwischen den Stämmen sich entwickelnden Proletarier-Bewußtsein zu bringen, wie sich dies am Beispiel der großen Opferbereitschaft des Volkes von Mosambik für die Befreiung Simbabwe zeigte.⁵⁶ Dies ist die afrikanische Antwort auf eine Ideologie unter gleichzeitiger Ablehnung einer anderen. Dieser Vorgang wird normativ für die Zukunft sein, weil Afrika der bei weitem am meisten ausgebeutete Kontinent ist.

Auf diesem Hintergrund sollte die Rolle der Schriftreligionen neu bewertet werden. Natürlich gibt es nur zwei Konkurrenten im Bekehrungs-Wettlauf in Afrika: Islam und

⁵¹ CHABAL, op. cit. 42–54.

⁵² ZIEGLER, op. cit. 38f.

⁵³ Ibidem 36.

⁵⁴ SERGIO VIEIRA, *Stages of Fundamental Changes*, in: *World Marxist Review*, January 1981, 15–20.

⁵⁵ Ibidem 15. Denn anders als Belgien, Frankreich oder England hat Portugal mit der Ausnahme des letzten Jahrhunderts kein Kapital angesammelt, sondern es für aristokratisches Gepränge ausgegeben, so daß es nicht in der Lage gewesen wäre, die Hauptstadt und die portugiesischen Siedler in den Kolonien zu unterhalten, wenn es ihnen nationale Unabhängigkeit gewährt hätte.

⁵⁶ Ibidem 17.

Christentum. Da die Regel des Spiels nach dem Motto geht: „Wer zuerst kommt mahlt zuerst“, wird eine Stammesgesellschaft, die sich schon einem der beiden Rivalen verschrieben hat, normalerweise dies nicht zugunsten des anderen rückgängig machen. Deshalb können wir gegen Ende dieses Jahrhunderts, wenn Stammes-Afrika zwischen Islam und Christentum so ziemlich verteilt sein wird, eine von drei Möglichkeiten erwarten oder vielleicht sogar alle drei: eine verhängnisvolle Auseinandersetzung, ein defensiver Kompromiß oder eine mutige Zusammenarbeit zwischen den beiden Religionen. Die erste Möglichkeit ist nicht unwahrscheinlich, während die dritte geboten erscheint, vorausgesetzt, man weiß, auf welchen Gebieten eine Zusammenarbeit wünschenswert ist. Ich möchte jede der Möglichkeiten kurz kommentieren.

Warum eine Auseinandersetzung? Das Christentum der Kolonialherren, das immer noch die afrikanische Kirche beherrscht, ist institutionell wegen seiner Geschichte der Feindseligkeiten mit dem Islam in Europa und in den Missionsgebieten behindert.⁵⁷ Es ist in seiner Glaubwürdigkeit im Einsatz für die afrikanische Einheit im Vergleich mit dem Islam gedemütigt. Durch sein Zögern, sich aus dem ideologischen Griff der Länder seiner Herkunft zu befreien, ist es behindert. Auf dem Gebiet der Pastoral ist seine Freiheit eingeschränkt, weil es die Befreiungskämpfe der Völker fürchtet. Wenn es nicht gänzlich sich ändern sollte, d. h. durch eine autonome einheimische Alternative ersetzt wird, dann wird es notwendigerweise dem Islam gegenüber überdefensiv sein und möge Gott verhüten, daß es alle greifbare auswärtige Hilfe herbeiruft, um sich selbst diesem Rivalen gegenüber zu verstärken. Sind nicht Rhodesien und Südafrika Präzedenzfälle gewesen? Die andere Alternative könnte der „Dialog“ sein – der Dialog von jener zweifelhaften Art, der gefördert und von den verschiedenen ideologischen Blöcken sogar finanziert wird, ein gefährlicher Kompromiß, der die befreiende Schärfe beider Religionen abstupfen würde. Der gesunde Menschenverstand müßte es daher nahelegen, daß ein Klima geschaffen wird, dem religiösen Eifer beider Religionen Zügel anzulegen, um eine prophetische Bewegung im Dienst an Gottes Armen zu schaffen durch eine sozio-politische Zusammenarbeit in einer gemeinsamen Theopraxis der Befreiung. Dies würde eine vorurteilsfreie Bekanntschaft mit dem Islam zur Voraussetzung haben.

B. Die Christen sollten deshalb einen Schritt zurücktreten und die gewaltige Stellung des Islam zu ermessen suchen, der mit Selbstbewußtsein an den Toren der Dritten Welt steht, wo er die am meisten verbreitete religiöse Kraft, mit der zu rechnen ist, darstellt. Durch die Massenmedien wird den Christen weismacht, daß der Islam auch der Ursprung religiösen Fanatismus und Fundamentalismus sei. CHOMEINI ist das offensichtliche Symbol, das ihnen da vorschwebt. Warum sollten wir also unsere Überlegungen nicht gerade auf den Iran konzentrieren und uns fragen, woher denn die Fanatiker kommen und wie eine Revolution geboren wird?

EQBAL AHMED, ein pakistanischer Gelehrter, fordert uns auf, die letzten hundert Jahre der Geschichte zu durchforschen, um herauszufinden, daß es sich hier um die achte größere Auseinandersetzung handelt, auf die sich eine islamische Nation einläßt, um ihre Souveränität gegen eine wirtschaftliche und militärische Ausbeutung durch den Westen zu verteidigen. Die religiösen Kleriker steckten mitten in diesem Kampf. Das Zugeständnis an REUTER (1872) und das Tabakabkommen an Major TALBOT (1895) waren die ersten beiden westlichen Schachzüge. Der dritte Aufstand richtete sich 1905 gegen das Abkommen mit D'ARCY, das dem Westen die iranischen Ölvorkommen sicherte, mit der Zustimmung des Monarchen, wie in den anderen Fällen. Dieser Aufstand hatte Erfolg darin, daß es ihm gelang, eine moderne konstitutionelle Regierung 1906 zu schaffen, die bald darauf 1911 vom zaristischen Rußland und

⁵⁷ JANSEN, op. cit. Kapitel 3 und 4.

Großbritannien abgelöst wurde. Die Opposition gewann wieder an Kraft 1919 im Kampf gegen den englisch-persischen Vertrag von LORD CURZON, der den Iran faktisch zu einer englischen Kolonie gemacht hätte. Dieser vierte nationale Sieg hatte nur eine Lebenszeit von zwei Jahren. Denn die Engländer brachten einen Staatsstreich zustande, der 1921 von REZA KHAN geleitet wurde. Auf diese Weise wurde die absolute Monarchie wieder errichtet mit KHAN als Diktator, Vater des berüchtigten Ex-Schah!

AHMED fügt hinzu, daß REZA KHAN von der westlichen Presse gefeiert wurde, weil er „Modernisierung und Verwestlichung unter der Leitung fremder Herrschaft“ herbeigeführt habe. Die Nationalisten warfen ihn 1941 aus dem Land, konnten ihre Herrschaft aber nicht konsolidieren, denn die Engländer führten eine Regentschaft ein, während der der zukünftige Schah unter kolonialer Bevormundung heranwuchs. Die Nationalisten unternahmen einen neuen Versuch 1950 und nach einem Kampf gelang es ihnen, neue Wahlen (nach der Verfassung von 1906) zu erzwingen, nach denen die Regierung MOSSADEK schließlich die Ölvorkommen des Iran verstaatlichte.

Dann begann Irans Alptraum: die CIA organisierte 1953 einen Staatsstreich gegen die Regierung MOSSADEK und setzte den Schah ein, den Tyrannen, der fast 200 000 Perser umbringen ließ – unter ihnen viele Dichter und Schriftsteller. „Der Reichtum des Iran wurde geplündert, in den Westen verbracht und verbraucht.“ Die islamischen Massen kämpften nicht allein gegen den Schah. Sie kämpften auch gegen jene Großmacht, die den Schah zwang, für sie den Polizisten am persischen Golf zu spielen, ihm für 19 Milliarden Dollar Waffen verkaufte und seine Unterdrückungspolitik bis in die letzten mörderischen Tage seines Regimes unterstützten.⁵⁸

Wer ist nun für die gegenwärtige Krise im Iran zu tadeln? Wer sind die Fanatiker? Wer sind die Befreier? Liegt nicht auch die Zukunft der ASEAN-Länder mit ihren ruhelosen 55 % Muslimen und die Pakistans in denselben Händen derselben Mächte, die den Zorn Irans hervorriefen? Was sollen wir von der sowjetischen Intervention halten, die angesichts der kapitalistischen Aggression verständlich, aber nicht weniger verdammungswürdig ist? Der Islam ist ein Riese, aber kein schlafender.

C. Unser drittes Beispiel ist der Hinduismus – eine große Religion, die viele kleinere Religionen umfaßt, die selbst für den Fachmann, der sich jeweils nur auf einen kleinen Ausschnitt des Labyrinth konzentrieren kann, undurchschaubar bleibt. Wenn wir uns auf unseren kleinen Ausschnitt – „der revolutionäre Anstoß in den Religionen“ – beschränken, dann können wir doch zutreffende Feststellungen machen, die die Aussagen des ersten Abschnitts belegen.

Zunächst kann der Hinduismus verstanden werden als eine metakosmische Heilslehre, die sich um die heiligen Texte der geoffenbarten und erläuterten Wahrheiten (*Śruti* und *Smṛti*) rankt. Innerhalb dieser orthodoxen Tradition nahm die indische Renaissance als eine Reformbewegung ihren Anfang angeregt durch die Herausforderung der westlichen Christenheit. Ungeachtet ihrer sozialen Einflüsse und theologischen Abenteuer (einschließlich der Entdeckung des gnostischen Christus, auf die wir uns im ersten Teil bezogen), hörte diese Bewegung nicht auf, elitär zu sein. Nach einer soziologischen Untersuchung haben die Ableger dieser Bewegung sich zu frommen Sekten gewandelt, während andere im Norden und Westen Indiens dem politischen Rechtsextremismus und fremdenfeindlichen Chauvinismus sich ergeben haben. Die Verehrung der Gottmenschen erscheint sogar als ein apolitisches Phänomen der Mittelklasse und unterscheidet sich sehr von den mittelalterlichen Heilskulten, die befreiend waren. Vielleicht in einer Reaktion auf den Ansturm der Verstädterung zeigen diese neuen Kulte eine deutliche Abweichung von der Sorge um Befreiung, indem sie sich nur um Sinngebung

⁵⁸ Zitiert nach einer Mitschrift eines Vortrags von EQBAL AHMED, den er am 20. 1. 1980 in der River Side Kirche in New York gehalten hat.

bemühen, wie dies in den reichen Gesellschaften anderswo der Fall ist.⁵⁹ Hinzu kommt, daß das am meisten brennende Problem der Kastendiskriminierung – eine sozio-ökonomische Versklavung, die von der brahmanischen Orthodoxie „religiös“ erzwungen wird – in diesen Reformbewegungen nicht direkt angegangen wird.

Um den Übergang von der Reform zur Revolution beobachten zu können, muß man sich von dem orthodoxen Zentrum des brahmanischen Hinduismus wegwenden. Die Bhakti-Bewegung, die Dalit Sāhitya (Die Schriften der Unterdrückten) und die Stammesrevolten repräsentieren drei Stufen dieser zentrifugalen Tendenz.

Die Bhakti-Bewegung – anfanghaft eine volkstümliche Richtung am Rand des Brahmanismus – „ist die schöpferischste des indischen Geistes“, die „verschiedene soziale und politische Revolten ... von der Shivaji-Rebellion im 17. Jh. bis zur Bewegung MAHATMA GANDHIS im 20. Jh.“⁶⁰ inspiriert hat. Eine vergleichende Studie zweier derartiger Bewegungen in Maharashtra⁶¹ ist hilfreich, die einzelnen Bestandteile einer religiösen Revolte gegen Kasten- und Geschlechterdiskriminierung deutlich zu machen. Die erste ist die Mahānubhāva-Bewegung, die von CHAKRADHAR (1194–1276) begründet wurde, der in seiner rücksichtslosen Verdammung der brahmanischen Orthodoxie nicht einmal die vedischen Schriften aussparte. Die Brüderlichkeit, die sie förderte, bot sowohl den *śūdras* als auch den Frauen Gleichheit der sozialen Stellung. CHAKRADHAR wurde natürlich dafür umgebracht. Doch die Bewegung (erst kürzlich wieder erneuert) konnte keine öffentliche Unterstützung finden, da sie konservativ monastisch und verhältnismäßig weit entfernt von den Kämpfen an der Basis war. Ihre Botschaft litt auch darunter, daß sie auf die Weitergabe durch das geschriebene Wort beschränkt war, ein Medium, das den analphabetischen Massen vollkommen unzugänglich ist. Vergleichen wir dies mit der Warkari-Bewegung, die weiter verbreitet ist, tiefere Wurzeln geschlagen hat und im Untergrund Verfolgung überdauerte. Der Grund liegt darin, daß es sich um eine Laien-Initiative handelt mit einer Basis im Volk und wirklich eine Bewegung der Unterdrückten darstellt, der Kasten der Unberührbaren. Sie brachte eine Reihe von revolutionären Dichter-Heiligen hervor, von denen viele gemartert wurden: in der Tat ein Gegenstück zu den israelischen Propheten. Im religiösen Ethos Indiens hat ein Reformler wenig Aussichten, die Massen zu begeistern, wenn er nicht ein Dichter und Heiliger ist. Das andere Geheimnis des Erfolges, wie das Beispiel der Warkari-Bewegung deutlich zeigt, liegt im Gebrauch des Wortes als Medium, um die Botschaft zu vermitteln, weil dies eine persönliche Begegnung zwischen den sich gegenseitig inspirierenden Mittlern des sozialen Wandels mit sich bringt, zwischen den leidenden Massen und dem Dichter-Heiligen. Eine umfassende Produktion von mündlicher Literatur und der ausgiebige Gebrauch von Gesang und Tanz stellten das ständig andauernde Programm der Bewußtmachung sicher. Es wurde daher niemals versteinert in einen geschriebenen Text, sondern blieb lebendig fließend mit dem Fluß der Zeit. Selbst die heiligen Texte der Alten, wann immer auf sie in den Freiheitsliedern angespielt wurde, gingen durch einen schöpferischen Prozeß volkstümlicher Auslegung. Auch in ihren späteren Begegnungen mit dem Islam und dem Christentum, zeigten sie den Geist einer menschlichen Ökumenizität.

Auf der anderen Seite nehmen die *Dalit Sahtya* – die „Schriften der Armen“ –, die jetzt zwei Jahrzehnte im Umlauf sind, ihre ideologische Ausrichtung von der eben

⁵⁹ MARGARET CHATTERJEE, *The Concept of Multiple Allegiance. A Hypothesis Concerning the Contemporary Indian Spectrum*, in: *Man in India* 56 (1976), 123–133.

⁶⁰ BALACHANDRA NEMADE, *The Revolt of the Underprivileged*. in: *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 113.

⁶¹ *Ibidem* 113–123.

erwähnten Bhakti-Bewegung, deren geschichtliche Weiterführung sie sind.⁶² Die größte Offenheit gegenüber anderen revolutionären Ideologien hat der Bhakti-Bewegung Zähne gegeben und sie zu mehr werden lassen als nur Gewissen innerhalb der Volksfrömmigkeit zu sein. MARX, LENIN, MAO, CHE, HO CHI MINH und MARTIN LUTHER KING spielen in diesen Schriften eine große Rolle, seitdem die Daliten sich selbst mit den Befreiungskämpfen aller Unterdrückten dieser Welt verbunden wissen. Von dieser Offenheit gegenüber allem, das in den anderen Religionen befreiend ist, ist eine neue Offenheit gegenüber anderen weltlichen Ideologien gewachsen. Daher hat sich die Bhakti-Bewegung ideologisch gebrauchen lassen, das unterdrückende religiöse System zu zerstören, in dem es immer noch seine Wurzeln hat.⁶³

Indem wir so zum StamMESSystem Indiens kommen, haben wir uns nicht nur an den Rand der brahmanischen Religiosität bewegt, sondern sind zu einem anderen religiösen System außerhalb seiner gelangt. Hier begegnen wir ohne Zweifel dem prä-kapitalistischen Sozialismus wieder, im Gegensatz zum Feudalismus der monastischen Religionen wie dem Buddhismus und der hierokratischen Religionen wie dem Brahmanismus. Doch wie in Afrika so dringen noch mehr in Indien feudalistische Tendenzen in die Stammesgesellschaften ein.⁶⁴ Es wird gesagt, daß obwohl die Frau in der Stammesgesellschaft und den geschlossenen Kasten oft Gleichheit mit dem Mann hat wegen ihrer relativen ökonomischen Unabhängigkeit, die Übernahme von Hindu-Werten dahin führt, den gesellschaftlichen Rang der unberührbaren Frau zu reduzieren.⁶⁵ Überall, wo eine Stammesgesellschaft besteht, ist sie egalitär, frei von Kaste oder Klasse, da sie auf einem religiösen Sozialismus aufbaut und unbeeinflusst ist von den puritanischen Sittenvorstellungen, die so typisch für die Schriftreligionen sind, aber bereit, ebenfalls Gewalt zu brauchen, wenn die Gemeinschaft es erfordert. Kein Wunder, wie GAIL OMVEDT dokumentiert, daß die Stammesgesellschaften als Ganzes sich einer Geschichte von nationalistischen Kämpfen und Klassenkämpfen überall in Asien unter Einschluß Indiens rühmen können, ganz zu schweigen von den Robin Hoods, die reiche Landherren unter dem Beifall der armen indischen Dorfbewohner berauben.⁶⁶

D. Beschließen möchte ich diesen Überblick mit einer ausführlichen Bemerkung zum Buddhismus, der eine all-asiatische Religion ist und eine Stellung innehat in Asien, die der des Islam in der Dritten Welt entspricht.

Es ist allgemein bekannt, daß die buddhistischen Schriften einen radikalen sozialen Wandel verlangen, einer blutigen bewaffneten Auseinandersetzung aber keinen Rückhalt geben, auch wenn naive Theorien über „rechtmäßiges Töten“ im Laufe der buddhistischen Geschichte entwickelt worden sind.⁶⁷ Aber, was in den Schriften fehlt, wird durch die Tradition in reichem Maße wettgemacht. Da hat selbst der orthodoxe Buddhismus eine Theorie und Praxis des Widerstandes auf der Habenseite. Einige Wissenschaftler haben festgestellt, daß nur dann, wenn der Buddhismus als Religion

⁶² JAYASHREE B. GOKHALE-TURNER, *Bhakti or Vidroha: Continuity and Change in Dalit Sahitya*, in: *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 29–42.

⁶³ *Ibidem* 37ff.

⁶⁴ Vgl. als Fallbeispiel zur Feudalisierung von Stammesgesellschaften: JAGANATH PATHY, *Political Economy of Kandha Land*, in: *Man in India* 56 (1976), 1–36.

⁶⁵ K. D. GANGRADE, *Social Mobility in India: A Study of Depressed Classes*, in: *Man in India* 55 (1975), 258, 278.

⁶⁶ GAIL OMVEDT, *Adwasis and Modes of Production in India*, in: *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 12 (1980), 15–22. Vgl. auch GAUTAMA BHADRA, *The Kuki (?) Uprising (1917–1919): Its Causes and Nature*, in: *Man in India* 55 (1975), 10–58.

⁶⁷ Vgl. PAUL DEMIÉVILLE, *Le bouddhisme et la guerre*, in: *Mélange* 1 (1957), 375–384.

mitten im politischen Chaos herausgefordert ist, die Mönche sich mit Unterstützung der Laien an die Spitze stellen, wie dies in Thailand geschieht.⁶⁸ Aber was sollen wir über das Aufleben des Buddhismus in Burma sagen, der einen messianisch politischen Charakter hat? Ursprünglich richtete es sich gegen die Könige Burmas, später wurde es gegen ihre britischen Nachfolger gerichtet. Zwischen 1838 und 1927 muß es über zwanzig Aufstände gegeben haben, die alle durch den Maitreya Kult inspiriert waren, der eschatologischen Erwartung einer gerechten sozialen Ordnung, die zusammen mit der Erscheinung des Maitreya, des zukünftigen Buddha, zustandekommen sollte. Es ist ein Glaube, der in der Schrift begründet ist. Es sollte auch beachtet werden, daß diese Welle der buddhistischen Erhebungen auch die spätere Unabhängigkeitsbewegung hervorbrachte, mit deren Hilfe U Nu, ein Philo-Marxist, später sein gescheitertes Experiment eines „buddhistischen Sozialismus“ unternahm.⁶⁹ Sri Lanka und Indochina haben ähnliche Experimente versucht. Die Geschichte Vietnams der Li Dynastie und der Begriff des „Kaiser-Mönch“ spiegelt einen militanten politischen Buddhismus wider, der heute nicht weniger virulent ist.

Es ist nicht verwunderlich, daß die revolutionäre Praxis am Rande der buddhistischen Institution einen noch größeren Radikalismus zeigt. China bietet uns eine Reihe überzeugender Beispiele,⁷⁰ unter denen ich hier eine zufällige Auswahl treffe. Von etwa 402 n. Chr. an gab es 10 bewaffnete, von Mönchen organisierte Aufstände, die 515 n. Chr. ihren Höhepunkt mit der Erhebung von FA-K'ING fanden, einen revolutionären Mönch, der wie viele seiner Art mit einer Nonne verheiratet war. Diese monastischen Rebellionen richteten sich sowohl gegen den Staat wie auch gegen das offizielle religiöse Establishment. Danach hat es viele messianische Sekten gegeben, die einen Rückhalt im Volk hatten und die deutlich den Einfluß der kosmischen Religiosität auf die metakosmische zeigen. Eine solche war die Maitreya-Sekte, die 610 n. Chr. gegründet wurde von einem buddhistischen Mönch, der sich selbst zum Kaiser erklärte. Diese Sekte hatte in ihre Glaubenslehre den Kult des Buddha Amitäbha und das Verlangen nach Wiedergeburt in seinem Himmel, dem westlichen Paradies, aufgenommen. Die Anhänger dieser Sekte behaupteten, daß dieses Paradies hier und jetzt auf dieser Erde geschaffen werden sollte und nicht in einer entfernten Zukunft. Sie wollten ein Buddha-Land, einen Staat des Friedens und der Gleichheit, in dieser Existenz schaffen. Diese Sekte hat ihre Spuren in der ganzen Zeitspanne vom 7. bis zum 16. Jahrhundert hinterlassen.

Die „Sekte der Weißen Wolke“ (zwischen 1108 und 1300) und die „Lo-Sekte“ (1505-1956) waren zwei weitere Beispiele dieser Richtung. Die bedeutendste ist vielleicht die „Weiße-Lotus-Sekte“ (Pai Lien Ts'ai, 1133-1813), von der eine Abzweigung unter dem Namen „I-Kuam-Tao“ noch bis 1956 bestanden hat und vom Mao Regime unserer Zeit verfolgt wurde. Ihr Gründer war MAO-TZU-YUAN (1086-1166), der von Frauen und verheirateten Mönchen unterstützt wurde, eine Tatsache, die den Zorn des orthodoxen samgha hervorrief. Aber diese Bewegungen erfuhren lange eine gewisse öffentliche Unterstützung. MAO-TZU-YUAN wurde ins Exil geschickt und die Bewegung mehrere Male verboten, bis sie erneut von Kaiser JEN T'SING (1312-1321) anerkannt

⁶⁸ CHARLES F. KEYES, *Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand*, in: BARDWEL SMITH (ed.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Anima Books, Chambersbury 1978, 160.

⁶⁹ Vgl. für eine ausgezeichnete Behandlung dieser Geschichte, E. SARKSYANZ, *The Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, Nijhoff, Den Haag 1965.

⁷⁰ Vgl. DEMÉVILLE, op. cit. 357-368. Ebenfalls: DANIEL L. OVERMYER, *Folk-Buddhist Religion: Creation and Eschatology in Medieval China*, in: *History of Religions* 12 (1972), 42-70.

wurde. Unter den vielen Revolutionen war die erfolgreichste die des Jahres 1351 unter der Leitung von HAN-SHAN-T'UNG, der sich selber BUDDHA MAITREYA nannte. Dieser Revolution gelang es, die Mongolenherrschaft zu zerstören und eine neue Dynastie zu begründen. Ihr erster Kaiser war CHU-YUNG-CHANG, ein ehemaliger buddhistischer Novize und ein früherer Offizier in der Weißen Lotus Armee. Die Ironie liegt natürlich darin, daß er später ein Gegner des Buddhismus wurde. Diese Bewegung wurde 1813 wieder zerstört. 1911 wurde der Bann aufgehoben und ein Zweig war dann, wie schon erwähnt, noch bis 1956 aktiv.

Nach marxistischen Grundsätzen handelt es sich natürlich nicht um wirkliche Revolutionen; man kann sie bestensfalls Rebellionen nennen. Aber sie zeigen, wie Buddhisten auf die revolutionären Stimmungen und Vorstellungen ihrer Zeit haben antworten können. In den genannten Fällen war die buddhistische messianische Interpretation der Schrift und die schriftgemäße Rechtfertigung der „Revolution“ eine Antwort auf die zeitgenössische Ideologie, die aus den taoistischen geheimen Gesellschaften stammte und den wahren Herrscher erwartete, der seinen Gläubigen den großen Frieden bringen würde, und zugleich eine Antwort auf die Erwartung des „Erleuchteten Kaisers“ durch die Konfuzianer. Was ich hier unterstreichen möchte, ist die Tatsache, daß die Buddhisten in einer bestimmten geschichtlichen Situation unter dem Einfluß von nicht-buddhistischen Ideologien und Bewegungen ihre schriftlichen Quellen wieder neu interpretieren können, um schöpferisch auf ein augenblickliches Bedürfnis zu reagieren, selbst wenn dies eine Revolution mit Folgen bedeutet. Diese Geschichte setzt sich bis auf den heutigen Tag im chinesischen Buddhismus fort.

3. Religion und Revolution in einer Dritte-Welt-Theologie

Bei unserem Überblick über den weiten Bereich von nichtchristlichen Kulturen in der Dritten Welt haben wir nur vier Bereiche herausgepickt:

- afrikanische Religiosität (die der von Ozeanien ähnelt)
- vorderasiatischer Islam
- südasiatischer Hinduismus
- ostasiatischer Buddhismus.

Auch wenn dies in keiner Weise erschöpfend ist, so erläutern diese vier Beispiele doch einige der wichtigsten Formen der Erscheinung der Religion in der Dritten Welt und berechtigen uns zu den folgenden drei Schlußfolgerungen.

I. Außerhalb des Bereichs des semitischen Monotheismus gibt es vielleicht nur eine Form der Religiosität (und zwar eine Form des Hinduismus), die die „Eine Letzte Wirklichkeit“ als persönliches Wesen ansieht, das den Kosmos ins Leben ruft und zu einer persönlichen erlösenden Begegnung mit Ihm/Ihr selbst einlädt. Ein Gott, der der eine persönliche absolute Schöpfer-Erlöser der Welt und der Menschheit ist, wird also weder allgemein angenommen noch allgemein verneint. Die religiösen Vorstellungen – besonders in Asien – sind zum größeren Teil meta-theistisch oder zumindest nicht-theistisch, falls nicht sogar manchmal ausdrücklich atheistisch. Die allgemeine Stoßrichtung bleibt jedoch erlösungsbetont, das Anliegen der meisten Religionen ist die Befreiung (vimukti, mokṣa, nirvāna) eher als die Spekulation über einen hypothetischen Befreier. Viele metakosmische Religionen weisen auf eine

Zukunft, die erreichbar ist als der gegenwärtige Augenblick einer totalen menschlichen Emanzipation, wobei der Akzent auf einem meta-personalen Jenseits, wenn nicht auf einem unpersönlichen, aber transphänomenalen Es (Tao, Dharma, Tathatā, Brahman, Nirvāna usw.) liegt. Die kosmischen Religionen auf der anderen Seite schauen auf zu vielen Göttern und geistigen Kräften, die das Spektrum einer komplexen Einheit des Seins darstellen und das Gesamt der menschlichen und kosmischen Existenz einschließen. Selbst dort, wo die beiden Formen der Religion – die kosmische und die metakosmische – verschmelzen, ist das Gesamtergebnis nicht eine einfache Entsprechung des biblischen Monotheismus.

Deshalb ist Theologie als Reden von Gott oder Gottes Reden nicht notwendig der allgemein gültige Ausgangspunkt, das direkte Objekt oder die einzige Basis einer inter-religiösen Zusammenarbeit in der Dritten Welt. Befreiung dagegen ist es. Die Erlösungslehre ist die Grundlage der Theologie. Es ist bedauerlich, daß die gegenwärtigen Theologien der Religion (die Christus gegen die Religionen stellen oder ihm einen Platz in ihnen zuweisen) jeder Dritte-Welt-Perspektive entbehren, weil sie aus dem textlichen Niederschlag der nichtchristlichen Religiosität schöpfen und die historische Tatsache negieren, daß die mikro-ethische Sorge einer Religion für die Selbstreinigung von Individuen (Kulturrevolution) oft auf den makro-ethischen Sektor der sozio-politischen Katharsis (strukturelle Revolution) übertragen wird; dies gilt selbst für jene Religionen, die akademisch als „weltverneinend“ oder „weltflüchtig“ abgestempelt werden. Genauso wenig werden die vielen explosiven Befreiungsmythen gesehen, die in ihren symbolischen Verfremdungen von Tanz und Drama, Lied und Ritual, Parabel und Poesie die Samen der Revolution in den Herzen des Volkes bewahren. Sollte daher nicht eine Dritte-Welt-Theologie der Religion notwendigerweise auch eine vereinheitlichende Sicht von Religion und Revolution haben?

Wir schlagen vor, den religiösen Instinkt als ein revolutionäres Verlangen, einen psycho-sozialen Anstoß, eine neue Menschheit zu schaffen, zu definieren. Er ist nichts anderes als der durchdringende Stoß der Evolution in ihrem selbstbewußten Stadium, die menschliche Version des Durstes der Natur nach höheren Formen des Lebens. Das religiöse Suchen ist mit anderen Worten der unwiderstehliche Drang, das zu humanisieren, was nur hominiert wurde. Wie es in der Biosphäre vorkommt, daß etwas in einer Sackgasse endet, so kann auch in der Noosphäre dieses evolutionäre Aufbäumen gefangen werden in regressive Stadien der Trägheit. Die Revolution kann reaktionär und die Religion areligiös werden. Aber die Grundlage einer Dritte-Welt-Theologie bleibt unerschütterlich: daß es sich hier um einen revolutionären Anstoß handelt, der das Wesen des „homo religiosus“ konstituiert und daher auch definiert.

Diese vereinigende Sicht von Revolution, Religion und kosmische Evolution verleiht dem Verständnis von „Technologie“, den damit verbundenen Begriffen „Fortschritt“ und „Modernisierung“, eine Dritte-Welt-Dimension und erhebt damit die ganze Debatte über die „Inkulturation“ auf eine andere Ebene.

II. Technologie ist die unmittelbare und unausweichliche Folge der Noogenese oder der Hominisation. Der menschliche Verstand verlangt, sobald er aus der Biosphäre entsteht, sensitivere Organe der Wahrnehmung (Sinne) und effektivere Mittel der Fortbewegung (Glieder), die der Körper physiologisch nicht bereitstellt. Denn der Verstand ist in der Lage, das Gehirn, die Sinne und die Glieder des Körpers auszudehnen, indem er die äußere Materie zu sensibilisierten und mechanisierten Werkzeugen von Kenntnis und Aktion macht. Technologie ist sicher die Kunst (*technē*) der Ausdehnung der menschlichen Gegenwart und Aktivität in Raum und Zeit, um bewußt und wissentlich die psycho-soziale Evolution der Menschheit fortzuführen. Da sie jedoch die natürliche Begleitform der Menschwerdung ist, kann sie den Einfluß der Humanisierung, der auf dem revolutionären Wachsen der Religiosität hervor geht, annehmen oder ablehnen. Hier möchte ich mit einigen Erläuterungen den Begriff der Technologie, den ich schon einmal bei einer Begegnung der EATWOT vorgeschlagen habe, noch einmal wiederholen: „Technologie ist ein (menschlich) ausgelöster kosmischer Prozeß, der eine bewußte (d. h. selbst-reflektierte) Fortsetzung der (untermenschlichen) biologischen Evolution darstellt und der wie die letztere (d. h. wie die biologische Evolution) vermenschlicht wird (d. h. befreiend wird) nur durch seine metakosmische Ausrichtung (d. h. durch die revolutionäre Stoßrichtung der Religion auf immer höhere Ebenen der menschlichen Existenz).“⁷¹

Wenn daher die Evolution im Buch der Natur den revolutionären Imperativ vorgeschrieben hat, die Technologie durch die Revolution zu humanisieren, dann ist eine enthumanisierte Technokratie in der Tat eine Umkehrung der evolutionären Richtung, ein kosmologisches Unglück, eine areligiöse Un-Entwicklung, auch wenn sie in unseren Ländern plump als „internationale Kultur“, als Modernisierung und Fortschritt, wenn nicht sogar als Prä-Evangelisierung angepriesen wird. Was die Technologie enthumanisiert, ist die Sünde des Erwerbstriebes, die in eine sozio-ökonomische Ordnung der menschlichen Beziehungen organisiert ist, eine verdrehte Kosmologie, die unweigerlich das hervorbringt, was Marx den „Kampf zwischen Mensch und Natur“ nennt. In jenem System entfremdet die Technologie ihren untrennbaren Partner, dessen kosmische Ausdehnung sie sein sollte. Es entweicht die kosmische Religiosität der bäuerlichen Massen durch die Übertragung der biosphärischen Verunreinigung von den industrialisierten Ländern zur Dritten Welt. Mit ihrer erworbenen (nicht eingebauten) Neigung, die Natur zu verschleudern, um Waffen des kosmischen Holocaust herzustellen⁷², verbietet sie die meta-kosmische Ausrichtung der Natur und Kultur mit einem Säkularismus, der das Jenseitige durch das Jetzt ersetzt und konsequent im Menschenherzen eine pathologische Besessenheit mit kosmischen Bedürfnissen oder „Konsumermentalität“ hervorruft, wie dies in den Kulturen bekannt ist, die sie zuerst hervorgebracht haben. Dann muß wirkliche Modernisierung

⁷¹ A. PIERIS, op. cit. Anm. 2, 87.

⁷² Vgl. K. ZARDOV, *The Environmental Movement and the Communists. The Political Class Approach*, in: *World Marxist Review* 24 (1981), 50–53.

und Fortschritt den Umsturz dieses repressiven aber allgegenwärtigen Systems beinhalten zugunsten einer neuen Ordnung der menschlichen Beziehungen,⁷³ in der die Technologie nicht so sehr die Natur kontrolliert, sondern vielmehr in Harmonie mit ihrem angeborenen Durst nach Humanisierung steht bzw. mit den revolutionären Diktaten der Religion selber.

Sexismus, ein sensibles Problem in den meisten Religionen, kann in unserer Abhandlung über die Technologie und Zivilisation nicht fehlen, denn es besteht eine innige Übereinstimmung zwischen der anthropo-kosmischen Harmonie, die wir hier vertreten, und der androgynen Entsprechung, die sie voraussetzt. Wenn die Natur ein ausschließlich feminines Symbol ist und wenn das metakosmische Jenseits, das die erlösende Erfüllung der kosmischen Prozesse ist, eine maskuline Maske trägt, dann ist natürlich das religiöse Unterfangen, die Natur zu humanisieren, die Technologie zu zivilisieren und das Menschliche zu vergöttlichen, notwendigerweise die maskuline Absorbierung des Weiblichen. Die Frauen werden das letzte sein, was der Mensch zivilisiert, sagt GEORGE MEREDITH mit Verachtung; aber dies gilt auch andersherum, korrigiert THEODORE REIK.⁷⁴ Die Aufgabe, die Natur zu hominisieren, die sowohl männlich als auch weiblich ist, gründet sich auf die sich gegenseitig ergänzende Tätigkeit von Mann und Frau, die sich gegenseitig zivilisieren. Hierin ist der revolutionäre Impuls aller Religionen – mit Ausnahme der einiger Stammesgesellschaften und eines winzigen Zweiges des Hinduismus – rücksichtslos eingeschränkt. Sexismus oder die männliche Vorherrschaft weist auf ein unzivilisiertes Gebiet in der Religion hin. Die neue kosmologische Ordnung, welche die Dritte Welt verlangt, beinhaltet ungehinderte Teilhabe der Frau an der Religion und der Revolution.

III. Inkulturation, jenes unglückliche Wort, das im Westen geprägt wurde und an die eingeschränkte Sicht der Religion erinnert, die durch die Theologie, durch die Anthropologie und marxistische Ideologie läuft, hat glücklicherweise im gegenwärtigen Gebrauch die Bedeutung erhalten: die christliche Suche nach Sinnerfüllung innerhalb des religiösen Ethos der nichtchristlichen Kulturen. Das bringt uns dazu, es in die Rubrik des „Christus-der-Religionen“ einzureihen. In diesem Fall muß jedoch gefragt werden: in welchen Strom der nichtchristlichen Religiosität möchte das Christentum denn eintreten, den reaktionären oder den revolutionären? Oder wieder, auf welcher Stufe, auf der mikro-ethischen Stufe der Liturgie und des Mystizismus allein oder auch auf der makro-ethischen Stufe der sozio-politischen Gerechtigkeit? Um den Verdacht der Befreiungstheologen auszuräumen, den sie im Hinblick auf die Inkulturation hegen, muß noch eine brennende Frage gestellt werden: Welche Form der Christenheit will denn inkulturiert werden, die eine, die eingerahmt ist in eine Kosmologie, die von der Dritten Welt verworfen wird, oder jene, die sich herleitet von einer Dritte-Welt-Hermeneutik des Evangeliums?

⁷³ CHERTINA, op. cit. 69.

⁷⁴ THEODORE REIK, *Of Love and Lust*, New York/Toronto, 1967, 470.

Ein Dritte-Welt-Hermeneutik belebt das christliche Kerygma, indem es die drei Schlüsselworte, um die es sich dreht, mit neuer Kraft erfüllt, nachdem sie durch ideologischen Mißbrauch ihre Kraft verloren haben: Basileia (die Neue Ordnung), Metanoia (innere Bekehrung zu jener Ordnung) und Martyrion (offenes Bekenntnis zu ihr).

In Treue zu unseren nichtchristlichen religiösen Traditionen können wir die Neue Ordnung weder beschreiben noch definieren, wir machen uns aber mutig *via negativa* auf den Marsch, indem wir die gegenwärtige Ordnung nicht nur in der Theorie und Analyse verneinen, sondern indem wir uns tatsächlich daran machen, sie umzustößen. Die Zukunft, die das Gegenwärtige infragegestellt, bleibt immer das „Unnennbare“ oder zumindest die nichtgenannte Voraussetzung für jede wirkliche Revolution. Denn die unmittelbare Begegnung mit der letzten Wirklichkeit – das Herz der Mystik – fällt fast zusammen mit der zutiefst verändernden Erfahrung der gegenwärtigen Nicht-Wirklichkeit. Die heilswirkende Wahrheit beginnt mit dem Aufdecken der Täuschung. Sein scheint auf in den tiefsten Tiefen des Nichtsein. Brahman-Ātman wird erreicht im Durchstoß durch Māya. Nirvāna findet seinen Höhepunkt in der Pilgerschaft des *Ṣaṃsāra*. Leben ist der Durchgang durch Tod. Gnade quillt über, wo die Sünde überwiegt. Die Revolution wird geboren aus der Knechtschaft. Yahwe wohnt bei den Anawīm. Gottes rettende Macht bricht aus den versklavten Armen dieser Erde hervor.

Können wir das eine berühren ohne von dem anderen berührt zu sein? Nur das Opfer der gegenwärtigen Ordnung ist berechtigt, ihr Richter zu sein, und autorisiert, die „unmittelbare Zukunft zu verkünden“, – das ist, was Kerygma bedeutet. Metanoia ist dann der Aufruhr des Herzens und der Wandel der Lebensführung, den solche Mystik bewirkt. Es ist das religiös motivierte Verlangen und die Entscheidung, der neuen Menschheit entgegenzugehen: eine „Kulturrevolution“ in den Worten jener, die gegenüber dem Wort „religiöse Bekehrung“ allergisch sind. Martyrion ist das gleichzeitige Wachsen eines gemeinschaftlichen Zeugnisses in den Gemeinden der Bekehrten, die eine personalisierte Vorwegnahme und sichtbare Garantie der Neuen Ordnung ist. Gleich wie der höchste Martyrer, Jesus, sind sie die Opfer-Richter des bestehenden Systems und das Vorbild für die Zukunft, die sie ansagen. Diese anfangende „strukturelle Revolution“ ist als die Kirche bekannt – die die gute Nachricht für die Armen darstellt, weil die von Geburt und die durch eigene Wahl Armen sie konstituieren.

Solche Basisgemeinschaften entstehen jetzt überall in der Dritten Welt. Sie sind nicht der „internationalen Kultur“ der institutionellen Kirche untergeordnet, sondern werden geformt durch die örtliche Religiosität der Armen. Echte Inkulturation ist die Frucht dieser ekklesiologischen Revolution, niemals ihr Same, wie an anderer Stelle schon gesagt.⁷⁵

Von hier aus ergibt sich die betretene Frage: Ist nicht der Dritte-Welt-Theologe derselben Versuchung ausgesetzt, der auch die westlichen und verwestlichenden Anthropologen in ihren Forschungen über die „primitiven

⁷⁵ Vgl. A. PIERIS, *op. cit.* Anm. 35.

Kulturen“ zum Opfer gefallen sind? Diese Anthropologen werden eines „apokalyptischen“ Größenwahns beschuldigt, weil sie den Anspruch auf eine „geheime Macht“ erheben, durch die sie diese Kulturen „emphatisch“ mit Hilfe „von Beobachtung durch Teilhabe“ kennen und daher die Autorität besitzen, sie dem unwissenden Westen zu vermitteln.⁷⁶ Die Begeisterung der Vertreter der Inkulturation für eine Kultur, der er entfremdet ist, und die der Verteidigung der Armen durch die Befreiungstheologen gegen jene, an deren Kultur er fröhlich teilhat, weist auf einen gefährlichen Trend in der Dritte-Welt-Theologie hin. Sollte nicht Theologie die Erklärung der Theopraxis jener „Ekklesiolae“ sein, die die revolutionäre Religiosität der Dritten Welt sich zu eigen gemacht haben? Sollte nicht das Aufschreiben dieser Theologie späteren Redaktoren überlassen bleiben? Sind nicht alle Heiligen Schriften auf diese Weise entstanden? Wäre dies nicht die Art und Weise, Dritte-Welt-Theologie zu betreiben?

(Übersetzung: Georg Evers)

Summary

The article represents the enlarged version of the address given at the Fifth Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in New Delhi, 25th August 1981. Part I gives a historical retrospective on the Theology of Religions by elaborating two patterns of a polarization which consisted in a “Christ-Against-Religions” stance versus a “Christ-Of-Religions” theology. PIERIS observes that the same polarization can be found in Latin American Theologies of Liberation which are heirs to this European bias with regard to religions and cultures in Africa and Asia. In Part II PIERIS tries to elaborate a Third-World-Theology of Religion. He begins with an anatomy of religion and culture in the Third World. Looking back on the historical role of religion he points out the revolutionary urge in African religiosity, West Asian Islam, South Asian Hinduism and East Asian Buddhism. The concluding paragraph deals with religion and revolution in a Third World Theology.

The English version can be found: A. PIERIS, *The Place Of Non-Christian Religions And Cultures In The Evolution Of A Third-World-Theology*: East Asian Pastoral Review 19 (1982) 2, 5–33.

⁷⁶ Vgl. E. JACOB-PANDIAN, op. cit. Anm. 36.

RELIGION, EVOLUTION UND GESELLSCHAFTSENTWICKLUNG.
KRITISCHE BETRACHTUNGEN ZUM GESAMTWERK PIERRE TEILHARD
DE CHARDINS

von Ursula King

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN wurde vor hundert Jahren in der Auvergne, dem Heimatland Pascals, geboren. Seine religiösen und philosophischen Schriften wurden erst nach seinem Tode im Jahre 1955 veröffentlicht und einem größeren Publikum bekannt. Damals wurde zuerst sein oft überarbeitetes Hauptwerk und inzwischen wohl auch bekannteste Buch *Le Phénomène Humain* gedruckt, das 1959 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Der Mensch im Kosmos* erschien.¹ Es wurde in zahlreichen Übersetzungen international verbreitet und bald als sensationeller Publikationserfolg gefeiert. Weitere Bände der philosophisch-religiösen Schriften Teilhards, seiner Briefe und Tagebücher folgten sowie eine Welle der Sekundärliteratur.

Schon im Jahre 1969, also 14 Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes seiner Werke, verzeichnete eine internationale Teilhardbibliographie² über 2200 Sekundärtitel von Büchern und Artikeln, die bis dahin (in 28 verschiedenen Sprachen) über TEILHARD DE CHARDIN veröffentlicht worden waren. Der Erforscher des menschlichen Phänomens und seiner Entwicklung im Laufe der Evolution war selbst ein ‚Phänomen‘ oder, in der Beurteilung des Religionswissenschaftlers MIRCEA ELIADE, ein bedeutendes Element der intellektuellen und kulturellen Mode geworden.³

Heute gibt es noch viele Veröffentlichungen mehr, doch ist es im ganzen um Teilhard de Chardin ruhiger geworden. Die Mode ist abgeklungen und die Hochkonjunktur der Popularität vorbei. Doch das seriöse Interesse an seinem Werk hat nicht nachgelassen, und Kenner seiner Bücher halten es nicht für ausgeschlossen, daß wir vielleicht am Beginn einer zweiten Interpretationsphase stehen, in der dem umfangreichen Werk dieses französischen Denkers mehr kritische Beachtung geschenkt werden wird.

Zum Anlaß der Jahrhundertfeier seines Geburtstages (1. 5. 1881) wurde Teilhard im Jahre 1981/2 erneut in das Licht der Öffentlichkeit gerückt. Neue Publikationen, Tagungen und Konferenzen, Radio- und Fernsehprogramme erinnerten in seinem Heimatlande, in England, den Vereinigten Staaten, der

¹ Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1959. Die englische Übersetzung *The Phenomenon of Man* kam ebenfalls im Jahre 1959 heraus. *Der Mensch im Kosmos* ist als einziges Werk TEILHARDS in der DDR im Union Verlag Berlin 1966 erschienen, doch wurden ihm zwei interpretierende Beiträge von O. KLOHR, Jena und H. TREBS, Berlin beigelegt. – Mein Artikel ist der überarbeitete Text eines öffentlichen Vortrags, den ich im Mai 1981 an der theologischen Fakultät Leipzig gehalten habe.

² Vgl. J. E. JARQUE, *Bibliographie générale des oeuvres et articles sur Pierre Teilhard de Chardin parus jusque'à fin décembre 1969*, Fribourg 1970.

³ Vgl. M. ELIADE, *Cultural Fashions and the History of Religions*, in: J. KITAGAWA (Hrsg.), *The History of Religions*, Chicago 1967, 21–38.

Schweiz und der Bundesrepublik an die Gedanken dieses erst vor 25 Jahren verstorbenen Mannes. Der Höhepunkt der zahlreichen Gedenkfeiern war ein dreitägiges internationales Symposium sowie eine Ausstellung über das Leben und Werk TEILHARD DE CHARDINS, das die UNESCO im September 1981 in Paris organisierte.⁴

Das Jahr der Jahrhundertfeier ist nun abgelaufen, und ich möchte diese Gelegenheit wahrnehmen, einige kritische Betrachtungen zum Gesamtwerk TEILHARD DE CHARDINS anzustellen. Zuerst werde ich den Menschen und sein Werk innerhalb ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs kurz skizzieren, um anschließend seine Gedanken über Religion und Evolution näher zu erörtern.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: DER MENSCH UND SEIN WERK INNERHALB DER ZEITGENÖSSISCHEN GESELLSCHAFT

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN war das dritte Kind einer kinderreichen, alten, aristokratischen Familie aus der Mitte Frankreichs. Sein Milieu war streng katholisch, traditionsgebunden und konservativ sowie stark patriotisch orientiert. Er wuchs zunächst in einer Atmosphäre politischer und finanzieller Sicherheit auf. Sein Vater war Gutsbesitzer, als Archivar ausgebildet, aber auch stark naturwissenschaftlich interessiert, und er vermittelte dem jungen Pierre schon in der Kindheit ein großes Interesse am Sammeln fossiler Funde. Seine Mutter war tief im christlichen Glauben verankert und schenkte dem Sohn die erste Neigung zu den christlichen Mystikern. TEILHARD hatte eine deutschsprechende, elsässische Gouvernante, doch wurde er bald zu den Jesuiten ins Internat geschickt und mit 18 Jahren trat er selbst dem Jesuitenorden bei. Die Ruhe und Sicherheit dieses Milieus wurde jäh unterbrochen, als die Jesuiten von der französischen Regierung ins Exil verbannt wurden. Sein in Südfrankreich begonnenes Novitiat wurde von 1901–05 auf der englischen Kanalinsel Jersey fortgesetzt. Dort verfolgte TEILHARD seine naturwissenschaftlichen Studien weiter, erwarb aber auch eine „Licence“ in französischer Literatur und wurde anschließend für drei Jahre nach Kairo gesandt, um an einer von Jesuiten geleiteten Schule Physik und Chemie zu unterrichten. Wir haben nur wenig Dokumentation über diese ägyptischen Jahre, doch nach späteren Aussagen zu urteilen, war dieser Aufenthalt von 1905–08 ein für seine anschließende Entwicklung äußerst entscheidendes Erlebnis. Hier kam er zum ersten Mal mit einer anderen Kultur und Denkart zusammen. Er sah die Zeugnisse der klassischen Vergangenheit Ägyptens und erlebte die islamische Gegenwart der Kairoer Altstadt und ihrer Bazare,

⁴ Die Vorträge sollen demnächst veröffentlicht werden. Die UNESCO hat auch eine Gedenkmünze herausgegeben im Rahmen einer Serie berühmter Persönlichkeiten (PABLO PICASSO wurde im Jahre 1981 ebenfalls eine Münze gewidmet; zu früher Geehrten gehören unter anderen EINSTEIN und AVICENNA). Die Münze zeigt auf der einen Seite ein Portrait TEILHARDS und auf der anderen eine Weltkarte mit dem Omega-Symbol in ihrer Mitte. Am Rande steht geschrieben „La compréhension et le respect sacré de l'humain“.

die Probleme seiner Schüler, hauptsächlich Muslime, deren Familien er besuchte und mit denen er später zum Teil noch lange in Verbindung stand. Zudem erfuhr er ganz konkret das französische und englische Kolonialmilieu in Kairo und Alexandrien, besuchte Gruppen koptischer und maronitischer Christen und unternahm mit einem Freund geologische und archäologische Expeditionen in die nordafrikanische Wüste. Schon in Jersey hatte das Erlebnis der Natur, der überwältigende Eindruck des Meeres und der Felsenküsten ihn tief berührt, aber es war vor allem die Begegnung mit der Einsamkeit der Wüste, die Faszination mit dem alles verwandelnden Sonnenuntergang im weiten, leeren Raum der als unendlich erscheinenden Sandlandschaft, die in ihm die Mystik des Alls, die Verheißung der Erde und die Versuchung des Pantheismus hervorrief, die zum unvergeßlichen Element seiner Welterfahrung wurden und auf die er sich in seinen späteren Schriften immer wieder berief.

Es war also zuerst das Erlebnis der Natur und nicht der menschlichen Gesellschaft, das ihn am tiefsten prägte. Dieses Erlebnis wurde weiter vertieft während seines vierjährigen Studiums in Südengland, wo er sich naturwissenschaftlich vor allem mit dem damaligen evolutionären Denken auseinandersetzte und versuchte, dieses mit seinem religiösen Glauben in Einklang zu bringen. Es ist unmöglich, diese innere Entwicklung hier im einzelnen zu analysieren, doch waren neben dem spezialwissenschaftlichen Studium der Geologie und Paläontologie, das er bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges in Paris fortsetzte, vor allem die Lektüre von BERGONS *Évolution créatrice* und NEWMANS *The Development of Christian Doctrine* sowie der Gedankenaustausch mit dem belgischen Jesuiten MARÉCHAL, einem Naturwissenschaftler, der ebenfalls zu philosophischen und religionswissenschaftlichen Studien überging, von großem Einfluß auf TELHARDS Entwicklung.

Die Erfahrung des gesellschaftlichen und politischen Umbruchs sowie des Anbrechens neuer sozialer Entwicklungen erlebte der junge Wissenschaftler und Priester mit außerordentlicher Intensität an der Front des ersten Weltkrieges. Während ihm die Begegnung mit Ägypten das Tor zum Orient und zur mystischen Erfahrung der Natur geöffnet hatte, brachten ihm die vielfältigen menschlichen Erlebnisse des Krieges und des fast täglichen Kampfes mit dem Tode, den er als Krankenträger aus größter Nähe erfuhr, die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen nahe und eröffneten ihm einen Blick auf die Dynamik gesellschaftlicher Massenbewegungen sowie auf die Vielschichtigkeit menschlicher Rassen und Klassen.⁵

Durch dieses intensive Erlebnis wurde er herausgefordert, seine Gedanken schöpferisch zu gestalten und ihnen definitiven Ausdruck zu geben, um im Falle eines plötzlichen Todes an der Front ein ‚intellektuelles Testament‘ zu hinterlassen. So begann er mitten im Kriegskampf zu schreiben. Im Sommer 1915 fing er an, seine Ideen in einem Tagebuch auszuarbeiten und 1916

⁵ Er verbrachte die meiste Zeit des Krieges in einer nordafrikanischen Einheit des französischen Heeres, erlebte aber auch andere Einheiten des französischen Kolonialreiches aus Senegal, Martinique und Ostasien.

vollendete er seinen ersten Essay über ‚Das kosmische Leben‘, der stark von der vorhergehenden Begegnung mit der Natur Ägyptens abhängig ist, doch weit über sie hinausführt. Bis zum Ende des Krieges schrieb er 13 Essays, literarische Schöpfungen voll rhythmischer Poesie, starker Bildkraft und tiefer Symbolik. Doch abgesehen von einer Ausnahme ließen die Jesuiten keine dieser Schriften zur Veröffentlichung zu.⁶ TEILHARD war tief überzeugt, daß er etwas Neues zu sagen hatte, daß er eine Einsicht in den Zusammenhang von Glaube und Wissenschaft, von Religion und Evolution gewonnen hatte, die er anderen Menschen voller Leidenschaft und Überzeugungskraft mitteilen wollte. Doch wurde ihm schon früh klar, wie schwer es sein würde, seine Ideen anders als durch persönliche Gespräche oder in der Form von Manuskripten zu verbreiten, die heimlich von einer Hand zu anderen wanderten. Er schrieb dies schon Ende 1916 an seine Kusine, und diese Bemerkung ist ganz prophetisch, denn das ist genau, was in den nächsten 40 Jahren seines Lebens geschah. Nur streng wissenschaftliche Spezialarbeiten über Geologie, Paläontologie und die menschliche Vorgeschichte wurden in Fachzeitschriften oder als Monographien veröffentlicht, während seine jährliche Produktion philosophischer und religiöser Essays nur im Freundeskreis gelesen und diskutiert und erst nach seinem Tode einem weiteren Publikum zugänglich wurden.

Nach dem Krieg arbeitete TEILHARD in Paris wissenschaftlich weiter, wurde Schüler MARCELLIN BOULES am *Musée de l'Homme* und Freund ABBÉ BREUILS, des sogenannten ‚Papstes der Frühgeschichte‘, mit dem er manche prähistorische Stätte in Frankreich und Spanien besuchte. Nach einer glänzenden Promotion in Geologie wurde TEILHARD bald zu Vorlesungen an das Pariser *Institut Catholique* berufen, wo er jedoch nach kurzer Zeit in Schwierigkeiten hinsichtlich seiner Ideen über Religion und Evolution, besonders in ihren Auswirkungen auf das theologische Verständnis der Erbsünde, geriet. So war er nur allzu willig, einer Einladung nach China zu folgen, um dort an einer wissenschaftlichen Ausgrabung teilzunehmen.

Die Erfahrung Chinas wurde zu einem außerordentlich bedeutsamen Erlebnis, das zusammen mit der Kriegserfahrung die Entwicklung seiner Gedanken zu ihrer vollen Entfaltung und Reife brachte. Die Expeditionen in die Ordos- und Gobiwüste knüpften erlebnismäßig zunächst an die Wüstenerfahrung in Ägypten an. Doch die im Kriege innerlich entwickelte religiöse Schau der Erde fand hier in dem Werk *Messe über die Welt* (Tientsin 1923) seinen endgültigen Ausdruck.

TEILHARD kehrte zu seiner wissenschaftlichen Arbeit nach Frankreich zurück, doch als er wiederum mit seinen Oberen in Schwierigkeiten geriet, ergab sich die Möglichkeit weiterer Arbeit in China als ein sehr willkommenes Exil, das er von 1926–30 in Tientsin und von 1931–46 in Peking

⁶ Der Aufsatz *La nostalgie du front* (September 1917) wurde in gekürzter Form in der Zeitschrift *Études* im November 1917 veröffentlicht. Die 13 während des Krieges geschriebenen Essays wurden zusammen mit einigen anderen Schriften erst nach Teilhards Tod als *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965, veröffentlicht.

verbrachte, abgesehen von vielen Reisen und Expeditionen im Osten und Westen, die Besuche Indiens (1935), Indonesiens (1936 und 1938), Birma (1935 und 1937) und Japans (1931, 1937 und 1938) miteinschlossen.

Ohne den langjährigen engen Kontakt mit China, vor allem den neuen Entwicklungen dort, hätten sich viele Gedanken TEILHARDS nicht in der definitiven Form entwickelt, in der wir sie heute besitzen. Er lernte nicht viel von dem China der alten Weisen kennen, erfuhr aber ganz konkret durch seine weite Feldforschung die Dimensionen der großen kontinentalen Landmasse Chinas. Auf seinen vielen Reisen erlebte er persönlich aus nächster Nähe die Lebensweise der verarmten, hungernden Bauernmassen chinesischer Dörfer, das China der Kämpfe und Aufstände der Kuomintang, das China der ausbeutenden *war lords*, das China der wachsenden kommunistischen Massenbewegung MAO TSE-TUNGS, über die ihn EDGAR SNOW und seine Freunde schon 1936 im einzelnen auf dem Laufenden hielten,⁷ sowie das China der im Westen ausgebildeten Intellektuellen der Städte und Universitäten und sieben Jahre lang das China der japanischen Besetzung. In China erfuhr TEILHARD ganz konkret und entscheidend, wie er später sagte, „die Immensität der Erde und ihrer Bevölkerung“. Hier entwickelte sich seine starke Ausrichtung auf die Zukunft hin sowie die globale und universale Perspektive seines Denkens. Er ging trotz der Kritik französischer Kollegen schon bald zur vollen Mitarbeit mit chinesischen Wissenschaftlern über und wurde ein von den Chinesen sehr geachtetes Mitglied des chinesischen *National Geological Survey* in Peking, durch den er an den Ausgrabungen des *Peking-Menschen* in Chou-Kou-Tien teilnahm. TEILHARD bekannte sich zum *neuen China*, dessen Geburt er vom Ende der zwanziger Jahre an vorhersagte und mit wachsendem Interesse verfolgte, denn hier sah er ein neues Asien Gestalt annehmen, dem er die größte Bedeutung für die Zukunft der Menschheit beimaß.⁸

Nach dem Kriege kehrte TEILHARD 1946 nach Frankreich zurück, doch ergaben sich bald wieder Schwierigkeiten für seine Arbeit, so daß er erneut

⁷ TEILHARD war mit den SNOWS zwischen 1933–36 gut befreundet und kannte ihre Schriften; siehe EDGAR SNOW, *Red Star over China*, New York 1938; HELEN SNOW, *Inside Red China*, New York 1939. Durch seine Verbindung mit den SNOWS gehörte TEILHARD mit zu den ersten westlichen Leuten, die über die kommunistische Bewegung MAO TSE-TUNGS informiert waren. TEILHARD kannte ebenfalls den chinesischen Schriftsteller HU SHIH, der für die literarische Renaissance in China verantwortlich war.

⁸ TEILHARD schrieb am 20. 4. 1927 an eine Bekannte: „Um mit China zum Schluß zu kommen, möchte ich Ihnen sagen, daß ich einen recht chinesischenfreundlichen und humanitären Artikel an eine neue (intelligente) katholische Zeitung von Kalkutta, *The Week* (erste Nummer) geschickt habe. Er ist mit großem Lob aufgenommen worden! Ich habe leider kein Exemplar, das ich Ihnen schicken könnte.“ In: *Briefe an eine Marxistin*, Olten 1971, 95. Bis vor kurzem war dieser Artikel unauffindbar, doch ist der in zwei Teilen veröffentlichte Artikel inzwischen wiedergefunden und veröffentlicht worden. Siehe U. KING (Hrsg.) *Teilhard's Attitude towards the Modernization in China – Two Documents from 1927: „The Chinese Crisis: Reflections of an Eye-Witness“ und „Intellectual Tendencies in Modern China – A Case in Point: Chinese Association for Scientific Research*, in: *The Teilhard Review*, 16 (1981) 6–15.

das Exil vorzog. Von 1951–55 nahm er einen anthropologischen Forschungs-
posten in New York an, von wo er zwei Expeditionen nach Südafrika und
Rhodesien unternahm und Südamerika und Trinidad besuchte. Am Oster-
sonntag 1955 starb er allein und außerhalb wissenschaftlicher Fachkreise fast
völlig unbekannt in New York, wo er auch begraben liegt. Die letzten
einsamen Jahre seines Lebens sind mit ihrem großen menschlichen Leiden
meisterhaft in der Biographie von MARY und ELLEN LUKAS⁹ beschrieben
worden, die auch in vielen Einzelheiten TEILHARDS weitreichende Beziehungen
zu intellektuellen, politischen und gesellschaftlichen Persönlichkeiten unserer
Zeit schildert.

Es ist unmöglich, den einzelnen Etappen der inneren Entwicklung TEIL-
HARDS hier Schritt für Schritt nachzugehen. Doch möchte ich betonen, daß die
Entfaltung seines Werkes nur genetisch befriedigend interpretiert werden
kann, d. h. im engsten Zusammenhang mit den Erfahrungen seines Lebens
auf dem Hintergrund persönlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen. Sein
Leben und Werk bilden eine Einheit und sind von einer solchen Komplen-
mentarität, daß man das eine nicht ohne das andere verstehen kann.

Ich möchte den Umfang des Werkes und die Probleme seiner Rezeption
und Interpretation ganz kurz andeuten. TEILHARD war Naturwissenschaftler
und leidenschaftlicher Forscher, Geologe und Paläontologe von Weltruf, aber
auch ein bedeutender religiöser Denker und tiefgläubiger Christ, der radikale
Kritik an bestehenden kirchlichen Institutionen und zu stark traditionsgebun-
denen Haltungen ausübte. Zeitlebens bestand eine große Spannung zwischen
ihm und den kirchlichen Autoritäten, doch wird heute gesagt, daß seine
Gedanken nichtsdestoweniger großen Einfluß auf das Zweite Vatikanische
Konzil ausgeübt haben. Man hat ihn einen ‚Seher‘, ‚Mystiker‘ und ‚Prophe-
ten‘ genannt, einen Propheten, der sich wegen seiner Überzeugungen ständig
im Verhör eines Prozesses befand.¹⁰ Da es ihm an der Verbreitung seiner
Gedanken lag, hat er bei jeder Gelegenheit von ihnen gesprochen, entweder
bei Freunden oder in Vorträgen für Studenten oder kleine Gruppen. Vom
Ende der zwanziger Jahre sind diese systematisch gesammelt, polykopiert
und unter Bekannten verteilt worden, so daß die meisten Essays und
Ansprachen nicht für eine endgültige Veröffentlichung fertiggestellt worden
sind. Die größeren Werke, vor allem *Der Mensch im Kosmos* und *Das göttliche
Milieu*, sind jedoch oftmals überarbeitet worden und waren druckfertig als er
starb. Einige Jahre vor seinem Tode hatte TEILHARD seinen literarischen
Nachlaß einer Bekannten, Mademoiselle JEANNE MORTIER, überlassen, die sich
das große Verdienst erwarb, das Werk mit Hilfe eines internationalen
Veröffentlichungskomitees einem weiten Publikum zugänglich zu machen
und in Paris am *Musée de l'Homme* ein Nationalarchiv für TEILHARDS Nachlaß
zum Studium seiner Werke aufzubauen.

Bis auf wichtige, aber schwierige Tagebücher, Aufzeichnungen seiner
Lektüre und Exerzitienbetrachtungen sowie unveröffentlichte Briefe ist jetzt

⁹ M. u. E. LUKAS, *Teilhard. A Biography*. London 1977.

¹⁰ Vgl. R. D'OUINCE, *Un prophète en procès*, 2 Bde., Paris 1970.

fast TEILHARDS ganzes Werk auf Französisch erhältlich. Die philosophisch-religiösen Essays umfassen 13 Bände (Éditions du Seuil, Paris 1955–76), doch sind sie leider nicht in der notwendigen chronologischen Reihenfolge publiziert worden. Jeder Band enthält eine Auslese verschiedener Aufsätze, meistens aus TEILHARDS ganzem Leben ausgewählt und um ein Hauptthema gruppiert. Dies macht eine differenzierte Erforschung und Interpretation des Werkes besonders schwierig, da wir bis jetzt noch keine wissenschaftliche Ausgabe mit dem unbedingt erforderlichen kritischen Apparat besitzen. Alle naturwissenschaftlichen Arbeiten, Buchbesprechungen, Berichte und Artikel, die TEILHARD während seines Lebens veröffentlicht hat, sind von dem deutschen Gelehrten Professor KARL SCHMITZ-MOORMANN und seiner Frau im Faksimile in dem elfbändigen *Oeuvre scientifique*¹¹ herausgegeben worden. Zudem besitzen wir noch eine umfangreiche Korrespondenz, von der bis jetzt etwa 10 Bände erschienen sind, die wiederum nicht chronologisch geordnet sind, sondern sich an verschiedene Adressaten richten und bei ganz verschiedenen Verlagen erschienen sind. Im Französischen ist ein Band der frühen Tagebücher erschienen, während in deutscher Übersetzung schon drei Bände der Tagebücher erhältlich sind.

Zu den Schwierigkeiten der Publikation kommen noch die zusätzlichen Schwierigkeiten der Ideen TEILHARDS, seiner Terminologie sowie der vielen Wortneuschöpfungen, die oft recht schwerfällig und ungeschickt sind. Für den nichtfranzösischen Leser gibt es dazu noch das zusätzliche Problem der allzu oft unbefriedigenden Übersetzung seines Werkes.¹²

Viele Interpreten machen den Fehler, TEILHARDS Werk entweder als großes homogenes System zu behandeln oder ihre Beurteilung nur auf ein einziges Buch, oft nur das schwierige Werk *Der Mensch im Kosmos* zu stützen oder einzelne Sätze außerhalb ihres weiteren Zusammenhangs zu zitieren. Dadurch verkennen sie sowohl die Individualität wie die Kontinuität des gesamten Oeuvres, verstehen nicht den jeweiligen Sitz im Leben besonderer Texte und die oft skizzenhafte Natur mancher Ausführungen. Schon früh hat TEILHARD darauf bestanden, daß er nicht eine Theorie oder ein System

¹¹ N. u. K. SCHMITZ-MOORMANN, *L'oeuvre scientifique*, 11 Bde., Olten 1971.

¹² Ich kenne mich in den deutschen Ausgaben weniger aus, da ich mit den französischen Originalen und englischen Übersetzungen gearbeitet habe, doch sind außer Bd. 11 (*Les directions de l'avenir*) und dem wichtigen Bd. 13 (*Le coeur de la matière*) sowie den Frühschriften (*Les écrits du temps de la guerre*) alle Werke ins Deutsche übersetzt worden und mit Ausnahme von *Der Mensch im Kosmos* beim Walter Verlag, Olten erschienen. Im Auszug wird TEILHARD heute in vielen Sprachen, sogar im Japanischen gelesen. Eine Übersetzung ins Polnische läuft schon seit langem, und bei den jährlichen Teilhard-Studienwochen in Frankreich findet man immer wieder einige polnische Teilnehmer; sie nahmen ebenfalls am UNESCO Symposium im September 1981 teil. *Le phénomène humain* wurde schon 1967 ins Russische übersetzt (mit einem Vorwort von ROGER GARAUDY); von weiteren Übersetzungen ist mir nichts bekannt. Bei meinem Leningrader Besuch im Dezember 1978 hat mir jedoch ein Mitglied der Akademie der Wissenschaften versichert, daß TEILHARDS gesamtes Werk auf Französisch in der Bibliothek zugänglich sei und mit großem Interesse gelesen werde.

ausarbeiten, sondern ein Bewußtsein und Erlebnis über die innere Substanz der Dinge, eine Schau vermitteln wollte, die sich nicht in einem dünnen Intellektualismus erfassen läßt. Wie sehr hätte er gewünscht, dieses in Musik statt in Worten ausdrücken zu können: Menschen „die die grundlegende Harmonie des Universums, die ich zu beschreiben versuche, nicht hören können, . . . sehen in dem, was ich schreibe, ein enges logisches System und sind verwirrt oder zornig . . . Es würde mehr meinem Ziel entsprechen, ein Schatten Wagners als ein Schatten Darwins zu sein“.¹³

Diese erstaunliche Bemerkung TEILHARDS weist ganz klar auf die unsystematische Natur seines Werkes hin, das seinen Ursprung in persönlicher Erfahrungsweise hat und oft im Gedankenaustausch mit Freunden weiterentwickelt worden ist. Zum Beispiel kann man genau die außerordentlich weitreichende Lektüre TEILHARDS durch seine Lesenotizen und Bemerkungen in Briefen und Tagebüchern belegen. Er hat weit philosophisch und literarisch gelesen, hat auch religionswissenschaftlich vergleichende Werke über die Mystik der Weltreligionen konsultiert, interessierte sich für die Gedanken FREUDS, JUNGS und MARX', las später ELIADE sowie neue geschichtsphilosophische und soziologische Werke. Diese Gedanken werden hier und da in seinem Werk berührt oder mitverarbeitet, doch hat er selten exakte Quellenhinweise in seine Texte miteingeschlossen. Dies lag nicht nur an seiner Einstellung und Arbeitsweise, sondern auch an den besonderen Umständen, unter denen seine Aufsätze entstanden sind. Wie hätte er denn in den französischen Schützengräben, auf chinesischen Expeditionen zu Fuß, im Zelt oder auf dem Boot oder in den Ferien im abgelegenen Heimatschloß der Auvergne Zugang zur Nachschlageliteratur haben können? Die fachwissenschaftlichen Arbeiten wurden dagegen im Museum in Paris oder im Labor in Peking aufs sorgfältigste für die Veröffentlichung vorbereitet, während die religiös-philosophischen Essays in seiner Freizeit irgendwo mit der Hand geschrieben und dann später von freiwilligen Helfern in Paris oder Peking getippt wurden.

Der bedeutende Einfluß enger Freunde aus sehr verschiedenem Milieu, die er zu Hause oder auf seinen vielen Reisen kennenlernte, muß auch betont werden. Um ein paar Beispiele zu nennen, möchte ich hier auf den frühen, wichtigen Einfluß bestimmter Frauen hinweisen. Da ist zunächst seine Kusine MARGUERITE TEILLARD DE CHAMBON, Direktorin einer Pariser Mädchenschule und frühe Feministin sowie selbst Schriftstellerin, mit der TEILHARD besonders während des Ersten Weltkrieges, aber auch später, engsten Gedankenaustausch pflegte und die man als die ‚Hebamme‘ seines Werkes bezeichnet hat. Nach dem Tode TEILHARDS hat sie seine farbenprächtigen Reisebriefe von 1923–55¹⁴ unter ihrem schriftstellerischen Synonym CLAUDE ARRAGONÈS her-

¹³ Zitiert in J. A. GRAU, *Morality and the Human Future in the Thought of Teilhard de Chardin*, London 1976, 9 (Übersetzung d. Vf.).

¹⁴ Vgl. *Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe 1923–39*, Karl Alber Verlag 1958. Die Originalausgabe und englische Übersetzung enthält Briefe von 1923–55.

ausgegeben, die in vieler Hinsicht die beste Einführung in seine Erlebniswelt und Gedanken darstellen. Durch seine Kusine lernte er auch LÉONTINE ZANTA kennen, die 1914 als erste Französin ein Doktorat in Philosophie von der Sorbonne erwarb und in Frankreich als Philosophin und aktiv engagierte Feministin bekannt wurde. TEILHARD besuchte sie oft, lernte viel über PLATO und die moderne Frauenbewegung und führte einen langen Briefwechsel mit ihr.¹⁵

Im Jahre 1924 lernte TEILHARD IDA TREAT kennen, die unter seiner Anleitung eine These am *Musée de l'Homme* vorbereitete. Sie war die erste Frau des einflußreichen französischen Kommunisten PAUL VAILLANT-COUTURIER, der dem französischen Parteikomitee angehörte und später Direktor der Zeitung *L'Humanité* war. IDAs enthusiastische Begeisterung für den Kommunismus erweckte TEILHARDS Interesse am Marxismus, das durch seinen langjährigen Briefwechsel und IDAs späteren Besuch in China (1933) weiter gefördert wurde.¹⁶

Man könnte viele weitere Beispiele einflußreicher Freundschaften im Leben TEILHARDS nennen. Da sind nicht nur in seinem eigenen Orden bedeutende Jesuiten, vor allem HENRI DE LUBAC;¹⁷ da ist später auch auf der großen Expedition, der *Gelben Kreuzfahrt* oder *Croisière Jaune* (Mai 1931–Februar 1932) quer durch Asien bis ins Innere von Sinkiang, der Direktor des orientalischen Museums in Paris, der vergleichende Ikonologieforscher JOSEPH HACKIN oder der Orientalist RENÉ GROUSSET, der Islamforscher LOUIS MASSIGNON und viele andere mehr, deren Fachkenntnisse und Interessen weit außerhalb TEILHARDS eigener Spezialisierung lagen. Doch alle nahmen an einem gegenseitig lebhaften Gedankenaustausch teil und trugen vielleicht auf ihre eigene Weise ein Element zu jener Synthese bei, die TEILHARD zu formulieren suchte.¹⁸

Es ist unmöglich, hier biographischen Einzelheiten weiter nachzugehen, doch sind inzwischen viele Hilfsmittel zum weiteren Studium erhältlich.¹⁹ Ein unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation des TEILHARD'schen Werkes ist

¹⁵ Vgl. *Lettres à Léontine Zanta 1923–39*, Paris 1965.

¹⁶ Dieser Briefwechsel ist im Deutschen unter dem Titel *Briefe an eine Marxistin*, Olten 1971, erhältlich.

¹⁷ Außer zahlreichen Studien über TEILHARDS Werk von H. DE LUBAC siehe die von ihm herausgegebenen Briefe *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier (1919–1955)*, Paris ²1974.

¹⁸ Für eingehende Informationen über TEILHARDS zahlreiche Korrespondenten siehe G. BAUDRY, *Dictionnaire des correspondants de Teilhard de Chardin*, Lille 1974.

¹⁹ Eine umfassende Einführung in TEILHARDS Leben und Werk sowie unentbehrliches Hilfsmittel zum weiteren Studium ist das große Werk von C. CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk*, Olten 1966. TEILHARDS Buch *Der Mensch im Kosmos*, dessen deutsche Übersetzung nach der Beurteilung eines Fachmannes zu pantheisierend ist, sollte nicht als erstes gelesen werden, da es zu schwierig ist. Eine leichtere Einführung bieten die frühen Kriegsschriften *Écrits du temps de la guerre* (Bd. 12 der französischen Gesamtausgabe), die sich zum Teil in den deutschen Büchern *Lobgesang des Alls* und *Frühe Schriften* (beide im Walter Verlag, Olten erschienen) finden. Zudem bietet der

der autobiographische Essay *Das Herz der Materie* (*Le coeur de la matière*, 1950) sowie der kurz vor seinem Tode geschriebene Essay *Das Christische* (*Le Christique*, 1955), beide im Band 13 der französischen Ausgabe, aber leider noch nicht ins Deutsche übersetzt. Außer den Briefen, Reiseberichten und Frühschriften finden viele Leser den Aufsatzband *Die Zukunft des Menschen*²⁰ von besonders großem Interesse. Hier kommt TEILHARDS stark zukunftsorientierte Sicht klar zum Ausdruck; die zukünftige Entwicklung der menschlichen Gesellschaft wird hier und anderswo in einer Perspektive der Universalität und Konvergenz gesehen. Weit gereist und weit belesen ist TEILHARD auch weit über die engen Grenzen seines Ursprungsmilieus hinausgewachsen und sah sich selbst als ‚Pilger der Zukunft‘. Schon im Jahre 1923 nach der Rückkehr von seiner ersten Expedition in die Mongolei schrieb er: „Ich, ein Pilger der Zukunft, kehre von einer gänzlich in die Vergangenheit unternommenen Reise zurück“. Die Zerrissenheit, Säkularisierung und Leiden der modernen Welt sah er als Umbruch und Verwandlung, in der er Anzeichen zur Geburt von etwas Neuem erkannte, vielleicht zum Aufbruch und zur Entwicklung einer neuen, planetarischen Gesellschaft, die weder dem extremen Individualismus noch dem Kollektivismus verfällt, sondern in der die menschliche Person nur in und durch die Gesellschaft sich voll ausprägen und entwickeln kann.

EVOLUTION, RELIGION UND GESELLSCHAFTSENTWICKLUNG

Es ist unmöglich, die Zentralthemen im Werke TEILHARDS in einem Artikel erschöpfend zu behandeln, doch möchte ich wenigstens einige Leitgedanken etwas näher erörtern. Der Gedanke der Evolution ist die grundlegende Dominante des gesamten TEILHARD'schen Werkes. Mit diesem Wort drückt er nicht nur die immense Entwicklung des Kosmos und aller lebenden Formen der Natur aus, sondern er wendet den Evolutionsbegriff auf alles Werden an, das der Natur sowie des Menschen und seines Bewußtseins und aller gesellschaftlichen Entwicklung. In *Der Mensch im Kosmos* versucht er, die Interdependenz dieser evolutionären Entwicklungen aufzuzeigen. Es geht ihm darum, das menschliche Phänomen, d. h. das Erscheinen und Werden des Menschen im natürlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhang, in seiner ganzen Weite und Tiefe zu erhellen. Dabei geht er weit über die Grenzen einer streng empirischen Wissenschaft hinaus und spekuliert in naturphilosophischer Weise über den Menschen und seine Welt. Er präsentiert nicht nur Fakten, sondern auf Fakten gestützt entwickelt er eine das

gleiche Verlag noch einen Titel *Auswahl aus dem Werk* an, das auch in der Fischer Bücherei als Bd. 793 erhältlich ist. Eine zusammenfassende Übersicht über die verschiedenen Interpretationen des TEILHARDSCHEN Werkes, besonders unter Katholiken, findet sich in einer italienischen Studie von R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni*, Brescia ²1981. Die neueste Untersuchung der christologischen Ansätze TEILHARDS ist die vergleichende Arbeit von J. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Oxford University Press 1982.

²⁰ Vgl. *L'avenir de l'homme*, Bd. 5 der französischen Gesamtausgabe.

Universum umfassende Schau. Wie er im Prolog seines Buches sagt, es geht ihm ums ‚Sehen‘ und ums ‚Sehen machen‘, um ein wachsendes Bewußtsein, daß der Mensch nicht fester Weltmittelpunkt ist, sondern Achse und Spitze ihrer Entwicklung. So kann er dem Leser keine volle Erklärung der Welt geben, doch will er eine Einführung zur Erklärung der Welt vorlegen.

Für TEILHARD wie für JULIAN HUXLEY ist der Mensch die sich ihrer selbst bewußt gewordene und auf sich selbst reflektierende Evolution, so daß die Evolution mit der Entwicklung des Menschen nicht zum Stillstand gekommen ist, sondern sich auf sozialer und kultureller Ebene weiterentwickelt. Dies ist jedoch kein automatischer Prozeß, sondern auf der menschlichen Ebene ist das Element der entscheidenden Wahl von ausschlaggebender Bedeutung. Die Möglichkeit richtiger und falscher Entscheidung, des Kampfes und Leidens ist miteingeschlossen. Daher betont TEILHARD die Bedeutung der menschlichen Verantwortung für die eigene Zukunft, die der Mensch selbst wählen und schaffen muß. Er spricht von dieser verantwortungsvollen Aufgabe nicht wie die existentialistischen Philosophen von ihrem Projekt, denn seine Perspektive ist nicht individualistisch, sondern überwiegend kollektiv. Er sieht die Zukunft der Menschheit in einem planetarischen Zusammenhang, und eines seiner Grundthemen ist *der Aufbau der Erde*. Wenn wir uns in der Zukunft nicht zerstören und untergehen wollen, dann müssen wir lernen, zusammen auf dem Planeten Erde eine Weltgemeinschaft aufzubauen. Nicht umsonst wird TEILHARD oft als ‚Weltbürger‘ bezeichnet.

TEILHARDS Schau schließt weite Perspektiven ein, deren Stärke sowie auch Schwäche darin besteht, daß sie im einzelnen nicht zu konkret und präzise sind. Man muß sich über die Anwendung seines Maßstabes klar sein: so wie die moderne Quantenphysik und das elektronische Mikroskop die Dimension des unendlich Kleinen erforschen und die Astrophysik und Raumforschung das unendlich Große ermessen, so wollte TEILHARD vor allem auf eine dritte Dimension aufmerksam machen, nämlich die Entwicklung der Komplexität auf der menschlichen und gesellschaftlichen Ebene. So spricht er von der bedeutenden Entwicklung der *Hominisation* oder Menschwerdung, dem Durchbruch zur Noosphäre, der Schicht des Gedankennetzes, das jetzt den ganzen Globus wie eine reflektierende, gedanklich schöpferisch chargierte Atmosphäre umzieht. Schon früh schrieb er vom Aufstieg der Massen und der revolutionären Umwandlung der menschlichen Gesellschaft, welche die Forderung der Massenerziehung mit sich bringen wird. Daher auch die Bedeutung der menschlichen Planung und des Aufbaus einer planetarischen Gesellschaft. TEILHARD betont das Phänomen der Sozialisation in der gegenwärtigen und zukünftigen Gesellschaftsentwicklung, das einige seiner Kritiker mit Unrecht als Gefahr des Totalitarismus interpretieren. Es ist wahr, er kritisiert scharf den bürgerlichen Individualismus, doch sieht er die Entwicklung der menschlichen Person und Gesellschaft als gegenseitig voneinander abhängig und sich gegenseitig bedingend an. Letztlich ist für ihn die Evolution auf die volle Entwicklung der Person, des Bewußtseins und des Geistes ausgerichtet, aber nicht im idealistischen Sinne HEGELS, sondern eng durch die konkrete Umwandlung und Entwicklung der Materie bedingt.

Ich kann hier nicht im einzelnen auf TEILHARDS Begriff der Materie eingehen, der dem der modernen Kernphysik sehr nahe steht und engstens mit dem Verständnis der Energie zusammenhängt. Für ihn ist letztlich alle Energie geistigen Ursprungs. Er unterscheidet zwei Arten von Energie: die Energie, die Elemente vereint, in größere Einheiten aufbaut und neuen Formen Kohäsionskraft verleiht (*énergie radiale*) sowie die Energie, die abbaut, zerstört und die Dispersion der Elemente mit sich bringt (*énergie tangentielle*). Nach seiner Auffassung kann der Aufbau der menschlichen Gesellschaft nicht durch totalitäre Zwangsmaßnahmen von außen herbeigebracht werden, sondern muß von der Kohäsionskraft innerer Energie, von e i n e m Geist und Ideal getragen werden. Für TEILHARD ist die größte Kraft der Vereinigung und Zusammenarbeit auf zwischenmenschlichem wie gesellschaftlichem Gebiet die Kraft der Liebe, der gegenseitigen Anziehung, des Lebens und Handelns füreinander.

Das evolutionäre Denken hat die moderne Wissenschaft auf allen Gebieten tief beeinflußt, doch haben sich nur ganz wenige religiöse Denker mit der Herausforderung, welche die Anerkennung der Evolution für das Verständnis der Religion darstellt, auseinandergesetzt. Während KARL MARX die Religion nur als Epiphänomen in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ansah, ist für TEILHARD DE CHARDIN die Religion ein zentraler und unersetzbarer Faktor der menschlichen Entwicklung, der für die zukünftige Evolution der Menschheit von größter Bedeutung bleibt.

TEILHARDS Bemerkungen über die Beziehung von Evolution und Religion finden sich in seinem ganzen Werk verstreut, doch kann man aus ihnen durch eine systematische Gesamtanalyse eine allgemeine Religionstheorie ableiten. Wenn man seine Texte kritisch untersucht, ergeben sich drei besonders bedeutsame Aspekte, unter denen man seine Gedanken über Religion und Evolution einordnen kann; nämlich erstens Gedanken über die historische Entwicklung und Funktion der Religionen in der menschlichen Vergangenheit; zweitens Gedanken über die Bedeutung der Religionen für die weitere Entwicklung der Menschheit in der Gegenwart und Zukunft; und drittens Gedanken über die Weiterentwicklung der Religionen selbst.

Ich kann diese Aspekte im einzelnen hier nicht voll entwickeln,²¹ doch werde ich sie kurz zusammenfassen. Wie die großen Kulturen so sind auch die Religionen der Vergangenheit zum Teil in Isolation voneinander entstanden und haben sich in geographisch separaten Räumen und historisch zum Teil unabhängig voneinander entwickelt. Ihre Begegnung geschah oft im Geiste der Opposition, der Eroberung oder Mission. Wie die menschlichen Gruppen, so haben sich auch die Religionen mehr und mehr über die ganze Erde ausgebreitet, so daß man heute Menschen mit verschiedenen religiösen Vorstellungen in allen Winkeln der Erde findet; zudem ist eine geographisch weitere Ausbreitung der Menschheit nicht mehr möglich. TEILHARD spricht

²¹ Für eine umfassendere Diskussion dieser Aspekte siehe mein Buch *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, London 1980, Kapitel 8 „Religion and Evolution“.

nun von der *Kompression* statt der *Expansion* der menschlichen Bevölkerung, einem immer intensivieren Miteinander-in-Berührung-Kommen, worin er die Möglichkeit einer größeren Vereinigung und Konvergenz der Menschheit (oder negativ: die Möglichkeit einer Konflagration) sieht. Von größter Bedeutung sind hier die modernen technischen Mittel der Information und Kommunikation, die den Radius der menschlichen Handlung und Mobilität sehr erweitern. Diese Situation bringt auch die religiösen Unterschiede schärfer ans Licht und lädt damit zugleich zu einem intensiveren Studium und einer detaillierten Analyse des gesamten religiösen Erbes der Menschheit ein.

TEILHARD war der Ansicht, daß die historische Entwicklung der Religionen in der Vergangenheit nicht den vollen Sinn der Religionen erschließen kann. Er beging nicht den ‚genetischen Fehler‘ der Gelehrten des späten 19. Jahrhunderts, die vergebens annahmen, man könne den Ursprung der Religion voll aufdecken. Dieser Anfang und Ursprung ist ebenso schwer faßbar wie der Ursprung der Menschheit selbst; wir können nie einen absoluten Anfang in den Griff bekommen. Zudem ist der volle Sinn einer spezifischen Religion nicht in ihren Anfängen, sondern nur in ihrer vollen Entwicklung zu erkennen. TEILHARDS Religionsverständnis ist nicht primär vergangenheitsorientiert. Er glaubte nicht an die Rückkehr zu den Ursprüngen oder an die Existenz einer goldenen Zeit, in der die Menschen angeblich mit sich selbst und der Natur in vollem Einklang waren. Doch war er auch nicht der Meinung, daß die Religion nur ein frühes Stadium der menschlichen Entwicklung darstellt, ein psychologisches Moment, das zur Kindheit der menschlichen Gesellschaft gehört und jetzt in unserem Stadium der Entwicklung viel positiveren wissenschaftlichen Theorien Platz machen muß. Die Annahme, daß die moderne Wissenschaft Gott und die Religion überflüssig gemacht haben, beruht seines Erachtens auf dem Irrtum eines viel zu engen Religionsverständnisses. Die Religion mag in vielen Fällen ein Opium oder Wunschtraum gewesen sein, in dem der Mensch Zuflucht gesucht hat, aber dies ist nicht die volle und wahre Bedeutung der Religion, die in der kritischen Phase der gegenwärtigen menschlichen Entwicklung viel schärfer in den Blickpunkt gerückt wird. Die immer wachsende Differenzierung und Spezialisierung der modernen Gesellschaft hat viele traditionelle Funktionen der Religion überflüssig gemacht, doch „das Bedürfnis für ein Absolutes“, für einen höchsten Wert ist damit nicht verschwunden, sondern bleibt mit der Religion engstens verbunden. Es ist vor allem die Aufgabe der Religion, den Menschen solch einen höchsten Wert zu schenken, den sie verehren und lieben können.

Anstatt in der Religion ein vergängliches Phänomen zu sehen, das mit der weiteren Entwicklung der Menschheit immer schwächer und schließlich ganz verschwinden wird, sagt TEILHARD, daß die Religion mit der wachsenden Reife der Menschheit ebenfalls wachsen und immer klarer definiert werden wird. Er sieht die augenblickliche Situation der Menschheit in einer ganz kritischen Phase, in der wir uns auf der Schwelle eines höheren Bewußtseins und im Durchbruch zu neuen gesellschaftlichen Formen befinden. Manche Wissen-

schaftler interpretieren den evolutionären Werdegang aller Lebensformen als völlige Zufallsangelegenheit, während TEILHARD den Evolutionsprozeß als eine ganz bestimmt ausgerichtete Ordnung ansieht, und diese Ordnung ist für ihn stark teleologisch auf einen Gipfel oder Höhepunkt der Vollendung ausgerichtet, den er ‚Omega‘ nennt und auf seinen Glauben gestützt mit Gott identifiziert. In der Entwicklung der Religionen sieht er die theistischen Glaubensformen als den bisher höchsten Ausdruck des religiösen Bewußtseins, doch ist es gerade der Glaube an Gott, der gegenwärtig der schärfsten Kritik unterzogen wird und die akuteste Krise erfährt. Denn mit der modernen Entdeckung der sozialen Dimension des Menschen, der Bedeutung der gesellschaftlichen Entwicklung, ist ein neuer Glaube an den Menschen, ein „Geist der Erde“ und der Welt geboren worden, der das Bewußtsein der Menschen viel mehr dominiert als der Glaube an den Geist Gottes. So befindet sich das religiöse Bewußtsein in einem Stadium radikaler Umwandlung, die von weit umfassenderer Bedeutung ist als der Anfang oder die Entwicklung einzelner Religionen in der Vergangenheit.

Aus dieser Sicht her hat TEILHARD auch eine scharfe Religionskritik am Christentum und an allen religiösen Fossilien der Vergangenheit geübt. Vor allen Dingen betonte er, daß das Gottesverständnis des modernen Menschen dringend neu definiert werden muß. Er sah den Atheismus nicht so sehr auf einem Glaubensmangel als auf der Kritik und Verwerfung eines viel zu engen Gottesbildes beruhend, das nicht mehr mit den neu entdeckten Dimensionen unserer Welt harmoniert. Der moderne Mensch hat noch nicht den Gott gefunden, den er wahrhaft anbeten kann. Für TEILHARD ist Gott nicht tot, aber er ändert sich, wie er in seinem Tagebuch im Jahre 1950 schrieb. So sprach er von der fundamentalen Umwandlung des Gottes des Evangeliums in den Gott der Evolution, eine Umwandlung ohne Verlust und Verzerrung in einen Gott, der viel dynamischer ist und dessen Gegenwart uns im und durch den evolutionären Prozeß der Welt bewußt wird. TEILHARDS Gott ist nicht ein Gott der Ferne, sondern ein Gott der Nähe, der Immanenz, dem der Mensch im Ja zur Erde und ihrer Entwicklung am nächsten kommt und dem er im Aufbau der Zukunft begegnet. Dieses Gottesbild ist auch in der modernen Prozeßphilosophie zu finden.

In seiner ‚Energetik‘ der menschlichen Entwicklung, die TEILHARD von 1930 an immer wieder behandelte, nimmt die Religion eine zentrale Stellung ein, da er in ihr die bedeutendste Quelle der für das menschliche Handeln erforderlichen psychischen und geistigen Energie sah. In dem 1931 geschriebenen Aufsatz *Der Geist der Erde*²² beschreibt er als die wahre, in der Vergangenheit nicht immer klar erkannte Funktion der Religion, „den Fortschritt des Lebens zu nähren und anzuspornen“. Diese „religiöse Funktion“ wächst in demselben Maße wie die *Hominisation*; mit anderen Worten, anstatt weniger braucht die Menschheit mehr und mehr energiespendenden Glauben.

²² Siehe den Band *Die menschliche Energie*, Olten 1966.

Dieses Thema hat er nach dem Zweiten Weltkrieg in Paris in einem Vortrag über *Die Lebenslust*²³ noch näher erörtert. Die weitere, selbst zu wählende Richtung der menschlichen Evolution, d. h. der gegenwärtigen und zukünftigen Gesellschaftsentwicklung ist nach TEILHARDS Ansicht direkt von der Lebenslust, der Liebe und Bejahung des Lebens, der Teilnahme am Aufbau der menschlichen Gesellschaft abhängig. Die größte Gefahr besteht heute in der Erfahrung der Langeweile, der Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit, dem Verlust des Lebenssinns und der höchsten Werte, einer allgemeinen Apathie, die TEILHARD als *taedium vitae* beschreibt. Die notwendige geistige Energie kann nur in der Religion gefunden werden, denn der Mensch heute braucht mehr denn je „einen Glauben, einen großen Glauben und immer mehr Glauben“. TEILHARD mißt also der Religion eine große revolutionäre Bedeutung für das notwendige menschliche Handeln zum Aufbau und der Weiterentwicklung der Gesellschaft bei. Doch erkennt er auch ganz konkret die historische Verschiedenheit der bestehenden Religionen und betont die Notwendigkeit eines gemeinsamen Strebens der Weltreligionen, einer Konvergenz ihrer Ideale, die durch ein Bemühen um ein näheres Kennenlernen und besseres Verständnis sowie größere praktische Zusammenarbeit zustandegebracht werden kann.

Welche geistigen Energiequellen stehen der Menschheit heute zur Verfügung? TEILHARD deutete mit Recht darauf hin, daß viele Tausende von Ingenieuren und Wirtschaftswissenschaftlern damit beschäftigt sind, die materiellen Energiequellen der Erde zu erforschen und auszuwerten, was wir an Kohle, Öl und Uranium besitzen, doch wer denkt daran, die Quellen der geistigen Energie der Menschheit zu prüfen, die menschliche Lebenslust zu nähren und zu vermehren?

TEILHARDS Religionsverständnis ist nicht so sehr mit der Frage des individuellen Heils beschäftigt, sondern versucht, ein gemeinsames Ideal für die Zukunft der Menschheit in den Mittelpunkt zu stellen. Die Religionen der Vergangenheit sind ihm oft zu individualistisch und weltabgewandt. Eine Spiritualität, die sich nur auf die Vervollkommnung der individuellen Seele beschränkt, ist nicht weit und universal genug, um das ganze menschliche Leben mit seinen gesellschaftlichen Prozessen und vielschichtigen Problemen geistig zu durchdringen und zu verwandeln. Was wir heute brauchen, so schreibt er, ist nicht mehr einfach eine Religion des Individuums und Himmels, sondern eine Religion der Menschheit und der Erde.

Während der letzten hundert Jahre hat die Menschheit die Geburt eines neuen Glaubens erlebt, nämlich des Glaubens an die Menschheit und die Möglichkeit ihrer Entwicklung. TEILHARD nennt dies die *Religion der Evolution*,

²³ Siehe *Lebendige Macht der Evolution* (Walter Verlag, Olten) oder Bd. 7 der Originalausgabe: *L'activation de l'énergie*. Der Vortrag *Le goût de vivre* (1950; deutsch *Die Lebenslust*) wurde vor einer französischen Gruppe des „Weltkongresses der Gläubigen“ gegeben. Teilhards Interesse und Unterstützung dieser Bewegung ist wenig bekannt; ich habe sie näher untersucht in *Teilhard and the World Congress of Faiths*, in: *The Teilhard Review* 11 (1976) 48–52.

während andere von einer neuen *Weltfrömmigkeit* sprechen, eine junge, dynamische, neue Form der Religion, die als diesseits gerichteter Glaube in den verschiedensten neo-humanistischen und vor allem marxistischen Strömungen der Gegenwart zum Ausdruck kommt. TEILHARD sah in diesen einen „ansteckenden Glauben an ein Ideal, für das der Mensch sein Leben hingeben kann“. Die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Bewegungen der Gegenwart suchen soziale Aktion und Gerechtigkeit zu verwirklichen und verkörpern die Vision eines einflußreichen Ideals, dessen Kraft und Dynamik er oft bewunderte und in dem er ein Engagement zur Entwicklung der Welt sah, das in scharfem Gegensatz zu der weltabgewandten Frömmigkeit vieler religiöser Gruppen steht. Doch bleibt ihm die Verpflichtung zur Erde allein unvollständig, wenn sie nicht mit einer Ausrichtung auf die Transzendenz hin verbunden ist.

TEILHARD stellte sich die Frage, ob die Religion nicht durch die völlig neue Entwicklung der modernen Gesellschaft überholt und es daher nicht besser sei, den Glauben an den Menschen und die Welt geistig durch einen *evolutionären Humanismus*, eine neue Menschheitsreligion im Sinne JULIAN HUXLEYS oder anderer Denker der Gegenwart anzuspornen. Er bewunderte HUXLEYS wissenschaftliches Werk, doch betrachtete er seinen Versuch, eine neue Religion der Evolution zu entwickeln als kindisch und simplistisch, da solch eine Menschheitsreligion keinen transzendenten Mittelpunkt hat, keine lebendige, personale Mitte, die man lieben kann und als liebend erlebt und die der Mensch nicht selbst erfinden, sondern der er nur durch Offenbarung begegnen kann.

Für TEILHARD war das Erbe der Weltreligionen von großer religiöser Wichtigkeit, da er hier unersetzliche Zeugnisse einer transhumanen Wirklichkeit und tieferer Erfahrungen sah, die vielleicht am klarsten im Leben und in den Lehren der Mystiker zum Ausdruck kommen. Er hat in keiner Weise für eine schon bestehende mystische Einheit der Religionen plädiert, aber betont, daß religiöse Menschen durch persönliche Begegnung und im offenen Gespräch näher zusammenkommen können. Er glaubte an einen Ökumenismus, der bis jetzt noch nicht voll besteht, einen Ökumenismus, in dem die verschiedenen religiösen Gruppen einen gemeinsamen Typ der Menschheit und einen gemeinsamen Typ Gottes anstreben.²⁴

Die Achse der menschlichen Evolution war für TEILHARD eng mit dem Phänomen des Christentums verbunden, ja man hat gesagt, manchmal läuft sie für ihn sogar direkt durch den Petersplatz in Rom. Er glaubte, das Christentum könne die weitere Entwicklung der Menschheit mehr als jede andere Religion anregen, weil es durch seine Inkarnationstheologie so konkret auf die Erde und auf Aktion ausgerichtet ist und weil seine Lehre über die Liebe die tiefste Quelle menschlicher Handlung und Energie enthält. Dennoch spricht TEILHARD viel von einem neuen Christentum, einem *néo-christianisme* sowie er über eine *néo-religion* und *néo-mystique* spricht. Diese so

²⁴ Vgl. die kurzen Notizen über „Ökumenismus“ (1946) in: *Wissenschaft und Christus*, Olten 1970.

oft in seinen Wortformulierungen enthaltene Vorsilbe *néo* weist immer wieder auf die Umwandlung und Erneuerung seiner Begriffe durch die Übersetzung aus der statischen in die evolutive, dynamische Dimension hin. So sah TEILHARD eine ganz radikale Umwandlung des Christentums voraus, eine tiefe Verwandlung der Kirche sowie der anderen Religionen durch den gegenseitigen Einfluß der verschiedenen Religionen aufeinander.

Von den dreißiger Jahren an sprach er auch immer wieder davon, daß wir uns auf die Entwicklung einer neuen Mystik hin bewegen, nicht vertikal durch Weltflucht ausschließlich auf Gott und das Absolute ausgerichtet noch horizontal nur auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hin orientiert, sondern eine diagonale Synthese in welcher die Suche Gottes durch die Entwicklung der Welt realisiert wird. Dies ist eine tatkräftige, auf die Aktion ausgerichtete Mystik, in der die besten Elemente der verschiedenen Religionen vereint sind und zu der vor allem die großen Religionen Asiens einen wichtigen Beitrag liefern werden. Man kann sagen, daß für TEILHARD das Phänomen des Menschen und seiner Evolution nicht ohne das zentrale Phänomen der Religion verstanden werden kann, und die Mitte der Religion ist für ihn eine in einem bestimmten Sinne verstandene, auf die Welt ausgerichtete Mystik.²⁵

EINIGE ABSCHLIESSENDE VERGLEICHENDE BEMERKUNGEN

TEILHARDS umfassendes Werk ist hauptsächlich religionsphilosophisch einzuordnen, denn er hat nie streng historisch-empirische Studien über religiöse Einzelphänomene vorgelegt, sondern vor allem in einem sehr weiten, manche würden sagen viel zu weiten Rahmen über das Wesen und den Sinn der Religion innerhalb einer als planetarisch konzipierten Gesellschaftsentwicklung nachgedacht. Obwohl er der Evolution einen zentralen Platz in seinem Denken einräumt, dürfen seine Ausführungen nicht mit dem Evolutionismus des 19. Jahrhunderts gleichgesetzt werden, denn er benutzt den Evolutionsbegriff in erheblich erweiterter Form. Sein Denken ist vor allem typologisch ausgerichtet, und man muß sich mit Recht fragen, ob seine Dimensionen und sein Maßstab nicht zu unendlich groß sind, um überhaupt den konkreten Einzelformen historischen Werdens und menschlicher Geschichte gerecht werden zu können. Das führt zu der weiteren Frage, wie weit es überhaupt legitim ist, die Entwicklungen und Kategorien der Evolution im biologischen Bereich auf gesellschaftliche und kulturelle Wirklichkeiten zu übertragen, denn TEILHARDS Aussagen sind von stark biologischem Denken geprägt. In seinen religiös-philosophischen Werken liegt die größte Schwierigkeit in seinem viel zu allgemein gefaßten und nie näher definierten Religionsbegriff, der schwer zu konkretisieren ist. Natürlich hat TEILHARD nie als

²⁵ Für eine umfassende Diskussion dieses Themas vgl. *Towards a New Mysticism* (s. Anm. 21), in dem ich auch TEILHARDS vergleichende Interpretation westlicher und östlicher Mystik ausführlich behandelt habe.

Religionshistoriker oder Religionswissenschaftler gearbeitet – obwohl er unter diesen Spezialisten manche Freunde hatte und sich zum Teil auf ihre Studien stützte²⁶ – sondern er hat vor allem aus der religiösen Praxis geschrieben, wollte aber wie sein Vorfahre PASCAL zu den Wissenschaftlern und offenen, suchenden Geistern seiner Generation sprechen. Deshalb hat er auch immer die Wichtigkeit einer streng wissenschaftlichen Analyse der Religion innerhalb der Menschheitsgeschichte und Gegenwart befürwortet.

Wissenschaftler von internationalem Rang nehmen ganz unterschiedlich Stellung zu TEILHARD. Sein größter Kritiker ist vielleicht der englische Naturwissenschaftler SIR PETER MEDAWAR, der bei der englischen Herausgabe des Buches *Der Mensch im Kosmos* eine sehr einflußreiche und verleumderische Buchbesprechung veröffentlichte. Vor kurzem hat er bei einem Radiointerview zur Jahrhundertfeier nochmals betont, daß er dieses Buch als „eine philosophische Romanze“ betrachte, deren begeisterter Empfang beim Publikum jedoch für den gegenwärtigen geistigen Hunger und der Suche nach einer tieferen Sinnggebung symptomatisch sei. Der schottische Geologe GEORGE BARBOUR, ein Kollege TEILHARDS auf mehreren chinesischen Feldforschungen, beurteilt das TEILHARDSCHE Werk positiv; ebenso der russisch-amerikanische Genetiker THEODOR DOBZHANSKY, der ausführlich in seinem Buch *The Biology of Ultimate Concern* (1971) aus TEILHARDS Werken zitiert; ebenfalls der Embryologe BERNHARD TOWERS von der Universität Berkeley. Der englische Biochemiker JOSEPH NEEDHAM, international durch seine sinologischen Veröffentlichungen über *Science and Civilisation in China* bekannt, hat TEILHARD als „den größten Propheten unserer Zeit“ bezeichnet, „ein Prophet nicht allein für die westliche Welt, sondern für alle Menschen überall, so daß seine Einsichten in die Denkweise der östlichen Völker übersetzt werden müssen“.²⁷

Es ist nicht möglich, hier auf die vielen unterschiedlichen Beurteilungen des Werkes und Einflusses TEILHARD DE CHARDINS näher einzugehen. Doch ist es vielleicht von Interesse zu erwähnen, daß der russische Schriftsteller ALEXANDER SOLSCHENIZYN in seinem Brief aus Rußland kurz auf das Denken TEILHARDS hinweist. Ebenso hat sich BORIS PASTERNAK in einem unveröffentlichten Brief, den er kurz vor seinem Tode an einen indischen Religionswissenschaftler und Dichter schrieb, auf TEILHARD bezogen. PASTERNAK schrieb: „I think, entre autres, that among the spiritual thinkers of our time the next, to me, will be PIERRE TEILHARD DE CHARDIN. Have we spoken about him? His writings are on my bookshelf. I have a taste, an idea of him already, but to read him thoroughly my time has not yet come.“²⁸

²⁶ Für Einzelheiten s. Kap. 4 in *Towards a New Mysticism* (vgl. Anm. 21). TEILHARD wurde sogar Mitglied des Ehrenkomitees des XXI. Orientalistenkongresses, der im Juli 1948 in Paris stattfand; vgl. *Actes du XXI Congrès International des Orientalistes*, Paris 1949, 5.

²⁷ Vgl. sein Vorwort in *Towards a New Mysticism* (S. Anm. 21) 7, 10 (Übersetzung d. Vf.).

²⁸ Brief an Professor AMIYA CHAKRAVARTY, zitiert in: *Forum for Correspondence and Contact*, Bd. 11, Nr. 4, New York 1981, 19.

TEILHARDS Denken hat Menschen aus den verschiedensten Milieus angesprochen, aus den verschiedensten gesellschaftlichen Stellungen in ganz verschiedenen Nationen in entwickelten und unterentwickelten Ländern. Seine Gedanken haben auch Christen und Marxisten näher zusammengebracht; er hat Atheisten wie Tiefgläubigen etwas zu sagen und findet Anhänger unter Hindus, Muslimen und Andersgläubigen.²⁹ Junge Forscher der Kernphysik interessieren sich für sein so sehr auf die Energie ausgerichtetes Denken und für seine Suche nach einer tieferen Einheit unseres wissenschaftlichen und religiösen Strebens. TEILHARD sah Mystik und Wissenschaft, Religion und Vernunft als tief aufeinander bezogen und auf ein ähnliches Ziel ausgerichtet. Sie sind weder identisch noch ganz separat, aber dabei hat er natürlich auch den Wissenschaftsbegriff über den positiv-empirischen Bereich hinaus erheblich und nach der Meinung mancher Kritiker ganz unlegitim erweitert. Obwohl Teilhard kein philosophisches System errichtet hat – das ist innerhalb einer evolutionär-dynamischen Denkweise nicht mehr möglich – ging es ihm letztlich um eine Synthese des menschlichen Wissens, Fühlens und Tuns, um die Einheit von Theorie und Praxis, Denken und Leben.

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß auch in der modernen Soziologie unter manchen Forschern ein erneutes Interesse an der Evolution zu finden ist. Auf dem religionssoziologischen Gebiet denke ich da vor allem an den Amerikaner ROBERT BELLAH, der schon 1963 einen einflußreichen Artikel über *Religiöse Evolution* veröffentlicht hat,³⁰ in dem er unter dem Einfluß der religionswissenschaftlichen Arbeiten ELIADES die fundamentale Verwandlung des religiösen Symbolsystems auf verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung diskutiert und ein ideal-typologisches Schema religiöser Evolution von den primitiven und archaischen Religionen über die großen historischen Religionen mit ihrem Dualismus bis zu den Entwicklungen der modernen Gesellschaft untersucht. Die Umwandlung des religiösen Symbolsystems ist eng mit gesellschaftlichen Veränderungen verbunden und hat einen tiefgreifenden Einfluß auf die Entwicklungen religiöser Gruppen sowie auf das religiöse Bewußtsein des Einzelnen.

Ich kann auf diese wichtigen Ausführungen hier nicht weiter eingehen, möchte aber noch auf die neue Veröffentlichung des Wissenssoziologen PETER BERGER aufmerksam machen, der in seinem Buch *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (1980) verschiedene Themen aufgreift, die TEILHARDS Denken nahe stehen, obwohl er sich nicht auf dieses bezieht. Wie TEILHARD betont auch BERGER die große Bedeutung der Auswahl und Entscheidung in der gegenwärtigen Gesellschaft und untersucht verschiedene Möglichkeiten religiöser Antwort auf eine Situation tiefen sozialen Wandels. Die einzig mögliche Theologie für ihn heute ist eine induktiv

²⁹ Im Januar 1982 wurde zum Beispiel ein neues Teilhard-Zentrum in Colombo/Sri Lanka in der Gegenwart von Anhängern verschiedener Religionen eröffnet.

³⁰ Jetzt in: R. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Posttraditional World*, London 1970, 20–50.

aufgebaute Theologie, die auf den menschlichen Erfahrungen unserer Gegenwart aufbaut und so das Erbe der liberalen Theologie HARNACKS und TROELTSCHS weiterführt. Doch betrachtet BERGER die theologische Diskussion mit der Moderne allein als unzureichend, und hier führt er eine neue Note ein, denn zum erstenmal betont er als Soziologe, was einige Theologen und Religionswissenschaftler, unter ihnen auch TEILHARD DE CHARDIN, schon lange gesagt haben, nämlich, daß die christliche Theologie sich zu ihrer Weiterentwicklung ernsthaft mit dem Erbe des östlichen, vor allem des indischen Religionsgutes auseinandersetzen müsse.

In der indischen Moderne hat der einflußreiche Denker SRI AUROBINDO wie TEILHARD den Versuch gemacht, die Entdeckung der Evolution und des evolutionären Denkens mit dem traditionellen Religionserbe seines Landes harmonisch in Einklang zu bringen. Deshalb werden diese beiden religiösen Denker, die völlig unabhängig voneinander ihr Werk im Osten und im Westen in erstaunlichen Parallelen entwickelt haben, des öfteren miteinander verglichen.³¹ TEILHARD lernte gegen Ende seines Lebens AUROBINDOS Hauptwerk *The Life Divine* (1949) kennen und gab zu, daß AUROBINDO darin versucht hat, für den Hinduismus und seine Weiterentwicklung durch Einbeziehung evolutionären Denkens das zu tun, was er selbst für das Christentum zu verwirklichen suchte.

In der Beurteilung eines gegenwärtigen englischen Theologen liegt TEILHARDS größte Bedeutung vielleicht in seinem Versuch, eine neue religiöse, mehr gegenwartsbezogene Symbolik entwickelt zu haben, um den Menschen der modernen Gesellschaft das Erbe des Christentums und darüber hinaus das der Religion überhaupt in neuer Sprache und neuen Bildern zu vermitteln, welche die im Laufe der modernen Gesellschaftsentwicklung zusammengebrochenen mittelalterlichen Strukturen der Tradition schöpferisch ersetzen können. Ob TEILHARD DE CHARDIN in diesem Versuch auch nur entfernt erfolgreich gewesen ist, wird allein die Zukunft beurteilen können. Als tief evolutionsgebundener Denker hat er selbst gesagt, daß all sein Suchen und Streben, das er in seinem umfangreichen Werk immer wieder zum Ausdruck gebracht hat, nur in dem Maße als erfolgreich betrachtet werden könne, als andere über ihn hinausgehen und die in seinem Werk enthaltenen Ansätze weiterentwickeln.

SUMMARY

The celebration of TEILHARD DE CHARDIN's birth centenary (May 1981–82) provides a suitable occasion for the critical reevaluation of his religious and philosophical work. The article is presented in two parts; first, it briefly surveys Teilhard's life and work within their wider context; second, it considers the interrelationship of his thoughts on religion, evolution and the development of society.

³¹ Vgl. R. C. ZAEHNER, *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*, Oxford 1971. Die neueste Untersuchung kommt von einem Aurobindoschüler K. D. SETHNA, *The Spirituality of the Future. A Search Apropos R. C. Zaehner's Study in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin*, London 1981.

To understand the full import of TEILHARD's work, it is necessary to discover the 'Sitz im Leben' of his thought and interpret his oeuvre in a holistic and genetic perspective which reveals the interdependence of his personal and intellectual developments. Brief allusion is made to some of his major formative experiences, especially the influential early stay in Egypt, the experience of World War I, and his prolonged stay in China. TEILHARD experienced a China in transition and turmoil but also discerned at an early stage the deep significance of this continent for the future of humankind.

Reference is made to the difficulties pertaining to the publication and reception of TEILHARD's writings. Now that the complete works have been published and the earlier wave of popularity is over, it is to be hoped that serious scholarship will give his thought the critical attention it deserves.

The overall evolutionary framework of TEILHARD's thought has important implications for his understanding of religion and its function in the development of society. A study of the scattered and rather unsystematic remarks found in his writings reveals a general theory about the place of religion and mysticism in the development of the phenomenon of man from the past to the present and future. Many traditional functions of religion may have become redundant today but the fundamental 'need for an absolute', for a highest value and for transcendence is more apparent than ever. TEILHARD considers that the function of religion in society as a source of spiritual energy and animator of human action increases with growing 'hominisation'. The crisis of current social developments is also reflected in the contemporary transformation of religious awareness with the theistic religions experiencing the acutest crisis of all. TEILHARD asks searching questions about the future evolution of religion, the global significance of the religious heritage of mankind, the role of religion as a spiritual energy resource, and the development of a 'new Christianity' and a 'new mysticism' oriented towards the transformation of society.

It is pointed out that TEILHARD uses widely extended concepts of evolution and science and that his concept of religion is too loosely defined to possess sufficient concreteness. His work may best be placed in the area of the philosophy of religion and is primarily concerned with the meaning of religion in modern society. However, he nowhere attempts to present a definitive system of thought (which would contradict his evolutionary premises) but searches for a dynamic synthesis of the modern experience of science and faith, reason and mysticism, theory and practice. Brief reference is made to the renewed interest in evolutionary thinking among certain sociologists of religion (R. BELLAH, P. BERGER) and it is concluded that the success of TEILHARD's intellectual quest will have to be judged by the extent to which others take up his ideas and develop them further.

ZUM DANK AN PROFESSOR
HANS JOCHEN MARGULL
1925–1982

Die Totenglocke der Dorfkirche zu Nienstedten (Hamburg) hat uns am 3. Februar 1982 mit nüchterner Sachlichkeit und schüchterner Beharrlichkeit eingehämmert: „Christ ist erstanden von der Marter alle; des soll'n wir alle froh sein“ und „Siehe ich mache alles neu“ (Offenbarung Johannes 21,5). Es waren die Themen, die sich HANS JOCHEN MARGULL für seine Trauerfeier gewünscht hatte. In diesen Sterbekoordinaten war auch sein Leben eingeschrieben.

Die Arbeit von PROF. MARGULL beim ökumenischen Rat der Kirchen in Genf (1961–1965) zu den „Fragen der Verkündigung“ wurden von derselben realistischen Hoffnungsdynamik getragen. Das interdisziplinäre Forschungsprogramm „Zur missionarischen Struktur der Gemeinde“ nahm deshalb das Spannungsfeld Gott-Welt-Kirche ernst und hat Wege zur umfassenden Schalomarbeit in den wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Not-Situationen der Gegenwart vorgezeichnet, die noch heute beschritten werden können. In der Antrittsvorlesung (1967) als Ordinarius für Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen an der theologischen Fakultät der Universität Hamburg hatte PROF. MARGULL diese konkrete „Situation als Ort theologischer Reflexion“ zum Thema verantwortungsvoller Forschung in der Nachfolge Christi erhoben. So wendete sich MARGULL konsequent der Gegenwart und ihren Problemen zu . . . und das bis in den Alltagsrhythmus hinein: „Nach Basel las ich ausgiebig die NZZ und spann zahlreiche Fäden im Gewebe der Internationalismus- und Ökumenegeschichte“ (Brief an RF vom 15. Febr. 1976).

Den vielschichtigen Phänomenen der „interkulturellen Zirkulation“ war Hans Jochen Margull in der Zeit zwischen der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 und Nairobi 1975 als Vorsitzender des Arbeitsausschusses für Fragen der Mission und der Verkündigung dialogisch nachgegangen. So war er seit 1970 (Ajaltoun/Libanon) maßgeblich an mehreren multireligiösen Dialogen beteiligt gewesen. Dabei erlebte und beschrieb MARGULL jene Haltung menschlicher und gemeinschaftlicher Existenz, die er mit dem Stichwort „Verwundbarkeit“ charakterisierte. Die Verwundbarkeit gehört nach ihm zentral zum Ethos des Dialogs, denn „jeder und jedes ist verwundbar, aber entscheidend ist, ob und wie weit Verwundbarkeit ausgehalten werden und ihr darin Sinn zukommen kann“ (in: *Evangelische Theologie* 34(1974), 411). Das ist aber nicht Strategie, sondern die Umsetzung der „Verwundbarkeit Gottes“ in die zwischenreligiöse Begegnung. Deshalb bedeuteten die Ereignisse auf der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 um die Sektion III „Auf der Suche nach Gemeinschaft“ für Margull eine so große Enttäuschung. Offensichtlich sind weite Kreise der Christenheit nicht bereit, diese Verwundbarkeit und Bereitschaft zur Gemeinschaft mit Nichtchristen auf sich zu nehmen: „Im ganzen kann man sagen, daß die Mehrzahl der Teilnehmer der Versammlung von Nairobi ratlos und zum Teil verständnislos vor Fragen des Dialogs stand und in der allgemeinen Identi-

tätssuche, die im Ökumenischen Rat gegenwärtig angängig ist, dann auf das Einfachste zurückgriff, nämlich den Absolutheitsanspruch des Christentums“ (Brief an RF vom 12. Dezember 1975).

Doch führte die Enttäuschung nicht zur Resignation. Immer wieder hatte PROF. MARGULL den Studenten an der Universität Hamburg – aber auch an der katholischen Fakultät Freiburg/Schweiz – gezeigt, wie besorgt er war, daß sich die Frage der Verkündigung im Horizont einer wahrhaft ernst genommenen Welt stellt, – und zwar in der ganzen Welt, nicht nur in der eigenen Konfessionsgemeinschaft oder in Europa. In diesem Zusammenhang sprach er oft von der „Tertiaterranität“, womit er andeuten wollte, daß nicht mehr das Mittelmeer das geographische Zentrum des Christentums ist, sondern die um den Pazifik angesiedelten Christentümer in der Dritten Welt. Der Niederschlag dieser Studien und Doktorate zur interkulturelle Theologie findet sich in der von H.J. MARGULL, R. FRIEDLI und W. HOLLENWEGER geleiteten, ökumenischen und mehrsprachigen Reihe zur „Interkulturellen Geschichte des Christentums“ (Peter D. Lang Verlag).

Diese Arbeiten drängten HANS JOCHEN MARGULL während seiner letzten Lebensphase zu persönlich, politisch und akademisch risikoreichen Konkretionen. Er wollte die Beziehung zum Volk (*ochlos*), zum Volk Gottes (*laos tou theou*), zur Basis herstellen. Das klingt im kurz vor der schweren Erkrankung von PROF. MARGULL verfaßten Thesenpapier zum Seminar „Entwürfe zur Kirchenreform“ (24./25. Januar 1981) an: „8. An jeweiliger Basis dürfte die dreifältige Aufgabe der Kirche in differenzierterer Konkretion neu deutlich werden:

- kerygma: die Bezeugung des Christus Jesus in Wort und Sakrament;
- diakonia: das Leben für andere, die Umkehr zum Mitmenschen in der Umkehr zu Gott, also die Liebe;
- koinonia: die Ermöglichung von Gemeinschaft in bezug der jetzt anliegenden menschlichen Friedenssuche.“

Dieses „Jetzt“ war auch das Leitmotiv des vom Tode bedrängten Christen und Missionar Hans Jochen Margull: „Jeder Tag ganz mein Leben.“

Richard Friedli

HERODOT UND DER SCHREIBER DES ESTHER-BUCHES

von Inge Hofmann und Anton Vorbichler

Zumindest seit der Arbeit von H. GUNKEL über das Buch Esther¹ wird in den Kommentaren immer wieder auf das Werk des HERODOT verwiesen, meist um aufzuzeigen, daß sich der jüdische Schreiber im persischen Milieu recht gut auskannte, denn eine Reihe seiner Angaben über die Verwaltung des Perserreiches lassen sich bei HERODOT nachprüfen.² In einem kurzen Aufsatz hat E. PFEIFFER³ versucht, die Parallelen zwischen dem Esther-Buch und HERODOT darzulegen, wobei er zu fünf oder sechs gleichen Motiven kommt, von denen allerdings nur drei dann überzeugen würden, wenn sie ausführlicher behandelt worden wären. Zudem sind es nicht ganze Partien aus dem Werk des HERODOT, die an das Esther-Buch erinnern (oder umgekehrt), sondern es sind nur Motive, die beide Schreiber vorgefunden, aber dann in einer völlig anderen Weise verarbeitet haben. Von vornherein muß betont werden, daß das Esther-Buch eine mehr oder weniger einheitliche, durchlaufende Erzählung begrenzten Umfangs zur Erklärung des Purim-Festes ist,⁴ während HERODOT die Möglichkeit hatte, die gefundenen Motive über neun Bücher zu verteilen und mit den unterschiedlichsten Situationen zu verbinden. Dazu kommt noch, daß der Schreiber des Esther-Buches für ein jüdisches, HERODOT dagegen für ein griechisches Publikum arbeitete. Notwendigerweise mußten beide für ein und dasselbe vorgefundene Motiv jeweils andere Erklärungen geben, damit sie von ihrer Leserschaft überhaupt verstanden wurden. Es soll auf keinen Fall die These aufgestellt werden, daß der Schreiber des Esther-Buches und HERODOT direkt aus derselben Quelle schöpften, sondern weit eher, daß sie beide auf Vorlagen zurückgriffen, die letztlich auf denselben Ursprung zurückgehen. Daß die Quelle im Osten zu suchen ist, ist wohl nie angezweifelt worden, aber daß die Esther-Erzählung am persischen Hof von Susa spielt, bedeutet nicht von vornherein, daß sie auch von dorther stammt. Viel eher ist an die babylonische Satrapie zu denken, wo es eine starke jüdische Diaspora gab. So tragen denn auch die wichtigsten handelnden Personen außer dem persischen König babylonisch-elmische Götternamen: ESTHER – İSTAR, MARDOCHAI – MARDUK, VASTHI – MAŠTI, HAMAN – UMAN,⁵ und die Datenangaben erfolgen nach dem babylonisch-assyrischen Kalender.⁶

Stellen wir aber nun die Motive zusammen, die nach unserem Verständnis sowohl vom Schreiber des Esther-Buches als auch von HERODOT gleicherweise verarbeitet wurden:

1. *Die Ausdehnung des Reiches.* Nach den Angaben des Esther-Buches 1,1; 8,9; 9,30 erstreckt sich das persische Reich von Indien bis nach Kusch und umfaßt 127

¹ H. GUNKEL, *Esther* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 2. Reihe, 19./20. Heft), Tübingen 1916.

² G. GERLEMAN, *Esther* (Biblischer Kommentar Altes Testament 21), Neukirchen-Vluyn 1973, 5, 37.

³ E. PFEIFFER, *Herodots Geschichten und das Buch Esther*, in: Deutsches Pfarrerblatt 62 (1958) 544–545.

⁴ GERLEMAN 23 ff.; Literatur S. 44.

⁵ H. BARDTKE, *Das Buch Esther* (Kommentar zum Alten Testament 17), Gütersloh 1963, 246 mit Literaturangaben.

⁶ BARDTKE 368 und Anm. 5.

Provinzen. Es ist müßig, sich über die „wirkliche“ Anzahl der Satrapien des Reiches den Kopf zu zerbrechen⁷ – bei Herodot III, 89 sind es zwanzig, nach persischen Angaben 23, 24 oder 29. In der jüdischen Version spielt dagegen die babylonische Zahlensymbolik eine Rolle, wie dies auch aus Daniel 6,2 hervorgeht, der DARIUS über 120 Länder herrschen läßt, d. h. über zehnmal 12 Länder, eine Vollkommenheit, die im Esther-Buch durch die hinzugefügten sieben noch zusätzlich gesteigert wird und in Zahlen das ausdrückt, was Esra 1,2 den Kyros in Worten sagen läßt, daß nämlich alle Königreiche der Erde ihm gehören. Lassen die Satrapienangaben bei HERODOT und den persischen Belegen den Weltherrschaftsanspruch nicht erkennen, so wird das doch erreicht durch die Angabe der Ausdehnung „von Indien bis Kusch“, wie es auch im Esther-Buch zitiert wird. Bei HERODOT finden wir diese Grenzländer der damals bekannten Welt in III, 95,97; VII, 9 sowie 65,69, und seit dem Ägyptenaufenthalt des DARIUS erscheinen sie ebenfalls in persischen Quellen. Nun konnten wir jedoch an anderer Stelle⁸ glaubhaft machen, daß es sich bei der Ausdehnung des persischen Reiches von Indien bis Kusch unter Einbeziehung der beiden Länder nicht um eine historisch fixierbare Realität handelt, sondern um den Topos des Weltherrschaftsgedankens, den die Perser erst während der Regierungszeit des DARIUS proklamierten, eine Vorstellung, die assyrischen Ursprungs ist. Kusch gehörte nie zum Perserreich, da die ganz kurze Notiz bei Herodot III, 97, dem der angebliche Feldzugsbericht in III, 25 entgegensteht, sich auf mythologische Vorstellungen bezieht. Das Motiv, daß das persische Reich die gesamte damalige Welt umfaßte, ist demnach ursprünglich assyrisch, wurde von den Persern übernommen und so intensiv propagiert, daß diese Vorstellung griechischen und jüdischen Schreibern selbstverständlich war.

2. *Prostitution der Königin.* Ein nur kurzer Hinweis darauf, daß das Motiv, nach dem der König den Befehl gibt, daß seine Gemahlin VASHTI sich in ihrer Schönheit vor den Gästen zeigen soll, stark an die Geschichte vom Lyderkönig KANDAULES und GYGES erinnere,⁹ mußte verständlicherweise Widerspruch hervorrufen,¹⁰ da weder auf die Parallele des Motivs noch auf die völlig andersartige Erklärung seitens des jüdischen und griechischen Schriftstellers genügend eingegangen wird. Zunächst das Motiv: der König gibt ein ausgedehntes Gastmahl für das männliche Volk im Schloß von Susa, und ebenso veranstaltet die Königin VASHTI ein Frauengastmahl (1, 1–9). Daß das Motiv der Trennung der Geschlechter bei Gelagen nicht persische Sitte sei, da Herodot V, 18; IX, 110 f. das Gegenteil berichtet, wird immer hervorgehoben,¹¹ doch entspricht ein solcher Brauch orientalischen Gepflogenheiten, zumal bei Harimsverhältnissen. Man vergleiche nur einmal die strengen Hof- und Harims-Erlasse der assyrischen Könige aus dem zweiten Jahrtausend v. Chr.¹² Schimpft eine Palastfrau oder zankt sich mit einer anderen, so dürfen die Eunuchen, die Höflinge und sonstige Diener nicht stehen bleiben und zuhören. Wer dem zuwiderhandelt, bekommt 100 Stockschläge und verliert ein Ohr. Bei keiner Unterhaltung darf sich ein Höfling einer Palastfrau weiter als bis auf sieben Schritte nähern. Übertritt er dieses Verbot und zieht ihn der

⁷ GERLEMAN 51 ff. mit Literatur; zu den persischen Inschriften vgl. G. WALSER, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe* (Teheraner Forschungen 2), Berlin 1966, 27.

⁸ I. HOFMANN/A. VORBICHLER, *Der Äthiopienlogos bei Herodot*, Wien 1979, Kap. X.

⁹ PFEIFFER 544.

¹⁰ GERLEMAN 62 f.

¹¹ So bereits GUNKEL 5.

¹² E. WEIDNER, *Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.*, in: *Archiv für Orientforschung* 17 (1954/56) 257–293.

Palast-Inspektor nicht zur Verantwortung, so macht sich dieser selbst schuldig. Wenn die Schuld eigentlich bei seinen nachlässigen Beauftragten liegt, werden diese bestraft. Haben die „Sprenger“ im Bereiche des Palastes einen Auftrag auszuführen und sehen ihnen neugierige Palastfrauen dabei zu, so muß das dem Palast-Inspektor gemeldet werden. Seine Pflicht ist es, sie sofort wegzujagen. Eine Palastfrau, die unzureichend bekleidet ist, darf sich mit einem Höfling nicht in eine Unterhaltung einlassen. Geht er doch darauf ein, so bekommt er 100 Stockschläge und wird gefesselt abgeführt. Der Denunziant darf seine Kleider nehmen.¹³ Zur schicklichen Kleidung einer Palastfrau gehört auch ein Schleier, da nach der Bestimmung des mittellassyrischen Gesetzes vornehme Frauen, Nebenfrauen in Begleitung der Hauptfrau und verheiratete Hierodulen auf der Straße stets verschleiert sein mußten.¹⁴ So mußte auch JUDA seine verschleierte Schwiegertochter THAMAR für eine Hierodule halten (Gen. 38, 14 ff.).

Nun war aber VASHTI nicht irgendeine Palastfrau, sondern die Hauptfrau, und so ist der Befehl des Königs, sie solle bei dem Männergelage erscheinen, „um den Völkern und Fürsten ihre Schönheit zu zeigen, denn sie war schön von Ansehen“ (1, 11) einfach schockierend. Der Schreiber des Esther-Buches kann den Befehl des Königs denn auch nur dadurch erklären, daß dieser betrunken ist; im normalen Zustand hätte er auf eine solche Ungeheuerlichkeit gar nicht kommen können. Dieses Motiv, nämlich frevlerische Befehle im Zustand der Trunkenheit zu geben, konnte der Schreiber im Buch Daniel finden: beim Gastmahl des BELSAZARS befiehlt dieser in Weinlaune, die Tempelgefäße aus Jerusalem zu bringen und für ein profanes Gelage zu mißbrauchen (Dan. 5, 1 ff.).¹⁵ Bei diesem Gelage nehmen auch alle Haupt- und Nebenfrauen teil, während das Gastmahl am Hof des XERXES, wie betont, streng nach Geschlechtern aufgeteilt war. Es kann auch nicht auf den Tanz der SALOME vor HERODES und seinen Gästen (Matth. 14, 6; Mark. 6, 21 f.) verwiesen werden, obwohl das mehr oder weniger dem gleichkam, was XERXES von seiner Gemahlin erwartete, da dieser Stoff aus dem lateinischen Bereich stammt und auf eine von LIVIUS nach der Anklageschrift des CATO erzählte Tat des Konsuls FLAMINIUS zurückgeht, der im Jahre 192 v. Chr. während des Krieges gegen die Gallier beim Mahl einen Gefangenen erschlug, um seinem Lustknaben das Schauspiel einer Enthauptung zu bieten.¹⁶

Es ist selbstverständlich, daß VASHTI dem Befehl, sich vor den Augen betrunkenen Männer zu prostituieren, nicht Folge leisten kann, denn sie soll sich ja so darbieten, daß jeder sehen kann, wie schön sie ist – also nicht tief verschleiert,¹⁷ wenn auch von „nackt“ überhaupt nicht die Rede sein kann.¹⁸ Das ist keine Kleiderfrage, keine Frage der Etikette, sondern schamlose Erniedrigung der eigenen Frau. Dem jüdischen Schreiber ist das so klar, daß er für die Weigerung der Königin gar keine Erklärung zu geben braucht. Jeder Jude wird VASHTI verstehen und sich über die Zumutung des Königs entsetzen. Daher kommt es denn auch, daß die Motivierung des Verstoßens so fadenscheinig und gekünstelt wirkt. Er mußte aber für den Fortgang der Erzählung die

¹³ WEIDNER 287 f., Satzung 21 aus der Zeit TIGLATPILESERS I.

¹⁴ WEIDNER 275, Bemerkungen zu Z. 43.

¹⁵ Zur Gestalt des BELSAZARS im Daniel-Buch vgl. W. DOMMERSHAUSEN, *Nabonid im Buche Daniel*, Mainz 1964, 31 ff.

¹⁶ E. FRENZEL, *Stoffe der Weltliteratur* (Kröners Taschenausgabe 300), Stuttgart ²1965, 314.

¹⁷ Im iranischen Kulturraum galt es zwar nicht als anstößig, aber doch als sehr beachtenswert, wenn eine Königin nicht in einem dicht verschleierten Wagen fuhr: PLUTARCH, *Artaxerxes* 5.

¹⁸ GERLEMAN 63.

Königin „loswerden“, und so klammert er sich an das Motiv der Gehorsamsverweigerung, die in diesem Fall allerdings nur allzu berechtigt war.

Das Motiv ist also die Prostitution der eigenen Frau und eben das finden wir bei Herodot I, 8 ff.¹⁹ Daß erst HERODOT dieses Motiv in die Gygesgeschichte hineingetragen hat, ergibt sich daraus, daß es in der bei PLATON erhaltenen ursprünglichen Version nicht vorhanden ist²⁰ und HERODOT von einem späteren Schriftsteller hinsichtlich der Person des KANDAULES der Fabelei beschuldigt wird.²¹ Entgegen seiner sonstigen Gewohnheit versieht HERODOT die weibliche Gestalt der Geschichte nicht mit einem Namen, wahrscheinlich, weil er zu unlydisch klang. Es handelt sich bei dem Motiv, wie bereits betont, nur um dasjenige der Prostitution der eigenen Frau, denn wie diese zustandekam, mußte bei einem jüdischen und einem griechischen Schriftsteller notgedrungen ganz unterschiedlich motiviert werden. HERODOTS griechische Leser- und Hörerschaft hätte nicht verstanden, warum sich die Frau nicht vor der angetrunkenen Männergesellschaft zeigen und ansehen lassen sollte. Für die von HERODOT vorgefundene Kandaules-Gyges-Episode bot aber die Prostitution ein ausgezeichnetes Motiv für deren Ende, daß nämlich GYGES seinen Herrn, den lydischen König tötet und dessen Gemahlin heiratet. KANDAULES, dessen Frau von außerordentlicher Schönheit ist, will wie XERXES, daß sich auch andere davon überzeugen. Die vielen Männer werden zu einem einzigen reduziert, zu dem Vasallen GYGES, der sich von der Schönheit der Königin überzeugen soll, indem er sie nackt sieht. Aber selbst das muß HERODOT seinen Griechen noch näher erklären: „Bei den Lydern nämlich und auch bei fast allen anderen Barbaren gilt es sogar als eine große Schande, wenn ein Mann nackt gesehen wird“ (I, 10) – also um wieviel mehr bei einer Frau! So ist denn GYGES auch zu Recht entsetzt über die Zumutung seines Königs: „Wenn eine Frau ihr Gewand ablegt, entkleidet sie sich auch ihrer Achtung“ (I, 8). Während sich VASHTI kommentarlos der Entwürdigung entziehen kann, wird die lydische Königin dazu gezwungen, denn sie weiß zunächst nicht, daß sie von GYGES betrachtet wird, der sich dem Drängen seines Herrn schließlich fügte.²² Als sie es jedoch gewahr wird, handelt sie wahrhaft königlich, indem sie GYGES vor die Wahl stellt, sie zu rächen oder selbst zu sterben. So handeln griechische Göttinnen an Sterblichen, die sie nackt belauscht haben: AKTÄON wird von ARTEMIS in einen Hirsch verwandelt und von seinen eigenen Hunden zerrissen, weil er die Göttin beim Baden beobachtete,²³ und ATHENA blendete den TIRESIAS aus demselben Grund.²⁴

(Das Motiv der Proskynese-Verweigerung in Esther 3,2 und Herodot VII, 136 braucht nicht einer gemeinsamen Vorlage entnommen zu sein, denn die griechische Erklärung, es sei bei ihnen nicht Brauch, sich vor Menschen niederzuwerfen, findet im jüdischen Brauch eine Ausnahme, wenn es sich um die Bekräftigung einer Bitte und eines Flehens handelt. So werfen sich die Brüder vor JOSEPH in Ägypten auf den Boden [Gen. 42, 6], ESTHER fällt vor XERXES auf die Knie [8, 3] und HAMAN vor ESTHER [7, 8].²⁵)

¹⁹ GUNKEL 5; PFEIFFER 544; W. ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen ²1969, 34; mit großer Zurückhaltung BARDTKE 285.

²⁰ Staat II, 359; vgl. K. REINHARDT, *Von Werken und Formen*, Godesberg 1948, 172 ff.; FRENZEL 1965, 231 f.

²¹ NIKOLAOS, *Progymnasmata* 5, 3, zitiert bei J. FEIX, *Herodot Historien* 2, München ²1977, 1276.

²² Zum persischen Geist der Episode vgl. REINHARDT 174 f.

²³ Apollodori Bibliotheca 3, 4, 4.

²⁴ Apollodori Bibliotheca 3, 6, 7.

²⁵ Verboten war nur das Niederfallen vor Götterbildern im Zusammenhang mit dem 1. Gebot.

3. *Tragen der Königstracht.* Als verspätete Belohnung wird MARDOCHAI mit den königlichen Gewändern bekleidet, auf ein königliches Pferd gesetzt und von einem Edlen auf einem freien Platz der Stadt herumgeführt (Esther 6, 7 ff.). Das Bekleiden mit den königlichen Gewändern wird von dem Schreiber des Esther-Buches und seinen Kommentatoren gewertet als Erhöhung des MARDOCHAI auf die Stelle des zweiten Mannes nach dem König und findet sich als Parallele auch Gen. 41, 41 ff. und im Buch Daniel (5, 16. 29). Die Vorlage dürfte aber eher unterstrichen haben, daß der Träger des königlichen Gewandes der König selbst ist,²⁶ so wie im babylonischen Sakäenfest als wesentlichstes Merkmal der Kleidertausch gilt.²⁷ Herodot VII, 15 ff. wagt nämlich nicht, dieses Motiv abzuändern, daß das Tragen der Königstracht zum König macht. Die Motivierung erscheint recht gekünstelt: XERXES hat eine Traumerscheinung, die ihm einschärft, dem Rat des weisen ARTABANOS nicht zu folgen und doch den Krieg gegen Hellas zu beginnen: „Wenn sie von einem Gotte geschickt ist und der Gott durchaus den Krieg gegen Hellas wünscht, so wird dieselbe Erscheinung gewiß auch dich im Traume besuchen und zu dir sprechen wie zu mir. Am besten ist es, du legst meine ganze königliche Kleidung an, setzest dich auf meinen Thron und legst dich dann auf meinem Bette zur Ruhe“, bittet der König. Da HERODOTS Warnergestalten aber fast immer die ionische Philosophie des 6. und 5. vorchristlichen Jahrhunderts vertreten, ist ARTABANOS skeptisch, denn er hat erkannt, daß man im Traum Dinge zu sehen pflegt, mit denen man sich am Tage beschäftigt hat. Sollte aber tatsächlich ein Gott den Traum geschickt haben, dann ist der Kleidertausch doch unsinnig: „Denn diese Erscheinung, welcher Art sei sein mag, wird doch nicht so einfältig sein, mich für dich zu halten, wenn ich deine Kleider an habe“ (VII, 16). So spricht der Grieche, aber so dachte nicht der Babylonier, und die Vorlage verlangte das Königsgewand, um in die Rolle des Königs schlüpfen zu können. Schließlich verfährt ARABANOS nach dem Willen des Königs und wird von derselben Traumgestalt heimgesucht.

4. *Glück und Sturz des Günstlings.* HAMAN,²⁸ dem der König „Vorrang vor allen Fürsten in seiner Umgebung verliehen hatte“ (Esther 3, 1), wird zusammen mit seinem Herrn von ESTHER zum Mahle eingeladen. Zu Hause ruft er seine Freunde und seine Frau Zeresh zusammen, um ihnen seinen Reichtum und sein Glück zu preisen (5, 11 f.). Nach einer Unterbrechung folgt dasselbe Motiv des Gastmahles, bei dem er als Gegner der Juden entlarvt und schließlich hingerichtet wird (6, 14 ff.). Das Motiv – eingebildetes Glück eines königlichen Günstlings und sein plötzlicher Sturz – wird von Herodot an der Stelle gebracht, an der der Sturz des Mederhauses eingeleitet wird. König ASTYAGES befiehlt dem HARPAGOS, „einen Verwandten und sehr treuen Stammesgenossen, der die ganze Verwaltung des Reiches in Händen hatte“ (I, 108), den Sohn seiner Tochter zu töten. HARPAGOS umgeht den Befehl, und so kann das Kind schließlich gerettet werden. Als ASTYAGES erfährt, daß sein Enkel lebt, verzeiht er angeblich dem HARPAGOS, erbittet dessen Sohn als Spielgefährten für ihn und lädt ihn selbst zu einer Opfermahlzeit zum Dank für die Erhaltung des Kindes ein: „Als HARPAGOS das hörte, fiel er dem König zu Füßen und war glücklich, daß sein Vergehen jetzt zu einem Verdienst wurde und man ihn zu einem Freudenmahl einlud. . . Er selber erzählte seinem Weibe voller Freude alles, was geschehen war“ (I, 119). Der König aber läßt ihm das Fleisch des eigenen, geschlachteten Sohnes vorsetzen.

5. *Gewährung einer Bitte.* Die vorschnelle Erhöhung einer Bitte, die noch gar nicht ausgesprochen wurde und den Erhörenden oft in eine mißliche Situation bringt, findet

²⁶ PLUTARCH, *Artaxerxes* 5; BARDTKE 348 Anm. 13.

²⁷ ATHENAIOS, *Deipnosoph.* 14, 44, 639 C; vgl. F. W. KÖNIG, *Die Persika des Ktesias von Knidos* (Archiv für Orientforschung, Beih. 18), Graz 1972, 131 f.

²⁸ Zu seiner Stellung am Königshof vgl. BARDTKE 323.

sich mehrfach: „Bis an die Hälfte des Königreiches soll dir gegeben werden“, verspricht XERXES seiner Gemahlin (Esther 5, 3; 6, 2). „Bitte mich, um was du willst, und ich will es dir geben.“ Und er schwur ihr: „Um was du mich auch bitten wirst, das will ich dir geben bis zur Hälfte meines Königreiches“ (Markus 6, 22 f.; vgl. Matth. 14, 7), verheißt HERODES seiner Stieftochter SALOME. In derselben Geberlaune finden wir XERXES bei HERODOT, wenn er seiner Geliebten ARTAYNTE jeden Wunsch gewähren will: „... was sie auch fordern würde, er würde ihr alles gewähren... Er versprach ihr Städte, Reichtümer und ein Heer, über das sie ganz allein gebieten solle“ (IX, 109). Sie aber fordert das Gewand des Königs, das dieser von seiner rechtmäßigen Gemahlin als Geschenk erhalten hatte.²⁹

6. *Erfüllung der Bitte.* ESTHER bittet nicht nur, wie es uns natürlich und recht erscheint, um das Leben ihres Volkes und um die Umkehrung des Ausrottungsbefehls, sondern am Tage nach dem Morden kommt ESTHER zum König und wieder gewährt er ihr jede Bitte: „ESTHER sprach: ‚Gefällt es dem König, so möge den Juden zu Susa auch morgen gestattet sein, nach der Verordnung, die heute galt, zu handeln, und die zehn Söhne HAMANS möge man an den Pfahl hängen‘“ (9, 13). Der König aber hat sich durch sein Versprechen gebunden und muß die Perser für einen weiteren Tag dem Morden der Juden überlassen.³⁰

DOMMERSHAUSEN vertritt die Ansicht, daß Rechtfertigungsversuche für die Tat der ESTHER nicht angebracht seien: „ESTHERS Bitte widerstrebt jeder Nächstenliebe und allem fraulichen Charakter.“³¹ Dasselbe Motiv wird in der Episode um den Tod JOHANNES' DES TÄUFERS verwendet: SALOME, der HERODES jeden Wunsch gewähren will, bittet auf Anstiften der HERODIAS um den Kopf des JOHANNES: „Da wurde der König sehr betrübt; doch um der Eidschwüre und der Tischgenossen willen wollte er sie nicht abweisen“ (Markus 6, 26; Math. 14, 9). Aber die Schilderung der von maßlosem Haß und grausamster Rache erfüllten Frau geht nicht auf den Schreiber des Esther-Buches zurück, sondern auf die benutzte Vorlage, da auch HERODOT sie zur Schilderung von XERXES' Hauptfrau AMESTRIS verwendet. Am Geburtstag des Königs wird ein Gastmahl veranstaltet – auch die Episode vom Tod des JOHANNES spielt am Geburtstag des HERODES –, an dem niemand eine Fehlbitte tun darf. Durch diesen geschickten Zug entgeht HERODOT der sofortigen Wiederholung des oben genannten Motivs der Bittengewährung, bevor diese ausgesprochen wurde. Da bittet AMESTRIS sich die Mutter der bereits erwähnten ARTAYNTE aus, die XERXES notgedrungen der Maßlosigkeit seiner Frau überlassen muß: „Die Brüste schnitt sie ihr ab und warf sie den Hunden vor, Nase, Ohren, Lippen schnitt sie ab, schnitt die Zunge aus und sandte dann die Mißhandelte wieder nach Hause“ (IX, 110 f., 112).

7. *Leichenschändung.* Ein Rachevollzug an einem toten Gegner, wie ihn ESTHER an den toten Söhnen des HAMAN vornehmen läßt (9, 14), galt den Griechen als barbarische, persische Sitte (Herodot IX, 79), die tadelnswert ist. HERODOT bringt in seinen Büchern eine Reihe von Beispielen dafür: so schlägt XERXES dem bei Thermopylai gefallenen LEONIDAS den Kopf ab (VII, 238), DAREIOS und die Verschwörer verfahren in der gleichen

²⁹ Vgl. auch GERLEMAN 109 f.

³⁰ Diese Szene ist immer als unvorstellbar empfunden worden: GERLEMAN 5; GUNKEL 44 sieht nicht die Parallele zu HERODOT, sondern lastet die grausame Bitte der ESTHER ganz dem Verfasser an, woran man sehe, „... von welchem blutigen Haß gegen die Feinde sein Herz erfüllt ist.“

³¹ W. DOMMERSHAUSEN, *Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift* (Stuttgarter Biblische Monographien 6) Stuttgart 1968, 119 Anm. 317; zum folgenden vgl. auch ALY 202.

Weise mit den toten Magiern (III, 79), dem toten HISTIAIOS wurde der Kopf abgeschlagen und einbalsamiert nach Susa geschickt (VI, 29), der tote POLYKRATES wird ans Kreuz gehängt (III, 125), KAMBYSES schändet die Leiche des AMASIS (III, 16).³²

8. *Befehl zur Volkerrettung.* MARDOCHAI hat erfahren, daß HAMAN die Juden austrotten will. Er wendet sich an ESTHER mit dem Befehl, sich für ihr eigenes Volk einzusetzen. Selbst ihr Hinweis darauf, daß es für sie lebensgefährlich sein könne, kann ihn nicht davon abbringen, bis sie sich für das Wagnis entscheidet: „Komme ich um, so komme ich um“ (4, 16). Dasselbe Motiv findet sich auch bei HERODOT (III, 68 f.), worauf von den Kommentatoren bereits mehrfach hingewiesen wurde.³³ OTANES, ein vornehmer Perser, hatte seine Tochter PHAIDYMIA im Harim des KAMBYSES, der an SMERDIS übergang. OTANES argwöhnt, daß dieser ein Betrüger und in Wirklichkeit ein medischer Magier ist. Die Tochter soll nachts nachprüfen, ob ihr Mann Ohren hat oder nicht, denn dem falschen SMERDIS waren sie wegen eines Vergehens abgeschnitten worden: „Meine Tochter, du bist von edlem Blut; darum mußt du einen gefährlichen Auftrag ausführen, den dir dein Vater jetzt gibt. Denn wenn er nicht Kyros' Sohn ist, sondern der SMERDIS, für den ich ihn halte, so soll er es teuer bezahlen, daß er bei dir ruht und über die Perser herrscht“ (III, 69). Aber auch PHAIDYMIA wagt zunächst die Tat nicht, die für sie lebensgefährlich ist, entschließt sich dann aber doch dazu. Bei HERODOT ist das Motiv der Opferung für das eigene Volk allerdings wesentlich schwächer herausgearbeitet als bei dem jüdischen Schriftsteller, denn als Grieche des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, dem Beginn der Sophistik, sieht er alles vom Standpunkt des Individuums und nicht der Gemeinschaft aus. Das Motiv ist jedoch das gleiche: eine junge Frau wird von ihrem Vater bzw. Pflegevater beauftragt, zur Rettung ihres eigenen Volkes eine wagemutige Tat ihrem Mann gegenüber zu unternehmen, der dem feindlichen Volk angehört. So können wir auch keine Parallele zur Gestalt des Mose Ex. 3, 11; 4, 10, 13; 6, 12, 30 und 10, 28 sehen.³⁴

9. *Ausrottung der Gegner und Siegesfest.* Das Purimfest wird gefeiert zur jährlichen Erinnerung an den Sieg über den Feind (Esther 9, 18 ff.); die Ausrottung, die der Judenfeind HAMAN plante (3, 6 ff.), konnte durch ESTHER und MARDOCHAI³⁵ umgewandelt werden in das Gegenteil, nämlich die Ausrottung der Judenfeinde durch die Juden (9, 5, 15 f.). Dasselbe Motiv findet sich bei HERODOT mit der Bezeichnung „Magiermord“.³⁶ Nach der Ermordung des falschen SMERDIS und seines Bruders, eilten die fünf unverletzten Verschwörer aus dem Palast: „Sie riefen die übrigen Perser, erklärten ihnen die Situation, zeigten die Köpfe und töteten alle Magier, deren sie habhaft wurden. Als die Perser die Tat der Sieben und den Betrug der beiden Magier begriffen hatten, da wollten auch sie nicht zurückstehen, zogen ihre Dolche und töteten alle Magier, die sie finden konnten. Wäre nicht die Nacht hereingebrochen, so hätten sie keinen Magier am Leben gelassen. Diesen Tag feiern sämtliche Perser als ihren höchsten Festtag und begehen ihn aufs feierlichste. Sie nennen das Fest Magiermord. Kein Magier darf sich an diesem Tage blicken lassen, sie bleiben alle in ihren Häusern“

³² Zur „Rechtfertigung“ dieser Tat vgl. I. HOFMANN/A. VORBICHLER, *Das Kambyesbild bei Herodot*, in: *Archiv für Orientforschung* 27 (1980), 86-105.

³³ Meist wird jedoch nur bemerkt, daß MARDOCHAI denselben Kontakt zu ESTHER im Harim des XERXES unterhalten konnte wie OTANES zu seiner Tochter in dem des SMERDIS: PFEIFFER 545; BARDTKE 305.

³⁴ So Gerleman 106.

³⁵ In Palästina ist um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts das Fest überhaupt nur als „Mardochoitag“ bekannt: 2. Makk. 15, 36.

³⁶ Vgl. BARDTKE 245 mit weiteren Belegen.

(III, 79). Auch bei HERODOT stehen sich zwei feindliche Völker gegenüber: die Magier in Vertretung der Meder, des einstigen Herrscherhauses sind die Perser, die um ihre Selbständigkeit ringen müssen.³⁷ Zwar muß HERODOT in seiner Darstellung der offiziellen persischen Version folgen, die DAREIOS das eigentliche Verdienst des „Magiermordes“ zukommen läßt,³⁸ aber er hat die Tradition bewahrt, die den OTANES und seine Tochter zu den Entlarvern des Betrügers macht, was erst zu seiner Ermordung führt.

Es ist vergeblich, hinter dem Magiermord der griechischen Überlieferung und der Persertötung der jüdischen Tradition einen historischen Kern zu vermuten. Die Lösung des Problems gibt HERODOT selbst, indem er das Fest als das höchste der Perser bezeichnet, während an anderen Stellen (I, 133; IX, 110 f.) der Geburtstag als dieses gilt. An diesem Tag wird ein reiches Mahl bereitet, und es werden Geschenke gemacht; es weist also die gleichen Züge auf wie das Purimfest, das immer als weltliches Freudenfest galt³⁹ und mehr oder weniger auf die Juden der östlichen Diaspora beschränkt blieb.⁴⁰ Das Purimfest wird auf ein bestimmtes Ereignis zurückgeführt, während es in der griechischen Tradition zunächst den Anschein hat, als handle es sich um zwei verschiedene Feste, von dem sich eines auf ein bestimmtes Ereignis, nämlich die Magierermordung zurückführen läßt, das andere auf eine uralte Tradition, nach der jeder Perser die Erinnerung an den Tag feierlich begeht, an dem er das Licht der Welt erblickte. Nun gab es im iranischen Kultus ein beherrschendes Fest, nämlich das Neujahrsfest, in dessen Mittelpunkt die rituelle Drachentötung stand. Aufgrund des uralten indischen Neujahrsfestes läßt sich das mythisch-rituelle Schema folgendermaßen bestimmen: „Den Hintergrund des Festes bildet die Annahme, daß ein Drache Herr über das Dasein ist und daß Dürre im Lande waltet. Ein göttlicher Held tritt auf, nimmt die vom Drachen beherrschte Festung ein und besiegt das Ungeheuer. Dadurch kommen die in der Festung festgehaltenen Wasser frei, und die Gefangenschaft der von dem Drachen in seinem Harem in der Burg zurückgehaltenen Frauen findet ein Ende. Nun strömt der Regen wieder und befruchtet die Erde, gleichwie der junge Gott-Held mit den befreiten Frauen die Heilige Hochzeit feiert.“⁴¹ Mit der Tötung des feindlichen Drachens beginnt das neue Jahr, das neue Leben, dem der göttliche Held vorsteht. Zur iranischen Königsideologie gehört es, daß fast jeder Herrscher zum Drachentöter wird. Damit wird ein Mythos historisiert: der wahre Held erweist sich gerade dadurch als legitim, daß er den Drachen töten kann. An anderer Stelle versuchten wir bereits den Nachweis zu erbringen, daß dieses Schema von DAREIOS übernommen wird und in seiner Bisutun-Inschrift seinen Niederschlag findet:⁴² der Magier reißt am 1. Juli die Herrschaft an sich, also zum Zeitpunkt der Dürre und wird von DAREIOS am 10. des Monats Bāgayādiš, d. h. am 29. September getötet,⁴³ der gerade in die Tage des Mithrakāna-Festes fällt, das zum größten Fest des Mithra

³⁷ Dafür sprechen auch die Worte des sterbenden KAMBYSES in Herodot 3, 65.

³⁸ Vgl. HOFMANN-VORBICHLER, *Das Kambyesbild bei Herodot.*

³⁹ BARDTKE 393; GERLEMAN 27.

⁴⁰ GERLEMAN 37 f.

⁴¹ G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14) Stuttgart 1965, 41.

⁴² HOFMANN-VORBICHLER, *Das Kambyes-Bild bei Herodot.*

⁴³ M. A. DANDAMAEV, *Persien unter den ersten Achämeniden* (6. Jahrhundert v. Chr.) (Beiträge zur Iranistik 8) Wiesbaden 1976, 244, 255; W. HINZ, *Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte des Achämenidenreiches*. Baden-Baden 1976, 133 ff.; WIDENGREN 120, 140, 228 f.; W. EILERS, *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- u. sozialwissenschaftliche Klasse) Wiesbaden 1953, 61 ff.

geworden war und dem das erwähnte mythisch-rituelle Schema des Neujahrsfestes zugrunde lag. Das Schema finden wir aber sowohl bei HERODOT als auch im Esther-Buch: die Herrschaft des Drachens, des Usurpators, ist bei HERODOT die Herrschaft des medischen SMERDIS, beim Esther-Buch die Machtfülle des HAMAN. Die Befreiung aber wird nicht, wie es die persische Tradition vorschreibt, von einem jugendlichen Helden durchgeführt, sondern von einer Frau, nämlich von ESTHER bzw. PHAIDYMIA, die beide zugleich die Gattinnen des Gegners sind, wobei der Schreiber des Esther-Buches die gegnerische Männergestalt in den König und HAMAN aufteilen muß, da aus historischen Rücksichten XERXES nicht gut durch jüdische Frauenhand sterben konnte. Die Züge beider Frauen, die des Liebeslebens, verkörpert durch die Ehe und die des Heldentums, finden sich aber seit altersher in Mesopotamien in der Gestalt der INANNA-ĪSTAR.⁴⁴ Daß aber weder ESTHER noch PHAIDYMIA allein agieren, sondern auf Befehl des Vaters, entspricht semitischer Vorstellung, die auch den komplexen Charakter der Göttin aufteilt in einen erotischen und einen kriegerischen,⁴⁵ woraus letztlich eine erotische Göttin als Abendstern und ein kriegerischer Gott als Morgenstern gebildet wird.⁴⁶

Beide Episoden, die des Esther-Buches und die bei Herodot erhaltene, spielen zwar in Persien, am Hof von Susa, aber sehr viele Züge verweisen auf Babylonien. An anderer Stelle wurde gezeigt, daß HERODOTS Vorlage zu dem negativen Kambysesbild von dorthier stammt.⁴⁷ Vielleicht verhilft das zur Lösung des Problems, warum bei der Annahme der gleichen Motivquelle für den Magiermord bei HERODOT und die Persertötung im Esther-Buch, die „Erinnerungsfeste“ immer Neujahrsfeste sind, die in der indo-iranischen Kultur im Herbst, als Purimfest aber im Frühling gefeiert werden.

Es soll nicht bezweifelt werden, daß das Esther-Buch als eine verhüllte Nachahmung der Exodusgeschichte angelegt und durchgeführt wurde;⁴⁸ das spricht aber nicht dagegen, daß der Schreiber des Buches bei seiner Stoffsammlung auf Motive zurückgriff, die aus dem babylonischen Raum stammen,⁴⁹ woher auch HERODOT einen großen Teil des von ihm verarbeiteten Materials letztlich bezogen hatte. So kommt es zu einer Reihe von gleichen Motiven in beiden Werken, von denen wir die aussagekräftigsten und wenigstens uns überzeugendsten zusammenstellten.

⁴⁴ D. O. EDZARD, *Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader* (Wörterbuch der Mythologie 1) Stuttgart 1965, 81 ff.

⁴⁵ W. HELCK, *Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 2) München/Wien 1971, 105 ff.

⁴⁶ So in Ugarit als AŠTART und AĀTAR: M. H. POPE, W. RÖLLIG, *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier* (Wörterbuch der Mythologie 1) Stuttgart 1965, 249 ff.; für das Südarabische vgl. M. HÖFNER, *Südarabien*, a.a.O. 497 ff.

⁴⁷ HOFMANN-VORBICHLER; vgl. auch H. LEWY, *The Babylonian Background of the Kay Kâüs Legend*, in: *Archiv Orientalní* 17.2 (1949) 28–109.

⁴⁸ GERLEMAN 11 ff., 27.

⁴⁹ Das Ergebnis von W. ERBT, *Die Purimsage in der Bibel*, Berlin 1900, 75, daß nämlich die gesamte Purim-Erzählung eine Verbindung einer persischen Sage mit einem sagenhaft umgestalteten spät-babylonischen Mythos sei – die Feindschaft MARDOCHAIS und HAMANS interpretiert als Kampf des MARDUK gegen TIAMAT – ist in dieser Formulierung sicher übertrieben.

BERICHTE

KONFERENZ DER FORSCHUNGSINSTITUTE FÜR ORIENTALISCHE RELIGIONEN

Das Institut für Religion und Kultur der Nanzan Universität in Nagoya, die eine Gründung der Steyler Missionsgesellschaft ist, rief erstmals die Leiter der christlichen Forschungsinstitute für Orientalische Religionen im Ost- und Südostasiatischen Raum zu einer Konferenz nach Manila. Sie fand vom 4.-7. März 1982 im Exerzitenhaus der Scheutvelder Missionare auf dem Marienhügel außerhalb Manilas statt. Diese erste Fühlungnahme nahm sich, neben einer Orientierung über die Tätigkeit der einzelnen Unternehmen, vor allem des Anliegens der FABC (Federation of Asian Bishop's Conference) an, für den Dialog zwischen den Religionen geeignete Fachleute auszubilden. Überraschend war für die Teilnehmer die Vielfalt der bisher ohne viel Kontakt untereinander nach dem System des „einsamen Wolfes“ arbeitenden Unternehmungen. Als Forschungsinstitute im eigentlichen Sinn können die folgenden Organisationen gelten:

Japan:

1. Nanzan Institut für Religion und Kultur, Nagoya: gegründet 1974, organisierte 3 Symposien über „Religiöse Erfahrung und Sprache“, „Masse und Elite in der Religion“, „Kyoto-Schule und Christentum“, publiziert Monographien 1) Waldenfels, „Absolut Nothingness“, 2) Nishitani, „Religion and Nothingness“, 3) Franck, „The Buddha Eye“, ediert „Japanese Journal of Religious Studies“.

2. Das protestantische „Center for the Study of Japanese Religions“, Kioto: getragen vom National Christian Council, NCC; es publiziert auf Englisch „Japanese Religions“, auf Japanisch „Deai“ (Begegnung), organisiert jährlich 2 Seminarien für japanische Pastoren und für ausländische Missionare, die „Round Table Conference“ zwischen Christen und den Vertretern von vier Buddhistischen Zentren in Kioto.

3. Sophia Institut: gegründet 1969, publiziert Monographien, organisiert jährlich Vortragszyklus („Esoterischer Buddhismus und Christentum“, „Zen und Christentum in der Meditation“, „Religiöse Erfahrung in der modernen Welt“ etc.) und Seminarien über Dogen, Kalligraphie, Shinto, Akkulturation der Liturgie. Einige Mitglieder (Lasalle, Kadowaki, Johnson) betreiben „christlichen Zen“.

4. Oriens Institut der Scheutvelder: publiziert „Missionary Bulletin“ und beherbergt das neue Pastoralinstitut.

Philippinen:

1. „Oriental Religions and Cultures Institute“ der Universität Santo Tomas: gegründet 1979, offeriert einen Zweijahreskursus mit Master of Arts in Orientalischen Religionen und Kulturen, begründet auf den Methoden der amerikanischen Anthropologie, mit den Schwerpunkten China, Indien, Islam.

2. Dansalan Research Center, Marawi City: protestantische Gründung mit Studienzentrum für die islamische Kultur auf den Philippinen und den Dialog zwischen Muslimen und Christen, ein Forschungsinstitut für Entwicklungsfragen mit einem zweijährigen Ausbildungskursus für Fachleute, besitzt die größte Dokumentation über Muslim-Kultur auf den Philippinen.

3. East Asian Pastoral Institute: eine Gründung vertriebener Chinamissionare, Hauptzentrum für Katechetische Schulung und Fragen der Inkulturation des Christentums in Asien im Geiste des Vatikanums II, Kurse. (11 Graduierte wurden Bischöfe).

Taiwan:

1. Ricci Institut für Chinesische Studien: entstand aus einem Projekt, ein neuartiges chinesisches Wörterbuch zu schaffen, befaßt sich mit den kulturellen, historischen, philosophischen und religiösen Traditionen Chinas.

2. Institut für ostasiatische Spiritualität, offeriert einen Zweijahreskursus auf Chinesisch im Rahmen der katholischen Fujen Universität.

Hongkong:

1. Tao Fong Shan Ecumenical Centre, entstand aus der 1930 von Dr. Reichelt gegründeten lutheranischen Mission für Buddhisten, seit 1950 Christliches Zentrum für Chinesische Religion und Kultur, verfolgt besonders die Situation der Christen in der Volksrepublik, publiziert „Ching Feng“ auf Englisch und Chinesisch, organisiert Seminare und Konferenzen.

Neben diesen akademisch oder pastoral orientierten Instituten bemühen sich die folgenden Organisationen um den Dialog mit anderen Religionen:

1. HONGKONG: „Katholische Kommission für die nichtchristlichen Religionen.“

2. SÜDKOREA: Das theologische Forschungsinstitut der Sogang Universität, Seoul, verfolgt den Zweck, eine theologische Fachsprache für Koreanisch zu entwickeln und Inkulturation des Christentums und Dialog zu fördern. Es veröffentlichte bis jetzt 21 Bände theologischer Werke.

3. THAILAND: Eine „interreligiöse Kommission für Entwicklung“ vereinigt seit zwei Jahren Christen und Buddhisten im wissenschaftlichen Dialog und in der Lösung praktischer sozialer Aufgaben, in Fragen der Menschenrechte, Gerechtigkeit, des Friedens. Ein christliches Forschungsinstitut sollte unbedingt entstehen, weil an den buddhistischen Universitäten die Forschung nur den Mönchen offensteht.

4. INDONESIA: Hier erfolgt der Dialog auf philosophischer Ebene, weil auf der Basis des Humanismus gemeinsamer Grund für die Lösung praktischer Probleme gefunden wird. Die katholische Universität in Jakarta bietet über ihr „Zentrum für die Entwicklung der Ethik“ ein Handbuch der Sozialethik an, das verschiedene Religionen verwenden können. Die neugegründete Karti Sarana Stiftung vereinigt verschiedene Religionen bei der Identifikation und Belebung von Konflikten und fördert in den nächsten fünf Jahren wissenschaftliche Forschung für die Schaffung einer Ethik, die Konflikte löst.

5. MALAYA: Die Erneuerungsbewegung im Islam schafft große Probleme für die Minoritäten. Ein Zentrum ist in Kuala Lumpur im Entstehen, um die Christen für den Dialog und das Zusammenleben mit den Muslimen zu erziehen und gemeinsame Entwicklungsaufgaben zu fördern.

Allgemein ließen sich aus der Aussprache der verschiedenen Vertreter folgende gemeinsame Erfahrungen deduzieren:

1. Der Dialog ist vorwiegend getragen von Nichtasiaten. Dialog fällt dem Asiaten nicht leicht, weil die nonverbale Kommunikation im zwischenmenschlichen Bereich vorwiegt.

2. Der Dialog wird überall von Christen angeregt und getragen. Die Nichtchristen fühlen sich oft im Ausbildungsstand unterlegen und scheuen deshalb den Dialog. Viele erkennen auch nicht die Notwendigkeit angesichts der rasch fortschreitenden Säkularisierung.

3. Auch bei den Christen engagiert sich nur eine Minorität für den Dialog. Selbst viele Bischöfe sind nicht von der Notwendigkeit überzeugt.

4. Manipulation durch staatliche Organe oder durch „religiöse“ Führer, denen es mehr um Geschäft und Ego-Pflege geht, besteht in gewissen Ländern, besonders bei den sog. „Neuen Religionen“. Eine Qualitätskontrolle ist nötig, sonst wird der Dialog die Domäne jener „Führer“, die ihren Angehörigen skrupellos Geld abknöpfen (z. B. Moon von der Unification-Church, Niwano von der Rishshokoseikai).

Die Aufgabe der Institute wurde auf Grund der Diskussionen umschrieben als „Conscienciation“ in den Kirchen Asiens, als Schaffung eines Bewußtseins von der Notwendigkeit dieses Dialogs bei Bischöfen, Klerus und Gläubigen. Die Föderation der Bischofskonferenzen Asiens (FABC) bemüht sich um die Ausbildung von Spezialisten für den Dialog. Ihr zu Händen wird ein Direktorium geschaffen mit detaillierten Angaben über Ausbildungsmöglichkeiten in ganz Asien. Zunächst scheint das neue Institut an der Universität Santo Tomas die besten Aussichten zu bieten, aber auch das Internationale Kolleg der Sophia Universität bietet auf Englisch brauchbare Kurse an. Ein Studienprogramm läßt sich denken, das einem Kandidaten die Möglichkeit bietet, seine Vorlesungen in verschiedenen Ländern Asiens zu absolvieren. Die Institute werden durch ein Bulletin in Verbindung stehen und auch in Zukunft regelmäßig solche Konferenzen veranstalten. Sie verstehen ihre Arbeit als Dienst an der Kirche Asiens, vor allem in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat für Nichtchristen in Rom und mit der Bischofskonferenz Asiens.

Tokyo

Thomas Immoos

DIE ERSTE WELT-HINDU-KONFERENZ

Vom 21. – 25. April 1982 fand in Colombo die erste Welt-Hindu-Konferenz statt, die von offiziellen Regierungsstellen einberufen wurde. (Vorausgegangen war 1977 eine von privater Seite einberufene Konferenz in Madras.) Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Regierung von Sri Lanka, bzw. das Ministerium für Hindu und Tamilfragen, die Konferenz organisierte. Die Eröffnungszeremonie fand in Anwesenheit des Staatspräsidenten J. R. JAYEWARDENE und des diplomatischen Korps in der alle Forderungen eines modernen Kongreßzentrums bestens erfüllenden „Bandaranaike Memorial Hall“ statt, welche die Chinesische Volksrepublik erbaut und geschenkt hatte.

Von Anbeginn war klar, daß es sich um eine Angelegenheit von größter staatspolitischer Bedeutung handelte. Die Tamil bilden unter den 15 Millionen der Inselbevölkerung eine Minderheit von beinahe 5 Millionen Menschen. Im Norden und Osten siedeln sie seit über 2000 Jahren. Zu Zeiten bildeten sie eigene Königreiche, die ihren Einfluß bis weit in den Süden ausdehnten. Die englischen Kolonialherren riefen Hunderttausende von Tamilen aus Südindien in ihre Teegärten. Unter den fremden Herren waren sie als Arbeiter bevorzugt.

Die Selbständigkeit aber brachte, nach einer kurzen Zwischenzeit, in der englisch-sprechende, zu einem guten Teil christliche Intellektuelle die Staatsführung ausgeübt hatten, eine Koalition von buddhistischen Singalesen an die Macht. Singalesisch wurde Staatssprache, die Minderheiten (neben den 5 Millionen Hindu-Tamilen 900 000 Christen und ebensoviele Muslime) wurden diskriminiert. Den Christen vor allem wurde die Weiterführung ihrer vorzüglichen Schulen so erschwert, daß die meisten vom Staat übernommen wurden (mitsamt den Gebäulichkeiten). Viele, vor allem protestantische Christen, wanderten aus. Die Tamilen aber fordern heute immer heftiger ihren eigenen Staat, da ihre Führer verzweifeln, gegen die Diskrimination im gegenwärtigen Staatsgefüge Gerechtigkeit zu finden. Im Norden herrscht daher seit mehreren Jahren eine Art Bürgerkrieg, in dem der Staat seine aus Singalesen und malaischen Muslimen bestehenden Streitkräfte gegen tamilische Terroristen ins Feld führt. Die zwölf Vertreter der Tamilpartei stehen in Opposition zum herrschenden Regime.

Präsident JAYEWARDENE war es bei den letzten Wahlen gelungen, die durch Mißwirtschaft, Korruption und scharfen Linkstrend kompromitierte Madame BANDARANAIKE

vernichtend zu schlagen. Natürlich will er die nächstes Jahr anstehenden Wahlen gewinnen und sucht daher die Tamilen für sich zu gewinnen und das Auseinanderbrechen des Staates zu verhüten. Diesem Zweck dient die Ausweitung des Ministeriums für „Rural Reconstruction“ zu Hindu Religion und Tamilfragen und die Einberufung dieser Konferenz. Sie hätte an sich schon im Januar stattfinden sollen, wurde aber dann verschoben; wie man gerüchteweise hören konnte, war im Januar eine Pilgergruppe aus Indien ermordet worden.

An der Konferenz nahmen gegen 1000 Personen teil: abgesehen von Indien starke Vertretungen aus Nepal, dem einzigen Land, in dem der Hinduismus Staatsreligion ist, aus Bali und Ostafrika, sowie Vertreter der Indologie und Religionswissenschaft aus westlichen Ländern.

Die Veranstaltungen waren von Anfang an mit Spannung erfüllt. Für die Tamilen in Sri Lanka waren diese Tage ein charismatisches Ereignis. Eine ständig unter Diskriminierung leidende Minderheit sah sich plötzlich von der Staatsführung und der weltweiten Öffentlichkeit anerkannt. In religiösen Zeremonien in der Konferenzhalle, in Tempeln und Schulen, sowie in Aufführungen klassischer Tanzdramen aus den alten Mythen, aber auch in den Vorträgen während drei Tagen strebten sie die Darstellung ihrer religiösen Kultur an. Der Vorsitzende K. LAKSHMANA JYER beklagte sich über das mangelnde Niveau der Vorträge, doch wurde bald klar, daß es hier weniger um Wissenschaft und mehr um Zeugnis und Devotion ging. Ausnahmen gab es gewiß. So bestritt Dr. PADMA SUBRAHMANYAM am ersten Tag ganz allein ein Tanzprogramm als größte lebende Meisterin der südindischen Tanzkunst, zeigte aber danach auch in einem Vortrag über die Beziehungen zwischen dem Tempel und dem Tanz, daß sie eine ebenso erstklassige Gelehrte ist mit voller Kenntnis der Quellen und der Geschichte ihrer Kunst.

Drei Tage lang wechselten Vorträge in Englisch und Tamil mit allerhand kulturellen Vorführungen und Ausstellungen. Die Schlußzeremonie wurde präsiert vom Ministerpräsidenten R. PREMADASA. Seltsam berührte, daß bei der Eröffnung zwar der Vorsitzende der buddhistischen Gemeinschaft, der sehr wohl zeigte, daß er die stärkste innerpolitische Macht vertritt, und das Haupt der Muslime das Wort ergriffen, aber keine Christen eingeladen waren.

Anschließend besuchten die ausländischen Teilnehmer in mehreren Gruppen die wichtigsten archäologischen und religiösen Stätten des herrlichen Insellandes, von dem es heißt, daß dort Adam und Eva nach der Vertreibung aus dem Paradies zuerst Wohnsitz genommen hätten.

Dem Berichterstatter fiel dabei die reiche Sangeskultur der Tamilen auf. Im Autobus konnte ein Vater mit seinem Sohn stundenlang religiöse Hymnen rezitieren. In einem Tempel im Bergland, wo die Teegärten liegen, sangen Frauen abwechselnd mit einem männlichen Vorsänger herrlich rhythmisierte und melodische Lieder zum Preis des Shiva. Man meinte, der Geburt der griechischen Tragödie aus dem dorischen Chorlied beizuwohnen.

Zugleich aber zeigt die Konferenz, daß der Hinduismus ein überaus kompliziertes Gebilde ist. Zwischen den Vishnuverehrern des Nordens und den Anbetern der Shiva im Süden bestehen die schärfsten Gegensätze. Im Norden entwickelte sich durch tiefeschürfende philosophische Überlegungen das Bewußtsein von der Existenz eines Gottes. Die Anhänger dieser Richtung schauen voll Verachtung auf die „Götzenanbetter“ des Südens. Auch sonst brachen fortwährend homerische Streitigkeiten aus. Diese unterschwelligsten Gegensätze waren dem Außenstehenden schwer durchschaubar. So wurde nie geklärt, auf Grund welcher Kriterien die Teilnehmer und Vortragenden ausgewählt wurden. (Der Berichterstatter war offenbar der einzige Christ. Sein Vortrag behandelte Hinduthemen im japanischen Theater; das Noh als Psychodrama.) Als zum

Schluß die Regierung von Sri Lanka die Gründung eines Zentrums zum Studium des Hinduismus bekanntgab, brach erneut ein Tumult aus. Man hätte die Delegationen vorher konsultieren sollen; man wolle nicht vom Staat (der sonst wegen Diskrimination der Tamiler berüchtigt ist) abhängen. Man durchschaute wohl auch die politischen Hintergründe. Ebenso war erkennbar, daß die Hindus unglücklich sind darüber, daß ihre Religion im Heimatland nicht zur Staatsreligion erhoben wurde (was sofort zum Zusammenbruch der Indischen Union führen würde). Auch konnte man hören, daß die Tamilen Südindiens ihren eigenen Staat gründen wollen.

Die Konferenz zeigte nicht nur die Probleme einer Religion, ihren Sitz im Leben, sondern gab eine Ahnung von ihrem Reichtum an Lebensweisheit und religiöser Erfahrung.

Tokyo

Thomas Immoos

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTES FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN E.V.

Am Rande der Jahresversammlung des DKMR fand in Würzburg am 21. 6. 1982 die satzungsgemäße Mitgliederversammlung der IIMF statt.

Die Tätigkeitsberichte des 1. Vorsitzenden Prof. Dr. Dr. H. WALDENFELS und des Schatzmeisters A. MÜLLER lagen den Einladungsschreiben bei. Wichtigstes Ereignis in der Berichtszeit war das Missionarische Pfingsttreffen vom 2. 6. – 6. 6. 1981 in Mainz unter dem Motto: „Alle sollen es hören und sich freuen.“ Vorstands- und andere Institutsmitglieder hatten bei der Vorbereitung und Durchführung dieses Kongresses vielfältig mitgewirkt.

Zur festen Einrichtung und Gelegenheit befruchtenden Austausches gestaltete sich in den letzten Jahren zunehmend mehr das Arbeitstreffen des wissenschaftlichen Arbeitskreises der Missionswissenschaftler deutscher Zunge. Es findet jeweils am ersten Wochenende im Oktober in St. Augustin statt.

Die Finanzlage des Institutes gestattete es, für einige Projektanträge, die in der Linie der Zielsetzung des IIMF liegen, einen Zuschuß bereitzustellen.

Die Anerkennung des Institutes als gemeinnützige Institution machte eine Änderung in § 17 der Satzung notwendig. Die Mitgliederversammlung beschloß die folgende Neufassung des § 17: „Bei Auflösung oder Aufhebung des Vereins oder bei Wegfall seines bisherigen Zwecks fällt das Vermögen des Vereins an eine Körperschaft des öffentlichen Rechts oder eine andere steuerbegünstigte Körperschaft zwecks Verwendung für kirchliche Zwecke.“

Nach § 14 war eine Neuwahl des Vorstandes fällig. Der bisherige Vorstand erklärte sich zur Weiterführung der Geschäfte bereit. Er wurde einstimmig wiedergewählt: Prof. Dr. Dr. H. WALDENFELS als 1. Vorsitzender; Prof. Dr. B. WILLEKE als 2. Vorsitzender; Dr. J. KUHL als Schriftführer; A. MÜLLER als Schatzmeister.

St. Augustin

Josef Kuhl

IX. JAHRESTREFFEN DER BAYERISCHEN SEMINARE FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT

Vom 2.–4. Juli 1982 fand auf Einladung des Katholischen Institutes für missionswissenschaftliche Grundlagenforschung (IMG), Missio-München, das IX. Jahrestreffen der bayerischen Seminare für Missionswissenschaft statt. Im Exerzitenhaus der Erzabtei

der Benediktiner in St. Ottilien versammelten sich rund 40 Personen aus den Seminaren Erlangen, München, Neuendettelsau und Würzburg sowie dem IMG, München.

Nach der Begrüßung seitens des Gastgebers Dr. F. WOLFINGER am Freitagabend hielt Erzabt Dr. N. WOLF OSB einen Einführungsvortrag zum Thema „Die missionarische Neubesinnung der Benediktiner und ihre Missionen im 19. und 20. Jahrhundert“, in dem er nach einem geschichtlichen Überblick besonders den Akzent auf Inkulturation und Internationalität im gewandelten Missionsverständnis der Benediktiner setzte.

Der Samstag wurde durch Werkstattberichte aus den verschiedenen Seminarien ausgefüllt; Studenten der höheren Semester stellten eigene Arbeiten vor. In der anschließenden Diskussion wurde die Gelegenheit zu Rückfragen genutzt.

Aus dem Seminar von Prof. H. BÜRKLE, München, berichtete Herr MUTTUMANA über die frühere Missionstätigkeit der amerikanischen Baptisten in Assam. Herr WULFHORST stellte in seiner Arbeit den spiritualistisch-christlichen Orden „Das Tal der Morgenröte“ als einen Modellfall für den Synkretismus Brasiliens vor, in dem sich besonders die afro-brasilianische Spiritualität Ausdruck verschafft. Herr VASPADA würdigte die Rolle der westlichen Missionare in Bali, Indonesien, und Herr NOTZ referierte über den Buddhismus in Deutschland und seinen Einfluß auf die Jügendreligionen.

Für das Seminar von Prof. P. N. MORITZEN, Erlangen, sprach Herr VASKO über SHALOM BEN CHORIN und dessen Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum. Herr HORSCH gab einen Einblick in die Umbanda-Bewegung Brasiliens. Der Referent zeigte besonders die sozialen Hintergründe einer durch das städtische Milieu geprägten afro-brasilianischen Religiosität auf.

Das Seminar von Prof. B. H. WILLEKE, Würzburg, vertraten Herr WILKE, der mit sechs Thesen zum christlich-islamischen Dialog eine lebhaftige Diskussion auslöste, und Frau LEHR, die anhand eines Schöpfungsmythos der Bakongo, Zaire, einige fundamentaltheologische Überlegungen zum Gottesbegriff anstellte und Ansätze zu einer Christologie im Kontext der Bakongo aufzeigte.

Den Abschluß bildete am Sonntag, nach dem feierlichen Gottesdienst in der Abteikirche, ein Vortrag von Prof. B. H. WILLEKE über die Lage der Kirchen in der Volksrepublik China, in dem er aktuelle Probleme der Religionspolitik Chinas anschnitt und China als eine missionarische Herausforderung an den Westen herausstellte.

Der Grundgedanke eines Missionsverständnisses, das Inkulturation als dringende Aufgabe befürwortet, wie Erzabt Dr. WOLF einleitend betont hatte, zog sich durch sämtliche Beiträge der Tagung und gab so deren kultureller Vielfalt eine gemeinsame Ausrichtung.

Die Teilnehmer konnten interessante Anregungen mit nach Hause nehmen und hatten während der vortragsfreien Zeit reichlich Gelegenheit zu zwanglosem Gedankenaustausch. Für die gute Atmosphäre während der Tagung sorgte nicht zuletzt die Gastfreundschaft der Benediktiner.

Man einigte sich, daß die Tagungen wieder regelmäßig jedes Jahr stattfinden sollen, damit die Kontakte und der Austausch zwischen jungen Missionswissenschaftlern weiterhin gefördert würden. Für das Jahr 1983 lud Prof. H. WAGNER die Seminare nach Neuendettelsau ein.

Würzburg

Stephanie Lehr

BUCHBESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bühlmann, Walbert: *Wenn Gott zu allen Menschen geht.* Für eine neue Erfahrung der Auserwählung, Herder/Freiburg, Basel, Wien 1981; 292 S.

Große Überblicke zu geben, wie es das vorliegende Buch beabsichtigt, verlangt Kenntnis im Detail. Mit großen Strichen, aber ohne Verwässerung, zeichnet BÜHLMANN die Lage des Christentums in der Situation der weltweiten Annäherung der Völker und Religionen. Wissenschaftlich interdisziplinär konzipiert, ohne Scheu vor Tabus in der Sache (kirchenkritische Aspekte finden sich nicht nur in historischer Retrospektive) und modern in der Sprache stellt das Werk eine anregende Lektüre dar. In vier „Runden“ – an diesem Terminus zeigt sich die konzentrische Denkweise des Autors – erörtert Bühlmann folgende Themenbereiche (oder besser: malt sie aus, belebt sie und verbindet sie untereinander): 1. Erwählung und Sendung als der theologische Gehalt der Heiligen Schrift, 2. Kirchengeschichte zwischen Erwählungstheologie und Erwählungsideologie, 3. eine religionswissenschaftliche Untersuchung des Selbstverständnisses der Religionen und schließlich 4. ein neues Konzept missionarischen Denkens und eine Theologie der Religionen.

Das Charisma des Autors besteht darin, theologische Einsichten unserer Tage in einer Anschaulichkeit zu vermitteln, die der Universitätstheologie weitgehend abhandengekommen ist. Die verbreitete Aversion gegenüber „moderner Theologie“ liegt ja oft darin begründet, daß auf abstraktem Niveau vom universalen Heilshandeln Gottes gesprochen wird, solcher Rede aber die performative Kraft fehlt. Hier wird der Leser mit einem engagierten Zeugnis des Glaubens konfrontiert. In der Person des Autors verbindet sich glaubwürdig der missionarische Elan mit dem Vertrauen auf die Rettung aller Menschen *sola gratia*. Ohne Angst vor dem Verlust „christlicher Identität“ und ohne Aggressivität aus dem Druck der (eingebildeten) Verantwortung für das Heil der Welt versteht er die Mission der Kirche als einen Reflex der unverlierbaren Liebe Gottes.

Aachen

Thomas Kramm

Hering, Wolfgang: *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalen Auseinandersetzung – ein innerprotestantisches Problem,* Steyler Verlag/St. Augustin 1980; 180 S.

Als kurzgefaßte Einführung in die Geschichte der ökumenischen Weltmissionskonferenzen und des ÖRK sowie der evangelikalen Gegenbewegungen ist diese Arbeit anzuerkennen. Leider geht der Verfasser nur von der vorliegenden deutschen Sekundärliteratur (und den deutschsprachigen Quellenausgaben) aus und kommt über das bloße Referat nicht hinaus. Da eine Analyse der theologischen Grundlagen beschriebener Auseinandersetzung fehlt, verpaßt der Verfasser die Chance einer Aktualisierung des Themas und bleibt bei der irrigen Aussage des Titels, daß es sich in dieser Auseinandersetzung um ein rein innerprotestantisches Problem handele.

Aachen

Thomas Kramm

Rosales, Gaudencio B./Arévalo, C.G. (Ed.): *Toward a New Age in Mission. Proceeding and position papers. International Congress on Mission, Manila, Philippines, 2-7 December 1979.* IMC Editorial Offices/Manila 1981; vol. 1: 98 + 323 S.; vol. 2: 369 S.

Die beiden Bände bringen eine ausführliche Dokumentation des 1. Internationalen Missionskongresses in Asien, der im Dezember 1979 in Manila veranstaltet wurde. Der 1. Band enthält zwei Bücher, der 2. Band das 3. Buch. Das 1. Buch faßt zusammen a) die Einführung zu den offiziellen Kongreßtexten, b) die Botschaft der Teilnehmer, c) die in den neun Seminaren verabschiedeten Konsenspapiere, d) die Liste der Teilnehmer; eine Reihe von Erinnerungsphotos sind beigelegt. Die Erinnerung an das 400jährige Bestehen des Erzbistums Manila war Anlaß, um die verschiedenen Aspekte missionarischen Denkens und Handelns zu überprüfen. Dies geschah in neun Seminaren („workshops“) zu den Themen: I. Missionstheologie für Asien heute (unter Betonung des lokalkirchlichen Akzentes, des Dialogs mit den Lokalkulturen, des Lebensdialogs und der Solidarität mit den Massen der Armen und Unterdrückten, des Dialogs mit den religiösen Traditionen der asiatischen Nachbarn und unter Beachtung des Verhältnisses vor Dialog und Verkündigung, der Gemeindegestalten, der Schwierigkeiten, denen Getaufte oft ausgesetzt sind); II. Asiatische Lokalkirchen und Inkulturation (Forderung eines genuinen Pluralismus und Beachtung der Kontextualität); III. Dialog mit anderen religiösen Traditionen; IV. Botschaft vom Gottesreich, Befreiung und Entwicklung (Betonung der Kirche der Armen, der Notwendigkeit, den Zwiespalt zwischen Wort und Zeugnis zu überbrücken); V. Christliche Basisgemeinschaften und lokale Dienste (kein Konsenspapier, sondern nur ein Diskussionsvorschlag, der aus Zeitmangel nicht mehr verabschiedet werden konnte: Betonung der Bodenständigkeit der christlichen Gemeinschaften, der Konkretisierung und Lokalisierung der Kirche, der notwendigen Pluriformität, Ruf nach einem Überdenken der hierarchischen Ämter der Kirche in ihrem Selbstverständnis); VI. Gebet und Spiritualität; VII. Mitverantwortliche Evangelisation (Ruf nach subsidiären Strukturen und Weckung von Mitverantwortlichkeiten); VIII. Mission und Erziehung; IX. Medien und Evangelisation. Die Aufzählung der Seminare und ausgewählter Schwerpunkte ihrer Konsenspapiere gibt bereits einen Einblick in die Intensität und Lebendigkeit der Arbeit des Missionskongresses. – Das 2. Buch enthält in seinem größeren Teil zu den genannten Seminaren Vorbereitungstexte, die von verschiedenen asiatischen Theologen ausgearbeitet und den Teilnehmern der Seminare vorweg zur Verfügung gestellt waren. Es wäre eine eigene Aufgabe, die hier allerdings nicht geleistet werden kann, diese Vorbereitungspapiere mit den späteren Konsenspapieren und den im 3. Buch wiedergegebenen Positionspapieren, d. h. im Rahmen der Seminare selbst vorgetragenen Referaten, zu vergleichen. Miteinander ergeben sie erst ein volles Bild über die Arbeit, die in diesen Seminaren geleistet worden ist. Das 2. Buch bringt zudem die verschiedenen Reden, Ansprachen und Predigten, die im Verlauf des Kongresses von den verschiedensten Persönlichkeiten gehalten worden sind. Herausragende Redner waren außer den römischen Gästen und dem gastgebenden Kardinal SIn Bischof PATRICK D'SOUZA, der einmal über „Kirche und Mission in der Beziehung zur Gottesherrschaft, zumal in einem 3. Welt-Kontext“, sodann über „Bedeutende Aufgaben heutiger Evangelisation“ referierte, sodann Kardinal KIM („Jesu Evangelisation: Die Armen werden evangelisiert.“) und Kardinal ENRIQUE Y TARANCÓN („Der Heilige Geist und die Kirche: die Missionen.“).

Die vorliegenden Bände, deren reicher Inhalt hier nur angedeutet, nicht im einzelnen besprochen werden kann, bietet einen guten Einblick in die Diskussionslage der asiatischen Kirche. Sie zeigen den deutlichen Willen zur lokal-, besser zur

regionalkirchlichen Bewältigung gestellter Aufgaben. Die Teilnehmerliste zeigt überaus deutlich, daß Asiaten hier ihren Kongreß veranstalten. Die Mission im alten Stil ist tot, doch die missionarische Aufgabe in ihrer vielseitigen, von der heutigen gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation geforderten Entfaltung lebt weiter. Auch das aber wird eine europäische Beschäftigung mit der Mission des Christentums zur Kenntnis nehmen müssen.

Bonn

Hans Waldenfels

Sundermeier, Theo (Hrsg.): *Fides pro mundi vita*. Missionstheologie heute. Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag (Missionswissenschaftliche Forschungen 14) Mohn/Gütersloh 1980; 331 S.

Diese Festschrift wurde dem bekannten Missionswissenschaftler HANS-WERNER GENSICHEN zum 65. Geburtstag geschenkt. Ziel dieser „*Missionstheologie heute*“ ist es, in der Diskussion mit der wissenschaftlichen Arbeit des Jubilars herauszustellen, „wo neue Einsichten gewonnen sind, neue Aspekte der Forschung sich aufgetan haben und wo man in Zukunft weiterforschen muß“ (S. 7). Die weitgefächerte, unterschiedliche Thematik der 28 Aufsätze weist auf das breite Band der Themen hin, mit denen sich GENSICHEN Zeit seines Lebens als Lehrer und Forscher auseinandergesetzt hat (vgl. Bibliographie S. 322–330). Sie zeigt aber auch die Problematik des Fachgebietes ‚Missionswissenschaft‘ selber an. Bezug genommen wird in dieser Festschrift aber nicht zu Unrecht fast ausschließlich auf das Hauptwerk des Jubilars „*Glaube für die Welt*“ (1971), das bis heute als Standardwerk gilt.

Die Festgabe gliedert sich in 4 Teile: Es werden Darstellungen zur Grundlegung (I) und zur Geschichte (II) missionarischen Glaubens, zum Dialog (III) und zu Problemen der Kirchen in aller Welt (IV) gegeben. Die ersten drei exegetischen Aufsätze erörtern das Verhältnis von Reich Gottes und Mission (C. BURCHARD), den Sendungsauftrag in Matthäus 28,16–20 (F. HAHN) und das Paulinische Verständnis der Erwählung Israels angesichts seiner Verwerfung des Messias (L. STEIGER). STEIGERS Artikel müßte im Zusammenhang mit R. RENDTORFF, *Judenmission nach dem Holocaust*, gelesen werden. Beide betonen zurecht, daß das kirchliche Selbstverständnis nicht gegen die jüdische Glaubensüberlieferung (S. 181) sondern nur aus der Verbindung mit ihr formuliert werden darf. Weitere Beiträge des ersten Abschnittes behandeln die Frage nach der missionarischen Sendung aus einem vertieften Verständnis des Heiligen Geistes heraus (W. BIEDER); dem christlichen Verständnis von „Heidentum“ (G. ROSENKRANZ) angesichts der Tatsache, daß jede Religion von ihrer jeweiligen Mitte her die anderen ablehnend beurteilt; dem Missionsverständnis als „Ruf zur Identität“ (W. KOHLER) aus einem Vergleich mit Religionskritik (Entfremdung) und Buddhismus (Aufhebung der Entfremdung).

Der zweite Teil des Buches bringt unterschiedliche Artikel aus der Geschichte des missionarischen Glaubens. Die Arbeit von U. SCHOEN „*Die Kirche der Berber – Über die mutmaßlichen Gründe ihres Aussterbens*“, ist besonders lesenswert, da an einem konkreten Beispiel der jeweilige geschichtliche Kontext christlicher Mission aufgezeigt und ausgewertet wird und damit viele kritische Fragen an die heutige Missionspraxis und -theorie aufgeworfen werden. Dabei kommt SCHOEN u. a. aus der Situationsanalyse zu anderen Ergebnissen über die jeweilige gegenseitige Bewertung einer fremden Religion als ROSENKRANZ in seinem Aufsatz (S. 106). – Im Gegensatz dazu ist der Artikel von F. HEYER „*St. Chrischona in Äthiopien*“, weniger aufschlußreich, weil das sorgfältig zusammengetragene Material nicht dem Ziel der Festschrift entsprechend für die Gegenwart ausgewertet und fruchtbar gemacht wird. Zwei weitere Artikel beschäftigen sich mit

dem umstrittenen Pionier CHRISTIAN KEYSER (H. WAGNER) und dem Schweden CARL OLOF ROSENIUS (C. F. HALLENCREUTZ).

Der dritte Teil „Missionarischer Glaube im Dialog“ bringt Artikel, die alle auf die eine oder andere Weise auf das Problem des Christentum im Kontext der Religionen eingehen. Zu Beginn steht der sehr instruktive Aufsatz von C. WESTERMANN, der vom AT her über „Die Zukunft der Religionen“ Fragen zur Orientierung stellt. Mehr grundsätzlicher Natur sind auch die Abhandlungen von A. CAMPS „Die Notwendigkeit des Dialogs in der Mission“, und von C. G. DIEHL „Bekehrung und Religionswechsel“. Von konkreten heute sehr relevanten theologischen Fragen handeln die Untersuchungen von H. WALDENFELS „Im Gespräch mit Buddhisten: Die Frage nach dem persönlichen Gott“, und H. BÜRKLE „Mensch und Natur. Ein Thema des theologischen Dialogs mit indischem Denken“. Die bleibende Bedeutung der ‚Stammesreligionen‘ für das Gesamt der Religionsgeschichte und damit auch für das Christentum stellt T. SUNDERMEIER heraus und gibt hierdurch dankenswerterweise der bisherigen Diskussion um die „Primitivreligionen“ eine positive Wende. G. LANGZKOWSKI erörtert religionsphänomenologisch Aspekte der Jugendreligionen. W. J. DANKER sucht in seinem Artikel nach dem Autor eines langen Zitates, auf das sich der Dogmatiker FRANZ PIPER in seiner Bewertung nichtchristlicher Religionen berufen hat.

Im vierten Teil des Buches liegt aufs Ganze gesehen die Betonung der Beiträge auf Problemen der jeweiligen christlichen Kirchen. Aber auch hier wie im dritten Teil spielt der Kontext, in dem sich die Kirchen befinden, eine entscheidende Rolle. Am dringlichsten wird dieses im Artikel von K. DOCKHORN deutlich, der engagiert Gedanken aufgreift, die in der „Theologie der Befreiung“ hervorgehoben werden. Gegenüber fast allen Aussagen im dritten Teil des Buches lehnt er (für die indische Situation) den bisher eher religionsphilosophisch geführten Dialog ab (S. 289 f) und fordert auf dem Weg zur christlichen Identität im Kontext von Armut und Unterdrückung ein Sich-Öffnen für säkulare und sozial-revolutionäre Strömungen. Liest man DOCKHORNS Artikel im Zusammenhang mit Ausführungen wie denen von WALDENFELS oder BÜRKLE, wird eine Spannung sichtbar, vor der sich auch viele vor allem asiatische Theologen gestellt sehen: Das Verhältnis der konkreten christlichen Kirchen zum Dialog mit den jeweiligen Religionen und zugleich zu den tatsächlichen sozio-kulturellen Kontexten ist wenig geklärt. – C. W. FORMANN setzt sich mit dem Für und Wider eines „Religious Pluralism“ und den Konsequenzen für das Missionsverständnis auseinander. Die deutsche Kirchensituation beleuchten die Untersuchungen von N. P. MORITZEN „Der charismatische Impuls der Mission“, und von P. PHILIPPI, „Über das Verhältnis von Diakonie und Mission in der neuen Satzung des Diakonischen Werkes.“ Das wichtige Problem der Sprache behandeln E. DAMMANN „Stammessprache, Schulsprache, Nationalsprache, Kirchensprache“, und B. TILIANDER „Tamilische Bibelübersetzungen“. H. J. BECKEN bringt einen bedenkenswerten Beitrag zu einer einheimischen gelebten Theologie in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen.

Der letzte Aufsatz von H. J. MARGULL „Das Fach ‚Religionen, Mission, Ökumene‘ an der Universität Hamburg“, zeigt, wie aktuell Missionswissenschaft sein kann, wenn sie im Kontext der größeren entwicklungspolitischen, kulturellen und religiösen Zusammenhänge aufgezogen wird. Nur aus der universalen Perspektive des Glaubens wird ein neues Selbstverständnis der deutschen Kirchen erwachsen; und es ist doch nicht zu bezweifeln, daß ein solches für den doch eher provinziellen theologischen Lehrbetrieb in der Bundesrepublik vonnöten ist.

Die Festschrift bringt die Suche nach diesem universalen Geist des Christentums zum Ausdruck, sie ist ökumensich orientiert und betont den Austausch zwischen den Kirchen und Kulturen. Man kann nur hoffen und wünschen, daß sie von vielen gelesen wird.

Paderborn

Norbert Klaas

Jaeschke, Ernst: *Gemeindeaufbau in Afrika. Die Bedeutung Bruno Gutmanns für das afrikanische Christentum.* (Calwer Theologische Monographien: Reihe C, Prakt. Theologie und Missionswiss.; Bd. 8) Calwer/Stuttgart 1981; 350 S.

Das vorliegende Buch über die Interpretierung und Würdigung des Missionspioniers und Apostels der Wadshagga am Kilimanjaro, BRUNO GUTMANN, hätte wohl von keinem anderen besser geschrieben werden können als von E. JAESCHKE, dem Nachfolger GUTMANNs in Alt-Moschi, der zwei Jahre lang an seinen täglichen Hausandachten morgens und abends teilnahm, sonntäglich unter seiner Kanzel saß und bis zu seinem Tode im Jahre 1966 mit ihm in engem Kontakt stand. (226)

BRUNO GUTMANN ging durch sein Werk nicht nur in die deutsche Geistes- und Missionsgeschichte ein, sondern ihm kommt auch für die gegenwärtige Generation – und man darf wohl hoffen – für zukünftige Generationen in Afrika und Europa große Bedeutung zu.

Wie kein anderer hat B. G. die traditionellen Werte eines Volkes erforscht, sie in seinen einzigartigen Büchern (er schrieb 25 an der Zahl) festgehalten und für den Aufbau einer christlichen Gemeinschaft aus den „urtümlichen Bindungen“ zunutze gemacht. Seine überragende Größe liegt in den ethnologischen Aufzeichnungen, der prophetischen Schau für künftige Entwicklungen und in den konsequent verfolgten Zielen im Aufbau christlicher Gemeinden. Sein Leben konnte nur in der Weise, wie wir es heute sehen, gelingen, weil er aus einer tiefen Frömmigkeit schöpfte und das Volk, zu dem er gesandt war, auf eine ungewöhnliche Weise liebte.

Im 1. Kap. zeichnet der Autor ein ausführliches Bild von G. und seinem Werk. G. sah in Missionar Dr. K. GRAUL und dem Völkerpsychologen W. WUNDT seine Lehrmeister. Sie waren es, die weitgehend seinen Werdegang als Ethnologen, Sprachforscher und Missionar bestimmten.

G.s Hauptanliegen bestand in der „Verwendung der völkischen Struktur“ für den Aufbau der werdenden Kirche. Ausgangspunkt und Ziel seiner „Theologischen Gedanken“ (2. Kap.) war der Mensch, der nur in und aus der Gemeinschaft, d. i. in den „urtümlichen Bindungen“ des Sippenverbandes, der Nachbarschaft und der Altersklasse seine Bestimmung erfährt. „Und weil G. in den urtümlichen Bindungen eine göttliche Uroffenbarung zu erkennen glaubte, setzt dort seine Anknüpfung (approach) ein. Ja, in der Beziehungsetzung der Christusbotschaft zu den urtümlichen Bindungen zueinander liegt Gutmanns theologische Eigenart, seine Bedeutung für die Theologie.“ (82)

Die Bausteine für seinen Gemeindeaufbau sah G. in der „Gotteskindschaft“, der „Leib Christi“ und der „Reich Gottes“-Lehre, der „Offenbarung“, der „Liebe zu Christus“, um nur einige zu nennen. Der Autor betont mit Recht, daß das Verdienst G.s darin besteht, daß seine theologischen Gedanken nicht am Schreibtisch erdacht, sondern in einem über dreißigjährigen Missionsleben auf afrikanischem Boden erfahren und erprobt worden sind. (110)

Im 3. Kap. kommt der Praktiker G. zu Wort. Er zeigt, wie das kirchliche Leben in einer gegliederten Gemeinde verwirklicht wird. Seine 40 Thesen, seine Gedanken zu Taufe und Patenamt, zu Konfirmation und Schiltschaft, zum Brautexamen und zum Hirtenamt, sind noch so aktuell, daß darin auch heute noch ein Seelsorger eine Fülle von Anregungen finden kann.

GUTMANNs Anliegen ist die „Einheimischmachung“ des Evangeliums. Um dies zu erreichen, legt er den Akzent seiner Grundgedanken auf die Gemeinschaft, in der keiner für sich allein lebt und keiner für sich allein glaubt. In der Betonung der

„horizontalen Linie“, d. h. der Verbindung von Mensch zu Mensch, die in den urtümlichen Bindungen wurzelt, kann echtes Christenleben, Kirche, Verkündigung, Vergebung usw. – d. i. gegliederte volkscirchliche – geschehen. Gerade in diesem Punkt rief die vielleicht zu einseitige Betonung seiner Grundgedanken eine Reihe Kritiker auf die Bühne. Diese kommen im 4. Kap. ausführlich zu Wort. Von pietistischer Seite wird beanstandet, daß bei GUTMANN'S Gemeindeaufbau das „Neuwerden der Gemeinde“, das Herausgerufenwerden – Buße und Bekehrung zu wenig zum Ausdruck kommen. (191) Die dialektische Theologie verneint, daß es zwischen dem Reich Gottes und den verschiedenen organischen Gefügen dieser Welt Berührungspunkte gibt (K. BARTH). Die Kritik aus praktisch-missionarischen Erwägungen betont, daß der jungen Generation die Sippe und ihre Macht verhaßt sei und sie alte Einrichtungen als überholt empfinde. Heftige Bedenken zu GUTMANN'S Volksverständnis kommen von J. CHR. HOEKENDIJK, um von vielen anderen nur einen herauszugreifen.

Um das Bild von der Bedeutung GUTMANN'S für den afrikanischen Gemeindeaufbau und für das afrikanische Christentum abzurunden, hat der Autor im 5. und letzten Kapitel eine Anzahl bedeutender Beiträge zu GUTMANN'S Erkenntnissen von afrikanischer, ökumenischer und missionswissenschaftlicher Seite zusammengetragen.

In allem ein wertvolles und interessantes Buch, und wer es liest, dem wird es bestimmt nicht ergehen wie jenem Missionar, der, als er seinen Christen die Textstelle: 1 Kor. 12, 12–31 (Wie nämlich der Leib nur einer ist, doch viele Glieder hat . . .) vorlas, sie alle hell begeistert waren, als er jedoch anschließend darüber eine Homilie über Gemeindeaufbau hielt, sie gar nichts mehr verstanden.

St. Ottilien

Christian Reisach

Kijanga, Peter A.S., *Ujamaa and the Role of the Church in Tanzania*, Makumira Publications/Arusha, Tanzania 1978; XV + 135 S.

PETER KIJANGA is a distinguished Tanzanian Lutheran pastor. Not only is he Vice-President of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania, but he is also Dean of Studies at the Lutheran Theological College of Makumira and Editor of the college's *Africa Theological Journal*. His book was originally presented as a doctoral dissertation to the Roman Catholic Aquinas Institute of Theology at Dubuque, Iowa in the United States. This interesting fact accounts for the breadth of vision exhibited by the book and for his wide-ranging acquaintance with Roman Catholic theology.

KIJANGA opens with an excellent summary of the political „state of mind“ known as *Ujamaa* which informs the development policies of Tanzania and which has been elaborated over the years by Tanzania's philosopher-president, JULIUS NYERERE. NYERERE's brand of socialism is a form of village democracy based on principles of decentralization, self-reliance and hard work. *Ujamaa* means „family-ness“ or „familyhood“ and it attempts to introduce a co-operative, family principle into village life. It is a highly un-dogmatic and pragmatic socialism which does not victimize any group or class of people. It seeks to maximize the work of every citizen, rather than to be dependent on the development policies of agencies that give foreign development aid. KIJANGA shows how the political emphasis in *Ujamaa* swings away from the town to the country, from money to people, from the individual to the community and from élitist to integrative education. He offers a sound critique of scientific socialism and of the „nirvana“ of a classless society which it proposes in the place of religion. The implication is that Tanzanian political philosophy is peaceful rather than violent, gradualist rather than revolutionary. Its ideal is capable of realization and participates in the Christian ideal of integral, or fully human, development.

In a second, theological chapter, KIJANGA attacks the dualism inherent in the writings of several Protestant theologians, KARL BARTH, RUDOLF BULTMANN and JÜRGEN MOLTSMANN. He turns with apparently greater sympathy to the work of KARL RAHNER, TEILHARD DE CHARDIN and the Liberation Theologian GUSTAVO GUTTIEREZ. He calls for a Tanzanian theology which can bridge the gap between creation and redemption and start from the socio-economic realities.

Turning to Church History in general and East African Church History in particular, Dr. Kujanga senses an imbalance between the "preaching of the Gospel" and social involvement, the latter being in fact a vehicle for proselytism through educational and medical work. Political independence has not, in the author's view, changed the Christian outlook. Salvation must be total and the Gospel must be "incarnated" in the Tanzanian culture. This requires a sweeping renewal in the Church.

The final chapters of the book visualize the role of the Church in Tanzania today and more specifically as a partner with the Government in its *Ujamaa* policy. The Church can help to provide the leadership which is sadly lacking at grass-roots level, and different denominations should forsake their individual patrimonies in order to pool their resources. The main task, as KIJANGA sees it, is for the Church to give spiritual depth to Government programmes.

The book constitutes a stimulating and well-informed discussion and even the commencement of a critique, not only of the Church but of the practical realization of *Ujamaa* policies. It is right that a Christian churchman should be self-critical, but one of the Church's roles is, as the author admits, to give a social critique in the light of the Gospel – a responsible and constructive critique. KIJANGA hints at structural defects in the realization of *Ujamaa*, the fact that it can act retrogressively as well as progressively. There is what he calls the *kulak* element in many co-operative schemes at village level because of entrenched monopolies. KIJANGA does not lift his sights above the village level, but there is a history of inefficiency and wastage associated with the bureaucratic monopolies at regional and even national level. There is also the larger question of the creation, and interaction, of classes in a hitherto classless society – of "staff" and "villager" or of "worker" (i.e. wage-earner) and "peasant" (i.e. non-salaried farm-worker). There is moreover, the question of whether Tanzania is, in process of becoming a truly "familial" society, where the neighbourhood group of families can take initiatives and influence policy higher up, or whether the whole system is not one of totalitarian, mass-mobilization – or could become so? In this connection, it would have been useful to mention the Roman Catholic commitment, since 1976, to the building of small Christian communities in the villages.

Underlying KIJANGA's whole discussion is the unanswered question as to whether Tanzanian socialism is not itself affected by the sacred-secular dualism. JULIUS NYERERE draws inspiration from the British Labour Movement, as well as from traditional African models, and this movement – like other modern political movements – denies a public, political role to religion. The Church is welcomed as a partner in implementing policies devised by Government. How far can it go in providing spiritual depth to *Ujamaa*? Is the distinctive Christian witness to be soft-pedalled, as KIJANGA suggests on page 93? Should not the Government welcome the specifically religious role of the different denominations in bringing about the *metanoia* or moral conversion which can make people more honest, more hardworking, more self-sacrificing, more dedicated to the community? In Tanzania one often hears the saying: "*Serikali haina dini*", i.e. "The Government has no religion". Simple Christians are sometimes shocked by this. Religion should, after all, be praised for what it is and what it does for the total development of humanity.

London

Aylward Shorter

Fernando, Antony: *Buddhism and Christianity – their inner affinity*. Ecumenical Institute for Study and Dialogue/Colombo 1981; 110 S.

Der Autor, Lektor für „Christliche Kultur“ an der Universität von Kelanyi/Sri Lanka (promoviert in Kath. Theologie an der Gregoriana und Dr. phil. in Buddhismus-Studien seitens der Universität Sri Lanka), erläutert die Grundzüge der Lehre Buddhas in einer für den Laien verständlichen Sprache und unter Heranziehung von Parallelen aus dem christlichen Weltbild. Hauptziel seiner Darlegungen ist die Förderung der christlich-buddhistischen Gesprächsbereitschaft. Zu diesem Zweck ist er bestrebt, den Vorwurf des theologischen Agnostizismus auszuräumen und die wahren Absichten des buddhistischen Anthropozentrismus als Anknüpfungspunkt für den Dialog herauszustellen: das „Um-des-Menschen-willen“ aller religiösen Vollzüge und die Wiederherstellung der echten Religion. Die Kernaussage des Buches lautet: die Verkündigung des Christusgeschehens, die Botschaft von Gott, der sich um der Menschen willen erniedrigt, steht nicht im Widerspruch zur buddhistischen Heilslehre, sondern harmonisiert mit deren anthropozentrischer Perspektive.

Es ist beachtlich, daß dieses Buch nicht nur unter den Christen Sri Lankas als Grundlage für das Gespräch der Religionen Verbreitung findet, sondern sogar in buddhistischen Kreisen als „Einführung in den Buddhismus“ dankbar angenommen wurde.

Aachen

Thomas Kramm

Fries, Heinrich u. a., *Jesus in den Weltreligionen* (Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog. Schriftenreihe des Kath. Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung e.V., hrsg. von Heinrich Fries, Fritz Köster und Franz Wolfinger 1) Eos/St. Ottilien 1981; 190 S.

Mit diesem Band stellt das 1979 von Zentralrat von MISSIO München gegründete Katholische Institut für missionstheologische Grundlagenforschung (= IMG) literarisch seine öffentliche Bildungsarbeit vor. Der vorliegende Band bietet in ansprechender Aufmachung die sechs Vorlesungen der ersten Reihe aus dem Jahre 1980. Sie beschäftigen sich mit dem Thema „Jesus in den Weltreligionen“, eine Überschrift, die allerdings das Erreichte nur bedingt wiedergibt. Inhaltlich machen die Vorlesungen einem größeren Interessentenkreis zugänglich, was quellenmäßig in den verschiedenen Bereichen, die zu nennen sind, heute vorliegt. H. FRIES bespricht in gewohnter Sachkenntnis das Jesusbild im heutigen Judentum, jedoch nicht ohne die Gesamtentwicklung aus dem Auge zu verlieren. Der Beitrag von F. KÖSTER über den Islam leidet darunter, daß die SCHEDLSCHES Untersuchung (Wien 1978) in ihren Ergebnissen völlig unbeachtet bleibt; sie wird merkwürdigerweise auch im Literaturverzeichnis am Ende nicht genannt. Drei Beiträge umkreisen sodann den indisch-hinduistischen Raum; hier gibt es allerdings Wiederholungen und Überschneidungen. Vom Jesusbild im Hinduismus handelt B. H. WILLEKE. Er geht ein auf RAM MOHAN ROY, KESHAB CHANDRA SEN, SWAMI VIVEKANANDA, GANDHI, RADHAKRISHNAN, SWAMI AKHILANANDA und MANILAL C. PAREKH und verfolgt die bei ihnen gewonnenen Blickpunkte in die indische christliche Theologie hinein. Unter dem Gesichtspunkt „Der kosmische Christus – ein Kapitel indischer Theologie“ hat H. BÜRKLE diese Blickpunkte weiterverfolgt. Zwischen diesen beiden Beiträgen steht N.-P. MORITZEN *Jesus in neuen religiösen Strömungen aus Asien*, in dem zugleich der Blick auf Gruppen gerichtet wird, die in den Westen hinein zu wirken begonnen haben. Die

Begründung, warum der Buddhismus keine Behandlung findet – „der Buddhismus führt, aufs ganze gesehen, dieses Gespräch noch nicht“ (12) –, überzeugt inzwischen für den Gesamtbereich dieser Religion nicht mehr. Die Verlegenheitslösung, für den sechsten Vortrag, einen Beitrag über Jesus in den Befreiungsbewegungen (F. WOLFFINGER), wäre unnötig gewesen und stellt – trotz der für die Hörer sicher interessanten Ausführungen – einen Schönheitsfehler dar: Auch wenn die Theologie der Drittweltländer uns „fremd“ erscheinen mag, sollte sie nicht unter den Themen fremder Religionen auftauchen. Im ganzen verspricht der erste Band der neuen Reihe aber für die Zukunft einen neuen Kristallisationspunkt der wichtigen Beschäftigung mit „Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog“.

Bonn

Hans Waldenfels

Loth, Hans-Jürgen / Tworuschka, Monika u. Udo (Hrsg.): *Christsein im Kontext der Weltreligionen*, erarbeitet von Joachim Czech, Heinz-Jürgen Loth, Friedrich Trzaskalik, Monika u. Udo Tworuschka, Verlag Moritz Diesterweg / Kösel-Verlag / Frankfurt am Main-Berlin-München 1981, VI + 96 S.

Christsein ist sicherlich keine leichte Sache, und dies vor allem heute, wenn es darum geht zu sagen, was es inhaltlich bedeutet. Das vorliegende Büchlein hat hierfür das Credo als Orientierungsrahmen gewählt und die Wahl so begründet: „Wer sich auf Seiten von Buddhismus oder Hinduismus, Judentum oder Islam über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der eigenen Religion mit dem Christentum Gedanken macht, hat ein bestimmtes Bild vom Christentum und seinen zentralen Glaubensaussagen. Er geht gewöhnlich davon aus, daß es doch – trotz aller Differenzen – im Christentum noch einen – zumindest vagen – Konsens im Grundsätzlichen gibt, und daß dieses Grundsätzliche das ist, was das Credo formuliert.“ (S. IVf.)

Dementsprechend werden an den Grundaussagen des Credo entlang christliche Texte mit solchen aus den Weltreligionen konfrontiert, um die Diskussion über das jeweils Eigentliche in Gang zu bringen. Dem dienen auch die simplen, verdidaktisierten schematischen Darstellungen. All dies macht deutlich, wie bewußt scharf konturiert wird, ja sogar manchmal durch Überzeichnung auch provoziert werden soll, damit es zu einer Diskussion kommt. Folglich ist hierdurch kein fester Entwurf intendiert, sondern ein in vielerlei Hinsicht diskutabler Ansatz vorgelegt worden, der für den Unterricht wirklich anregend und hilfreich sein dürfte.

Hannover

Peter Antes

Shimizu, Masumi: *Das „Selbst“ im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht und die „Person“ im Christentum im Licht des Neuen Testaments* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 22) Brill/Leiden 1981; 223 S.

Dies äußerst reife Arbeit einer japanischen Ordensfrau geht auf eine von G. MENSCHING angeregte und unter H. J. KLIMKEIT am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Bonn abgeschlossene Dissertation zurück. Die Arbeit ist vorzüglich gegliedert und erschließt die schwierige Materie in äußerst verständlicher Weise. Dabei steht im Teil I die Erschließung des „Selbst“ im japanischen Mahāyāna-Buddhismus mit Hilfe der Logik des „soku-hi“ im Vordergrund. Dieser Weg bietet sich an, weil das „Selbst“ keine statische, sondern eine in der Dynamik des Vollzugs zu erreichende Kategorie ist. In den Kapiteln A und B werden zunächst die westlichen Interpretations-

versuche katalogisiert bzw. wird die Frage im Umkreis des Urbuddhismus anvisiert. In gewissem Sinne das Zentralkapitel des Teils I ist C, in der die eigentümliche Logik des „soku-hi“ erklärt wird. Die Grundformel lautet: „A ist gleich ‚Nicht ‚A‘“ und wird deshalb ‚A‘ genannt.“ (18) M. a. W., das, was als ‚A‘ bezeichnet wird, ist zu negieren; dann erst verwirklicht ‚A‘ seine wahre Identität als ‚A‘. Noch einmal anders gesagt: Die Welt, der Mensch, wie sie uns erscheinen, müssen vergehen, zu Nicht-Welt, Nicht-Mensch werden; dann erst werden sie wirklich zu Welt, zu Mensch. In großem Fleiß wird diese – vordergründig als widersprüchlich erscheinende – im existentiell-spirituellen Bereich grundlegende Gestalt der Logik dann an zahlreichen Beispielen buddhistischer Lehre durchgespielt: so am Verständnis des Prinzips der Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit (skt. *pratītyasamutpāda*), und der Leere (skt. *śūnyatā*), sodann an großen Beispielen der japanischen Buddhismusgeschichte wie an RINZAIS Lehre vom „wahren Menschen ohne Rang“ (D), an DÖGENS und SHINRANS Lehre vom „Selbst“ (E/F); letztere wird in 5 Punkten thesenhaft zusammengefaßt (G). Insofern als die eingeführte Formel hinsichtlich des „Selbst“ lautet: „Selbst ist gleich Nicht-Selbst und darum Selbst“, m. a. W. nur insofern und insoweit als das als „Selbst“ Erscheinende in seiner Uneigentlichkeit als falsches und damit als „Nicht-Selbst“ entlarvt wird und der Mensch existentiell zu dieser Einsicht erwacht und so sein wahres Selbst verwirklicht oder zumindest zu verwirklichen beginnt, stellt sich in den christlichen Bereich hinein die Frage, wie es hier um die Frage wahrer Selbst-Verwirklichung bestellt ist.

Sinnvollerweise macht S. diese Frage an dem heutigen anthropologischen Zentralbegriff der „Person“ fest. Ähnlich wie das „Selbst“-Verständnis aber in seiner religiösen Abkünftigkeit buddhistisch befragt wird, fragt sie hier in der Sache, nicht so sehr nach der Bedeutung des Begriffs im Ursprung des Christentums, wie er sich im Neuen Testament darstellt. Dieser Frage gilt der Teil II. Parallel zum Teil I fragt S. zunächst nach der Frage von Buddhisten nach dem christlichen Personenverständnis (A) und zeichnet in Kürze die bekannte Geschichte des abendländischen Personbegriffs nach, wobei sie den beiden Aspekten der Individualität und der Relationalität Beachtung schenkt (B). Nun ist „Person“ zwar im Grunde kein biblischer Begriff; dennoch kommt die Sache eines „Bei-sich-Seins“ als und auf dem Wege eines „Beim-anderen-Seins“ johanneisch wie paulinisch in vielfacher Weise zur Sprache. Offensichtlich im Gespräch mit dem Philosophen J. HEINRICHS ist es S. gelungen, die Logik des „soku-hi“ auf die neuteamentlichen Aussagen der Christologie wie der Theologie, wie diese dann in den zentralen dogmatischen Aussagen der Inkarnationstheologie zur Sprache gebracht sind, zu übertragen. Diesem Versuch ist das Kapitel C gewidmet. Ähnlich wie I. C im Hinblick auf I bietet III eine thesenhafte Zusammenfassung des ganzen Gedankenganges. Die Arbeit schließt mit einem gut durchgearbeiteten Anmerkungsteil, den drei Schlußbildern des bekannten Zenbüchleins „*Der Ochs und sein Hirte*“, einem japanisch-chinesischen Glossar und dem Literaturverzeichnis.

Der Band, der genauso gut eine theologische Promotionsarbeit hätte darstellen können, wird sowohl hinsichtlich seines hohen Vermittlungswertes in einer äußerst schwierigen Fragestellung wie hinsichtlich seines Übertragungsversuches der Logik des „soku-hi“ in den Bereich christlicher Lehre und Spiritualität sehr beachtet werden müssen. Er gehört in die Hand sowohl der Theologen wie all derer, die am Gespräch zwischen dem Christentum und dem Mahāyāna-Buddhismus interessiert sind.

Bonn

Hans Waldenfels

Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, hrsg. von Alfred Rupp, Band 2: *Gedenkschrift für Ferdinand Würtz zum 80. Todestag am 9. Mai 1974*, Saarbrücken 1974 (im Selbstverlag, Denkmalstr. 5 in D-6600 Saarbrücken), 223 S.

Der vorliegende Band ist dem Andenken an FERDINAND WÜRTZ gewidmet und kann in dieser Form erst nach 1975 in Druck gegangen sein (vgl. S. 93).

WÜRTZ war bekanntlich Missionar im Gebiet des heutigen Kenia und einer der ersten Erforscher des *Pokomo*, einer Bantusprache. Er „gehört in die lange Reihe deutscher Missionare hinein, die von der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum 2. Weltkrieg in Afrika Erstlingsarbeit für die Sprachforschung geleistet haben. Sie haben Material gesammelt, gesichtet und bearbeitet“. (S. 33) A. RUPP würdigt ihn „und seine Bedeutung für die Kultur- und Religionsgeschichte der Pokomo in Kenia“ (S. 7ff) und E. DAMMANN betrachtet seine sprachlichen Arbeiten (S. 25ff).

Es ist im Sinne der Würdigung, daß neue Forschungsergebnisse aus Ostafrika (H. SCHNEIDER, S. 77ff; A. RUPP, S. 93ff) und Ghana (E. L. RAPP, S. 35ff) sowie damit zusammenhängende Grundsatzfragen des methodischen Vorgehens (A. RUPP, S. 169ff) hier ebenfalls vorgestellt werden. Der Methodologie im allgemeinen widmet zusätzlich J. P. MOSTERT einige theoretische Überlegungen zur Abgrenzung der religionswissenschaftlichen Feldforschung von der theologisch-missionswissenschaftlichen Vorgehensweise (S. 121ff) und kommt zu dem Schluß: „... it appears that as many methodologies can exist as is required to explore the human phenomenon itself, providing that the sui generis nature of religion is respected [...] What is needed, it seems, is a field of studies whose approaches can only be of a complementary nature.“ (S. 137f)

Ein sehr spezielles methodologisches Problem behandelt P. GERLITZ mit den *„Berufungsekstasen bei den Stiftergestalten der Neuen Japanischen Religionen“* (S. 45ff): „Die Schwierigkeiten bei der Erforschung der ekstatischen Phänomene in den Neuen Japanischen Religionen bestehen vor allem in der Tatsache, daß die Stifter bei der nachträglichen Kodifizierung ihrer Erfahrungen Korrekturen und Interpolationen vorgenommen haben, welche retrospektiv den Offenbarungsvorgang legitimieren sollen. Damit wird der wahre Sachverhalt häufig verdunkelt und bedarf einer eingehenden kritischen Prüfung.“ (S. 46f)

Schließlich weist M. DIETRICH in einem Beitrag über die *„Teufelsanbeter“* in Nord-Iraq nach (S. 139ff), daß in zwei Punkten Verbindungslinien zur altorientalischen Welt bestehen: „im Geschichtsbewußtsein und in Religion und Kult.“ (S. 167)

Es versteht sich von selbst, daß die zahlreichen Neuansätze und Forschungsergebnisse, die in diesem Band vorgetragen werden, eine eingehende Diskussion verdienen, die hier nicht geführt werden kann. Sie muß der Erörterung der einzelnen Thesen im diesbezüglichen Rahmen vorbehalten bleiben. Dabei darf das in diesem Band Gesagte auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben.

Hannover

Peter Antes

Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, hrsg. von Alfred Rupp, Band 3, Saarbrücken 1978 (im Selbstverlag, Denkmalstr. 5 in D-6600 Saarbrücken), 210 S.

Wie in JARG 2 ist auch in diesem Jahrbuch ein Schwerpunkt Afrika. A. RUPP legt Forschungsergebnisse aus Makhatini (Südostafrika) vor (S. 7ff u. S. 41ff), und St.

ŚWIDERSKI behandelt „*Aspects christologiques de la religion Bouiti*“ (S. 65 ff). Ein weiterer Schwerpunkt entsteht durch „*kritische Anmerkungen zu René Nouailhats Synkretismusbegriff*“ von P. GERLITZ (S. 23ff).

O. LORETZ überschreibt seinen Beitrag „*Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternverehrung. Historische und tiefenpsychologische Grundprobleme der Entstehung des biblischen Geschichtsbildes und der jüdischen Ethik*“ (S. 149–204). Er faßt hier die bisherige Diskussion der Alttestamentler zusammen und stellt unter Berücksichtigung neuer Texte und archäologischer Funde Weichen für die Forschung: „Wenn wir von der alt-israelitischen Totenverehrung, ihrem kanaanäischen Hintergrund und ihrer Verdrängung durch den Jahwismus ausgehen, dann gelangen wir zum Ergebnis, daß die Vätergeschichten keinen unmittelbaren Bezug zur Historie aufweisen, die Israel angeblich vor der Sefßhaftigkeit durchlaufen haben soll. So wird deutlich, warum bisher alle Versuche, die Zeit Abrahams und der Patriarchen festzulegen oder archäologisch abzusichern gescheitert sind. Dies gilt für alle Versuche, angefangen von L. WOOLLEYS Funden in Ur oder den neuesten Entdeckungen in Ebla. Die Position J. WELLHAUSEN wird so gleichzeitig bestätigt, sowie sachlich und zeitlich korrigiert.“ (S. 196)

Hannover

Peter Antes

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: DR. ALOYSIUS PIERIS SJ, Tulana Centre for Research and Encounter, Kelaniya, Sri Lanka · DR. URSULA KING, Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds, Leeds LS2 9JT, Great Britain · PROF. DR. RICHARD FRIEDLI, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, Universität Freiburg, CH-1700 Freiburg, Schweiz · DR. INGE HOFFMANN, Donaust. 105/8, A-2346 Südstadt · PROF. DR. DR. ANTON VORBICHLER, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Schottenring 2, A-1010 Wien · DR. THOMAS IMMOOS, Institut für Oriental Religions, Sophia University, 7, Kioicho, Chiyoda-ku, Tokyo, Japan · PROF. DR. JOSEF KUHL SVD, Missionswissenschaftliches Insitut St. Augustin, Arnold-Janssen-Str. 24, D-5205 St. Augustin · STEPHANIE LEHR, Haugerpfarrgasse 14, D-8700 Würzburg

